

TOM XLIII

2015

ZESZYT 2

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIwersytet Jagielloński
KRAKÓW 2015**

KOMITET NAUKOWY

Maria M. Baranowska, Włodzimierz Galewicz, Sebastian T. Kołodziejczyk,
Andrzej Póltawski, 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

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2015

Printed in Poland

Druk:
Drukarnia Technet

Nakład 350 egz.
Ark. wyd. 13,20; ark. druk. 13,25

TREŚĆ ZESZYTU 2 TOMU XLIII

Artykuły

Wojciech Suchoń, <i>Cudysłów. Język, metafizyka, cytaty</i>	5
Anna Kozanecka-Dymek, <i>Stosowalność niektórych rozszerzeń 'tense logic' w logicznej analizie rozumowań prawniczych</i>	25
Michał Bizoń, <i>Powstawanie pojęcia woli u Platona: 'boulesthai', 'boulesis' i 'airesis' w Hipiaszu Mniejszym</i>	41
Zbigniew Ambrożewicz, <i>Josiah Royce: od idealistycznego panteizmu do idealistycznego personalizmu</i>	75
Anna Starościc, <i>Odnova filozofii a idee pragmatyzmu. Stanowisko Philipa Kitchera</i>	101
Dariusz Szkutnik, <i>Hans Driesch. O próbie ugruntowania kategorii indywidualności w zakresie rzeczywistości przyrodniczej</i>	119
Dariusz Sagan, <i>Teoria inteligentnego projektu a kreacjonizm</i>	131
Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Hermetyzm w filozofii Isaaca Newtona</i> . . .	151

Przekłady

Isaac Newton, <i>Notatki z zakresu alchemii</i> (przeł. Janusz Sytnik-Czetwertyński)	169
Thomas Nagel, <i>Dlaczego materialistyczna, neo-darwinowska koncepcja natury jest niemal na pewno fałszywa</i> (przeł. Miłosz Kudela)	183

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Juliusz Domański, <i>O genezie onto-teologii</i> (Seweryn Blandzi, <i>Między alejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne</i>)	193
Paulina Tendera, <i>Design, czyli filozofia życia</i> (Janusz Krupiński, <i>Filozofia kultury designu</i>)	195
Paulina Tendera, <i>Pragmatyzm amerykański w aksjologii i estetyce dwudziestego wieku</i> (Bohdan Dziemidok, <i>Amerykańska aksjologia i estetyka XX wieku. Wybrane koncepcje</i>)	200
Rafał Kupczak, <i>Ku afirmacji arystotelesowsko-tomistycznej teorii poznania</i> (Piotr Lenartowicz SJ, <i>Elementy teorii poznania</i>)	202
Wiesław Szuta, <i>Etyka otwarta na medycynę</i> (Paweł Łuków, Tomasz Pasierski, <i>Etyka medyczna z elementami filozofii</i>)	204
Wiesław Szuta, <i>O wartości polskiej filozofii XX wieku</i> (<i>Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku</i> , red. Maciej Woźniczka)	206
Noty o autorach	211

ISSUE 2 VOLUME XLIII

Articles

Wojciech Suchoń, <i>Language, metalanguage and quotation marks</i>	5
Anna Kozanecka-Dymek, <i>The applicability of 'tense logic' extensions in the logical analysis of legal reasoning</i>	25
Michał Bizoń, <i>The formation of the concept of the will in Plato: 'boulesthai', 'boulesis' and 'airesis' in the 'Hippias Minor'</i>	41
Zbigniew Ambrożewicz, <i>Josiah Royce: from idealistic pantheism to idealistic personalism</i>	75
Anna Starościc, <i>The reconstruction of philosophy and pragmatist ideas. Philip Kitcher's position</i>	101
Dariusz Szkutnik, <i>Hans Driesch. The attempt to ground the category of individuality in physical reality</i>	119
Dariusz Sagan, <i>Intelligent design theory and creationism</i>	131
Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Hermeticism in Isaac Newton's philosophy</i>	151

Translations

Isaac Newton, <i>Notes on alchemy</i> (transl. Janusz Sytnik-Czetwertyński)	169
Thomas Nagel, <i>Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false</i> (transl. Miłosz Kudela)	183

Reports – Reviews – Discussions

Juliusz Domański, <i>On the genesis of onto-theology</i> (Seweryn Blandzi, <i>Między aleteologią Parmenidesa a ontoteologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne</i> [Between Parmenides' alethiology and Philo's onto-theology. A historical and genetic reconstruction])	193
Paulina Tendera, <i>Design, a philosophy of life</i> (Janusz Krupiński, <i>Filozofia kultury designu</i> [A philosophy of design culture])	195
Paulina Tendera, <i>American pragmatism in the axiology and aesthetics of the twentieth century</i> (Bohdan Dziemidok, <i>Amerykańska aksjologia i estetyka XX wieku. Wybrane koncepcje</i> [American axiology and aesthetics in the twentieth century. Selected conceptions])	200
Rafał Kupczak, <i>Towards an affirmation of the Aristotelian-Thomistic theory of knowledge</i> (Piotr Lenartowicz SJ, <i>Elementy teorii poznania</i> [Elements of the theory of knowledge])	202
Wiesław Szuta, <i>Ethics open to medicine</i> (Paweł Łuków, Tomasz Pasierski, <i>Etyka medyczna z elementami filozofii</i> [Medical ethics with elements of philosophy])	204
Wiesław Szuta, <i>The value of twentieth-century Polish philosophy</i> (<i>Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku</i> [Polish philosophy in the context of twentieth-century European philosophy], ed. Maciej Woźniczka)	206
Notes about the authors	211

ARTYKUŁY

WOJCIECH SUCHOŃ

(Kraków)

CUDZYSŁÓW. JĘZYK, METAJĘZYK, CYTATY

Nasze rozważania poświęcone są wykorzystaniu hierarchii poziomów języka do analizy wypowiedzi korzystających z cudzysłówów (zazwyczaj służących do wprowadzania do tekstu cytatów, choć nie tylko). Jeśli pozwalamy sobie powrócić do tematu bardzo już na pozór wyeksploatowanego, to dlatego iż naszym zdaniem akcentowane przez ruchy typu *informal logic* poczucie małej użyteczności logiki w przeprowadzaniu analiz argumentacji, realizowanych w języku naturalnym bierze się – co najmniej w pewnym stopniu – z marginalnego tylko uwzględniania w analizach logicznych obecności w dyskursie potocznym różnych poziomów języka. Zarządzenie temu niedostatkowi zdaje się być istotne dla dalszego rozwoju logiki.

Bezpośrednią inspiracją do podjęcia problemu było pojawienie się monografii¹ poświęconej roli cudzysłowu. Rozpoczniemy od przeglądu jej zawartości.

Deklarowanym przez autorów owej monografii problemem podstawowym jest wprowadzenie cytowania², lecz nie podaje się *de facto* definicji tego, czym jest cytat – autorzy ostatecznie odwołują się do – podbudowanej przez rozważania wspomniane w przypisie 2 – intui-

¹ H. Cappelen, E. Lepore, *Language Turned on Itself. The Semantics and Pragmatics of Metalinguistic Discourse*, Oxford 2007. W odesłaniach będziemy przywoływać tę książkę posługując się skrótem **C&L**.

² Pierwszy podrozdział rozdziału drugiego **C&L** (zatytułowany zresztą *How to define 'quotation'*) jest poświęcony próbom zdefiniowania – zarówno środkami syntaktycznymi czy semantycznymi, jak też poprzez instruktywne przykłady – na czym polega cytowanie.

cji, zaś właściwym przedmiotem rozważań staje się rola cudzysłowu³. Warto wszakże odnotować wymienione przez nich pięć odmian cytowania⁴, istotnych dla prowadzonych dalej analiz funkcjonowania cudzysłowu; poszczególne typy cytowania ilustrowane są stosownymi przykładami⁵, czyniącymi je intuicyjnie oczywistymi.

Typy cytowań:

1) właściwe (*pure*): „Cudzysłów ma pewne anormalne właściwości” jest prawdą w języku polskim wtedy i tylko wtedy, gdy cudzysłów ma pewne anormalne właściwości.

2) bezpośrednie (*direct*): Quine powiedział „Cudzysłów ma pewne anormalne właściwości”.

3) pośrednie (*indirect*): Quine powiedział, że cudzysłów ma pewne anormalne właściwości.

4) mieszane (*mixed*): Quine powiedział, że cudzysłów „ma pewne anormalne właściwości”.

5) pozorne (*scare*): Quine powiedział, że cudzysłów ma pewne „zwariowane” właściwości.

W komentarzu do tej listy autorzy odnotowują tylko zasadniczą odmienność ‘sensu’ cudzysłowu w przypadku cytowań pozornych⁶, a w stosunku do pozostałych sposobów korzystania ze znaków cudzysłowu postulują stworzenie jednolitej teorii obejmującej wszystkie te trzy sytuacje, w których zostały użyte (gdyż do zrealizowania cytowania pośredniego to narzędzie programowo nie jest potrzebne). Przy tym deklarują – podając stosowne uzasadnienia – nieadekwatność dotychczasowych prób skonstruowania takiej teorii.

Owa teoria powinna wyjaśniać powszechnie znane zjawiska⁷, których uwzględnienie zdaje się konieczne, jeśli ma ona zasługiwać na

³ Autorzy w praktyce traktują cytowanie jako konstruowanie wypowiedzi, która we fragmencie/fragmentach jest objęta znakami cudzysłowu [*quotation marks*] – por. **C&L** s. 13.

⁴ Ich listę przedstawiono w drugim podrozdziale rozdziału drugiego **C&L**, zatytułowanym *Varieties of quotation*.

⁵ Aby przykłady stanowiły dla Czytelnika przystępny punkt wyjścia dla śledzenia dalszych wywodów posłużymy się w zasadzie bądź przekładami przykładów oryginalnych, bądź ich możliwie bliskimi odpowiednikami, właściwszymi duchowi języka polskiego.

⁶ W ich ujęciu punkt piąty naszej listy jest z owego wyliczenia wyłączony, a istnienie cytowań pozornych odnotowane jest w podrozdziale-apendyksie (*Appendix. Scare-quoting*) zamykającym rozdział drugi **C&L**.

⁷ W **C&L** ich listę przedstawiono w rozdziale 3 (*Overview*). Przegląd obejmuje dwanaście podstawowych obserwacji (oznaczanych dla wygody odesłań jako D1–D12):

miano rzetelnej; w szczególności winna bądź wyjaśnić, dlaczego – gdy korzystamy z cudzysłowu – zjawiska owe się pojawiają, bądź

-
- D1 Brak przezroczystości semantycznej – w przypadku podmiany zawartości cudzysłowu wyrażeniem równoznacznym (czy wręcz synonimem) z reguły zmienia się wartość logiczna zdania, w którym tej podmiany dokonano [przykład: prawdą jest, że „Kawaler” ma 7 liter, lecz nie, że „Celibater” ma 7 liter, pomimo tego, że jest prawdą analityczną, iż kawaler to celibater].
- D2 Nie da się kwantyfikować wewnątrz cudzysłowu z zachowaniem prawdy [przykład: ze zdania „Kawaler” ma 7 liter nie wynika: $(\exists x)(x \text{ ma siedem liter})$].
- D3 Można w nieskończoność tworzyć coraz to nowe cytaty [przykład: iteracja zawartości – „a”, „aa”, „aaa”], które pozostają zrozumiałe dla osób, które nigdy ich wcześniej nie spotkały (nie trzeba się uczyć rozumienia).
- D4 Nie ma ustabilizowanego leksykonu zwrotów pojawiających się w sposób uprawniony (i zrozumiały) w konstrukcjach cudzysłowowych, w szczególności mogą to nie być słowa języka, w którym sformułowano zawierające je wypowiedzi [przykłady: „Snowman” to po angielsku bałwan, „Kqxf” jest czteroliterowym ciągiem znaków alfabetu łacińskiego, „&” nie pojawia się w tekstach rękopiśmiennych Jasia].
- D5 Odmienność więzi między zwrotem będącym wziętym w cudzysłów zwrotem bezcudzysłowym a tym ostatnim, względem więzi łączącej zwrot wzięty w cudzysłów a zwrotem zeń powstałym po wzięciu (kolejny raz!) w cudzysłów [przykład: *Quine* → „*Quine*” / „*Quine*” ⇒ „*Quine*”]. Więź w pierwszym przypadku wydaje się słabsza (co jest – sami autorzy to przyznają – stwierdzeniem nieprecyzyjnym) niż w drugim, ponieważ w drugim przypadku obowiązuje ‘schemat dyskwo-tacyjny’ (QS) „e” « cytuje „e”, a cytat zawiera w sobie (ma jako swój kawałek) to, co cytuje, zaś w pierwszym – nie! ; co więcej schemat QS podlega wzmocnieniu do (SDS) *jedynie* „e” « cytuje „e”.
- D6 Kameleonizm gramatyczny; wielu autorów uznało cytaty za zwroty rzeczownikowe; jednak w pewnych konstrukcjach powinny być traktowane jako zwroty czasownikowe.
- D7 Semantycznie hybrydowy charakter zawartości cudzysłowu w cytowaniu mieszanym (określony jako równoczesne użycie [odesłanie do rzeczywistości] i przytaczanie [odesłanie do języka]).
- D8 Zmiana odniesienia anaforycznych zwrotów okazjonalnych. W obrębie cudzysłowu zwroty okazjonalne mają sens odmienny od przyjmowanego po ‘zdjęciu cudzysłowu’ [przykład: *Producent absyntu powiedział o nowym produkcie, że „jest lepszy od tego, który teraz robię”* (ja=producent absyntu) / *Producent absyntu powiedział o nowym produkcie, że jest lepszy od tego, który teraz robię* (ja=autor wypowiedzi)].
- D9 Okazjonalność (wrażliwość na kontekst; nieokreśloność) wyrażen cudzysłowowych.
- D10 Iterowalność cytowań (superpozycja cudzysłowu) [przykład: „a”, „ „ „a” ” ”].
- D11 Cytaty właściwe realizowane bez korzystania z cudzysłowu [przykład: *Na imię mam Corey*].
- D12 ‘Nieczyste’ cytowanie bezpośrednie (cytat zawierający w cudzysłowie wypowiedź podaną w tłumaczeniu zamiast w języku oryginału) [przykład: *Galileusz*

wytłumaczyć powody, dla których wystąpienie tych zjawisk można zignorować.

Lista zjawisk (przypomniana w przypisie 7), uznawanych przez autorów monografii za istotne dla rozważań o roli cudzysłowu, wydaje się nieco nadmiarowa⁸, a przy tym oni sami natychmiast po przedstawieniu tej listy przechodzą do krytycznej oceny niektórych spośród obecnych na liście pozycji, dezawuuując istotność ich roli przy budowie teorii zwrotów cudzysłowowych. Zakwestionowaniu D11 służy rozdział czwarty⁹, następnie za nieistotne uznają D12¹⁰, dyskusję nieporozumień wokół D7 i D8 przedstawiają w rozdziale szóstym¹¹, wreszcie, w ostatnim rozdziale części pierwszej, zjawiska odnotowane w D9 zostają uznane za obojętne¹² dla budowy teorii semantycznych i pragmatycznych mających wyjaśniać funkcjonowanie operacji brania w cudzysłów.

Analizując dotychczas przedstawiane teorie wyjaśniające mechanizmy cytowania i naturę zwrotów cudzysłowowych – temu poświęcona jest część druga – autorzy wysuwają szereg wątpliwości, podważających wartość eksplanacyjną owych teorii. Jako pierwsze zostają

powiedział „a jednak się kręci” uznajemy za zdanie prawdziwe, mimo że zwrot w cudzysłowie brzmiał oryginalnie inaczej (*E pur si muove*)).

⁸ I tak przypadki D3, D4 i D10 należy – w naszej opinii – potraktować jako uszczegółowienia/warianty jednego problemu: problemu, jaki stwarza spontaniczne rozumienie zwrotów cudzysłowowych budowanych z najrozmaitszego materiału, przy braku wewnątrzjęzykowych kryteriów decydujących o dopuszczalności procedury ‘wpychania’ w cudzysłów znaków graficznych.

⁹ Tytuł rozdziału: *Omitted quotation marks*; opuszczanie znaków cudzysłowu zostaje zakwalifikowane jako naruszenie poprawności gramatycznej oraz semantycznej.

¹⁰ Poświęcają temu rozdział piąty *‘Impure’ Direct Quotes* – w przypadku cytowania korzystającego z adekwatnego tłumaczenia wyrażenia wypowiedzianego/napisanego w innym języku zależności semantyczne pozostają bez zmian, nie ma więc powodu wyodrębnienia tego przypadku jako odrębnego zagadnienia teorii cudzysłowu.

¹¹ Rozdział nosi tytuł *Is mixed quotation semantically redundant?*; uzasadnia się w nim, że niesione przez wyrażenie cudzysłowowe treści nie redukują się do treści wyrażenia wewnątrz cudzysłowu.

¹² W rozdziale zatytułowanym *Quotation and context sensitivity* sukcesywnie rozważa się cztery argumenty za odrzuceniem tezy oznaczonej jako QCS (zgodnie z którą, w różnych okolicznościach zdanie zawierające pewien cytat może zmienić sens właśnie z uwagi na zmianę odniesienia owego cytatu), pozwalającej traktować zwrot cudzysłowowy jako wyrażenie okazjonalne; dwa pierwsze dotyczą więzi między wyrażeniem cudzysłowowym a jego zawartością, trzeci zdań z cytatem powtórzonym a głoszących jego nieidentyczność, czwarty związku między cytowaniem pośrednim a bezpośrednim.

poddane krytyce teorie, które zostały zebrane pod wspólnym określeniem ‘teorii użycia’. Grupa ta obejmuje teorie¹³, których twórcami byli Washington, Saka, Reimer i Recanati. Generalnie, autorzy podważyli wszystkie rozstrzygnięcia przyjmowane jako podstawa budowy teorii użycia, przede wszystkim powołując się na rozważania z rozdziałów poprzednich¹⁴. Kolejny rozdział¹⁵ poświęcono krytyce pomysłu Tarskiego-Quine’a, by traktować wyrażenia cudzysłowowe jak imiona własne [nazwy indywiduowe] wyrażeń/zwrotów języka przedmiotowego zamkniętych między znakami cudzysłowu oraz jego wariantu – pochodzącego od Quine’a-Geacha – polegającego na traktowaniu wyrażeń cudzysłowowych jako deskrypcji wyrażeń/zwrotów języka przedmiotowego, znajdujących się w ich wnętrzu. Wariant pierwszy, kładąc uznać wyrażenie cudzysłowowe za proste (niezależnie od stopnia skomplikowania konstrukcji wyrażenia znajdującego się między znakami cudzysłowu), budzi jednak zastrzeżenia autorów, którzy mniemają, iż nie jest zgodne z intuicją uznanie, że cytat nie posiada znaczenia rekonstruowalnego ze znaczeń swoich składników¹⁶ (znaczenia tekstu ujętego w cudzysłowy). Co więcej, wobec arbitralności ustanawiania

¹³ Ich wspólną cechą jest – jak to przedstawiono w pierwszym podrozdziale rozdziału ósmego **C&L**, zatytułowanym *Use theories: quotation as a derivative phenomenon* – uznanie pięciu rozstrzygnięć:

- cytowanie właściwe jest zjawiskiem wtórnym;
- zjawiskiem pierwotnym jest specjalne (metajęzykowe) użycie słów i zwrotów będące przejawem pewnej intencji ze strony autora wypowiedzi, w której się pojawiły;
- znaki cudzysłowu są tylko konwencjonalnym uwidocznieniem takiej intencji;
- decyzja o metajęzykowym użyciu słów (kształt zawartości cytatu) jest wyznaczona przez autora wypowiedzi;
- znaki cudzysłowu są eliminowalne bez naruszenia poprawności gramatycznej.

¹⁴ Powołują się przy tym głównie na rozważania przedstawione w rozdziałach czwartym (kwestionującym eliminowalność znaków cudzysłowu) i siódmym (podważającym okazjonalność zwrotów cudzysłowowych).

¹⁵ Rozdział dziewiąty **C&L**, zatytułowany *The proper name and the definite description theories* – prezentacje słabości teorii tego typu zawierają podrozdziały trzeci *Weaknesses of the view of quotations as unstructured singular terms* i szósty *Weaknesses of the description theory*.

¹⁶ Tak jak znaczenie poszczególnego słowa o samodzielnie znaczących fragmentach (typu: nieborak [niebo-rak], czy lewkonia [lew-koń-ja]) nie jest pochodną znaczeń częściowych. Odnotujemy, że zerwanie więzi pomiędzy imieniem własnym a składnikami, z których jest zbudowane (i których samodzielnego sensu jesteśmy świadomi) występuje także poza konstrukcją korzystającą z cudzysłowu [klasyczne imiona ‘życzące’ znane z różnych języków: Bożydar, Adeodatus, Theodoros = „*dar od Boga*”], co skądinąd wydatnie osłabia ten argument.

referencji dla imion własnych można nazwać konkretny zwrot cudzysłowowy dowolnie, a to rodzi kolejne kłopoty¹⁷. Wariant drugi autorzy sprowadzają konsekwentnie do pierwszego *de facto* powtarzając sformułowane wcześniej zarzuty. Rozdział dziesiąty¹⁸ poświęcony jest współcześnie najszerzej dyskutowanemu stanowisku Davidsona. Siłę tej propozycji upatrują w potraktowaniu użycia cudzysłowu jako formy wskazania na przedmiot o określonym (przedstawionym pomiędzy znakami cudzysłowu) kształcie. Ponieważ wskazywać możemy cokolwiek, zatem przypadki D1, D2, D3 oraz D7 (z podanej w przypisie 7 listy istotnych dla funkcjonowania cudzysłowu zjawisk) zyskują naturalne wyjaśnienie. Teoria ma jednak także swoje słabości, które autorzy podnoszą jako pięć obiekcji: pojawianie się *quasizdaniowych* nazw jednostkowych¹⁹, ustalenie cech istotnie wskazywanych²⁰, kłopot z iterowaniem cudzysłowu, zależność od kontekstu i kwestia opuszczania cudzysłowu²¹. Z tej listy uznają ostatnie dwie za definitywnie dyskwalifikujące pomysł Davidsona.

¹⁷ Posłużmy się przykładami z **C&L**: Wobec arbitralności referencji imion własnych możemy wyrażeniu cudzysłowowemu „*Quine*” nadać imię *Jason*. Oczywiście jest jednak, że nie możemy uznać, że „*Jason*”*« jest nazwą „Quine”*, choć równie oczywiste jest, że „*Quine*”*« jest nazwą „Quine”*. Możemy też racjonalnie pytać, co kryje się za nazwą indywiduową „*Quine*” (bo dla imienia własnego możemy ustanawiać referencję dowolnie), natomiast pytanie co nazywa „*Quine*”*« zdaje się bezsensowne, jako że ewidentnie nazywanym przedmiotem jest „Quine”*.

¹⁸ Rozdział nosi tytuł *The demonstrative theory*. Autorzy uznają za fundament tego typu teorii artykuł Davidsona *Quotation*; odnotowując pozycje wyprzedzające tę kluczową pracę wysuwają przypuszczenie, iż były one inspirowane ‘brulionową’ wersją owego artykułu, cyrkulującą w środowisku od dłuższego czasu.

¹⁹ Zarzut pochodzący od Recanatiego, zresztą osłabiony argumentacją samych autorów.

²⁰ Skoro zawarte w cudzysłowie wyrażenie wskazuje pewien typ wyrażenia, problemem jest, które konkretnie spośród własności znajdującego się wewnątrz cudzysłowu jednostkowego napisu, należy traktować jako istotne dla określenia typu będącego przedmiotem wskazania (obiekcja podniesiona przez Benneta).

²¹ Te dwa ostatnie elementy listy zarzutów wobec propozycji Davidsona autorzy wiążą z proponowanym przez siebie testem wykluczającym – ich zdaniem – kontekstowy charakter cudzysłowu oraz z własnością D5; w szczególności z kłopotliwym do empirycznego stwierdzenia faktem, że w zdaniu „*Quine*”*« jest zacytowaniem „Quine”* zawartość cudzysłowowego wyrażenia „*Quine*”*« istotnie wskazuje na – również pojawiające się w tym zdaniu – samodzielne wyrażenie „Quine”*.

Zakończywszy przegląd teorii²² dotychczas przedstawionych, autorzy proponują rozwiązanie własne²³, które określają mianem Teorii Minimalnej (w skrócie – zresztą przez nich samych wprowadzonym – MT). Punktem wyjścia jest teza o samodzielnym charakterze cytowania (brania w cudzysłów) jako zjawiska językowego, a tym samym jego nieopisywalności za pomocą jakichkolwiek innych kategorii lingwistycznych. Podstawą dla dalszych analiz jest przyjęcie, jako *sui generis* aksjomatu, że semantycznie rola cudzysłowu wyczerpuje się w ‘schemacie dyskwoatacyjnym’²⁴, a także uznanie za oczywiste założenie wyjściowe dla MT, iż obowiązuje zasada *containment*, zgodnie z którą przedmiot cytowania jest każdorazowo zawarty w wyrażeniu stanowiącym cytát (czy – inaczej mówiąc – jest tego cytatu fragmentem). Potwierdzenia wartości eksplanacyjnej MT dokonują sukcesywnie przedstawiając wyjaśnienia, jakich teoria ta udziela w odniesieniu do poszczególnych problemów ze znanej nam listy D1–D10²⁵.

W przypadku D1 wyjaśnienie to odwołuje się do odmienności przedmiotu²⁶ cytowania, mimo iż semantyczne odniesienia owych różnych przedmiotów są te same (kawaler = celibater – jako nazwy równozakresowe; „kawaler” ≠ „celibater” – jako ewidentnie odmienne co do kształtu znaki, za pomocą których przywołujemy tę samą [z uwagi na jej denotację] nazwę).

²² Krytykę tych teorii przeprowadzoną przez autorów C&L w zasadzie uznajemy za słuszną – mimo że nie wszystkie wysuwane przeciwko tym teoriom argumenty gotowi jesteśmy przyjąć.

²³ Poświęcając prezentacji swego stanowiska ostatnie dwa rozdziały: jedenasty *The Minimal Theory* oraz dwunasty *On the Nature of Quotable Items: Signs and Expressions*. Pierwszy z nich służy przedstawieniu aspektów semantycznych posługiwania się cudzysłowem, drugi zaś wyjaśnieniu (zróżnicowanej) ‘natury’ przedmiotów cytowania [*quoted items*].

²⁴ Po raz pierwszy przedstawiają go autorzy w punkcie D5 listy zjawisk wymagających objaśnienia (por. przypis 7), omawiając specyfikę/odmienność więzi pomiędzy zawartością zwrotu cudzysłowowego a zwrotem cytowanym, w przypadku cytowania cytatu.

²⁵ Punkty D11 i D12 zostają pominięte z racji swej – wykazanej w rozdziałach 4 i 5 – irrelevancji dla teorii cudzysłowu [por. przypisy 9 oraz 10].

²⁶ Odróżnienie to – wprowadzone w rozdziale 12 – polega na oddzieleniu znaku od wyrażenia językowego, przywołanego za jego pomocą. Dla celów komunikacji każde wyrażenie musi przyjąć pewien kształt materialny (np. napisu lub ciągu dźwięków), ale ów przedmiot/zjawisko nie są z nim tożsame; w szczególności przywołanie jednego i tego samego wyrażenia można zrealizować, posługując się całym szeregiem różnokształtnych znaków.

Dla D2 kłopot spowodowany jest błędem w przeprowadzeniu kwantyfikacji: zmienna objęta kwantyfikatorem ma kształt x , podczas gdy kwantyfikowaniu ma podlegać „ x ” – faktycznie jest to więc kwantyfikacja jałowa.

Zastrzeżenie D3, iż korzystanie z cudzysłowu – jako pozwalające powoływać nieograniczenie wiele różnych wyrażeń – czyni tym samym język niewyuczalnym odparte jest następująco: Zarzut niewyuczalności dotyczy jedynie przypadku języka o nieskończonym zasobie semantycznie zróżnicowanych wyrażeń prostych; wyrażenia cudzysłowowe tymczasem, chociaż nieskończenie ‘rozmnażalne’, nie są jednak semantycznie samodzielne (nie są to wyrażenia proste), każdorazowo czerpią swe semantyczne odniesienia z semantycznych odniesień przedmiotu podlegającego cudzysłowowemu cytowaniu. Tym samym opanowanie zasad rozumienia wyrażeń cudzysłowowych nie wymaga w żadnym z przypadków, w których na cudzysłów natrafiamy, uczenia się jakiegokolwiek nowego faktu semantycznego.

Z kolei D4 nie stanowi dla MT problemu, jako że procedura tworzenia wyrażeń cudzysłowowych w dowolnym języku nie wiąże się z tego języka słownictwem, ale z zasobem ‘przedmiotów cytowanych’, tworem nieokreślonym w sposób definitywny, a przy tym w pewnym sensie wobec poszczególnych języków niezależnym (i im wspólnym).

To, co stanowiło problem D5, stało się dla teorii MT jej wstępnym założeniem (zasada *containment*) oraz ‘aksjomatem semantycznym’ (schemat dyskwoatacyjny). Wzmocnienie owego schematu do SDS²⁷ jest – zdaniem autorów – prostym wykorzystaniem stwierdzonego (w rozdziale 7) braku wieloznaczności wyrażeń cudzysłowowych.

Problem D6 (kameleonizm gramatyczny) – możliwość wykorzystania zwrotów cudzysłowowych zarówno w roli fraz rzeczownikowych [NP], jak i czasownikowych [VP] – został sprowadzony do kłopotów (właściwych językowi potocznemu) z odróżnianiem między powierzchnią (syntaktyczną) a semantyczną strukturą w toku analizowania wypowiedzi i *sui generis* uzależnieniem kontekstowym wyników takiej analizy.

Problem D7 (hybrydowy charakter zawartości cudzysłowu w cytowaniu mieszanym), chociaż zakwalifikowany jako oparty na niezbyt

²⁷ Czytelnikowi przypominamy, iż schemat SDS przedstawiono w przypisie 7.

silnych intuicjach, stał się przedmiotem rozległych dociekań²⁸, ale ich wynik w opinii autorów pozostaje prowizoryczny²⁹.

Kolejny problem – D8 – dotyczący sposobu interpretacji wyrażeń okazjonalnych występujących wewnątrz cudzysłowu, jest uchylony stwierdzeniem, że na bazie rozwiązań przedstawionych w rozważaniach dotyczących D7 wyklucza się możliwość utożsamiania odniesienia zdania zawierającego wyrażenie cudzysłowowe i zdania, w którym cudzysłów został pominięty (co jest źródłem kłopotów w omawianym przypadku).

Problem D9, stwarzany przez wpływ kontekstu, został rozpatrzony i uchylony w rozdziale 7 (por. przypis 12), zaś ostatni – D10 – iterowanie cudzysłowu jest uznane za dopuszczalne w ramach MT, w szczególności zgodne z funkcjonowaniem QS.

Kwestią odrębną jest: Co ‘nadaje się’ do cytowania (stanowi *quotable item*)? Została ona odłożona na koniec i rozpatrywana jest w rozdziale ostatnim. Odpowiedź, której udzielają autorzy, streszcza się do odróżnienia wyrażenia i stanowiącego jego materializację – znaku (pisanego bądź mówionego) oraz stwierdzenia, że cytowane są zarówno wyrażenia, jak i znaki. Powstaje jednak problem, jak odróżnić cytowanie wyrażenia od cytowania znaku, za pomocą którego jest owo wyrażenie zapisywane³⁰. Zdaniem autorów rozróżnienie to daje się dokonać specyficznymi środkami syntaktycznymi: traktują bowiem homonimie jako wieloznaczność ‘syntaktyczną’ w przeciwieństwie do okazjonalności (wieloznaczności ‘semantycznej’).

*
* *

Przyjmijmy strategię analizy funkcjonowania cudzysłowu, naśladującą rozwiązanie zaproponowane w zrelacjonowanej monografii:

²⁸ Ich przesłaniem finalnym jest wskazanie dezyderatów semantycznych uzupełniających zasady ustalania odniesień zwrotów cudzysłowowych, streszczających się w zachowaniu zasad interpretacji semantycznej zawartości cudzysłowu opartych na QS; korzystać należy z mechanizmu właściwego dla ustalania warunków prawdziwości dla zdań zawierających cytowanie bezpośrednie w odniesieniu do wyrażenia umieszczonego w cudzysłowie, natomiast część wypowiedzi pozostającą poza cudzysłowem należy traktować tak, jak w przypadku cytowania pośredniego.

²⁹ Autorzy mówią o tym wprost w podrozdziale 11.5 *Conclusion*: rozwijane w podrozdziałach 11.3 i 11.4 teorie są ambitnymi szkicami dotyczącymi cytowań mieszanych, ale zagadnienie nie zostało wyczerpane.

³⁰ Jako egzemplifikacja pojawiającej się w związku z tym trudności służy słowo *Madrid* zapisywane różnymi krokami czcionki – powracamy do tej sprawy w przypisie 34.

spróbujmy mianowicie znaleźć sposób jednorodnego wyjaśnienia dla zjawisk z listy przytoczonej w przypisie 7. Jednolite wytłumaczenie zróżnicowania w rozumieniu poszczególnych przypadków wystąpienia zwrotów cudzysłowowych w języku potocznym zostanie zaprezentowane po przedstawieniu autorskiej koncepcji ‘natury’ cytowania w kontekście hierarchii poziomów języka.

Podobnie jak to uczyniono w **C&L**, zacznijmy od – nie pretendującego do ścisłości – wyjaśnienia naszego sposobu rozumienia cytowania. Uznajemy jednak – przeciwnie niż uczynili to autorzy tamtej monografii – iż warto przyjąć odróżnienie między przytaczaniem a cytowaniem, to ostatnie uznając za *casus specialis* pierwszego.

Zaproponujemy teraz takie – w naszej opinii: zgodne z potocznymi intuicjami – rozumienie przytoczenia³¹, z którego będziemy korzystać w dalszych rozważaniach.

Przytoczeniem zwrotu jest wyrażenie będące relacją o owym zwrocie

Jako wypowiedź o tworach językowych, przytoczenie jest realizowane na poziomie języka podmiotowego (metajęzyka). Przypomnijmy dla porządku, iż obecność w języku wielu poziomów (jego *sui generis* stratyfikacja) została ujawniona już na przełomie starożytności i wieków średnich. Zwróciła uwagę na to zjawisko – odnotowana jeszcze przez megarejczyków – aporia Wóz, ukazująca kłopot, jaki stwarza współobecność w języku potocznym dwóch poziomów wypowiedzania się i pokazująca, że mieszanie poziomów języka stwarza groźbę ekwiwokacji. Średniowiecze dla unikania tego typu nieporozumień stworzyło – wyjaśniającą ich mechanizm – ramę teoretyczną: teorię supozycji; teorię pozwalającą na rozpoznawanie rozmaitych ról, jakie równobrzmiące wyrażenia mogą odegrać w wypowiedziach – z kilku wyróżnionych podówczas supozycji, podstawową rolę dla kwestii tu rozpatrywanych, odgrywają supozycje: personalna i materialna (*suppositio personalis* / *suppositio materialis*).

Powiedzmy, że mamy zdanie (będące polską wersją przykładu podanego w **C&L**), którego wygłoszenie [*vel* napisanie] przypisywane jest Quine’owi:

Cudzysłów ma pewne anormalne właściwości.

Przejdźmy do przykładów ilustrujących przytaczanie (rozumiane w duchu wyżej podanego określenia) tego zdania:

³¹ Jest to rozumienie, które konsumuje to, co w **C&L** określono jako cytowanie ‘pośrednie’ (*indirect*).

- Quine traktował cudzysłów jako zjawisko wyjątkowe w języku.
- Quine utrzymywał, że niektóre własności cudzysłowu nie są normalne.
- Quine powiedział [napisał], że cudzysłów ma pewne anormalne właściwości.

Widać z dotychczas podanych przykładów, że poziom dokładności relacji na temat opinii Quine’a dotyczącej cudzysłowu może być zróżnicowany; podane przykłady zostały uszeregowane z uwagi na wzrastającą bliskość wykorzystanej w nich parafrazy względem przywoływanego oryginału. Gdy chcemy podkreślić pełną zgodność przytoczenia z wyrażeniem w nim relacjonowanym, mówimy o cytowaniu, czyli

Cytowaniem jest przytoczenie, w którym zwrot przytaczany pretenduje³² do roli reprodukcji przytaczanego oryginału.

Do zrealizowania tego, niejako skrajnie dokładnego (przynajmniej w intencji przytaczającego), wariantu przytoczenia posługujemy się cudzysłowem, umieszczając tekst stanowiący przedmiot relacji w ‘dosłownym kształcie’ pomiędzy dwoma – wyznaczającymi początek i koniec cytatu – specjalnymi znakami: znakami cudzysłowu. Można potraktować użycie cudzysłowu jako sygnał³³ *explicite* ujawniający, iż fragment tekstu w ten sposób oznaczony winien być traktowany jako występujący we wspomnianej wyżej *suppositio materialis*. Dokończmy zatem teraz cytowaniem naszą serię przykładów przytaczania:

- Quine powiedział [napisał]: „Cudzysłów ma pewne anormalne właściwości”.

Mimochodem odnotujmy, że pisząc o dosłownym kształcie wzięliśmy te słowa w cudzysłów nie bez powodu: jeżeli opinia Quine’a sformułowana była na piśmie (i to – co bywa istotne – z użyciem czcionki Arial Narrow), to kształt istotnie jest zachowany, lecz jeśli była wygłoszona, to kształt przytaczanego wyrażenia został dopasowany do warunków promulgacji wyrażenia zawierającego cytaty z zachowaniem tylko sensu (ale nie formy) cytowanej wypowiedzi. Można zatem uznać, że oczekiwanie ‘dosłowności’ może być (i w praktyce jest) zawężane bądź rozszerzane. Zazwyczaj ograniczamy się w rozpoznaniu trafności/poprawności cytowania do zachowania ścisłego sensu, ale nie jest to bynajmniej standard – przykład podany przez autorów

³² Należy przez to rozumieć, że w zależności od intencji autora wypowiedzi taka ‘reprodukcja’ może swoją zgodność z oryginałem ograniczać tylko do pewnych jego cech – patrz pomieszczone dalej uwagi o znaczeniu zwrotów cudzysłowowych.

³³ Do kwestii: czego jeszcze sygnałem może być cudzysłów – oprócz nadawania przytoczeniu charakteru cytatu – jeszcze wrócimy w końcowej części tego artykułu.

C&L³⁴ pokazuje, iż chodzić może czasem właśnie o kształt tego, co wzięte w cudzysłów. Oczywiście najdoskonalszym wariantem cytowania jest uwzględnienie obu wspomnianych aspektów. Mamy zatem dla jednego i tego samego zwrotu cudzysłowowego możliwość trojakiego jego rozumienia. Jego znaczenie obejmować może:

- treść i formę wyrażenia wziętego w cudzysłów;
- treść wyrażenia wziętego w cudzysłów;
- formę wyrażenia wziętego w cudzysłów.

Tym samym uznajemy, że w funkcjonowanie zwrotów cudzysłowowych jest wbudowana systematyczna wieloznaczność. Nie oznacza to, że w każdym przypadku (w każdym kontekście) wszystkie trzy znaczenia mogą być konkretnemu zwrotowi cudzysłowowemu racjonalnie przypisywane³⁵.

Zgoda na uznanie wieloznaczności wyrażen cudzysłowowych, akceptacja tej ich cechy, jest tym, co zdecydowanie odróżnia nas od autorów **C&L**³⁶. Przegląd przykładów, których sami nie szczędzili, utwierdził nas w tej akceptacji, natomiast argumentacja przez nich przedstawiona dla wsparcia ich własnego – nieprzychylnego wieloznaczności – stanowiska wydaje się kwestionowalna. Aby przekonać czytelnika do prezentowanej tu opinii przejdźmy do refutacji podanych w **C&L** zarzutów wobec tezy o wieloznaczności zwrotów cudzysłowowych:

Koronnym dowodem na brak wieloznaczności wyrażen cudzysłowowych ma być niemożność rozpoznania w nich zwrotów okazjonalnych (typu: *ja*, *teraz*, *tamto*), czyli wyrażen obligatoryjnie wymagają-

³⁴ Chodzi o brak identyczności dwóch zwrotów cudzysłowowych zawierających to samo słowo, ale różniących się jego wersją graficzną: „*Madryt*” ≠ „*Madryt*” (po lewej użyto czcionki Times, po prawej Arial); przykład pojawia się na stronie 78, zresztą powraca on w tekście jeszcze parokrotnie, także w nieznacznie różniących się wariantach.

³⁵ Dla ilustracji skorzystajmy z przykładów pojawiających się w przypisie 7:

(D12) *Galileusz powiedział „A jednak się kręci”* – chodzić może wyłącznie o treść wypowiedzi Galileusza, bo skoro nie znał on języka polskiego (ani angielskiego), to oryginalny kształt tej wypowiedzi z pewnością był inny;

(D4) „*Kqxf*” jest czteroliterowym ciągiem znaków alfabetu łacińskiego – chodzić może wyłącznie o formę cytowanego tekstu, ponieważ ten ciąg liter nie jest słowem języka polskiego (i bodaj żadnego innego, przynajmniej z dostępnych osobom nie będącym językoznawcami specjalizującymi się w językach egzotycznych).

³⁶ Por. wspomniane w przypisie 12 wywody z rozdziału siódmego **C&L** i płynące z nich konkluzje zdecydowanie wykluczające okazjonalność zwrotów cudzysłowowych.

cych (w sposób skądinąd standaryzowany) rozpoznania okoliczności, w których zostały użyte, jako poniekąd warunku wstępnego dla ustalenia ich aktualnego sensu, a w konsekwencji wyjaśnienia znaczenia całości zdania, w którym się pojawiły. Gdyby bowiem wieloznaczność tak rozumiana zachodziła, to wynikałoby stąd odrzucenie intrajęzykowej gwarancji prawdziwości dla konstrukcji ‘dyskwotacyjnej’ o schemacie: »„*e*”« *jest nazwą* „*e*” (w którym to schemacie symbol *e* zastępuje dowolny zwrot cytowalny), konstrukcji skądinąd odczuwanej jako tautologiczna. Jednak, w świetle tego, o czym była mowa wyżej, wspomniany schemat jest wypowiedzią meta-metajęzykową, ponieważ występuje w nim nazwa (»„*e*”«) metajęzykowej nazwy („*e*”) zwrotu *e*. Gwarancja prawdziwości jest w tym przypadku oparta na ujednoznaczeniu sensu zwrotu meta-metajęzykowego »„*e*”« z uwagi na specyfikę kontekstu. Forma cytowanego wyrażenia jest w takim kontekście jedynym dopuszczalnym dla kompetentnego użytkownika języka sensem dla „*e*”, stanowiącego wszak specyficzny zapis imienia własnego zwrotu językowego *e*. W przypadku powiązania podobnym schematem („*e*” *jest nazwą* *e*) metajęzyka z językiem, wobec braku gwarancji, że chodzi o kształt zwrotu *e* możemy mieć do czynienia zarówno z rozumieniem drugim, jak i trzecim³⁷. Skoro równie dobrze mówimy:

- „Jantar” jest to stężala żywica.
 - „Jantar” to ciąg liter w którym występują cztery spółgłoski i jedna, dwukrotnie powtórzona, samogłoska.
- stąd jest sprawą otwartą, czy prawdą jest (jako zależne od konkretnych okoliczności), iż
- „Jantar” jest nazwą jantaru.

jako, że w tych właśnie okolicznościach może się okazać, iż „*Jantar*” zostało użyte jako nazwa złożonego z sześciu liter ciągu znaków, czyli czegoś, co bursztynem-jantarem z pewnością nie jest.

Nasze – faworyzujące wieloznaczność – rozstrzygnięcie pozwala też rozwiązać wątpliwości, o których mowa w przypisie 17; w szczególności pozwala ono podejrzewać, iż podana tam konstrukcja jest niepoprawna, że narusza właściwą hierarchię poziomów języka i powinna właściwie wyglądać »*Jason*« *jest nazwą* „*Quine*”, co naszym zdaniem radykalnie zmienia sytuację, zarazem uchylając podnoszoną wątpliwość.

³⁷ Ta różnica wzięci między wyrażeniem cudzysłowowym a jego ‘zawartością’ wyjaśnia przy okazji drugi z problemów podniesionych w przypisie 17.

Od wyjaśnienia, jak rozumiemy cytowanie i rolę cudzysłowu jako symbolicznego wyrazu dla realizacji cytatu, przejdźmy do odpowiedzi na pytanie podstawowo związane z cytowaniem właściwym (pozycja pierwsza na naszej liście typów cytowań, ilustrowana przykładem w postaci wyrażenia „Cudzysłów ma pewne anormalne właściwości”) – czym takie cudzysłowowe wyrażenie jest? Klasyczna odpowiedź³⁸ każe pojmować je jako funkcjonującą na gruncie języka podmiotowego (metajęzyka) nazwę indywiduową [imię własne] dla zwrotu z języka przedmiotowego równobrzmiącego z wyrażeniem ujętym w cudzysłów – i przy tym rozstrzygnięciu pozostajemy. Zarzuty przeciwko takiej odpowiedzi podnoszone uchyliliśmy³⁹ już wcześniej. Odnotujmy, że w świetle przyjętych tu rozstrzygnięć dotyczących przytaczania/cytowania należy uznać, że nazwy takie są systematycznie wieloznaczne (homonimicznie) odsyłać bowiem mogą albo do znaczenia ujętego w cudzysłów wyrażenia, albo do materialnego kształtu owego wyrażenia. Jak to się dzieje w przytłaczającej większości przypadków użycia nazw-homonimów, tak i w odniesieniu do homonimów w taki szczególny sposób konstruowanych, kontekst, w którym zwrot taki wystąpił, gwarantuje (zazwyczaj) ujednoznacznienie ich rozumienia w toku komunikacji.

Spory o właściwe korzystanie z cudzysłowu (w szczególności o poprawność wypowiedzi powstałych przez jego pominięcie) wydają się wynikać z braku systematycznej refleksji nad charakterem wyrażenia, w którym słowo/zwrot zostały przytoczone. Zauważmy, że wypowiedź metajęzykowa, aby móc opowiedzieć o przedmiotach i faktach językowych, musi uwzględniać odniesienia zarówno do wyrażen języka, jak też przedmiotów i faktów pozajęzykowych.

Jeśli chcemy wytłumaczyć, jak właściwie używać słowa ‘wóz’, to musimy opowiedzieć o rzeczach będących desygnatami tej nazwy, o przedmiotach będących wozami. Podobnie, gdy chcemy uzasadnić ocenę logiczną zdania (np. stwierdzić jego prawdziwość), to musimy zrelacjonować fakt, o którym zdanie to mówi i uznać, że przedstawia go trafnie. Możemy to uczynić na dwa sposoby⁴⁰: przytaczając (nieko-

³⁸ Kojarzona z Tarskim i Quinem została przez autorów niesłusznie – naszym zdaniem – zakwestionowana (poświęcili temu rozdział 9 **C&L**).

³⁹ Argumenty wysunięte w **C&L** [rozdział 9] były przez nas przypominane w przypisach 16 i 17 i tamże zakwestionowana została ich zasadność.

⁴⁰ Jest to wyraźnie widoczne przy omawianiu definicji nazw: mianowicie w odróżnieniu definicji rzeczowych/słownikowych.

niecznie literalnie) w naszej wypowiedzi wyrażenie, o którym mowa, bądź posługując się cytatem.

- Słowo wóz jest nazwą odnoszącą się do czterokołowych pojazdów rolniczych o trakcji konnej.
- Wóz jest to czterokołowy pojazd rolniczy o trakcji konnej.
- „Wóz” to nazwa czterokołowego pojazdu rolniczego o trakcji konnej.
- Zdanie głoszące, że biel jest barwą śniegu jest prawdą wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały.
- Zdanie mówiące, że śnieg jest biały jest prawdą wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały.
- „Śnieg jest biały” jest prawdą wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały.

Powróćmy do wyjściowych dwunastu podstawowych obserwacji (zachowujemy oczywiście ich dotąd wykorzystywane oznaczenie D1–D12), z których wyjaśnieniem – zgodnie z regułami zadanymi w **C&L** – naszej teorii wypada się zmierzyć:

D1 Brak przezroczystości semantycznej – w świetle naszego pojmowania wyrażenia cudzysłowowego, skoro jest to nazwa nie tylko wyrażenia, ale zarazem jego symbolicznej realizacji, podmiana zawartości cudzysłowu wyrażeniem równoznacznym (w szczególności: synonimem) zwykle wręcz musi zmienić wartość logiczną zdania, w którym takiej podmiany dokonano; na podanym w **C&L** przykładzie widać jaskrawo, kiedy tak się dzieje. Wypowiedzi „Kawaler” ma 7 liter oraz „Celibater” ma 7 liter, w swojej treści akcentują, że chodzi o formę wyrażenia (liczymy litery!), natomiast prawda analityczna [kawaler to celibater i *vice versa*] bazuje na równości zakresów tych dwóch nazw. Próba mówienia o trudności, którą jakoby stwarza zmiana wartości zdania przy podstawianiu synonimów jest tylko maskowaniem ewidentnej ekwiwokacji bazującej na nierozpoznanej homonimii⁴¹.

⁴¹ Jeśli będziemy mieli synonimiczność w **każdym** z koniecznych do uwzględnienia w konkretnym kontekście aspektów, efekt oczywiście nie wystąpi! Proszę rozważyć następującą przeróbkę analizowanego w tekście przykładu:

Wychodząc – jak poprzednio – od prawdy analitycznej, że kawaler to singiel [i *vice versa*], stwierdzimy bez trudu zachowanie prawdziwości wypowiedzi „Singiel” ma 7 liter, powstałej ze zdania „Kawaler” ma 7 liter przez zastąpienie nazwy kawaler jej (zakresowym) synonimem singiel. Odmiennością względem przykładu z tekstu jest dobranie synonimu mającego tę samą liczbę liter, co nazwa zastępowana, czyli uwzględnienie – w tym konkretnym kontekście szczególnie istotnego – aspektu dodatkowego względem równości zakresowej (będącej podstawą synonimiczności dwóch nazw).

D2 Nie da się kwantyfikować wewnątrz cudzysłowu z zachowaniem prawdy: otóż przykład podany w **C&L**, głoszący że ze zdania „Kawaler” ma 7 liter nie wynika ($\exists x$) („x” ma siedem liter) jest wadliwy – widać to z danego w przypisie⁴², uzupełniającego wyjaśnienia sensu owego mieszanego symboliczno-słownego zapisu za pomocą sformułowania Istnieje słowo w języku polskim, takie że „słowo” ma siedem liter. Po takim przeformułowaniu ekwiwokacja popełniona pierwotnie, a zamaskowana hybrydowym – niby-logicznym – zapisem, zostaje zdemaskowana;

D3 Można w nieskończoność tworzyć coraz to nowe cytaty, zrozumiałe dla osób, które nigdy ich wcześniej nie spotkały. Istotnie – raz uchwycone przejście między poziomami języka, językiem przedmiotowym a podmiotowym, traktowane jako standardowy chwyt nazwotwórczy w obrębie tego ostatniego, w oczywisty sposób nie wymaga nauki rozumienia każdej z nazw na tej drodze powstającej oddzielnie, a tylko skorzystania kolejny raz z egzemplifikacji prawidłowości ogólnej;

D4 To, iż nie ma ustabilizowanego leksykonu zwrotów pojawiających się w sposób uprawniony w konstrukcjach cudzysłowowych, a więc możliwość wykorzystywania wewnątrz cudzysłowu napisów ‘pozbawionych sensu’ w jakimkolwiek języku (jak w podawanych przykładach: „Kqxf” czy „&”) jest oczywista, jeśli pamiętamy, że cudzysłów w jednym ze swoich znaczeń służy do wprowadzenia do dyskursu znaku w supozycji materialnej – i w rozważanych przypadkach jest to jedyny (bowiem kontekst uwalnia nas od wieloznaczności) sposób jego rozumienia;

D5 Odmienność więzi między zwrotem będącym wziętym w cudzysłów zwrotem beczudzysłowowym a tym ostatnim, względem więzi łączącej zwrot wzięty w cudzysłów a zwrotem zeń powstałym po wzięciu (kolejny raz!) w cudzysłów, swoiste ‘zwiększenie mocy’ więzi pomiędzy „e” a „e”, względem więzi „e” z e bierze się stąd, że wraz z pojawieniem się wewnątrz cudzysłowu zwrotu cudzysłowowego znika – charakterystyczna dla pierwszego użycia cudzysłowu – wieloznaczność rozumienia cytatu, bowiem w takim kontekście korzystanie z cudzysłowu dotyczyć może wyłącznie kształtu cytowanego wyrażenia.

D6 Kameleonizm gramatyczny; dana w **C&L** eksplikacja, na czym ów ‘kameleonizm’ ma polegać odwołuje się do porównania dwóch przykładów: Quine powiedział, że cudzysłów „ma pewne anormalne

⁴² Chodzi o przypis 1 ze strony 22 **C&L**. Zawiera on słowne sformułowanie zapisu owego zwrotu zrealizowane w języku angielskim – tu oddajemy je w języku polskim.

właściwości” oraz Quine powiedział: „ma pewne anormalne właściwości”. W obu występuje jedno i to samo wyrażenie cudzysłowowe („ma pewne anormalne właściwości”), ale w pierwszym z nich skłonni jesteśmy uznać je za frazę orzecznikową (czasownikową), natomiast w drugim – za zwrot rzeczownikowy (imię własne). Wiąże się to zjawisko (przynajmniej przy takim jego zegzemplifikowaniu) z podkreślaną tu wieloznacznością zwrotu cudzysłowowego: w przypadku pierwszym mamy do czynienia ze zdaniem, którego fragment (co podkreślono używając cudzysłowu dla jego wydzielienia) został co do sensu przytoczony literalnie; ów fragment jest – w zdaniu, które relacjonujemy – frazą czasownikową i jako taka fraza (zważywszy na kontekst) jest przez nas rozpoznawany. W drugim zaś wystąpieniu chodzi (znów: zważając na kontekst) o nazwanie pewnej konstrukcji słownej i tego swoistego przedmiotu (przywołanego nazwą specyficznie konstruowaną) scharakteryzowanie. Nazywanie przedmiotów dokonuje się przy użyciu rzeczowników – stąd w owym zwrocie upatrujemy frazy rzeczownikowej. Oba rozpoznania są równie usprawiedliwione w nawiązaniu do przedstawianego tu rozumienia sensu cudzysłowu, a będąc zależne od okoliczności (tu: kontekstu) są naturalną konsekwencją przypisywanej przez nas wyrażeniom cudzysłowowym wieloznaczności.

D7 Semantycznie hybrydowy charakter zawartości cudzysłowu jest równie naturalną konsekwencją przypisywanej przez nas wyrażeniom cudzysłowowym wieloznaczności, jak gramatyczny ‘kameleonizm’ omawiany w punkcie **D6**. W szczególności w cytowaniu mieszanym może zwrot cudzysłowowy być użyty (odsyłając do rzeczywistości) albo przytoczony (odsyłając do języka) – o tym jak zinterpretować konkretne wystąpienie takiego zwrotu rozstrzyga kontekst jego pojawienia się wyznaczający, które ze znaczeń w danym przypadku należy wziąć w rachubę.

D8 Zmiana odniesienia anaforycznych zwrotów okazjonalnych przy przejściu od jego bezpośredniego cytowania [*direct*] do cytowania pośredniego [*indirect*] (w proponowanej tu terminologii: przytoczenia) nie jest niczym zaskakującym, a przeciwnie – spodziewanym. Powróćmy do przykładu z **C&L**: Producent absyntu powiedział o nowym produkcie, że „jest lepszy od tego, który teraz robię”. Podaliśmy dokładny kształt wypowiedzi owego producenta, aby nie uronić sensu nadanego tej wypowiedzi przez pierwotnie ją wygłaszającego. Użyta przezeń forma czasownika (robię) w sposób oczywisty dla każdej osoby rozumiejącej wypowiedzi w języku polskim przesądza, że mówi on o sobie, o producencie absyntu. Aby merytoryczne przesłanie relacjonowanego

tekstu zachować w przytoczeniu, autor wypowiedzi opowiadającej o cudzej wypowiedzi winien oddać jej sens (bo z zachowania literalnej formy zrezygnował), w szczególności poprawnie wskazać producenta absyntu. Słowo robię każdorazowo jednoznacznie sugerujące, że producentem jest ten, kto je aktualnie wypowiada jest teraz ewidentnie nieadekwatne i zmienia sens wypowiedzi. Poprawne przytoczenie wymaga doboru słowa zachowującego sens przytaczanej wypowiedzi (odsyłającego do rzeczywistego producenta ulepszanego trunku); w tym konkretnym przypadku: robi.

D9 W naszym ujęciu okazjonalność wyrażen cudzysłowowych nie jest problemem, z którym należy się uporać, ale własnością tym wyrażeniom przysługującą i to taką, z uwagi na którą funkcjonują mechanizmy przez nas wskazane, służące dla wyjaśnienia pozostałych problemów wymienionych na liście.

D10 Superponowanie cudzysłowów (co skądinąd w potocznej praktyce jest raczej rzadkie) wiąże się z brakiem ograniczeń, o innym niż praktyka językowa użytkowników charakterze, na tworzenie kolejnych meta...metajęzykowych poziomów naszych wypowiedzi, a tym samym tworzenia nazw indywiduów będących wyrażeniami (dokładniej: obiektami cytowanymi [*quotable items*]) z niższych poziomów języka.

D11 Nasze odróżnienie pomiędzy przytaczaniem, a cytowaniem pozwala wyjaśnić relacjonowaną w tym punkcie trudność, streszczającą się w wątpliwości, czy podając swoje imię winniśmy korzystać z cudzysłowu [przykład z **C&L**: *Na imię mam Corey*, czy raczej *Na imię mam „Corey”*?]. Skoro przytaczamy je w dosłownym brzmieniu sugerowałoby to potrzebę użycia wariantu drugiego, czyli jasnego zaznaczenia, że jest to przytoczenie literalne – ale z drugiej strony byłoby to wbrew powszechnej praktyce użytkowników języka. W funkcjonowaniu języka *usus* jest ostatecznym kryterium poprawności, zatem rozstrzygnięcia teoretyczne nie mogą dekretować wbrew potocznej praktyce, a opisywane zjawisko wypadłoby zakwalifikować jako ‘językowy paradoks’. Zapowiedziane wyjaśnienie – w naszym pojęciu usuwające pozór paradoksalności – polega na odnotowaniu, że w pewnych wypowiedziach przytoczenie może być równokształtne z cytatem i tylko autor wypowiedzi decyduje⁴³, czy zechce tę równokształtność

⁴³ Wystarczy przywołać omawiany wcześniej przykład: Quine powiedział, że cudzysłów ma pewne anormalne właściwości / Quine powiedział: „cudzysłów ma pewne anormalne właściwości”, aby zauważyć, iż ta sama fraza pojawić się może w cudzysłowie

wyeksponować, czy też przekazuje sens owych wypowiedzi tymi samymi – co oryginalnie użyte – słowami, ale bez podkreślania tej (dlań nieistotnej) zbieżności co do formy. Jeśli forma okaże się istotna, to takie wyeksponowanie zapewne (nie ma tu jednoznacznego zobligowania w tym względzie) nastąpi: *Na imię mam „Corey”, a nie „Korej”*.

D12 Dla wyjaśnienia mechanizmu ‘nieczystego’ cytowania bezpośredniego (obecność w roli cytatu wypowiedzi podanej w tłumaczeniu zamiast w języku oryginału – omawiany w przypisie 35 przykład ze słynnym powiedzonkiem Galileusza) wystarczy przypomnieć, iż w takim przypadku ‘pretendowanie do roli reprodukcji’, będące warunkiem uznania za cytat (zgodnie z podanym wcześniej określeniem) ogranicza się wyłącznie do zgodności sensu przytoczenia z sensem oryginalnej wypowiedzi.

Na zakończenie powróćmy⁴⁴ do jeszcze jednej roli odgrywanej w tekstach przez znaki cudzysłowu, roli którą w **C&L** określono jako cytowanie pozorne (*scare*), podkreślając zasadniczą odmiennność ‘sensu’ korzystania z cudzysłowu w przypadku takiego jego użycia. Sygnalizowane przez cudzysłów jest każdorazowo ‘odmienne od otoczenia’ potraktowanie wziętego w cudzysłów fragmentu wyrażenia; zwrócenie uwagi na fakt, iż wydzielony cudzysłowem fragment stanowi ‘literalne zapożyczenie’ z innego tekstu. Jeśli jednak w sposób oczywisty tekst, z którego *paracytat* miałby pochodzić nie istnieje (w szczególności: nie może zawierać fragmentu o wskazanej formie), to – nie stanowiąc odesłania do wypowiedzi źródłowej – czyni bieżącą wypowiedź nieadekwatną komunikacyjnie, a tym samym uruchamia mechanizm poszukiwania jakiegoś podtekstu⁴⁵. Zilustrujmy ten mechanizm analizą przykładu podanego przy okazji wyjaśniania piątego typu [cytowanie pozorne (*scare*)] posługiwania się cudzysłowem: Quine powiedział, że cudzysłów ma pewne „zwariowane” właściwości. Ponieważ mało prawdopodobne jest, aby szanujący się uczony w wystąpieniu o charakterze prezentacji poglądu naukowego posłużył się kolokwializmem, zatem

wie, bądź bez niego – nie wywołując jakichkolwiek prób kwestionowania poprawności którejkolwiek z zestawionych tu wypowiedzi, w których się pojawiała.

⁴⁴ Ten powrót do zagadnienia roli pełnionej przez cudzysłów, odmiennej od różnicowania fragmentu wypowiedzi jako cytatu zapowiedzieliśmy w przypisie 33.

⁴⁵ Omówienie mechanizmów uruchamiania i rozpoznawania towarzyszących naszym wypowiedziom podtekstów (w duchu Teorii Sytuacji prof. M. Tokarza) znaleźć można w pracy: W. Suchoń, *Teoretyczne problemy logiki praktycznej*, Kraków 2008 [rozdział II części I].

z pewnością w tekście, do którego nastąpiło odwołanie, słowo wzięte w cudzysłów pojawić się nie mogło. Ale jak odczytać taką – nieco dziwaczną – metaforę? Sugestia niesiona przez zawartość cudzysłowu stanowi naprowadzenie dla usiłujących zrekonstruować właściwy sens wypowiedzi: zwariowany to zachowujący się odmiennie od oczekiwań, nietypowy, nie-normalny. Wśród owych *quasisynonimów*, lepiej wszakże dopasowanych do stylistyki właściwej wypowiedziom należącym do dyskursu naukowego, z którego pochodzi relacjonowana wypowiedź Quine’a, znaleźć można i określenie rzeczywiście użyte: anormalny. Adekwatna rekonstrukcja przesłania wypowiedzi Quine’a, choć zniekształconej, pozostała możliwa. Bardziej potoczny przykład tego typu wykorzystania cudzysłowu stanowić będzie wypowiedź (komentująca informację o zgłoszeniu osoby nie cieszącej się dobrą opinią jako kandydata do wysokiego urzędu): To rzeczywiście „uczciwy” kandydat. Ewidentnie nie ma tu intencji przytoczenia jakiegokolwiek tekstu, użycie cudzysłowu jest więc nadużyciem, jawną nieadekwatnością konstrukcji oraz dosyć oczywistym naprowadzeniem na podtekst (z racji zreferowanych okoliczności) mającym charakter ironii. Tak więc piąty sposób użycia cudzysłowu z cytowaniem nie ma wiele wspólnego; jest użyciem tej operacji dla wywołania całkowicie odmiennych efektów komunikacyjnych, użyciem pokrewnym względem eksploatacji maksym konwersacyjnych proponowanej przez Grice’a.

LANGUAGE, METALANGUAGE AND QUOTATION MARKS

Summary

This paper attempts to show the invalidity of the presupposition (put forward in the monograph *Language Turned on Itself: The Semantics and Pragmatics of Metalinguistic Discourse*) that an adequate elucidation of the function of quotation marks requires a specific theory dedicated to this purpose. It seems that the intriguing phenomena associated with quoting – summarized and analyzed in the aforementioned monograph – may be convincingly explained by means of the well-known relationship between language and metalanguage.

Wojciech Suchoń

ANNA KOZANECKA-DYMEK

(Lublin)

STOSOWALNOŚĆ NIEKTÓRYCH ROZSZERZEŃ *TENSE LOGIC* W LOGICZNEJ ANALIZIE ROZUMOWAŃ PRAWNICZYCH

W artykule *O możliwości stosowania niektórych systemów 'tense logic' i systemu 'And Then' G. H. von Wrighta w naukach prawnych*¹ pokazałam, że zastosowanie na gruncie prawoznawstwa mogłyby znaleźć odpowiednie systemy *tense logic*, tj. logiki czasów gramatycznych: system *K*, *CR* i *CL*, oraz system *And Then* von Wrighta. W artykule tym wspomniałam również, że użyteczne w logicznej analizie prawniczych rozumowań mogą być także niektóre systemy będące rozszerzeniami *tense logic*: *metric tense logic*, tj. metryczna logika czasów gramatycznych, i logika z operatorami *Since* i *Until*. Obecnie uważam, że samo napomknięcie o tym to za mało. Kwestia ta wymaga rozwinięcia, dlatego też zostanie podjęta i rozwinięta w niniejszym tekście, który w związku z tym może być uznawany za kontynuację wcześniejszego artykułu i uzupełnienie zawartych w nim rozważań. Jako że w literaturze przedmiotu wciąż niewiele jest prac, które traktowałyby o możliwości wykorzystania logiki temporalnej² do logicznej rekonstrukcji

¹ A. Kozanecka-Dymek, *O możliwości stosowania niektórych systemów tense logic i systemu And Then G. H. von Wrighta w naukach prawnych*, „Kwartalnik Filozoficzny”, tom XLII (2014), z. 1, s. 59–74.

² Logika temporalna (*temporal logic*) podaje prawa rządzące poprawnym użyciem zwrotów czasowych. Istnieją różne rodzaje logiki temporalnej, są to m.in. systemy temporalne konstruowane na potrzeby informatyki, sztucznej inteligencji, logika czasów gramatycznych (*tense logic*), systemy temporalne G. H. von Wrighta, logika zawierająca zmienną czasową, tj. logika czasu empirycznego (*logic of empirical time*) oraz logika chronologiczna (*chronological logic*), i wiele innych. Więcej informacji na ten

i sprawdzania formalnej poprawności niektórych prawniczych rozumowań³, niniejszy artykuł stanowi dodatkowy wkład w tego rodzaju problematykę.

Przypomnę, że za pomocą symboli występujących na gruncie *tense logic* można formalizować wnioski zawierające zdania sformułowane w różnych czasach gramatycznych⁴. Narzędzia dostarczane przez tę logikę są przydatne, gdyż tego typu wnioskowań nie da się adekwatnie formalizować za pomocą samych tylko symboli rachunku zdań. Jednak i logika czasów gramatycznych ma granice swoich zastosowań. Za pomocą symboli występujących na jej gruncie nie da się wyrazić pewnego rodzaju dodatkowych informacji, które mogą występować w zdaniach sformułowanych w różnych czasach gramatycznych, np. tego, przed iloma jednostkami czasu zaszło lub za ile jednostek czasu zajdzie jakieś zdarzenie, ani też czasowych zależności zachodzenia jednego zdarzenia od drugiego. W tej sytuacji mogą okazać się przydatne niektóre systemy będące rozszerzeniami logiki czasów gramatycznych. Za pomocą symboli metrycznej logiki czasów gramatycznych można wyrazić nie tylko to, że opisywane przez zdanie zdarzenie miało miejsce w przeszłości lub będzie miało miejsce w przyszłości, ale także przed upływem lub po upływie ilu jednostek czasu, zaś używając logiki z operatorami *Since* i *Until* można wyrażać pewne czasowe zależ-

temat znaleźć można np. w: M. Tkaczyk, *Logika czasu empirycznego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 21–40.

³ Jak wiadomo, obecnie odpowiednie systemy logiki temporalnej stosowane są przede wszystkim w informatyce, w sztucznej inteligencji. Warto jednak przypomnieć, że w literaturze przedmiotu istnieje również stanowisko, które głosi, że niektóre systemy temporalne mogłyby znaleźć zastosowanie na gruncie nauk przyrodniczych, przede wszystkim fizyki i kosmologii (z tego względu, że czas odgrywa w tych naukach ważną rolę). Chodzi tu zwłaszcza o systemy logiki czasu empirycznego, mające wartość poznawczą dla wszystkich teorii empirycznych, w których respektowany jest fizyczny sposób rozumienia zwrotu *w czasie*. Zob. M. Tkaczyk, *Logika czasu empirycznego*. Systemy te mogą dostarczać tym naukom języka przydatnego do precyzyjnego wyrażania niektórych twierdzeń dotyczących czasu i do formalizacji wnioskowań zawierających określone wyrażenia czasowe oraz narzędzi służących do sprawdzania formalnej poprawności tego rodzaju rozumowań. To właśnie w nawiązaniu do tego stanowiska przyjmuje się, że odpowiednie systemy logiki temporalnej mogłyby znaleźć zastosowanie również w innych naukach, w których logika i element czasowy odgrywają nie małą rolę. Do tego rodzaju nauk należą nauki prawne, a zwłaszcza dogmatyka prawa (zajmująca się głównie opisem i wykładnią obowiązującego prawa).

⁴ Operatory *tense logic* umożliwiają zdefiniowanie większości wyróżnianych w tradycyjnych gramatykach czasów (w języku polskim jest to czas przeszły, teraźniejszy i przyszły), a także aspekt dokonany i niedokonany.

ności między zdarzeniami, tzn. formalizować wnioskowania zawierające wyrażenia typu: *odkąd, od* i *dotąd, do*. Jak już wspomniano, nie da się tego niestety oddać przy użyciu samych tylko symboli *tense logic*, dlatego też do analizy pewnych kontekstów niezbędne są logiki będące jej rozszerzeniami. Dodatkowe symbole występujące na gruncie tych logik pozwalają na formalizację niektórych wnioskowań, do formalizacji których okazują się być niewystarczające same tylko symbole logiki czasów gramatycznych, a co za tym idzie zwiększają pole zastosowań logiki temporalnej. Uważam więc, że warto przeanalizować tę kwestię nieco dokładniej.

Nie chcąc powtarzać treści znajdujących się w artykule *O możliwości stosowania niektórych systemów 'tense logic' i systemu 'And Then' G. H. von Wrighta w naukach prawnych* ograniczę się tutaj do przypomnienia jedynie najważniejszych zawartych w nim ustaleń. Osoby zainteresowane pogłębieniem tych treści mogą zapoznać się ze wspomnianym artykułem.

I.

Przyjmuje się, że odpowiednie systemy logiki temporalnej mogłyby być stosowane do logicznej analizy niektórych wnioskowań przeprowadzanych na gruncie nauk prawnych, zwłaszcza dogmatyki prawa, z tego względu, że zarówno logika, jak i element czasowy odgrywają w tych naukach znaczną rolę.

Nie ma raczej wątpliwości co do tego, że logika jest przydatnym i wartościowym narzędziem dla innych nauk, w tym nauk prawnych, oraz że odgrywa ważną rolę w myśleniu, wypowiedzaniu się i rozumowaniu zwłaszcza tych osób, które wykonują zawód opierający się w znacznej mierze na wymienionych wyżej czynnościach, w tym zawód prawnika, zarówno teoretyka, jak i praktyka. Jeżeli zaś chodzi konkretnie o logikę formalną, to pomaga ona w precyzyjniejszym wyrażaniu myśli za pomocą języka, dostarcza narzędzi do logicznego modelowania i analizy formalnej poprawności wnioskowań przeprowadzanych na gruncie różnych nauk i w codziennym dyskursie, w tym na gruncie nauk prawnych i w dyskursie prawniczym, oraz wskazuje, jak powinny przebiegać poprawne rozumowania. Odnosi się to również do logiki temporalnej. Odpowiednie systemy temporalne mogą służyć takimi narzędziami, by w razie wątpliwości, posługując się nimi, można było sformalizować dane wnioskowanie, zbadać jego formalną poprawność lub też, w razie błędu, przeanalizować, jak powinno ono przebiegać.

Z tego rodzaju narzędzi mogą korzystać także prawnicy⁵. Musiałyby to być jednak systemy spełniające obydwa podane niżej warunki⁶.

Po pierwsze, żeby system logiczny mógł być stosowany w danej dziedzinie naukowej, powinien dostarczać jej odpowiedniego języka, tzn. takiego, który nadawałby się do formalizowania różnych zwrotów, występujących na jej gruncie i zawierających je zdań. W związku z tym, by można było zastosować jakiś system temporalny w naukach prawnych, za pomocą języka tego systemu powinno dać się formalizować zdania języka prawniczego zawierające określone wyrażenia czasowe i, co za tym idzie, odzwierciedlić formalną strukturę rozumowań, w których występowałyby tego typu zdania. Po drugie, system stosowany w naukach realnych powinien być wartościowy poznawczo, tzn. za pomocą języka tego systemu powinno dać się adekwatnie (tzn. zgodnie z prawdą) opisać dany aspekt rzeczywistości, którym zajmuje się dyscyplina, w której miałyby on znaleźć zastosowanie, bądź który odgrywa w niej istotną rolę. W przypadku systemów temporalnych chodziłoby o aspekt czasowy. Skoro zaś przyjętym modelem czasu jest model czasu fizycznego, który określa się jako teoriomnogościowy zbiór momentów, uporządkowany liniowo przez relację wcześniej/później ($<$), system temporalny, który miałyby znaleźć zastosowanie w logicznej analizie rozumowań przeprowadzanych na gruncie nauk prawnych, powinien liczyć się z ustaleniami dotyczącymi własności czasu i relacji czasowej sformułowanymi na gruncie fizyki, tzn. tezy takiego systemu powinny być zdaniami prawdziwymi w fizycznym modelu czasu. W związku z tym jednak, że wśród fizyków nie budzi wątpliwości właściwie jedynie linearność czasu i przechodniość relacji wcześniej/później, tezy adekwatnego systemu powinny wyrażać co najwyżej takie własności czasu⁷.

⁵ Oczywiście prawnicy nie muszą korzystać z takich narzędzi, stwierdzam jedynie, że mają taką możliwość.

⁶ Warunki te dotyczą wszystkich systemów, które miałyby być stosowane na gruncie nauk realnych.

⁷ Adekwatnym systemem byłby więc system minimalny, system rozszerzony o aksjomat wyrażający przechodniość relacji wcześniej/później, a także system rozszerzony jeszcze dodatkowo o aksjomat wyrażający linearność czasu. Im ogólniejszy system temporalny, tym bardziej rozszerzają się możliwości jego zastosowania. Na marginesie przypomnę jeszcze, że własności czasu mogą być wyrażane nie tylko za pomocą odpowiednich aksjomatów, ale także przy użyciu różnych operatorów temporalnych. Przykładowo dyskretność czasu zakłada się w systemie *And Next* von Wrighta, gdzie za pomocą funktora T tworzy się formułę o postaci: pTq odczytywaną: *p i następnie* (w bezpośrednio następującym momencie) *q*. Innym operatorem dla czasu dyskretnego

Istnieje kilka powodów tego, że czas odgrywa ważną rolę w naukach prawnych. Prawo stanowione (którym zajmuje się dogmatyka prawa), oprócz tego, że obowiązuje w przestrzeni, obowiązuje także w czasie i przez jakiś czas: przepisy prawne obowiązują bowiem z reguły od momentu ich wejścia w życie do momentu uchylenia⁸. Poza tym, szeroko rozumiany element czasowy ma przecież znaczenie praktycznie w każdej gałęzi prawa stanowionego, w szczególności w prawie cywilnym, w prawie administracyjnym, w prawie karnym i w prawie pracy. Również każdy fakt prawny ma miejsce w jakimś czasie. Konsekwencją tego, o czym wspomniano, jest występowanie w języku prawnym i w języku prawniczym⁹ (języku nauki prawa) różnych sformułowań temporalnych typu: *potem, odkąd, dopóki, w czasie* oraz czasowników w różnych czasach gramatycznych.

Nie da się zaprzeczyć, że zarówno logika, jak i element czasowy odgrywają w naukach prawnych istotną rolę¹⁰. Ta ważność elementu czasowego i w rezultacie obecność wyrażen czasowych w zdaniach składających się na rozumowania prawnicze stanowi powód, dla którego można by stosować niektóre systemy temporalne na gruncie nauk prawnych.

II.

Prekursorem *tense logic*, czyli logiki czasów gramatycznych, jest A. N. Prior, który do skonstruowanych przez siebie systemów wprowadził cztery funktory odpowiadające w języku naturalnym różnym czasom gramatycznym:

jest tzw. operator następnika (oraz jego odpowiednik dla przeszłości – operator poprzednika): Xp – *next p* – w następnej chwili będzie tak, że p ; p jest spełnione w stanie następnym po stanie odniesienia. Operator ten (oznaczany również symbolem O) używany jest głównie w temporalnej logice programów.

⁸ Chyba że czasowy zakres obowiązywania przepisu prawnego jest zawarty w jego treści (wówczas taki przepis traci moc obowiązywania wraz z upływem tego czasu) lub o utracie mocy obowiązywania danego przepisu orzeknie Trybunał Konstytucyjny (w przypadku orzeczenia niezgodności ustawy z Konstytucją RP).

⁹ Język prawny jest językiem, w którym formułowane są teksty prawne, jest językiem przepisów prawnych. Natomiast język prawniczy służy głównie do ich komentowania i interpretowania.

¹⁰ Więcej na ten temat zob. w: A. Kozanecka-Dymek, *O możliwości stosowania niektórych systemów 'tense logic' i systemu 'And Then' G. H. von Wrighta w naukach prawnych*, s. 60–62.

Hp – było zawsze tak, że p, Pp – było kiedyś tak, że p,
 Gp – będzie zawsze tak, że p, Fp – będzie kiedyś tak, że p¹¹.

Tezy też logiki ustalają znaczenie występujących w nich funkto-
 rów czasowych, a te specyficzne wyrażają różne własności czasu.

Systemem logiki czasów gramatycznych, który mógłby być sto-
 sowany w logicznej analizie niektórych prawniczych rozumowań jest
 system CL, którego specyficzne aksjomaty wyrażają przyjmowane
 obecnie na gruncie fizyki własności czasu:

$FFp \rightarrow Fp$ wyraża przechodniość relacji wcześniej/później,

$(Fp \wedge Fq) \rightarrow [F(p \wedge q) \vee F(p \wedge Fq) \vee F(Fp \wedge q)]$ wyraża linearność
 czasu w przyszłości,

$(Pp \wedge Pq) \rightarrow [P(p \wedge q) \vee P(p \wedge Pq) \vee P(Pp \wedge q)]$ wyraża linear-
 ność czasu w przeszłości.

Stosować można by także system CR zawierający aksjomat wy-
 rażający przechodniość relacji $<$ oraz system K_r: system minimalny,
 w którym relacja ta ma dowolne własności. Charakterystyka tych syste-
 mów i ich możliwe zastosowania przedstawione zostały we wspomnia-
 nym artykule *O możliwości stosowania niektórych systemów 'tense*
logic' i systemu And Then G. H. von Wrighta w naukach prawnych.

Ważnym rozszerzeniem *tense logic* jest wprowadzona również
 przez Priora *metric tense logic*, czyli metryczna logika czasów grama-
 tycznych¹². Powstała ona przez dołączenie do funkto-
 rów czasowych P i F nowych symboli: *m*, *n* reprezentujących określenia długości inter-
 wałów (odcinków) czasowych.

Momenty występują w czasie w pewnych odległościach (czas jest
 mierzalny). Odległość między dwoma momentami w czasie to długość
 interwału; *m* i *n* są zatem pewnymi *liczbami* określonych jednostek cza-
 su¹³. W zależności od przyjmowanej struktury czasu mogą być liczbami
 całkowitymi (jeśli przyjmie się, że czas jest dyskretny), wymiernymi
 (jeśli przyjmie się, że jest gęsty) lub rzeczywistymi (jeśli przyjmie się,
 że jest ciągły).

Duże znaczenie dla metrycznej logiki czasów gramatycznych ma
 to, czy przyjmie się, że zmienna reprezentująca długość interwału jest
 liczbą dodatnią, zerem, czy też liczbą ujemną. Jeżeli przyjmiemy, że *n*
 jest liczbą dodatnią, wyrażenie $F^n p$ odczytamy: „po upływie interwału

¹¹ Zob. A. N. Prior, *Time and Modality*, Clarendon Press, Oxford 1957.

¹² Por. A. N. Prior, *Past, Present and Future*, Oxford University Press, Oxford
 1967, s. 95–112.

¹³ Tamże, s. 96–97.

czasu o długości n będzie tak, że p ". Jeżeli jednak przyjmiemy, że n może mieć także wartość 0, to samo wyrażenie $F^n p$ możemy również odczytać: „jest tak, że p ". $F^0 p$ jest równoważne z samym p . Natomiast w przypadku, gdy przyjmiemy, że n może być też liczbą ujemną, formuła $F^n p$ wcale nie musi wtedy wyrażać przyszłości, gdyż pewne opisywane przez zdanie p zdarzenie mogło mieć miejsce w przeszłości, np. godzinę temu. Jeśli zatem n przebiega też liczby ujemne, $F^n p$ może być odczytywane tak samo jak $P^n p$, tj. „przed upływem interwału czasu o długości n było tak, że p ".

Niektóre systemy *metric tense logic* odpowiadają założeniom o strukturze czasu przyjętym w fizyce¹⁴. Zanim przejdę do ich zastosowań, najpierw krótko scharakteryzuję tego rodzaju logikę¹⁵.

Wykorzystując liczby dodatnie i ujemne (oraz zero) jako wartości m i n można uzyskać pewną oszczędność w grupie symboli pierwotnych. Tak postąpił Prior, podając pierwszą aksjomatykę metrycznej logiki czasów gramatycznych. Specyficzne aksjomaty są następujące:

$$A1 \ F^0 p \rightarrow p$$

$$A2 \ F^n (p \rightarrow q) \rightarrow (F^n p \rightarrow F^n q)$$

$$A3 \ F^m F^n p \rightarrow F^{m+n} p \text{ (wyraża przechodniość relacji } < \text{)}$$

$$A4 \ F^n \neg p \rightarrow \neg F^n p \text{ (wyraża linearność czasu)}$$

$$A5 \ \neg F^n p \rightarrow F^n \neg p \text{ (wyraża nieskończoność czasu)}$$

$$A6 \ \forall n \ F^m F^n p \rightarrow F^m \forall n \ F^n p$$

terminem pierwotnym jest F , natomiast $P^n p$ definiowane jest jako $F^{-n} p$. Oprócz standardowych reguł inferencyjnych obowiązuje dodatkowa reguła RF: $\vdash \alpha \rightarrow \vdash F^n \alpha$.

Jeżeli natomiast wykluczy się liczby ujemne jako wartości zmiennych m , n , wówczas $P^n p$ nie jest definiowane jako $F^{-n} p$ – zamiast tego obowiązuje reguła *mirror image*¹⁶. Specyficznymi aksjomatami systemu są wtedy wyrażenia A1 – A6 oraz:

$$A7 \ F^m P^n p \rightarrow F^{m-n} p \text{ dla } m \geq n$$

$$A8 \ F^m P^n p \rightarrow P^{n-m} p \text{ dla } n \geq m$$

$$A9 \ \forall n \ F^m P^n p \rightarrow F^m \forall n \ P^n p$$

¹⁴ W strukturze czasu złożonej z punktów (momentów czasowych) przedziały (interwały) definiowane są albo jako zbiory punktów, albo jako pary punktów.

¹⁵ Przy charakterystyce pominię semantykę formalną, nie jest ona konieczna dla przeprowadzanych tu rozważań; osoby zainteresowane mogą znaleźć ją w wielu publikacjach dotyczących *tense logic* i jej rozszerzeń.

¹⁶ Reguła *mirror image* (dosł. lustrzane odbicie) pozwala zastąpić F przez P w każdym miejscu, gdzie występuje F w wyrażeniu α i odwrotnie: zastąpić P przez F w każdym miejscu, gdzie w α występuje P .

dotatkową regułą oprócz reguły RF: $\vdash \alpha \rightarrow \vdash F^n \alpha$ jest reguła RP: $\vdash \alpha \rightarrow \vdash P^n \alpha$.

Jeżeli zaś przyjmie się, że wartościami zmiennych m, n są tylko liczby dodatnie, wtedy w systemie nie ma aksjomatu A1, w aksjomacie A7 zamiast $m \geq n$ mamy $m > n$, a w aksjomacie A8 zamiast $n \geq m$ mamy $n > m$; oprócz tego dochodzi jeszcze jeden aksjomat:

$$A10 F^n P^n p \rightarrow p^{17}$$

Na marginesie dodam, że Prior rozważał także możliwość wprowadzenia dat do metrycznej logiki czasów gramatycznych. Nazywał ją wówczas *logic of dates*, logiką dat, i używał w niej symboli a i b , reprezentujących nazwy chwil (tj. daty). Występujące na gruncie tej logiki wyrażenie $T^a p$ odczytywane jest: „w chwili a jest tak, że p ”¹⁸.

Zwróćmy teraz uwagę na te aksjomaty metrycznej logiki czasów gramatycznych, które wyrażają własności czasu. A3 i A4, wyrażające odpowiednio przechodniość relacji $<$ i linearność czasu, nie powinny budzić zastrzeżeń, gdyż akurat te własności czasu są przyjmowane na gruncie fizyki. Kontrowersyjny może być zaś aksjomat A5, gdyż w fizyce raczej nie przyjmuje się, że czas jest nieskończony (warunek adekwatności spełniałby system nie zawierający tego aksjomatu).

Jeżeli jednak w związku z tym aksjomatem można by wysunąć jakieś zastrzeżenia co do adekwatności tejże logiki, to nie miałyby to miejsca w przypadku tzw. *stratified metric tense logic*, czyli warstwowej metrycznej logiki czasów gramatycznych (której twórcą jest także Prior), gdyż jej minimalny system, podobnie jak system K_t *tense logic*, jest systemem bazowym, który może być rozszerzany przez dołączanie do niego aksjomatów wyrażających różne własności relacji $<$. System ten zawiera następujące specyficzne aksjomaty¹⁹:

¹⁷ Por. A. N. Prior, *Past, Present and Future*, s. 97–100.

¹⁸ Aksjomatyka tego systemu podobna jest do aksjomatyki metrycznej logiki czasów gramatycznych z terminem pierwotnym F . Aksjomaty specyficzne są następujące:

D1 $\forall a T^a p \rightarrow p$

D2 $T^a(p \rightarrow q) \rightarrow (T^a p \rightarrow T^a q)$

D3 $T^a T^b p \rightarrow T^b p$

D4 $T^a \neg p \rightarrow \neg T^a p$

D5 $\neg T^a p \rightarrow T^a \neg p$

D6 $\forall b T^b p \rightarrow T^a \forall b T^b p$

obowiązującą dodatkową regułą jest reguła RT: $\vdash \alpha \rightarrow \vdash T^a \alpha$. Jak widać, różnica jest tylko w aksjomacie D3, korespondującym z aksjomatem A3. Por. A. N. Prior, *Past, Present and Future*, s. 103.

¹⁹ Por. A. N. Prior, *Stratified Metric Tense Logic* [w:] tenże, *Papers on Time and Tense*, Clarendon Press, Oxford 1968, s. 89–90.

- | | |
|--|--|
| A1.1 $\neg F^n \neg (p \rightarrow q) \rightarrow (F^n p \rightarrow F^n q)$ | A1.2 $\neg P^n \neg (p \rightarrow q) \rightarrow (P^n p \rightarrow P^n q)$ |
| A2.1 $F^n \neg P^n \neg p \rightarrow p$ | A2.2 $P^n \neg F^n \neg p \rightarrow p$ |
| A3.1 $F^m \exists n F^n p \rightarrow \exists n F^m F^n p$ | A3.2 $P^n \exists n P^m p \rightarrow \exists n P^m P^n p$ |
| A4.1 $F^m \exists n P^n p \rightarrow \exists n F^m P^n p$ | A4.2 $P^m \exists n F^n p \rightarrow \exists n P^m F^n p$ |
| A5.1 $F^{m+n} p \rightarrow F^m F^n p$ | A5.2 $P^{m+n} p \rightarrow P^m P^n p$ |

Zakres zmiennych m, n reprezentujących określenia długości interwałów czasowych obejmuje liczby dodatnie. Jeżeli przyjmie się, że m, n są liczbami naturalnymi, rachunek będzie odpowiedni dla czasu dyskretnego, jeśli wymiernymi – dla czasu gęstego, a jeżeli rzeczywistymi – dla czasu ciągłego.

Oprócz standardowych, obowiązują reguły: $\vdash \alpha \rightarrow \vdash \neg F^n \neg \alpha$ oraz $\vdash \alpha \rightarrow \vdash \neg P^n \neg \alpha$.

Do systemu minimalnego można dodawać poniższe tezy wyrażające własności czasu:

- A6 $F^m F^n p \rightarrow F^{m+n} p$ (wyraża przechodniość relacji $<$)²⁰
 A7.1 $\neg F^n p \rightarrow F^n \neg p$ (wyraża nieskończoność czasu w przyszłości)
 A7.2 $\neg P^n p \rightarrow P^n \neg p$ (wyraża nieskończoność czasu w przeszłości)
 A8.1 $F^n \neg p \rightarrow \neg F^n p$ (wyraża linearność czasu w przyszłości)
 A8.2 $P^n \neg p \rightarrow \neg P^n p$ (wyraża linearność czasu w przeszłości)²¹

System adekwatny w przyjętym tu sensie nie zawierałby oczywiście aksjomatów A7.1 i A7.2.

III.

Przy użyciu symboli logiki czasów gramatycznych można formalizować zdania języka prawniczego wyrażone w różnych czasach gramatycznych. Jednak, jak już wspomniano we wstępie, symbole tej logiki

²⁰ Dodając ten aksjomat można z niego wyprowadzić $P^m P^n p \rightarrow P^{m+n} p$ i odwrotnie. Tamże, s. 94.

²¹ Dodając aksjomaty dla nieskończoności można A1.1 oraz A1.2 zapisać odpowiednio w postaci:

$F^n(p \rightarrow q) \rightarrow (F^n p \rightarrow F^n q)$ i $P^n(p \rightarrow q) \rightarrow (P^n p \rightarrow P^n q)$

oraz wyprowadzić reguły:

$\vdash \alpha \rightarrow \vdash F^n \alpha$ i $\vdash \alpha \rightarrow \vdash P^n \alpha$.

Dodając aksjomaty wyrażające linearność możemy reguły $\vdash \alpha \rightarrow \vdash F^n \alpha$ i $\vdash \alpha \rightarrow \vdash P^n \alpha$ traktować jako pierwotne i zastąpić A2.1 przez $F^n P^n p \rightarrow p$ zaś A2.2 przez $P^n F^n p \rightarrow p$. Tamże, s. 95–97. Prior przedstawił tu także system, w którym terminami pierwotnymi są terminy G i H.

okazują się niewystarczające do adekwatnej formalizacji tych zdań, które zawierałyby w swej treści informację, przed iloma jednostkami czasu zaszło jakieś zdarzenie lub za ile jednostek czasu zajdzie. Odpowiednia formalizacja tego rodzaju zdań jest jednak możliwa dzięki narzędziom dostarczanym przez będącą jej rozszerzeniem metryczną logikę czasów gramatycznych: za pomocą jej symboli można bowiem wyrazić nie tylko to, że opisywane przez zdanie zdarzenie zaszło w przeszłości lub zajdzie w przyszłości, ale także przed upływem ilu jednostek czasu bądź też po upływie ilu jednostek czasu.

Przykład 1

Chcąc przykładowo sformalizować zdanie *Skazany na karę 25 lat pozbawienia wolności za 15 lat będzie mógł zostać warunkowo zwolniony z odbycia reszty kary*²² precyzyjniej niż Fp , można użyć symboli metrycznej logiki czasów gramatycznych i zapisać to zdanie w postaci $F^{15}p$. Podobnie zdanie *Roszczenie uległo przedawnieniu rok temu* można, precyzyjniej niż Pq , zapisać tak: P^1q (przyjmując, że w tych przykładach rok to podstawowa jednostka czasowa)²³.

Symboli metrycznej logiki czasów gramatycznych można oczywiście używać również do formalizacji zdań złożonych:

Przykład 2

Za ich pomocą można wskazać różnicę pomiędzy poniższymi zdaniami (przyjmując, że w tym przykładzie miesiąc to podstawowa jednostka czasowa), czego nie dałoby się zrobić za pomocą samych tylko symboli rachunku zdań, zaś formalizacja za pomocą symboli *tense logic* nie byłaby tak dokładna.

(I) *Jan K. nie jest teraz w związku małżeńskim, ale za 2 miesiące będzie:*

$$\neg p \wedge F^2p$$

(II) *Jeszcze dwa miesiące temu Jan K. nie był w związku małżeńskim, a teraz jest:*

$$\neg P^2p \wedge p$$

Mając do dyspozycji jedynie symbole rachunku zdań musieliśmy sformalizować oba te zdania tak samo: $\neg p \wedge p$ ²⁴, co nie odda-

²² Na podstawie art. 78 § 3 k.k.

²³ Litera p reprezentuje zdanie: *Skazany na karę 25 lat pozbawienia wolności może zostać warunkowo zwolniony z odbycia reszty kary*, a litera q zdanie: *Roszczenie ulega przedawnieniu*.

²⁴ Litera p reprezentuje zdanie: *Jan K. jest w związku małżeńskim*.

łoby zachodzącej pomiędzy nimi różnicy, zaś formuły: $\neg p \wedge Fp$ oraz $\neg Pp \wedge p$ nie oddałyby występującej w tych zdaniach jednostki czasu.

Przykład 3

Symbole omawianej logiki pozwalają wyrazić nie tylko fakt, że jakieś zdarzenie będzie miało miejsce później niż inne, ale także o ile później.

Weźmy przykładowo następujące zdania:

- (I) Jeżeli ktoś zaginie w czasie podróży powietrznej lub morskiej (w związku z katastrofą statku lub okrętu albo w związku z innym szczególnym zdarzeniem), może być uznany za zmarłego po upływie sześciu miesięcy od dnia, w którym nastąpiła katastrofa (albo inne szczególne zdarzenie)²⁵.

Zależność tę można wyrazić formułą: $F^m p \rightarrow F^{m+n} q$ ²⁶.

- (II) Zarządzenie wchodzi w życie po upływie 2 tygodni od daty ogłoszenia.

Zdanie to zapiszemy: $p \wedge F^m q$ ²⁷.

Narzędzia dostarczane przez metryczną logikę czasów gramatycznych pozwalają również na dokładniejsze, niż za pomocą samych symboli *tense logic*, modelowanie wnioskowań zawierających tego typu zdania, co w powyższych przykładach.

Przykład 4

- (I) Artykuł 54 § 2 k.k. mówi, iż wobec sprawcy, który w czasie popełnienia przestępstwa nie ukończył 18 lat, nie orzeka się kary dożywotniego pozbawienia wolności. Na tej podstawie możemy więc stwierdzić, że jeżeli ktoś n – czasu temu popełnił przestępstwo i był wtedy niepełnoletni, to nie orzeka się wobec niego kary dożywotniego pozbawienia wolności. Mając taką informację i wiedząc o kimś, że n – czasu temu popełnił przestępstwo, a także, że n – czasu temu osoba ta była nie-

²⁵ Na podstawie art. 30 § 1 k.c.

²⁶ Litera p reprezentuje zdanie: *Ktoś ginie podczas podróży...*, a litera q zdanie: *Może być uznany za zmarłego*. Zmienna m reprezentuje określenie długości interwału czasu, jaki ewentualnie minie od dziś do czasu katastrofy (liczoną w miesiącach), natomiast n reprezentuje określenie 6 miesięcy.

²⁷ Litera p reprezentuje zdanie: *Zarządzenie jest ogłaszane*, a litera q zdanie: *Zarządzenie wchodzi w życie*, zaś m określenie długości interwału 2 tygodnie.

pełnoletnia, wnioskujemy, że nie orzeka się wobec niej kary dożywocia²⁸.

$$\frac{P^n(p \wedge q) \rightarrow \neg r}{P^n p \wedge P^n q} \\ \neg r^{29}$$

- (II) Wiemy, że ustawa wchodzi w życie 14 dni po jej ogłoszeniu w Dzienniku Ustaw RP. Na tej podstawie możemy przykładowo przeprowadzić następujące wnioskowanie: Jutro będzie tak, że ustawa wchodzi w życie za 14 dni (od jutra³⁰), a zatem ustawa wchodzi w życie za 15 dni (od dziś).

$$\frac{F^m F^n p}{F^{m+n} p}^{31}$$

Powyższe przykłady świadczą o tym, że odpowiednie systemy metrycznej logiki czasów gramatycznych dostarczają symboli do adekwatnego formalizowania zdań języka prawniczego zawierających informację przed iloma jednostkami czasu zaszło lub za ile jednostek czasu zajdzie jakieś zdarzenie oraz do modelowania złożonych z takich zdań rozumowań przeprowadzanych na gruncie nauk prawnych (oczywiście

²⁸ Litera *p* reprezentuje zdanie: *Ktoś popełnia przestępstwo*, *q* zdanie: *[Ktoś] jest niepełnoletni*, a *r* zdanie: *Orzeka się [wobec tego kogoś] karę dożywotniego pozbawienia wolności*. Tu i w innych miejscach pominięto kwantyfikatory, by uprościć formuły. Brak kwantyfikatorów ułatwia także dowodzenie twierdzeń.

²⁹ Użycie symbolu *n* wskazuje, że chodzi dokładnie o tę samą długość interwału czasu. Niepoprawny byłby więc np. poniższy schemat (zmienna *m* wskazuje, że chodzi o inną długość interwału czasu niż *n*):

$$\frac{P^n(p \wedge q) \rightarrow \neg r}{P^n p \wedge P^m q} \\ \neg r$$

Wnioskowanie to można sformalizować za pomocą samych symboli rachunku zdań, ale taka formalizacja nie oddałaby dobrze struktury tego wnioskowania.

³⁰ Dzień jutrzejszy będzie dniem, w którym ogłoszona zostanie ustawa.

³¹ Litera *p* reprezentuje zdanie: *Ustawa wchodzi w życie*. Zmienna *m* reprezentuje określenie *jutro* (1 dzień od dziś), zaś zmienna *n* określenie *14 dni*. Ponadto przyjmujemy, że dzień jest podstawową jednostką czasową, dlatego *m + n* reprezentuje określenie *15 dni* (1 dzień + 14 dni).

systemy te dostarczają również narzędzi do sprawdzania formalnej poprawności tychże rozumowań).

Na marginesie warto jeszcze zauważyć, że podobnego rodzaju zdania i zawierające je wnioski można formalizować także za pomocą symboli logiki chronologicznej (*chronological logic*), która podaje prawa rządzące poprawnym użyciem zwrotu *w czasie*. Byłyby to jednak zdania nie tyle mówiące o tym, ile jednostek czasu temu zaszło lub za ile jednostek czasu zajdzie jakieś zdarzenie, a zdania, w których zawarta jest informacja, kiedy dokładnie, tj. *w jakim czasie*, zachodzą zdarzenia opisywane przez te zdania³². Bliższej analogii można by się jednak dopatrzeć między logiką chronologiczną a logiką dat Priora. Analiza tego zagadnienia wykracza jednak poza ramy tego artykułu.

IV.

Poza *metric tense logic* istnieją także inne rozszerzenia *tense logic* zwiększające możliwości jej stosowania. Jednym z najważniejszych jest logika zawierająca wprowadzone przez H. Kampa dwuargumentowe funktory *Since* (odkąd, od) i *Until* (dopóki, dotąd, do). Umożliwiają one przedstawianie następujących zależności pomiędzy dwoma zdarzeniami:

S (q, p) – zachodziło p odkąd zaszło q,

U (q, p) – będzie zachodziło p dopóki (dotąd aż) zajdzie q.

Za pomocą S i U można zdefiniować funktory priorskie:

$Fp \equiv U(p, T)$, $Pp \equiv S(p, T)$, $Gp \equiv \neg(U(\neg p, T))$, $Hp \equiv \neg(S(\neg p, T))$, gdzie T jest tautologią rachunku zdań³³.

Aksjomatyzację logiki operatorów *Since* i *Until* dla klasy struktur czasu punktowego, w których < tworzy porządek liniowy, zaproponował J. P. Burgess w artykule *Axioms for Tense Logic I. „Since” and „Until”*. Zaproponowany przez niego system So zawiera następujące aksjomaty specyficzne:

A1 $G(p \rightarrow q) \rightarrow (U(p, r) \rightarrow U(q, r))$

A2 $G(p \rightarrow q) \rightarrow (U(r, p) \rightarrow U(r, q))$

A3 $p \wedge U(q, r) \rightarrow U(q \wedge S(p, r), r)$

A4 $U(p, q) \wedge \neg U(p, r) \rightarrow U(q \wedge \neg r, q)$

A5 $U(p, q) \rightarrow U(p, q \wedge U(p, q))$

³² Zob. A. Kozanecka-Dymek, *Logika chronologiczna i jej zastosowania w analizie niektórych rozumowań prawniczych*, „Analiza i Egzystencja” 26 (2014), s. 21–42.

³³ Por. J. P. Burgess, *Axioms for Tense Logic I. „Since” and „Until”*, „Notre Dame Journal of Formal Logic”, vol. 23, no 4, 1982, s. 367.

$$A6 \ U (q \wedge U (p, q), q) \rightarrow U (p, q)$$

$$A7 \ U (p, q) \wedge U (r, s) \rightarrow U (p \wedge r, q \wedge s) \vee U (p \wedge s, q \wedge s) \vee U (q \wedge r, q \wedge s)^{34}$$

Na gruncie So, obok standardowych reguł, obowiązują tzw. Reguły Czasowej Generalizacji (*Temporal Generalization*):

RG: $\vdash \alpha \rightarrow \vdash G\alpha$ oraz RH: $\vdash \alpha \rightarrow \vdash H\alpha$,

gdzie α jest poprawnie zbudowaną formułą.

Logika czasów gramatycznych z operatorami *Since* i *Until* związana jest ze strukturą czasu punktowego (obowiązującą w fizyce). Ponadto aksjomaty A5 i A6 wyrażają przechodniość relacji $<$, natomiast aksjomat A7 wyraża linearność czasu³⁵. Jest to zatem, zgodnie z przyjętymi ustaleniami, logika poznawczo wartościowa.

V.

Za pomocą symboli S i U można formalizować zdania języka prawniczego zawierające wyrażenia typu: *odkąd*, *od*, *dopóki*, *dotąd*, *do* oraz złożone z nich wnioskowania. Logika czasów gramatycznych nie dostarcza odpowiednich do tego narzędzi.

Przykład 1

Przy użyciu tych symboli można przykładowo zapisać zdanie wyrażające fakt, że przepisy prawne obowiązują od momentu wejścia w życie do momentu uchylenia.

Przepis prawny obowiązuje odkąd wszedł w życie: $S(q, p)$, gdzie q reprezentuje zdanie: *Przepis prawny wchodzi w życie*, zaś p – *Przepis prawny obowiązuje*.

Przepis prawny obowiązuje dotąd, aż zostanie uchylony: $U(r, p)$, gdzie r reprezentuje zdanie: *Przepis prawny zostaje uchylony*, zaś p – *Przepis prawny obowiązuje*.

Przykład 2

Można również sformalizować zasadę domniemania niewinności głoszącą, że osoba jest uważana za niewinną (p) do czasu, gdy jej wina

³⁴ Tamże, s. 368 (Burgess używał trochę innej notacji). Aksjomatami tego systemu są także wyrażenia będące lustrzanymi odbiciami (*mirror image*) A1–A7.

³⁵ System ten można rozszerzać poprzez dodanie do niego aksjomatów wyrażających inne własności czasu. Por. J. P. Burgess, *Axioms for Tense Logic I. „Since” and „Until”*, s. 369.

zostanie udowodniona (q) i zostanie stwierdzona prawomocnym wyrokiem sądu (r)³⁶:

$U(q \wedge r, p)$

W oparciu o taką przesłankę można wyprowadzić wniosek, że jeżeli czyjaś wina zostaje udowodniona i stwierdzona prawomocnym wyrokiem sądu, to osoba ta nie jest już uważana za niewinną: $G(q \wedge r \rightarrow \neg p)$. Schemat tego wnioskowania przedstawiałby się następująco:

$$\frac{U(q \wedge r, p)}{G(q \wedge r \rightarrow \neg p)}$$

Za pomocą tychże symboli można również formalizować inne wnioskowania zawierające tego rodzaju zdania, co w powyższych przykładach (a używając odpowiednich reguł i tez sprawdzać ich formalną poprawność).

Przykład 3

(I) Osoba jest oskarżona o popełnienie przestępstwa (p) odkąd wniesiono wobec niej akt oskarżenia do sądu (q)³⁷.

Odkąd wniesiono wobec niej akt oskarżenia do sądu (q), toczy się postępowanie sądowe (r).

Zatem: odkąd wniesiono do sądu akt oskarżenia (q), osoba jest oskarżona o popełnienie przestępstwa (p) i toczy się wobec niej postępowanie sądowe (r).

$$\frac{\begin{array}{l} S(q, p) \\ S(q, r) \end{array}}{S(q, p \wedge r)}$$

(II) Jeżeli mężczyzna kończy osiemnaście lat (p), to staje się pełnoletni (q)³⁸.

Do czasu stania się pełnoletnim (q), jest on pozbawiony pełnej zdolności do czynności prawnych (r)³⁹.

³⁶ Art. 5 § 1 k.p.k.

³⁷ Art. 71 § 2 k.p.k.

³⁸ Art. 10 § 1 k.c.

³⁹ Art. 11 k.c.

Zatem: jest on pozbawiony pełnej zdolności do czynności prawnych (r) do momentu ukończenia 18 lat (p).

$$\frac{G(p \rightarrow q) \quad U(q, r)}{U(p, r)}$$

Podane przykłady wskazują na to, że system So może dostarczać odpowiednich narzędzi do logicznej analizy niektórych tego rodzaju prawniczych rozumowań, do których analizy nie wystarczałyby narzędzia *tense logic* bez operatorów S i U.

*
* *

W artykule rozwinięta została kwestia stosowalności logiki czasów gramatycznych w naukach prawnych. Pokazano, że tam, gdzie natrafiamy na granice zastosowań tejże logiki, w niektórych przypadkach da się zastosować systemy będące jej rozszerzeniami. Należy do nich metryczna logika czasów gramatycznych, dzięki której można wyrazić to, ile jednostek czasu temu zaszło lub po ilu jednostkach czasu zajdzie jakieś zdarzenie, oraz logika z operatorami *Since* i *Until* pozwalającymi na wyrażanie czasowych zależności zachodzenia jednego zdarzenia od wystąpienia drugiego. Dodatkowe symbole występujące na gruncie rozszerzeń logiki czasów gramatycznych zwiększają obszar zastosowań logiki temporalnej.

THE APPLICABILITY OF *TENSE LOGIC* EXTENSIONS IN THE LOGICAL ANALYSIS OF LEGAL REASONING

Summary

The paper considers possible applications of some extensions of *tense logic* in the logical analysis of legal reasoning. At the beginning of the article it is pointed out that the time element plays an important role in the legal sciences. Then conditions are given that must be imposed on temporal systems which can be applied in these sciences. The next parts of the paper contain: a brief characterization of *metric tense logic*, a characterization of *tense logic* with the operators *Since* and *Until*, and examples of the formalization of sentences of legal language by means of symbols occurring in these logics. The standpoint presented claims that adequate temporal systems, which are extensions of *tense logic*, can provide a language to formalize sentences of legal language that contain specific time expressions and to model inferences consisting of such sentences conducted in the legal sciences. Appropriate systems would also provide tools to check the formal correctness of these reasonings.

Anna Kozanecka-Dymek

MICHAŁ BIZOŃ
(Kraków)

POWSTAWANIE POJĘCIA WOLI U PLATONA:
BOULESTHAI, BOULESIS I AIRESIS
W HIPPIASZU MNIEJSZYM

ZAGADNIENIE CHCENIA
W TZW. WCZESNYCH DIALOGACH

Przedmiotem niniejszego tekstu jest pojęcie chcenia i pojęć pokrewnych w najwcześniejszym okresie twórczości Platona¹. Analiza ta jest częścią ogólniejszego problemu dotyczącego powstania pojęcia woli, rozumianej jako rozumny wybór różny od namysłu, rozumu teoretycznego i pożądania, a więc jako odrębna władza psychiczna

¹ Chronologia dialogów Platona pozostaje problemem niekonkluzywnym, dlatego też mówienie o dialogach „wczesnych”, „średnich” i „późniejszych” opiera się w dużej mierze na usucie językowym, choć oczywiście nie brak przesłanek, że podział taki jest nie tylko użyteczny, ale także trafny. Niemniej wobec najnowszych badań podważających zasadność wnioskowania ze stylometrii w związku z licznymi dowodami wtórnych redakcji nawet wczesnych dialogów (zob. Brandwood 2009; Ledger 1990) stosowanie chronologii w argumentacji merytorycznej powinno być umiarkowane i nader ostrożne. W obecnym tekście zwrot „wczesne dialogi” używany jest odnośnie do zbioru tekstów zwyczajowo (a mniej lub bardziej zasadnie) kojarzonych z historycznym Sokratesem, a w szczególności cechujących się prominentną obecnością tematyki etycznej przy jednoczesnym braku tematyki ontologicznej i polemiki z Sofistami. Nie są tu jednak przyjmowane żadne założenia odnośnie do okresu życia Platona, w którym miałyby on bronić tez tu przedstawionych. Należy też zaznaczyć, że wszystkie tezy tu analizowane są uznawane za poglądy Platona, a nie Sokratesa, jako że są sformułowane w pismach noszących imię pierwszego z tych myślicieli, choć wypowiedziane są w nich ustami drugiego. Nie wyklucza to naturalnie bardzo prawdopodobnej możliwości – do której przyjęcia autor się skłania – że były to jednocześnie poglądy historycznego Sokratesa (Por. Segvic 2009).

odpowiedzialna za wybór. Odkrycie pojęcia woli, a następnie wolnej woli jako ośrodka decyzyjności przypisuje się rozmaitym filozofom, od Arystotelesa (Irwin 1992; Kenny 1979), poprzez stoików (Frede 2011, por. Bobzien 2001) i Aleksandra z Afrodyzji (Bobzien 1998) aż do św. Augustyna (Dihle 1982). Niektórzy autorzy zupełnie odmawiają starożytnym posiadania pojęcia woli, które miało powstać dopiero na gruncie filozofii chrześcijańskiej (Ross 2005, Reale 1996). Frede 2011 stanowi erudycyjne podsumowanie dotychczasowych wyników, jednocześnie skłaniając się ku przypisaniu wynalezienia pojęcia woli (w postaci συγκατάθεσις) Stoikom, które następnie rozwinął Epiktet (jako nieprzymuszona προαίρεσις). Frede nie odwołuje się do Segvic 2009, gdzie autorka argumentuje, że pojęcie wolnej woli pochodzi od Sokratesa z bezpośredniej jego odpowiedzi na teorie moralne Sofistów. W gronie myślicieli proponowanych jako wynalazcy pojęcia woli brak Platona, choć nominowani byli filozofowie zarówno wcześniejsi, jak i późniejsi. W niniejszym artykule argumentuję właśnie za nominacją Platona.

Pojęcie rozumnego wyboru zostało po raz pierwszy zasugerowane przez Platona w *Hippiaszu Mniejszym*, a rozwinięte w *Gorgiasie*, aż wreszcie zostało włączone do teorii etycznej z ks. IV *Państwa* jako jej kluczowy element. Rozwój pojęcia chcenia u Platona pokrywa się z rozwojem teorii etycznej od postawienia problemu w *Hippiaszu Mniejszym*, poprzez wczesne próby jego rozwiązania w *Gorgiasie*, po rozbudowaną teorię motywacji w *Państwie* IV. Obecna analiza dotyczy najwcześniejszych wystąpień tego pojęcia w jednym z pierwszych dialogów Platona: *Hippiaszu Mniejszym*.

TREŚCI HIPPIASZA MNIEJSZEGO

Hippiasz Mniejszy jest jednym z najwcześniejszych i najkrótszych dialogów Platona, który nie został dotychczas wystarczająco doceniony przez badaczy². Przyjęło się kojarzenie go z lepiej znanym *Ionem* z racji dużej, jak na rozmiar dziełka, liczby cytatów homeryckich oraz tematyki poruszającej problem poezji, który stanowi osnowę *Iona*. Problematyka ta nie jest jednak w *Hippiaszu Mniejszym* rozwinięta i jest dość szybko porzucona na rzecz sokratejskiej ἐπαγωγή opierają-

² Przez ostatnie 25 lat na temat *Hippiasza Mniejszego* powstało raptem paręnaście artykułów, co w porównaniu z pracami na temat *Kritona*, *Iona*, czy nawet *Eutryfrona*, dialogów o porównywalnej długości, jest liczbą o skalę wielkości mniejszą. Dopiero w 2014 ukazało się współczesne krytyczne wydanie tekstu greckiego (Pinjuh 2014).

cej się na analogii techne i problematyce wiedzy etycznej i cnoty. Zagadnienia te są obszerniej i w mnieniu wielu komentatorów kunsztowniej omówione w większych pismach Platona, co najprawdopodobniej było przyczyną zepchnięcia *Hippiasza Mniejszego* w cień *Gorgiasa* czy *Protagorasa*.

Tymczasem, jak postaram się wykazać poniżej, *Hippiasz Mniejszy* stanowi ważny dokument wprowadzający do dyskusji etycznej, dominującej tzw. dialogi wczesne, oraz wprowadza po raz pierwszy³ zestaw pojęć oraz problemów, których rozwinięcie i wyjaśnienie będzie naczelnym celem tychże dialogów. *Hippiasz Mniejszy* stanowi w istocie programowy wstęp do większych dialogów zajmujących się problematyką etyczną, a oddziaływanie aporii w nim wysłowionych odczuwalne jest aż w *Państwie*.

Hippiasz Mniejszy składa się z dwóch, wyraźnie oddzielonych krótkim przerwaniem, choć powiązanych tematycznie części. W tym krótkim tekście zawierają się liczne cechy charakterystyczne dla stylu filozofowania kojarzonego z Sokratesem – przejście od problemu konkretnego, dla którego punktem wyjścia jest Homer, do ogólnego zagadnienia etycznego, gdzie porzuca się odwołania do poetów; ἐπαγωγὴ oparta na analogii τέχνην praktycznych do etyki kończąca się aporią; wreszcie umieszczenie dyskusji etycznej w kontraście z działalnością i światopoglądem sofistycznym, jednocześnie intelektualistycznym i popularnym, odwołującym się do encyklopedycznej erydykcji i światowości, a jednocześnie tkwiącym w ramach potocznej helleńskiej mentalności ukształtowanej przez teologię epików, refleksję obyczajową liryków i moralny niepokój tragików.

Ten ostatni aspekt wymaga nieco wyjaśnienia, jako że jest kluczowy dla zrozumienia znaczenia *Hippiasza Mniejszego* odnośnie do problematyki etycznej rozwiniętej w późniejszych dialogach wczesnych, których osnową jest również rozmowa z sofistami lub osobami z nimi kojarzonymi (Gorgias, Polos, Kallikles, Protagoras, Trzymach). Należy bowiem podkreślić, że Platon rozwija swoją etykę w celowej opozycji do nauki Sofistów, biorąc za punkt wyjścia schemat pojęciowy i doktryny etyczne wysuwane przez poszczególnych Sofistów, a także paradoksy, które z tego wynikają. Etyka wczesnych dialogów jest

³ Jeśli przyjąć wczesne datowanie *Hippiasza Mniejszego*, tzn. przed *Charmidesem*, *Lachesem*, *Protagorasem* i *Gorgiasem*, odnośnie do czego panuje wśród badaczy praktycznie całkowity konsensus. Bardziej dyskusyjna jest względna chronologia *Hippiasza Mniejszego* i *Obrony i Kritona*, co jednak nie jest problemem dla obecnego wyводу – użycie pojęć woli, chcenia i wyboru w tych dialogach jest nieznaczące.

w isotcie próbą rozwiązania tych właśnie paradoksów. Przed przejściem do omówienia treści samego dialogu należy zatem przyjrzeć się postaci Sofisty stanowiącej dla Sokratesa wehikuł dla dotarcia do właściwych problemów w nim zawartych.

Hippiasz przedstawiony jest jako szacowna persona, człowiek inteligentny i nieco nadęty. Nie jest jednak antypatyczny, a można w nim dostrzec uczonego i bywałego Hellena, wykształconego w szkole Homera i zahartowanego w agonistycznym środowisku wielkich igrzysk panhelleńskich. Obok tych pozytywnych cech Platon skrupulatnie uwypukla przywary Sofisty⁴, a dialog jest pełen łagodnych wobec niego uszczypliwości, godzących w cechy i umiejętności, które musiały być przedmiotem jego szczególnej chwały. Tak więc Sokrates dworuje sobie z rzekomo doskonałej pamięci Hippiasza, wyrażając ironiczne zdumienie na jego niepamięć fragmentów Homera, któremu przecież poświęcony był wykład (ἐπίδειξις) stanowiący punkt wyjścia rozmowy, a na który Sokrates miał pecha się spóźnić. W połowie dialogu, po wprowadzeniu Hippiasza w zakłopotanie aporią z pierwszego rozumowania, Sokrates wypowiada długą mowę, w której opisuje, jak to Sofista skomponował samodzielnie nie tylko wierszowane w przeróżnych metrach utwory przedstawione przez siebie na zawodach olimpijskich, ale także własnoręcznie wykonał elementy swojego stroju i narzędzia higieny osobistej. Ten sarkastyczny fragment, stanowiący podsumowanie części pierwszej dialogu i przejście do części drugiej przywodzi na myśl podział pracy postulowany w *Państwie* (370a7-b2, 374a6-C2, 394e3-6, 423c6-d6, 433a4-6, 443 b7-c7, 453 b2-6), wynikający właśnie z krytyki, jakiej poddane jest wieloróbstwo (πολυπραγμοσύνη), choć jego głównym celem jest pokraczny indywidualizm sofistyczny, polegający nie tyle na życiu poddanym namysłowi i autonomii moralnej, ile na przesadnym zastosowaniu zasady w duchu *omnia mea mecum porto*. Podstawowym jednak zarzutem Platona wobec Hippiasza okazuje się jego brak refleksyjności w podejściu do spraw moralnych, którymi jak, on sam stwierdza, właśnie się zajmuje (*Hip. Min.* 366d3-5,

⁴ Używam tu nazwy Sofista z pewną niechęcią, podążając za wielowiekowym już zwyczajem określania pewnej grupy greckich intelektualistów z późnego V wieku p.n.e. tym mianem, choć jest to grupa tak niejednorodna, że trudno byłoby znaleźć zadowalające kryterium wyróżniające akurat te, a nie inne osoby, zajmujące się pokrewnymi zawodami lub utrzymujące pokrewne poglądy. Określenie Hippiasza z Elidy jako Sofisty jest w kontekście platońskim uzasadnione, skoro sam Platon umieścił go jako postać w *Protagorasie*, obok bohatera tytułowego i Prodikosa z Keos, dwóch myślicieli również powszechnie uznawanych za Sofistów.

367d6, 367e8-368a1, 368d6-7, por. 369a7), a które Sokrates uznaje za najważniejsze ze wszystkich ludzkich zajęć. Dowodem tej bezrefleksyjności jest zakłopotanie Hippiasza wobec paradoksów, które Sokrates wydobywa z jego własnych poglądów – zakłopotanie, które jest tylko uwypuklone przez jego niewątpliwą erudycję w innych dziedzinach, a szczególnie przez jego deklarację umiejętności odpowiedzenia na każde pytanie i pewność siebie wynikająca z przeszłych sukcesów na tym polu:

Zawsze gdy odbywa się Olimpiada udaję się z rodzinnej Elidy do Olimpii na święto Hellenów, gdzie w świątyni oferuję się mówić o czymkolwiek co ktoś sobie zażyczy z tych tematów, które mam opracowane pod wykłady, a także odpowiadać zainteresowanym, cokolwiek by mnie nie zapytali” (*Hip. Min.* 363e8-d4)⁵.

Okazuje się, że Hippiasz, wbrew swojemu wykształceniu i zawodowi Sofisty nie posiada przemyślanego stanowiska etycznego. Nie jest to zresztą zarzut tylko względem Hippiasza, gdyż nieporządek światopoglądowy i utrzymywanie sprzecznych przekonań jest zarzutem wysuwany wobec wszystkich sofistycznych rozmówców Sokratesa od Hippiasza po Trazymacha, a wynika on we wszystkich tych przypadkach z tego samego błędu redukcjonizmu odnośnie do pojęcia chcenia i motywacji. Tak pojęty błąd redukcjonizmu jest po raz pierwszy wskazany i przeanalizowany w *Hippiaszu Mniejszym*, wraz z zasygnalizowaniem możliwości jego rozwiązania.

Część pierwsza dialogu (*Hip. Min.* 363a1-368a7) składa się ze wstępu (*Hip. Min.* 363a1-364e6), zakończonego przywołaniem cytatu z *Iliady* (*Hip. Min.* 364a7-365c7), po czym następuje *ἐπαγωγή* (*Hip. Min.* 365c8-368a7) prowadząca do pierwszej aporii dialogu. Po krótkim wstępie dyskusja rozpoczyna się scharakteryzowaniem przez Hippiasza, w odpowiedzi na prośbę Sokratesa, dwóch postaci homeryckich, Achillesa i Odyseusza, jako odpowiednio „najlepszy” (*ἄριστος*) i „najprzebieglejszy” (*πολυτροπώτατος*)⁶. Tuż potem dookreśla on tę cha-

⁵ Ὀλυμπιάζε μὲν εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων πανήγυριν, ὅταν τὰ Ὀλύμπια ᾗ, αἰεὶ ἐπανίων οἰκοθεῖν ἐξ Ἥλιδος εἰς τὸ ἱερὸν παρέχω ἑμαυτὸν καὶ λέγοντα ὅτι ἂν τις βούληται ὦν ἂν μοι εἰς ἐπίδειξιν παρεσκευασμένον ᾗ, καὶ ἀποκρινόμενον τῷ βουλομένῳ ὅτι ἂν τις ἐρωτᾷ. Wszystkie przekłady wykonane przez autora na podstawie wydania Oxfordzkiego.

⁶ Użyty tu stopień najwyższy słynnego epitetu Odyseusza *πολύτροπος* tłumacząc jako „najprzebieglejszy”, świadom wieloznaczności tego określenia. Użyty dwukrotnie w *Odysei* epitet (1.1 i 10.330) może być i był tłumaczony jako „wielce obrotny” (Parandowski), „wiele błdził” (Siemieński, Wittlin), a także „wykrętny”, „pełen podstępów”, „chyttry” (Abramowiczówna, Jurewicz). W epitecie tym zawiera się trudna do odda-

rakteryzację przez, odpowiednio, określenia „prostoliniijny” (ἀπλοῦς) i „kłamliwy” (ψευδής), łącząc jednocześnie prostoliniijność z prawdomównością. Tak przeprowadzone rozróżnienie staje się przedmiotem ataku Sokratesa, który zadaje pozornie niedorzeczne lub banalnie prowokacyjne pytanie, czy określenia te istotnie opisują różne, czy może tę samą osobę. Natychmiastową odpowiedź Hippiasza, iż są to osoby różne, Sokrates podejmuje, wprowadzając pojęcie władności (δύναμις)⁷. Następuje wartka ἐπαγωγή, zmierzająca do określenia cech człowieka przebiegłego (πολύτροπος); jest on władny (δυνατός) coś robić, jako władny jest rozumny (φρόνιμος), jako rozumny posiada znanstwo (ἐπιστήμη), skąd znowu wynika, że jest mądry (σοφός). Pojęcie władności okazuje się tu elementem kluczowym, co podkreśla Sokrates: „podsumowując zatem, ludzie kłamliwi są mądrzy i władni kłamać”⁸ (*Hip. Min.* 366b4-5).

nia ambiwalencja, wynikająca z dwuznaczności słowa τρόπος, które może odnosić się w bardziej dosłownym wymiarze do miejsca, a w nieco przenośnym do sposobu, umiejętności. Jak łatwo zauważyć, oba te znaczenia pasują do postaci Odysuseusza, który jest jednocześnie wielce bywały, skoro odwiedził wiele krajów i ludów (to znaczenie, nieco jednostronnie, podkreśla Siemieński), ale przede wszystkim jest człowiekiem wielu umiejętności, o wielu sposobach (co godnie licuje z byciem podopiecznym bogini mądrości Ateny i prawnukiem króla kłamców, Syzyfa). To drugie znaczenie podkreślane jest przez większość tłumaczy, zarówno polskich, jak i innych. Co więcej, znaczenia te przeplatają się – wszak przebiegłość Odysuseusza w pewnej mierze wynika z jego podróży, a także jest koniecznym narzędziem do szczęśliwego ich przebycia (zabrakło jej Agamemnonowi i Ajasowi, synowi Ojneusa, z przykrym skutkiem). Epitet πολύτροπος jest więc określeniem szczególnie pasującym do postaci Odysuseusza i był zresztą, być może, utworzony przez poetę z myślą właśnie o nim, choć to określenie pojawia się u Homera zaledwie dwa razy, w obu przypadkach w *Odyssei*. Oprócz niego Odyszeusz jest często określany za pomocą pokrewnych zwrotów πολυμήχανος (o wielu sposobach, metodach) i πολυμήτις (dosł. o wielu myślach, a więc rozumny, o wszechstronnym umyśle).

⁷ To trudne do oddania pojęcie doczekało się osobnej monografii odnośnie do jego użycia u Platona (Souihlé 1919). Zrobiło ono później, jak wiadomo, ogromną karierę filozoficzną za sprawą jego technicznego wykorzystania przez Arystotelesa. U Platona nie posiada ono ani takiego specjalistycznego znaczenia, ani nie pełni zbyt ważnej roli. Jak będę argumentował poniżej, również w *Hippiaszu Mniejszym* jest ono szybko zastąpione przez dużo ważniejsze pojęcie chcenia (βούλεσθαι). Samo *dynamis* jest trudne do oddania w jego potocznym znaczeniu tak, jak używa go Platon. Oznacza ono z jednej strony zdolność bierną (antycypując arystotelejską możliwość), a z drugiej podatność do działania, władzę, moc, a więc cechę czynną. Dla oddania tej wieloznaczności stosuję tu konsekwentnie określenie „władność”, który to termin zasugerował mi mój przyjaciel Kamil Sokołowski, któremu dziękuję.

⁸ ὥς ἐν κεφαλαίῳ ἄρα εἰρήσθαι, οἱ ψευδεῖς εἰσιν οἱ σοφοί τε καὶ δυνατοὶ ψεῦδεσθαι.

Sokrates następnie proponuje definicję władności, która pozostanie przewodnim pojęciem części pierwszej dialogu i podstawą aporii:

A władny do czegoś jest każdy, kto jak czegoś zechce to robi to, co chce (ὅς ἂν ποιῇ τότε ὃ ἂν βούληται, ὅταν βούληται)⁹. Nie mówię o ludziach zmożonych chorobą czy czymś innym tego rodzaju, ale mam na myśli tak, jak ty możesz napisać moje imię, gdy zechcesz¹⁰ (*Hip. Min.* 366b7-c3).

Sokrates wykorzystuje to pojęcie w ἐπαγωγῇ. Na przykładzie kolejnych umiejętności¹¹ (arytmetyki, geometrii i astronomii) skłania Hippiasza do uznania, że ludzie kłamliwi są władni kłamać, a ludzie niewładni kłamać nie mogą być kłamliwi:

⁹ Ten zwrot stał się w literaturze greckiej V i zwłaszcza IV wieku p.n.e. czymś w rodzaju hasła, kojarzonego szczególnie z demokracją, z reguły o zabarwieniu pejoratywnym i pojawia się licznie w takim kontekście u Tukidydesa, Isokratesa, Platona, Ksenofonta, Demostenesa. Jego użycie w tym fragmencie przez Platona w znaczeniu teoretycznym, bez wyraźnego odniesienia politycznego, sugeruje, że slogan ten sięgał poza debaty ustrojowe i retorykę polityczną i odgrywał pewną rolę w rozważaniach etycznych i antropologicznych kojarzonych szczególnie z działalnością Sofistów. Późniejsze przywołanie tego zwrotu w *Gorgiasie* (467a8-b9, 469e6-7, por. 452d5-8, 466b4-d4) potwierdza ten wniosek i sugeruje ponadto, że przypisując Sofistom rozumienie władności i wolności jako swobody Platon wskazywał jednocześnie na ich związki ze swoiście interpretowaną doktryną demokratyczną.

¹⁰ δυνατός δέ γ' ἐστὶν ἕκαστος ἄρα, ὅς ἂν ποιῇ τότε ὃ ἂν βούληται, ὅταν βούληται: οὐχ ὑπὸ νόσου λέγω ἐξεργόμενον οὐδὲ τῶν τοιούτων, ἀλλὰ ὥσπερ σὺ δυνατός εἰ γράψαι τοῦμὸν ὄνομα ὅταν βούλῃ, οὕτω λέγω. Należy tu zwrócić uwagę, że rozumienie chcenia przez Platona zapowiada sposób, w jaki pojęcie to będzie rozwijane zarówno u Arystotelesa, jak w filozofii hellenistycznej, a zwłaszcza u Stoików. Chcenie (a później wybór) jest tu postrzegane jako warunek wystarczający do działania (przy nieobecności niezależnych, zewnętrznych przeszkód). Chcenie i wybór stanowi ostatni krok w złożonym akcie rozumnego działania. Innowacja Platona, skierowana przeciwko redukcjonizmowi Sofistów, polega na rozróżnieniu chcenia od motywacji (później: intencji), która zostaje przypisana wcześniejszemu etapowi działania, jakim jest rozumny namysł (u Arystotelesa wyraźniej już określony jako *boulesis*, po której następuje *proairesis*). Definicja *dynamis* (która dla Hippiasa ma wyraźnie intelektualny wydźwięk) przez czyste chcenie (βούλησις) odrywa „władność” i „chcenie” od namysłu i sfery intelektualnej, otwierając drogę do wprowadzenia odrębnego pojęcia motywacji i namysłu, poprzedzającego wybór.

¹¹ Wybór akurat tych trzech nauk ścisłych, arytmetyki (λογισμός), geometrii (γεωμετρία) i astronomii (ἀστρονομία) nie jest zapewne przypadkowy. Zdaje się bowiem, że historyczny Hippiasz miał szczególne upodobanie do tych dziedzin, które prawdopodobnie uznawał również za ważne w procesie nauczania, w czym różnił się od bardziej humanistycznie i praktycznie nastawionego Protagorasa. Wniosek ten nasuwa się, porównując obecny fragment z dwoma ustępami *Protagorasa*, gdzie Platon przemycza nie pozbawione sarkazmu wskazówki odnośnie do rodzaju Sofistyki uprawianej przez Hippiasza (*Prt.* 315b9-c7, 318d9-ca2).

[...] nieuk często wbrew sobie choćby chciał (βουλόμενος) skłamać, to powie przypadkiem prawdę, z racji tego, że brak mu wiedzy; ty zaś, mędrzec, jeśli chciałbyś (εἴπερ βούλοιο) skłamać, to jednak zawsze byś kłamał¹² (*Hip. Min.* 367a2-5).

[człowiek kłamliwy] posiada taką cechę, iż jeśli zamierzałby być kłamliwym, to byłby do tego władny... Odnosnie tego bowiem, który jest niewładny kłamać sam, jak pamiętasz, powiedziałeś, że nie stałby się żadną miarą kłamliwy¹³ (*Hip. Min.* 367b2-5).

Wynik ten jest teraz powiązany z drugim określeniem człowieka przebiegłego jako mądrego, a więc „dobrego” (agathos; *Hip. Min.* 367c4, c6) w robieniu tego, odnośnie do czego jest znawcą. Stąd Sokrates wyciąga natychmiastowy wniosek, że kłamliwym i prawdomównym w kwestii danej rzeczy jest ten sam człowiek, mianowicie ten, który jest znawcą danej rzeczy:

Zatem ten sam człowiek jest najwładniejszy (δυνατότατος) mówić prawdę i fałsz w rachunkach? To znaczy człowiek dobry w rachunkach, rachmistrz¹⁴ (*Hip. Min.* 367c4-6).

Wniosek ten Sokrates odnosi do początkowego porównania Achillesa i Odyseusza, otrzymując wynik przeciwny do Hippiasza:

[...] ten sam człowiek jest kłamliwym i prawdomównym odnośnie tego samego, a prawdomówny w niczym nie jest lepszy od kłamliwego¹⁵ (*Hip. Min.* 367c7-d1).

Część pierwsza kończy się zatem stwierdzeniem trzech konkluzji: 1) Człowiek posiadający wiedzę w danej dziedzinie jest władny być w niej prawdomównym lub kłamliwym, a człowiek jej nieposiadający jest niewładny zarówno być prawdomównym, jak kłamliwym, chyba że nieumyślnie (ἄκων). 2) Im więcej wiedzy posiada człowiek w danej dziedzinie, tym bardziej jest władny być w niej prawdomównym lub kłamliwym. 3) Człowiek kłamliwy w danej dziedzinie nie jest w żaden sposób lepszy od prawdomównego, gdyż jest to ta sama osoba.

¹² ἀμαθής εἰς λογισμοὺς δύναται ἂν σοῦ μᾶλλον ψεύδεσθαι βουλομένου; ἢ ὁ μὲν ἀμαθὴς πολλὰκις ἂν βουλόμενος ψευδῇ λέγειν ἀληθῆ ἂν εἰποῖται, εἰ τύχοι, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι, σὺ δὲ ὁ σοφός, εἴπερ βούλοιο ψεύδεσθαι, αἰεὶ ἂν κατὰ τὰ αὐτὰ ψεύδοιο.

¹³ οὐχὶ δεῖ ὑπάρχειν αὐτῷ, εἴπερ μέλλει ψευδῆς ἔσεσθαι, ὥς σὺ ἄρτι ὠμολόγεις, δυνατόν εἶναι ψεύδεσθαι; ὁ γὰρ ἀδύνατος ψεύδεσθαι, εἰ μέμνησαι, ὑπὸ σοῦ ἐλέγετο ὅτι οὐκ ἂν ποτε ψευδῆς γένοιτο. οὐκοῦν ὁ αὐτὸς ψευδῇ καὶ ἀληθῇ λέγειν περὶ λογισμῶν δυνατότατος; οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἀγαθὸς περὶ τούτων, ὁ λογιστικός.

¹⁴ οὐκοῦν ὁ αὐτὸς ψευδῇ καὶ ἀληθῇ λέγειν περὶ λογισμῶν δυνατότατος; οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἀγαθὸς περὶ τούτων, ὁ λογιστικός.

¹⁵ ὁ αὐτὸς ψευδῆς τε καὶ ἀληθὴς περὶ τούτων, καὶ οὐδὲν ἀμείνων ὁ ἀληθὴς τοῦ ψευδοῦς.

Następuje krótkie intermezzo (*Hip. Min.* 368a8-369c8) okraszone wątkami biograficznymi Hippiasza i kilka ważnymi uwagami odnośnie do metody dyskusji. Sokrates podkreśla stosowność (ικαναί) przykładów sztuk (τέχναι) Hippiasza „i innych” jako paradygmatów – jest to zapowiedź analogii sztuk technicznych i wiedzy moralnej, na której oprze się ἐπαγωγή drugiej części dialogu. Hippiasz zarzuca Sokratesowi „plecenie” (πλέκεις, 369b8), na co ten odpowiada nieco ironicznym uznaniem wyższości intelektualnej Sofisty nad samym sobą:

Stąd poznasz, kogo za mędrca uważam – przekonasz się bowiem, żem nieustępliwy odnośnie tego co taki mówi i wnikliwie takiego wypytuję, abym korzyść jakąś odniósł z nauki¹⁶ (*Hip. Min.* 369d7-e2).

Zarówno te, jak i późniejsze uwagi z początku drugiej części, dotyczące metody dyskusji, są ważnymi wskazówkami do zrozumienia dialogu. Jak stwierdza Sokrates, ma on charakter terapeutyczny i epagogiczny – jego celem jest „uleczenie zła duszy”, jakim jest niewiedza, wraz z jej objawami, jakimi jest błędzenie pomiędzy sprzecznymi stanowiskami (por. *Grg.* 460e5-461b2, 466e3-12, 482b5-6). Drogą do tego celu jest wnioskowanie za pomocą metody pytań i odpowiedzi w oparciu o analogię sztuk, stosując elenktyczną metodę sprawdzania spójności przyjmowanych twierdzeń i odrzucania tych, które stoją z przyjętymi w sprzeczności. Przy okazji należy zwrócić uwagę na komplement wypowiedziany przez Platona pod adresem Hippiasza, którego uznaje wcale nieironicznie za „mędrca” – co w żadnym wypadku nie musi oznaczać, że posiada on wiedzę. Znaczy jedynie – i aż – że jest on dla Sokratesa osobą wartą rozmowy, a więc posiadającą co najmniej potencjał intelektualny do stania się wehikułem leczniczego elenchosu.

Po tym przerwaniu, oddziałającym dwie części wywodu od siebie, Sokrates powraca do wątku homeryckiego z początku rozmowy (*Hip. Min.* 369d1-372a5). Hippiaszowi, upierającemu się przy swoim odczytaniu Homera, przedstawiającym Achillesa jako „lepszego” i „niekłamliwego”, a Odyseusza jako „podstępnego” i „notorycznie kłamliwego”, Sokrates prowokacyjnie przywołuje trzy fragmenty opisujące Achillesa kłamiącego, lub pochoinnie przynajmniej mówiącego nieprawdę. Hippiasz podejmuje wyzwanie, wykorzystując cytowane wersy jako argument za własną interpretacją: otóż Achilles nie kłamał, a jedynie wbrew

¹⁶ καὶ γνώσῃ τοῦτ' ὅς' εἰς ἐγὼ ἡγῶμαι σοφοὺς εἶναι: εὐρήσεις γάρ με λιπαρῇ ὄντα περὶ τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦτου καὶ πυνθανόμενον παρ' αὐτοῦ, ἵνα μαθὼν τι ὠφεληθῶ.

sobie (ἑκὼν) mówił nieprawdę, Odyseusz natomiast kłamał sam z siebie (ἐκὼν) i z rozmysłu (ἐξ ἐπιβουλῆς). Sokrates ripostuje dalszymi dwoma cytatai, przedstawiając Achillesa jako „takiego kuglarza i lisa”, że miał czelność kłamać nawet wobec rzekomo najprzebieglejszego Odyseusza (*Hip. Min.* 371a1-b1). Podsuwa jednocześnie Hippiaszowi alternatywę uznania Achillesa bądź za przebieglejszego od Odyseusza – i zaprzeczenia tym samym jego oryginalnej tezie – lub, uznając, że minął się on z prawdą przypadkiem, za „gapę” (ἐπιλήσμονα), co nie przystawałoby do określenia Achillesa jako „najlepszego” z herosów homeryckich. Hippiasz nie poddaje się wobec ataku Sokratesa, jednak w istocie przyjmuje drugą z możliwości uznając, że Achilles powiedział nieprawdę przez swoją „pocziwość” (ὕπο εὐνοίας ἀναπεισθείς)¹⁷. Odyseusz natomiast niewątpliwie kłamie z rozmysłu (ἐπιβουλεύσας, *Hip. Min.* 371e1-3).

Odpowiedź Hippiasza daje asumpt do ἐπαγωγῆς, którą Sokrates rozpoczyna kolejnym prowokacyjnym stwierdzeniem, iż według samego Hippiasza Odyseusz okazuje się teraz być lepszym od Achillesa, skoro: „ci co kłamią sami z siebie lepsi są od tych, co robią to wbrew sobie”¹⁸ (*Hip. Min.* 371e7-8). Hippiasz protestuje, powołując się na prawo stanowione w helleńskich poleis i na intuicję moralną:

Jakże znowu? Ci, co sami z siebie prawo łamią i knują spiski i zło czynią lepsi mieli by być od tych, co to wbrew sobie robią, którym i często należy przebaczyć, jeśli nieświadomie jakieś wykroczenie popełnią, z prawdą się miną, czy innego coś złego zrobią? Także i prawa są wszakże dużo surowsze dla tych, co sami z siebie zło czynią, niż dla tych, co wbrew sobie¹⁹ (*Hip. Min.* 371e9-372a5).

Sokrates, nim przejdzie do samego elenchosu, rekapitułuje swoje wcześniejsze stwierdzenia odnośnie do metody dyskusji, w czym można rozpoznać wiele charakterystycznych cech sokratejskiego sposobu rozmowy (*Hip. Min.* 372a6-373c5). Sokrates deklaruje niewiedzę, która jest winna utrzymywania raz tego, raz sprzecznego poglądu, a jedyną zaletą, jaką Sokrates sobie przypisuje jest szczerłość w uczeniu się (*Hip.*

¹⁷ Czytam εὐνοίας za Burnetem. Codices Venetinus i Vindobonensis podają εὐθείας (naiwność, prostoduszność). Wersja Burneta stawia Achillesa w nieco lepszym świetle, sugerując, że jego minięcie się z prawdą wynikało jednak, do pewnego chociaż stopnia, z rozmysłu.

¹⁸ οἱ ἐκόντες ψευδόμενοι βελτίους ἢ οἱ ἄκοντες.

¹⁹ καὶ πῶς ἄν, ὦ Σώκратες, οἱ ἐκόντες ἀδικοῦντες καὶ ἐκόντες ἐπιβουλεύσαντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι βελτίους ἂν εἶεν τῶν ἀκόντων, οἷς πολλὴ δοκεῖ συγγνώμη εἶναι, ἐὰν μὴ εἰδῶς τις ἀδικήσῃ ἢ ψευδῆται ἢ ἄλλο τι κακὸν ποιήσῃ; καὶ οἱ νόμοι δῆπου πολὺ χαλεπώτεροί εἰσι τοῖς ἐκούσι κακὰ ἐργαζομένοις καὶ ψευδομένοις ἢ τοῖς ἄκουσιν.

Min. 372b4-c8, por. *Grg.* 487a2-3). Błądzenie (πλάνη, πλανᾶσθαι) między tymi poglądami określone jest jako powodowane „napadami” (καταβολή²⁰), czemu kres położyć ma terapeutyczne działanie wiedzy (372d7-e1). Wreszcie Sokrates wymawia się od „długiej mowy” (por. *Grg.* 448d1-2, 449c4-6, *Prt.* 328e5-329b5), postulując kontynuację sposobu pytań i odpowiedzi (*Hip. Min.* 373a2-4). Charakterystyczne jest również wezwanie biernie przysłuchującego się Eudikosa z prośbą o wstawiennictwo, którą ten zbywa jako zbędną – wszak Hippias już był się zgodził odpowiedzieć na każde pytanie (*Hip. Min.* 372a9-b3).

Ostatnią część dialogu (*Hip. Min.* 373c6-376c6) otwiera dynamiczna ἐπαγωγή, opierająca się na po raz pierwszy wprowadzonej w dialogu analogii sztuk. Postępując od przykładów sztuk praktycznych i cielesnych ku bardziej teoretycznym i psychicznym, Sokrates uzasadnia twierdzenie, że „są lepsi – ci co grzeszą sami z siebie, niż „ci, co wbrew sobie” (*Hip. Min.* 373c7-8). Jako przykłady sztuk (τέχναι) stanowiących rodzaje „czynności dotyczących ciała” (*Hip. Min.* 374a7) przytoczony jest biegacz i zapaśnik, a następnie Sokrates podaje serię umiejętności cielesnych, porównując własnowolne i mimowolne nieprawidłowe ich działanie; wdziek w ruchach (εὐσχημοσύνη), śpiew (φωνή), kulawość związaną z chodzeniem (*kholeia podōn*), wzrok (ὀφθαλμοί), uszy, nos, usta „oraz wszystkie w ogóle zmysły” (πάσας τὰς αἰσθήσεις, *Hip. Min.* 374d9). Kolejną listę przykładów tworzą narzędzia (ὄργανα) – wiosło, łuk, lira, aulos. Wreszcie jako przykład podana jest dusza (ψυχή): mowa jest o duszach zwierząt – konia, psów i „w ogóle ... istot żyjących” (*Hip. Min.* 375a6-7). Na razie dusza jest tu rozumiana jako nośnik umiejętności, mogący być w prawidłowy bądź nieprawidłowy sposób zastosowany do praktycznej czynności właściwej danemu zwierzęciu (a więc jako nośnik ἀρετή w szerokim rozumieniu jako doskonałość, a nie jako element ożywiający lub tym bardziej rozumny):

Zatem z koniem o lepszej duszy źle wykonywał by ktoś właściwe jemu czynności własnowolnie, a z tym o duszy gorszej mimowolnie (*Hip. Min.* 375a3-5).

Zachowując takie rozumienie duszy jako nośnika umiejętności właściwego wykonywania czynności praktycznej (arete w szerokim rozumieniu) Sokrates przechodzi do przykładów dusz ludzi jako wy-

²⁰ W kwestii użycia zwrotu eis aporian katabalein por. Eutyphr. 15e5-6 (ἀπ’ ἐλπίδος με καταβαλὼν μεγάλης ἀπέρχη ἢν εἶχον), Antipho Sophistes F58 (=Stobaeus 3.20.66 = 3.553-54 Wachsmuth-Hense) (εἰς ἀπορίαν), Democr. DK B125, Phileb. 15e4 (εἰς ἀπορίαν αὐτὸν μὲν πρῶτον καὶ μάλιστα καταβάλλων), Phaed. 88c1-4 (εἰς ἀπιστίαν καταβαλεῖν).

konawców rozmaitych zajęć – łucznika, lekarza, kitarzysty, auletesa, sługi. Już przykład sługi z trudem pasuje do schematu poprzednich przykładów, w jasny sposób określających czynność, którą dany wykonawca mógłby być władny wykonywać źle. O ile bowiem w poprzednich przykładach źle wykonywanie właściwej danemu wykonawcy czynności nie miało bezpośredniego przełożenia na jego ocenę moralną, w przypadku przykładu sługi sprawa nie jest tak oczywista, jako że czynność wykonywana przez niego jako sługa nie jest jasno odróżniona od czynności wykonywanych jako człowiek:

[...] też sługi o takich duszach posiadać bardziej byśmy chcieli, co własnowolnie raczej niż mimowolnie grzeszą (ἀμαρτανούσας) i zło czynią, jako lepszych w tym zakresie (*Hip. Min.* 375c3-6).

Przy wszystkich tych przykładach dusz ludzkich i zwierzęcych, narzędzi, zmysłów, organów czy wykonawców czynności praktycznych Hippiasz przyznaje, że lepiej jest, gdy dana czynność wykonywana jest źle własnowolnie, niż mimowolnie. Wreszcie jako ostatni przykład podana jest „nasza własna dusza” bez dalszych kwalifikacji, a Sokrates wymaga od Hippiasza, aby i w tym przypadku przyznał ten sam, co poprzednio, wniosek – jednak ten wymyka się od przyjęcia konsekwencji rozumowania, stwierdzając emfatycznie, iż „zgroza (δεινόν) by to doprawdy była” (*Hip. Min.* 375d3).

Gdy już wydawało się, że Hippiasz zostaje przypchnięty do muru, ἐπαγωγὴ kończy się fiaskiem – rozmówca Sokratesa najzwyczajniej odmawia przyjęcia wniosku rozumowania. Sokrates zaczyna ἐπαγωγὴ od początku, wprowadzając niespodzianie do rozmowy pojęcie sprawiedliwości (δικαιοσύνη), łącząc je z pojęciami władności (δύναμις) i wiedzy (ἐπιστήμη), które leżały u podstaw dotychczasowej rozmowy:

[...] sprawiedliwość, czy nie jest to władza (δύναμις) jakaś lub wiedza (ἐπιστήμη) lub jedno i drugie?²¹ (*Hip. Min.* 375d8-9).

Obie te własności duszy są stopniowalne (*Hip. Min.* 375e6-8). Jak jednak zostało ustalone w poprzednim rozumowaniu,

[...] ta dusza, która ma więcej władzy i mądrości [jest] lepsza i bardziej władna do czynienia i jednego, i drugiego, zarówno tego, co piękne jak i tego, co szpetne, odnośnie wszelkich zajęć²² (*Hip. Min.* (375e9-376a1).

²¹ ἢ δικαιοσύνη οὐχὶ ἢ δύναμις τίς ἐστιν ἢ ἐπιστήμη ἢ ἀμφοτέρα.

²² οὐκοῦν ἢ δυνατώτερα καὶ σοφώτερα αὕτη ἀμείνων οὔσα ἐφάνη καὶ ἀμφοτέρα μᾶλλον δυναμένη ποιεῖν, καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά, περὶ πᾶσαν ἐργασίαν;

Władne zaś i ze znanstwem robienie czegoś implikuje, że rzecz ta robiona jest własnowolnie. Wynika stąd zatem, że im bardziej dusza jest sprawiedliwa, tym bardziej jest władna i mądra, a tym samym tym bardziej robi własnowolnie to, co robi. W szczególności postępuje własnowolnie, gdy czyni niesprawiedliwość. Ponieważ zaś:

[...] dobry ... człowiek to ten, co dobrą duszę posiada, a zły złą (*Hip. Min.* 376b1-2), [...] do dobrego zatem człowieka należy własnowolnie czynić niesprawiedliwość, a do złego mimowolnie” (*Hip. Min.* 376b2-3), a „człowiek ... własnowolnie zło czyniący i szpetnie i niesprawiedliwie postępujący ... jeśli istnieje ktoś taki, nikim innym nie byłby jak człowiekiem dobrym”²³ (*Hip. Min.* 376b6-7).

Wniosek wydaje się dla Hippiasza nie do przyjęcia, a także dla Sokratesa, który wyraża na końcu dialogu swoje zmartwienie nieskutecznością terapii elenktycznej, mającej však uspokoić niestały umysł:

[...] że ja czy inny niemota błędę, to nie jest jeszcze niczym niezwykłym; jeśli jednak i wy, mędrcy, błǳicie, to však strach ogarnąć może, że nawet do was przybywszy nie ujrzymy kresu wǳrówki” (*Hip. Min.* 376c3-6).

ARGUMENTACJA I ELENCHOS W *HIPPIASZU MNIEJSZYM*

W dość skąpej literaturze poświęconej *Hippiaszowi Mniejszemu*, dialog ten nie był z reguły traktowany pochlebnie. Rozumowanie Sokratesa najczęściej odprawiane było jako jawnie błędne²⁴, a sam dialog jako prawdopodobnie wczesna wprawka literacka albo dowód niedojrzałości intelektualnej Platona. Pojawiały się również głosy bardziej przychylne (np. de Laguna 1920, Kahn 1996, Lampert 2002), żaden z nich nie przedstawił jednak wyczerpującej egzegezy dialogu w celu obronienia go przez zarzutem błędności lub nieuczciwości logicznej. Najbliżej do takiej apologii zbliża się Weiss 1989, gdzie schemat pojęciowy dialogu jest poddany subtelnej analizie, a zarzuty wysuwane

²³ ὁ ἄρα ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχροὶ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὃ Ἱππίας, εἴπερ τις ἐστὶν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.

²⁴ Krytyka dwuznacznego użycia pojęcia kłamliwości w *Hippiaszu Mniejszym* została wysunięta już przez Arystotelesa (*Metaph.* 1025a6-13, to wzmiankowanie dialogu jest przy okazji najsilniejszym argumentem za jego autentycznością, która bywała kwestionowana na podstawie niskiej oceny jakości rozumowania w nim zawartego). Współcześnie za błędne uważają rozumowanie z *Hippiasza Mniejszego* Waterfield (1989), Zembaty (1987), Klosko (1987), Mulhern (1968), Hoerber (1962).

przez Mulhern 1968 i Klosko 1987 są przekonująco podważone²⁵. Niestety, artykuł ogranicza się do naświetlenia problemu dwuznaczności pojęcia *δυνατός* i kończy się stwierdzeniem potrzeby wyjaśnienia sensu takiego użycia tego pojęcia dla całego dialogu, co jest pozostawione jako otwarty problem.

Zasadniczym pytaniem, jakie narzuca się w próbie wyjaśnienia znaczenia *Hippiasza Mniejszego* jest: dlaczego Sokrates broni dwóch, jak się zdaje, rażąco fałszywych stwierdzeń (człowiek kłamliwy i człowiek prawdopodobny to ta sama osoba; człowiek własnowolnie czyniący zło jest lepszy od człowieka mimowolnie czyniącego zło), a z którymi – przynajmniej w ich dosłownym rozumieniu – się nie zgadza? Aby znaleźć odpowiedź należy zadać dalsze pytanie co do celu całego dialogu, a to z kolei wymaga wyjaśnienia sensu sokratejskiego sposobu uprawiania filozofii za pomocą metody elenchosu²⁶.

W rozmowie elenktycznej Sokrates nie jest zobowiązany zawsze bronić poglądów, z którymi sam się zgadza. W istocie, rzecz ma się często wręcz przeciwnie – metoda elenchosu może wymagać od niego bronięcia poglądu, z którym się niezupełnie zgadza, jeśli jest to potrzebne do obalenia jeszcze bardziej mylnego twierdzenia wysuniętego przez rozmówcę. Sytuacja taka ma miejsce np. w *Gorgiasie*, gdzie Sokrates utrzymuje na użytek rozmowy, że cnoty można uczyć (*Grg.* 459b-461b), w rozmowie z Trazymachem z ks. I *Państwa*, gdzie sugeruje, że grupa złoczyńców może być sprawiedliwa (zakładając, że spór i rozpad w ramach grupy jest wskaźnikiem niesprawiedliwości – zatem w potocznym ujęciu, a o takie Sokratesowi chodzi, grupa działająca sprawnie ma cechy sprawiedliwości; zob. 351c-352a). Także w *Eutyfronie*, dopuszczając kolejno, że zbożność to modlitwa, rzeczy miłe bogom itd. Przyjmuje on kolejno rozmaite propozycje Eutryfrona, aby przeprowa-

²⁵ Podstawowym rozróżnieniem, który wprowadza Weiss jest „*tropos-concept*” i „*dynamis-concept*”, a więc pojęcia (lub użycie tego samego pojęcia, np. kłamliwości lub sprawiedliwości) w znaczeniu „tropicznym” (odnoszącym się do biernej umiejętności) lub „dynamicznym” (odnoszącym się do zdolności czynu). Już ten podział wskazuje na późniejsze wyraźne rozróżnienie na namysł i wybór, motywację i chcenie. Weiss pozostawia jednak otwartym pytanie, dlaczego Platon wprowadza to rozróżnienie, i to w tak dwuznaczny i niejasny sposób. Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi na to pytanie.

²⁶ Na temat elenchosu u Sokratesa napisano wiele tomów. Spośród najważniejszych opracowań należy wymienić: Robinson 1953, Vlastos 1994, Brickhouse, Smith 1994 i 2012, Legutko 2013 (por. też listę w: Legutko 2013; 301, n. 12).

dzić na nich elenchos. We wszystkich tych przypadkach Sokrates nigdy nie utrzymuje, nawet na użytek rozmowy, poglądu wprost fałszywego, ale broni, jako narzędzia elenchosu, stanowiska, z którym zgadza się jedynie połowicznie lub zgodziłby się przy przyjęciu dalszych założeń; na przykład w *Gorgiasie* Sokrates uznałby możliwość nauczania cnoty, jeśli przyjąć posiadanie o niej wiedzy, co, jak wiadomo, dostępne jest według niego jedynie bogu (por. *Obr.* 23a5-6). W praktyce zatem możliwość nauczania cnoty jest rozumiana zupełnie inaczej przez Gorgiasa i przez Sokratesa, co nie przeszkadza temu drugiemu stosować to pojęcie w rozumowaniu bez doprecyzowania, jak sam je rozumie. Jak się okaże, również pozornie do szczytu fałszywe tezy broniące w *Hippiaszu Mniejszym* byłyby nie tylko prawdziwe, ale stanowiłyby podstawowe założenia sokratejskiej filozofii moralnej, jeśli przyjąć dalsze, niewysłowione w dialogu założenia. Właśnie dojście do tych brakujących założeń jest celem *Hippiasza Mniejszego*, który jednak ogranicza się do wniosku negatywnego, stwierdzającego potrzebę dalszego namysłu.

Praktyczne użycie elenchosu – jako dbanie o duszę, ćwiczenie duchowe i terapia – jest rzeczą od dawna dostrzeżoną przez komentatorów i nie wymaga szczegółowego uzasadnienia, na które nie ma miejsca w tekście poświęconym jednemu dialogowi²⁷. Sokrates wielokrotnie wskazuje na takie właśnie rozumienie jego „misji filozoficznej” (*Obr.* 28d6-29a4, *Grg.* 458a5-b3, *Rep.* 345e1-3). W szczególności, w samym *Hippiaszu Mniejszym* stwierdza leczniczą rolę rozmowy:

²⁷ Warto wspomnieć jako klasyczny przykład praktycznego i konstruktywnego użycia elenchosu argumentację z Brickhouse i Smith 1994. Por. też Brickhouse i Smith 2004 odnośnie do zastosowania dyskusji elenktycznej w *Eutyfronie*. Sokrates omawia z tytułowym bohaterem zagadnienie nieprzypadkowo bliskie swojemu rozmówcy, mianowicie, czym jest pobożność (jako że ten jest wieszczkiem), a co więcej zagadnienie, które jest bezpośrednim bodźcem do aktualnych działań Eutyfrona – jest on bowiem w drodze do sądu, aby złożyć pozew przeciwko swojemu ojcu z pobudek religijnych (miał on ściągnąć na swój dom zmasę przez zabicie płatnego robotnika). Negatywne działanie elenchosu, kolejno zbijającego definicje pobożności wysuwane przez Eutyfrona, zasiewa (jak mamy się domyślać) ziarno niepewności co do swojej wiedzy w tej dziedzinie u początkowo nadmiernie pewnego siebie wieszka, który w ostatniej chwili wycofuje się spod gmachu portyku Archonta Króla (por. tu przeciwstawne interpretacje: Burnet 1924: 82 i Diogenes Laertios 2.29). Tym samym można by powiedzieć, że za pomocą metody elenktycznej Sokrates uchronił Eutyfrona przed działaniem niesprawiedliwym (jakim byłoby postępowanie w oparciu o domniemanie wiedzy w sprawach moralnych), choć nie otrzymał odpowiedzi na akademickie pytanie „czym jest pobożność?”.

[...] ty, Hippiasz, bądź tak łaskaw i nie wzbraniaj się uzdrowić moją duszę; dużo więcej bowiem dobrego mi wyświadczysz kładąc kres niewiedzy w duszy niż chorobie ciała²⁸ (*Hip. Min.* 372e6-373a2).

Jednakże możemy powątpiewać, czy uzdrawiające działanie ma dotyczyć jedynie i w pierwszej kolejności Sokratesa – jak pamiętamy bowiem, objawem choroby niewiedzy jest „błądzenie” (πλάνη), a to, na skutek drastycznej metody elenchosu, jest w dialogu cechą przysługującą przede wszystkim Hippiaszowi, choć Sokrates także przyznaje się do zakłopotania wobec aporii. Można by zatem powiedzieć, że wobec terapeutycznego działania elenchosu jego ograniczone użycie w *Hippiaszu Mniejszym* pełni rolę diagnostyczną – zostają ujawnione objawy choroby duszy Hipiasza który, wbrew deklaracji wiedzy i umiejętności rozprawiania na każdy temat, jest skonfundowany wobec aporii Sokratesa. Na tym jednak dialog się kończy, a zdiagnozowana choroba nie jest poddana terapii – na tę poczekać trzeba do dalszych dialogów²⁹.

W *Hippiaszu Mniejszym* Sokrates argumentuje konsekwentnie w oparciu o poglądy swojego rozmówcy, używając stwierdzeń, które on sam przyznał. Cała rozmowa może być więc traktowana jak jedno wielkie *argumentum ad hominem*, co w żadnym wypadku go nie dyskredytuje – należy jednak przyjąć, że celem rozumowania nie jest osiągnięcie określonego wniosku w dziedzinie etyki, ale poddanie badaniu poglądów Hipiasza. W takim ujęciu cel został osiągnięty – dialog kończy się aporią, a więc konkluzywnym wykazaniem, że są one w najlepszym wypadku niedopracowane, a co gorsza być może niespójne i sprzeczne. Odczytanie *Hippiasza Mniejszego* jako analizy poglądów Sofisty, a nie dociekanie odnośnie do pojęć etycznych potwierdza końcowe stwierdzenie Sokratesa, który wyraża zaniepokojnie stanem wiedzy „mędrców” (σοφοί) – jeśli oni nie są zdolni położyć kresu

²⁸ τὸ οὖν χάρισαι καὶ μὴ φθονήσης ἰάσασθαι τὴν ψυχὴν μου: πολὺ γάρ τοι μεῖζόν με ἀγαθὸν ἐργάσῃ ἀμαθίας παύσας τὴν ψυχὴν ἢ νόσου τοῦ σώματος.

²⁹ Można oczywiście zauważyć, że w żadnym dalszym dialogu nie ma kontynuacji tego wątku z Hipiaszem, a jedynie z innymi rozmówcami, a zwłaszcza z Gorgiasem i Polesem. Hipiasz pojawia się jedynie incydentalnie w Protagorasie (nie licząc pseudo-platońskiego *Hippiasza Większego*), gdzie nie pełni istotnej roli w rozmowie. Nie jest to sprzeczne z obecnym odczytaniem *Hippiasza Mniejszego*, gdyż według niego tytułowy rozmówca stanowi egzemplifikację postaci Sofisty, a to z poglądami Sofistów toczy się spór Sokratesa o etykę. Podjęcie wątku z *Hippiaszu Mniejszym* w kolejnych dialogach, gdzie rozmówcami są Sofiści, pokazuje, że problem, jaki interesuje Platona był wspólny wszystkim albo większości przedstawicieli tego grona. Jak argumentuję w tym tekście, problemem tym był redukcjonizm w systemie pojęć opisujących motywację i mechanizm aktu moralnego.

wędrowce intelektualnej, któż jest? Takie odczytanie znaczenia dialogu wskazuje na jego podwójne implikacje – po pierwsze, jest to krytyka postaci Sofisty, który podejmuje się zadania nauczania, nie posiadając wystarczająco przemyślanych poglądów odnośnie do rzeczy najważniejszych. Zarzut ten będzie powtórzony we wszystkich dialogach z Sofistami (zob. Prot. 329b7-c2, *Grg.* 458e460a). Drugą implikacją dialogu w tej interpretacji jest postulat konieczności dalszych badań w dziedzinie etyki, jako że dotychczasowy system pojęciowy – będący w istocie potoczną helleńską moralnością wyrosłą z Homera i tragiczków (por. odwołanie się zakłopotanego Hippiasza do prawa i popularnych mniemań), przystrojona przez Sofistów w intelektualne szaty – okazał się dramatycznie niewystarczający. W takim ujęciu *Hippiasz Mniejszy* jest odczytywany jako wstęp do kolejnych dialogów takich, jak *Protagoras* i *Gorgias*, w których problematyka etyczna zostanie rozwinięta i podjęta zostanie próba rozwiązania jej największych aporii.

Należy podkreślić, że obecna interpretacja metody Sokratesa nie zakłada, że posługuje się on w trakcie elenchosu twierdzeniami fałszywymi, jakkolwiek miałyby one być stosowane instrumentalnie dla uzyskania dalszego, być może dobroczynnego celu (por. Kłosko 1987: 617-618). Utożsamienie człowieka kłamliwego i prawdomównego (aporia części pierwszej) nie jest fałszywe, opiera się natomiast na dwuznaczności pojęcia kłamliwości (i prawdomówności), wynikającej z braku rozróżnienia intencji od czynu (kłamliwości jako zdolności kłamania i kłamliwości jako mówienia nieprawdy). Można by wszakże wysunąć tu uzasadniony zarzut, że z praktycznego punktu widzenia świadome stosowanie dwuznaczności nie różni się istotnie od mówienia nieprawdy – w obu przypadkach rozmówca jest świadomie wprowadzany w błąd³⁰. Jeśli więc przyjąć, że Sokrates stosuje pojęcie kłam-

³⁰ Ktoś mógłby bronić Sokratesa zauważając, że nie jest on świadomy przyczyny dwuznaczności w swoim rozumowaniu i znajduje się na tym samym etapie poznawczym, co Hippiasz, a góruje nad nim jedynie swoistą intuicją prowadzącą go w dobrym kierunku. Spostrzeżenie to znalazłoby potwierdzenie w wielokrotnych zastrzeżeniach Sokratesa, że w kwestii bulwersujących aporii, do jakich doszedł był z Hippiaszem, sam nie zgadza się ze sobą, a przyczyną jego ciągłego wahania się między ich przyjęciem i odrzuceniem jest chorobliwy „napad”. Jakkolwiek jednak jest prawdopodobne, że wyrażna kierunkowość wnioskowania Sokratesa wynika z dialogu raczej z jego wybitnej intuicji, a nie z tego, że zna on i zataja rozwiązanie aporii, to trudno byłoby przyjąć, że rozwiązanie tego, chociażby w rudymen tarnej formie, nie znał, pisząc *Hippiasza Mniejszego* Platon. Był on na tyle starannym autorem, którego dzieła wykazują tak wysoki stopień dopracowania, że wobec wyraźnej celowości zastosowania dwuznaczności, jak i istnienia pism bezpośrednio kontynuujących tę problematykę według wyznaczonych

liwości dwuznacznie w celu osiągnięcia efektu terapeutycznego czy dydaktycznego względem Hippiasza, co miałyby usprawiedliwić nie do końca czysty zabieg erystyczny, równie dobrze mógłby przekonywać go do teorii na wskroś fałszywej, jednak dającej nadzieję uzyskania tych samych dobroczynnych skutków. Taka (skądinąd nieco aroganka) metoda źle współgrałaby z wielokrotnie przez Sokratesa wyrażaną potrzebą szczerości w rozmowie (*Grg.* 487a2-3, *Rep.* 349a6-10, 350e1-5), a także z jego, jak on sam stwierdza, sprawiedliwym życiem. Wymagałoby również wyjaśnienia, dlaczego akurat w *Hippiaszu Mniejszym* stosuje on terapeutyczny fałsz, podczas gdy w innych dialogach (por. *Gorgias*), w analogicznych okolicznościach dyskusyjnych, wypowiada on poglądy, które sam przyjmuje i broni ich z dużym zaangażowaniem.

Rozwiązanie tej trudności tkwi w rodzaju dwuznaczności zastosowanej przez Sokratesa, a ściślej rzecz biorąc w rodzaju rozróżnienia pojęciowego, jakie miałyby tę dwuznaczność usunąć. Twierdzę, że dialog ten jest pierwszym zachowanym – a zapewne pierwszym w ogóle – tekstem filozoficznym wprowadzającym (choćby niejawnie) rozróżnienie między intencją a czynem. Rozróżnienie pojęciowe, które usunęłoby dwuznaczność zwodzącą Hippiasza nie jest jeszcze odkryte – nie istnieje jeszcze jako pojęcie dostępne w dyskusji filozoficznej. Sokrates jest usprawiedliwiony w stosowaniu tej konkretnej dwuznaczności w rozumowaniu, ponieważ służy ona doprowadzeniu Hippiasza do dokonania odkrycia filozoficznego, które dwuznaczność tę raz na zawsze by usunęło. Co więcej, ponieważ rozróżnienie, które Sokrates sugeruje zawiera się *in nuce* w stosowanej przez niego dwuznaczności, nie jest ona przypadkowym zabiegiem erystycznym, ale celowo wybranym narzędziem, które jest szczególnie predysponowane, aby doprowadzić Hippiasza do pożądanых wniosków. Dwuznaczność w rozumowaniu Sokratesa nie jest więc „szlachetnym kłamstwem”, chociażby o dobroczynnych zamiarach i efektach, ale koniecznym zabiegiem zmierzającym faktycznie do samozniesienia – Sokrates stosuje ją, aby Hippiasz, dokonawszy ważnego odkrycia filozoficznego, raz na zawsze usunął wszelką możliwość pojawienia się zwodniczych dwuznaczności, zasadzających się na braku rozróżnienia intencji i czynu³¹.

tu tropów, uznanie, że był on w pełni świadom metod zastosowanych przez siebie w *Hippiaszu Mniejszym* jest jedyną wiarygodną interpretacją tego dialogu.

³¹ W przypadku sukcesu, gdyby pojęcie intencji znoszące aporie *Hippiasza Mniejszego* zostało jawnie określone dzięki elenchosowi Sokratesa, podobne zastosowanie dwuznaczności odnośnie do intencji i czynu byłoby już zawsze nieuprawnionym i nie-

Rozumowanie zastosowane przez Sokratesa nie jest w istocie w ogóle dwuznacznością. Byłoby tak, gdyby Sokrates był świadomy możliwości podwójnego zrozumienia stosowanych przez siebie pojęć i gdyby Hippiasz był zdolny do rozróżnienia tych znaczeń, nie uczynił tego jednak zwiedziony zręczną retoryką Sokratesa, która bądź zataiła przed nim kryjącą się w jego rozumowaniu dwuznaczność, bądź doprowadziła na niewłaściwe znaczenie dwuznacznego terminu, podczas gdy wniosek dotyczył alternatywnego znaczenia. Pierwszy z wymogów jest co najmniej mało prawdopodobny, a najprawdopodobniej nie jest spełniony – zależy to od kwestii ilości wiedzy, jaką przyznaje Sokratesowi w obecnym dialogu Platon. Drugi wymóg jest natomiast z całą pewnością niespełniony, jak starałem się wykazać powyżej. Hippiasz nie tylko nie ma narzędzi do rozróżnienia obu znaczeń pojęcia prawdomówności i kłamliwości, ale rozróżnienie to jest niemożliwe w ramach jego redukcjonistycznej teorii czynu moralnego i właśnie tę zasadniczą jej wadę chce mu ukazać Sokrates w wyprowadzaniu z własnych przesłanek Hippiasza aporetyczny i bulwersujący wniosek. Należy się spodziewać, że gdyby tylko Hippiasz znalazł rozwiązanie aporii w postaci rozróżnienia intencji i czynu Sokrates natychmiast przyznałby mu, że w jednym znaczeniu stwierdzenie o tożsamości człowieka kłamliwego i prawdomównego jest jawnie fałszywe i nie broniłby go dalej. Hippiasz natomiast zgodziłby się z Sokratesem, że tożsamość ta faktycznie zachodzi w znaczeniu drugim. Hippiasz niestety nie miał szczęścia wybrnąć obronną ręką z tego węzła – dla innych rozmówców Sokratesa bogowie będą bardziej przychylni.

W jaki sposób prowokacyjne tezy broniące przez Sokratesa mają przyczynić się do zdiagnozowania choroby duszy Hippiasza i wprowadzić go na drogę terapii? Jeśli chorobą duszy miałyby być niewiedza jako taka, istniałaby spora dowolność co do wyboru narzędzi diagnostycznych – w istocie nadawałaby się każda nieoczywista i sporna (ponieważ nieprzemysłana) teza wynikająca z poglądów podtrzymywanych przez Hippiasza, a tych, jak można się spodziewać, było wiele. Jeśli tylko

potrzebnym sofizmatem, jako że opierałoby się na zaciemnieniu znanego i przydatnego rozróżnienia. Że Platon istotnie tak postrzegał różnicę między uprawnionymi aporiami będącymi postawieniem ważnego pytania a sofizmatycznymi sztuczkami żerującymi na niespostrzegawczości rozmówców, widać np. z *Sofisty*, gdzie problem orzekania wielu jakości o jednej rzeczy odpawiony jest jako dziecinny, gdyż Plato uznaje, że zostało ono zadowalająco rozwiązane wcześniej (251a-c), natomiast problem orzekania cech o abstraktach rozwija on poprzez skomplikowane rozumowanie. Por. też różnice między tymi problemami w *Filebie* (14d4-e4).

więc nie uznamy, że zagadnienie podjęte w dialogu nie jest jedynym, co do którego Hippiasz wciąż „błądzi” (a wiemy wszak, że posiada on znaczą erudycję), należy zapytać się, dlaczego akurat ten, a nie inny problem został zastosowany przez Sokratesa w procesie diagnostycznym.

POJĘCIE CHCENIA (*BOULESTHAI*) W *HIPPIASZU MNIEJSZYM*

Dwa pojęcia rzucające się w oczy w analizie rozumowania z *Hippiasza Mniejszego* to władność (*δύναμις*) i chcenie (*βούλεσθαι*). Pierwszą i powszechnie dostrzeżoną przez komentatorów jest użycie pojęcia *δύναμις*. Pojęcie to powraca w innych dialogach (dla porównania z *Hippiaszem Mniejszym* najważniejsze jest chyba użycie w *Grg.* 452e6 i 466e, ff), jednak tu odgrywa szczególnie prominentną rolę, stanowiąc podstawę i ośnowę całego rozumowania. Pojęcie to zostało poddane szczegółowej analizie w Weiss 1989. Drugim wątkiem przenikającym argumentację jest sformułowanie jej w języku chcenia, które wiąże się ściśle z pojęciem *δύναμις*, a w istocie stanowi ważniejsze od niego pojęcie, które będzie podjęte w innych dialogach w znacznie szerszym zakresie niż *δύναμις*, choć będzie również z nim się wiązało (zob. cytowane powyżej fragmenty *Gorgiasa*, a szczególnie całą rozmowę z Polosem, gdzie w mniemaniu Polosa pojęcia władztwa (*δύνασθαι*) i robienia, co się chce (*ποιεῖν ὅ τι ἂν βούλεται*) są praktycznie równoznaczne). *Hippiasz Mniejszy* jest próbą wykazania braków w myśli etycznej Sofistów właśnie odnośnie do pojęcia chcenia, poprzez analizę aporii, które z braku tego wynikają. Wniosek, że właśnie pojęcie chcenia jest w argumentacji dialogu elementem kluczowym (a nie np. pojęcie *δύναμις*, które jest bardziej *conspicuous*) potwierdza spostrzeżenie, że w dalszych dialogach właśnie pojęcie chcenia zaczyna odgrywać centralną rolę, a pojęcie *dynamis* objawia się coraz rzadziej i pełni raczej rolę pomocniczą we wstępnych etapach dochodzenia do pojęcia chcenia.

Diagnostyka Sokratesa polega na analizie poglądów moralnych Hippiasza, ta zaś skupia się na pojęciu chcenia i naturze aktu moralnego. Jaka zatem jest teoria chcenia w *Hippiaszu Mniejszym*?

Na początku należy zaznaczyć, że cały dialog przeniknięty jest przez język chcenia. W części pierwszej kolejne przejścia w rozumowaniu mającym wykazać, że człowiek prawdomówny i człowiek kłamliwy to ta sama osoba, zawierają zastrzeżenie odnośnie do intencji mówienia prawdy lub kłamania:

– A gdy mówisz, że ludzie kłamliwi są władni i mądrzy odnośnie tego, o czym kłamią, to czy uważasz, że władni są kłamać, *gdy zechcą*, czy też że są niewładni względem tego, o czym kłamią?³² (366a8-b3).

– Czyli gdyby cię ktoś zapytał ile to trzy razy siedemset, to, *jeśli byś chciał*, odpowiedziałbyś zgodnie z prawdą na takie pytanie szybko jak nikt?³³ (366c7-d1).

– *Jeśli chciałbyś* skłamać i pod żadnym pozorem prawdy nie powiedzieć, lepiej kłamałbyś i co by się nie działo fałsz głosiłbyś odnośnie tej kwestii³⁴ (366e3-5).

– 367b [człowiek kłamliwy] posiada taką cechę, iż *jeśli zamierzałby* być kłamliwym, to byłby do tego władny³⁵ (367b2-3).

Wreszcie cały ten fragment opiera się na definicji władności (δύναμις), która wykorzystuje pojęcie chcenia:

A władny do czegoś jest każdy, kto jak czegoś zechce to robi to, co chce (*Hip. Min.* 366b7-c1).

Za każdym razem zatem gdy użyte jest pojęcie władzy rozumieć je należy jako operujące w modalności intencji: człowiek władny może coś uczynić, jeśli tego zechce. Pojęcie władności nie zakłada zatem nic odnośnie do charakteru człowieka władnego, natury rzeczzonego chcenia, ani nawet tego, czy jest ono możliwe. Stwierdza jedynie, że człowiek władny, gdyby chciał, to by uczynił to, co chce. Jakie warunki musiałyby być spełnione, aby w ogóle zaszło takie chcenie, nie jest ustalone w żadnym momencie rozmowy. Jak wiemy, Sokrates nie lękał się modalności niemożliwych do spełnienia, czego doskonałym przykładem jest uczenie cnoty – byłoby ono możliwe, gdyby posiadać wiedzę systemową o cnocie, ta jednak zarezerwowana jest dla boga, a jednak Sokrates, odrzucając możliwość zdobycia tej wiedzy, nieustannie stosuje analogię sztuk sugerującą możliwość nauczania cnoty, co wprowadza Gorgiasa w aporię (*Grg.* 460a-461b).

³² ὅταν δὲ λέγῃς δυνατοὺς καὶ σοφοὺς εἶναι τοὺς ψευδεῖς εἰς αὐτὰ ταῦτα, πότερον λέγεις δυνατοὺς εἶναι ψεῦδεσθαι ἐὰν βούλωνται, ἢ ἀδυνάτους εἰς ταῦτα ἅπερ ψεύδονται;

³³ οὐκοῦν εἰ καὶ τίς σε ἔροιτο τὰ τρις ἑπτακόσια ὅποσος ἐστὶν ἀριθμός, εἰβούλοιο, πάντων τάχιστα καὶ μάλιστα ἂν εἴποις ἀληθῆ περὶ τούτου;

³⁴ εἴ τίς σε ἔροιτο τὰ τρις ἑπτακόσια πόσα ἐστί, πότερον σὺ ἂν μάλιστα ψεύδοιο καὶ αἰετὰ ταῦτα ψευδῇ λέγοις περὶ τούτων, βουλόμενος ψεῦδεσθαι καὶ μηδέποτε ἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι;

³⁵ οὐχὶ δεῖ ὑπάρχειν αὐτῷ, εἴπερ μέλλει ψευδῆς ἔσεσθαι, ὥς σὺ ἄρτι ὁμολόγεις, δυνατὸν εἶναι ψεῦδεσθαι.

Hippiasz jednak, choć przyjmuje modalną definicję, nie dostrzega jej implikacji. Ta zaś rychło daje o sobie znać. Określenia herosów homeryckich z początku rozmowy mają dla Hippiasza charakter wyrażnie deskryptywny, tzn. mówią coś o naturze tych postaci. Przyjmując język chcenia i modalną definicję władzy podsunietą mu niepostrzeżenie przez Sokratesa, Hippiasz pomieszał porządek modalny wnioskowania z porządkiem deskryptywnym. Należy podkreślić, że zgodnie z powyższym rozumieniem elenchosu błąd prowadzący do aporii leży po stronie Hippiasza, choć jest oczywiście wywołany przez dominującego w rozmowie Sokratesa – jest tak, ponieważ elenchos jest zawsze dopasowany na miarę do rozmówcy, a Sokrates nie ma obowiązku, ani nawet potrzeby, wyrażać i bronić swoich autentycznych poglądów – wymóg taki natomiast obowiązuje jego rozmówcę (por. *Grg.* 487a2-3, *Rep.* 349a6-10, 350e1-5). Poprzez elenchos Sokrates poddaje jedynie analizie poglądy swojego interlokutora, które są sprowadzane do sprzeczności lub wyciągane są z nich wnioski nie do przyjęcia, co stawia interlokutora wobec wyzwania ich uporządkowania, co dopiero wprowadziłoby pozytywne twierdzenia Sokratesa, gdyż aporie sugerują zawsze rozwiązanie w duchu sokratejskim. Większość tzw. wczesnych dialogów kończy się jednak, zanim podane zostaną wiążące propozycje pozytywne (choć można oczywiście wskazać na kilka ciekawych wyjątków od tej zasady, z których najbardziej znanym jest zapewne rozmowa z Polosem z *Gorgiasa*).

Błąd Hippiasza polega na niezauważeniu pomylenia pojęciowego – ściśle rzecz biorąc – redukcjonizmu, tzn. zlania się dwóch pojęć, modalnej i deskryptywnej władzy kłamania, w jedno – co niechybnie doprowadziło go do aporii. Pomyłka prowadząca do aporetycznych wniosków jest dla współczesnego czytelnika – jak też dla Platona i czytelnika starożytnego, jak choćby Arystoteles (zob. przypis 24) – wyraźnie widoczna. Sposób uniknięcia aporii jest więc jasno zasugerowany – Sokrates oczekuje, że Hippiasz, jako mędrzec, a także uważny czytelnik dokona wymaganego rozróżnienia między dwoma rozumieniami kłamliwości – modalnym i deskryptywnym. Rozwiązanie to jednak nie jest stwierdzone *explicite*. Celem pierwszej części dialogu nie jest jedynie rozwiązanie aporii, wysłowienie jej jako domagającego się rozwiązania problemu, ale w równym stopniu zasugerowanie jego rozwiązania poprzez zniuansowanie pojęcia chcenia, które stanowiło ośnowę aporetycznego rozumowania. Skoro to wprowadzenie pojęcia władzy, definiowanej w oparciu o chcenie, doprowadziło Hippiasza do aporetycznych wniosków odnośnie do jego klarownych początkowo okre-

leń herosów homeryckich, jest jasnym, że to w analizie tego właśnie pojęcia – oraz bardziej od niego podstawowego pojęcia chcenia – należy szukać rozwiązania węzła. Innymi słowy, część pierwsza *Hippiasza Mniejszego* ma na celu stwierdzenie potrzeby dalszego badania pojęcia chcenia i daje asumpt do jego analizy – asumpt, jak się wydaje, pierwszy w dziejach filozoficznej refleksji³⁶.

Aporia części pierwszej mogłaby z powodzeniem służyć jako samodzielny tekst filozoficzny, o konkretnych, konstruktywnych implikacjach. Platon nie kończy jednak tu dialogu, lecz wykorzystuje otrzymany wynik do celu dalszego, jakim jest rozwinięcie przedstawionego tam zagadnienia i odniesienie go do problematyki etycznej w części drugiej. Zakłopotanemu i opornemu Hippiaszowi Sokrates serwuje kolejną dawkę prowokacyjnych i starannie wybranych cytatów homeryckich, dworując sobie przy okazji z jego sztuki zapamiętywania, która nie przeszkodziła mu zapomnieć fragmentów świadczących – faktycznie lub pozornie – o przebiegłości Achilleśa wobec Odyseusza. Przywołane wiersze, nawiązując do aporii części pierwszej i do oryginalnego zagadnienia (czyli porównania Achilleśa z Odyseuszem), skierowują Hippiasza na nowy tor rozumowania. Przejście od części pierwszej do części drugiej dowodzi silnego, rzeczowego powiązania obu partii dialogu. Część pierwsza kończy się aporią co do tożsamości człowieka prawdomównego i człowieka kłamliwego, wynikłą ze zręcznie wykorzystanego pojęcia władzy. Część druga zaczyna się od interpretacji nowych fragmentów Homera, które według Hippiasza dowodzą, że Achilles mówi nieprawdę mimowolnie ($\alpha\kappa\omega\nu$) i przez pocziwość ($\acute{\epsilon}\kappa\ \epsilon\upsilon\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$), Odyseusz zaś z rozmysłu ($\acute{\epsilon}\kappa\ \epsilon\pi\iota\beta\omicron\lambda\eta\varsigma$). Hippiasz zatem, zachęcony poetycką prowokacją Sokratesa, proponuje rozwiązanie aporii z końca części pierwszej, a jego poszukiwania idą w prawidłowym kierunku: błąd w rozumowaniu leżał w nieprzemyślanym użyciu pojęcia chcenia. Hippiasz trafnie wyczuwa drogę wyjścia z trudności

³⁶ Mowa tu jest oczywiście o filozoficznym pojęciu chcenia, tzn. takim, jakie funkcjonuje w ramach teorii etycznych. Jest jasnym, że problemy chcenia, woli, determinizmu, boskiej przedwiedzy itd. zostały długo przed filozofami wysłowione przez poetów we właściwym im języku, a być może nawet problemy te należą do najstarszych, proto-indoeuropejskich pokładów podań epickich. Pod tym zatem względem filozofia naturalnie przegrywa z kreteśsem „dawny spór” z filozofią. Filozofia wykonuje pracę pionierską nie w odkrywaniu fundamentalnych pytań odnośnie do świata, ale w opisywaniu ich racjonalnym językiem, a tym samym umożliwiając ich systematyczną analizę zmierzającą do ich rozwiązania. Poezja, zadawszy wiele najdonioślejszych pytań o znaczenie życia i świata, udzieliła na nie nader skąpej liczby odpowiedzi.

we właściwym określeniu motywacji (albo nawet intencji) czynu. Choć trop jest strzałem w dziesiątkę, Sokrates nie jest usatysfakcjonowany. Błąd Hippiasza polega tu między innymi na braku umiejętności wspięcia się ponad przykład homerycki na poziom ogólniejszego abstrakcyjnego rozumowania. Rozróżnienie czynu własnowolnego i mimowolnego stosuje on tylko do przypadku Achillesa i Odyseusza, a nie do rozważanych wcześniej ogólnych przypadków ludzi władnych kłamać lub mówić prawdę w danej dziedzinie. Zabieg taki doprowadziłby go wprost do rozwiązania paradoksu utożsamienia człowieka kłamliwego i prawdomównego za pomocą rozróżnienia intencji czynu od samego czynu, czyli odróżnienia kłamliwości od aktu kłamania. Zauważyłby zapewne, że utożsamienie człowieka prawdomównego i człowieka kłamliwego, gdy w obu przypadkach definiuje się go poprzez władzę mówienia prawdy i kłamania z racji bycia ekspertem w swojej dziedzinie nie jest kontrowersyjne, a staje się paradoksalne dopiero, gdy nie odróżni się tak rozumianego człowieka prawdomównego i kłamliwego od faktycznie mówiącego prawdę i faktycznego kłamcy. Hippiasz jednak nie dostrzega tej możliwości, a Sokrates ochoczo wykorzystuje jego poronioną próbę ratunku jako asumpt do dalszej *ἐπαγωγῆς*.

Warto zauważyć tu przy okazji sposób działania metody dyskusyjnej Sokratesa. W żadnym momencie nie broni on poglądu wprost fałszywego, a tym bardziej nie podsuwa go do przyjęcia Hippiaszowi. Niewątpliwie zgadza się on z utożsamieniem człowieka prawdomównego i człowieka kłamliwego, rozumianych w znaczeniu intencjonalnym, nie zgodziłby się natomiast z utożsamieniem człowieka mówiącego prawdę i kłamcy. Ponieważ Hippiasz nie czyni jednak rozróżnienia, które usunęłoby aporię, Sokrates nie czuje się w obowiązku wyjaśnienia, dlaczego broni pozornie paradoksalnego wniosku. Pozbawione dalszych kawlfikacji to ogólne stwierdzenie kryje w sobie niebezpieczną dwuznaczność – może być rozumiane jako prawdziwe, zgodnie z intencją Sokratesa, lub fałszywe i paradoksalne, jak postrzega je przez swoją bezrefleksyjność Hippiasz. Zauważenie tego jest jednak zadaniem stawianym przez Sokratesa Hippiaszowi, a przez Platona czytelnikowi. Dialog jest więc prawdziwą *ἐπαγωγῆς* – Sokrates prowadzi Hippiasza ku rozwiązaniu problemu, starannie nakierowując go na rozwiązanie, nigdy jednak nie podając mu go wprost, starając się go skłonić do rozwiązania samodzielnego. Ostatecznie jednak dialog kończy się aporią, a Hippiasz – czy przez braki intelektualne, czy przez brak motywacji – okazuje się mniej obiecującym rozmówcą niż niewolnik Menona.

Sokrates natychmiast podchwycił interpretację Hippiasza fragmentów Homera, wplatając ją do rozumowania z pierwszej części, wynosząc ją na wyższy poziom, wzbogacony o pojęcia własnowolności i mimowolności czynu, które stają się osnową nowej ἐπαγωγή. Niedoszłe rozwiązanie aporii z części pierwszej staje się więc podstawą do aporetycznego rozumowania części drugiej³⁷. Związek między obiema częściami jest wyraźnie widoczny – jakie jednak są między nimi różnice i w jaki sposób w części drugiej rozumowanie zostaje posunięte dalej?

Druga ἐπαγωγή jest w istocie powtórzeniem rozumowania przeprowadzonego dla człowieka prawdomównego i kłamliwego, jednak tym razem pojęciem kluczowym nie jest już władza, lecz własnowolność i mimowolność, a rozważane rodzaje czynności nie ograniczają się do mówienia prawdy i fałszu, lecz przebiegają całą gamę zajęć praktycznych, umiejętności cielesnych i psychicznych, tworząc szereg charakterystyczny dla sokratejskiej analogii sztuk. Kolejnym dodatkiem jest wprowadzenie założenia wartościującego, które stwierdza, że człowiek wykonujący daną czynność własnowolnie jest lepszym jej wykonawcą od człowieka wykonującego ją mimowolnie – w szczególności, gdy wykonuje daną czynność źle, własnowolnie lub mimowolnie.

Pojęcie władzy z pierwszej części zostało tu faktycznie utożsamione z własnowolnością – człowiek wykonujący daną czynność własnowolnie ma tym samym władzę wykonywać tę czynność jak sobie zażyczy i odwrotnie, kto posiada władzę wykonywania danej czynności (przy założeniu, że wykonuje ją ze znanstwem), zawsze wykonuje ją własnowolnie, czy wykonuje ją dobrze, czy źle. Z własnowolnością wykonywania danej czynności Sokrates łączy isotowo znanstwo odnośnie tej czynności, jednak nie utożsamia tych pojęć. Znanstwo jest warunkiem koniecznym własnowolnego wykonywania danej czynności, nie jest jednak warunkiem wystarczającym. Wynika to z określenia przez Sokratesa sprawiedliwości, jako przykładu czynności, którą analizuje w kontekście dwóch elementów składowych, wiedzy (ἐπιστήμη) i władzy (δύναμις), które są wyraźnie rozróżnione (*Hip. Min.* 376e1-6). Ten ważny wynik jest kluczem do zrozumienia drugiej części, a tym samym całego dialogu.

³⁷ Warto zauważyć, że tego typu schodkowa struktura, w której wniosek jednej części staje się podstawą pod z pozoru niezależną dyskusję w części kolejnej, jest rozwinięta w późniejszych dialogach, osiągając bogatą i złożoną formę *Protagorasie* i *Gorgiasie*.

Podczas ἐπαγωγή w pierwszej części Hippiasz nie zgłaszał zastrzeżeń wobec kolejnych kroków rozumowania stwierdzających, że człowiek władny ma możliwość wykonywania danej czynności zarówno dobrze, jak i źle, a wyraził sprzeciw dopiero, gdy z rozumowania tego Sokrates wyciągnął aporetyczny wniosek godzący w oryginalne porównanie Achillesa z Odyseuszem. Podobnie, w drugiej części zgadza się bez zastrzeżeń na wszystkie kroki rozumowania opierające się na analogicznej przesłance, iż człowiek wykonujący daną czynność własnowolnie stoi wyżej jako jej wkonawca od człowieka wykonującego ją mimowolnie. Stwierdzenie to nie wydaje się mu kontrowersyjne także w odniesieniu do własnowolnego złego wykonywania danej czynności, a być może właśnie wtedy sprawia wrażenie najbardziej zdroworozsądkowego: wszak człowiek celowo źle wykonujący daną czynność ma możliwość natychmiastowego zmienienia swojego postępowania, zaś prawdziwy partacz prawdopodobnie stanowi przypadek beznadziejny. Aż do samego końca ἐπαγωγή Hippiasz bez zastrzeżeń podąża za rozumowaniem Sokratesa. Dopiero kiedy ten odnosi kluczową przesłankę do ogólnego przypadku duszy ludzkiej jako takiej, Hippiasz nagle wyłamuje się, nie podając przy tym kontrargumentu.

Druga aporia wyniknęła z przesłanki analogicznej do tej, z której Sokrates wysnuł aporię pierwszą, Hippiasz miał zatem otwartą drogę do skontrowania jej, podążając tropem, na który był już wpadł poprzednio, mianowicie poprzez wprowadzenie rozróżnienia czynu i intencji, które, jak się zdaje, miał na końcu języka. Nie korzysta on jednak z tej możliwości, a Sokrates, nie dając mu chwili wytchnienia, ponawia atak, wynosząc rozmowę na jeszcze wyższy poziom pojęciowy poprzez jawne wprowadzenie pojęcia sprawiedliwości. Hippiasz bowiem przeciwstawił się zastosowaniu przesłanki o wyższości wykonawcy własnowolnego od wykonawcy mimowolnego dopiero, gdy została ona odniesiona do dziedziny moralnej, mianowicie, gdy zła lub dobra była czynność duszy jako takiej, a więc czynność o charakterze, przynajmniej potencjalnie, moralnym. Sokrates nie tylko nie ustępuje wobec zastrzeżeń Hippiasza, ale jeszcze jaskrawiej podkreśla sporny aspekt wyводу – podobnie jak w przypadku aporii z części pierwszej, to właśnie to jest punktem docelowym, do którego chciał doprowadzić Hippiasza w nadziei, że unaocznienie mu bulwersującej konsekwencji niekontrowersyjnego rozumowania skłoni go do znalezienia poszukiwanego rozwiązania. Wobec bezrefleksyjnego oporu Hippiasza Sokrates jeszcze bardziej zaostrza paradoksalność wniosku. Skoro sprawiedliwość jest „to władza (δύναμις) jakaś lub wiedza (ἐπιστήμη) lub jedno

i drugie” (*Hip. Min.* 376d8-9), władza zaś, jak zostało ustalone, implikuje własnowolne wykonywanie danej czynności zarówno dobrze, jak źle, wynika stąd, że nie tylko własnowolnie źle postępujący człowiek byłby lepszy od postępującego tak mimowolnie, ale własnowolne złe postępowanie „jest rzeczą człowieka sprawiedliwego” – w domyśle im bardziej jest on sprawiedliwy, tym bardziej posiada on tę cechę.

Podobnie jak w przypadku aporii pierwszej, rozwiązanie drugiej i trzeciej aporii tkwi znów w rozróżnieniu intencji i czynu. Nie jest to wynik zaskakujący, jako że wszystkie te trzy aporie opierają się w istocie na tym samym założeniu o wyższości człowieka władnego w danej dziedzinie, a zatem wykonującego daną czynność własnowolnie, od człowieka władzy nie posiadającego, a więc wykonującego daną czynność mimowolnie. Aporie te powstawały, gdy zastosowano do tego założenia analogię sztuk, przenosząc je tym samym w dziedzinę moralności (w kwestii kłamania w aporii pierwszej lub ogólnie dokonywania czynów kwalifikowanych moralnie w aporii drugiej i trzeciej). Pod koniec części pierwszej jednak Hippiasz nie jest zdolny rozwiązać aporii wynikającej z rozumowania i nie dostrzega, że zaproponował już właściwy kierunek rozumowania, zmierzający do usunięcia zwodniczej niejasności. Sokrates zatem uznaje za konieczne kontynuowanie rozmowy, wychodząc na wyższy poziom pojęciowy, a jednocześnie posługując się trafnymi intuicjami Hippiasza w nadziei, że ten zreflektuje się i podda je namysłowi w celu rozwiązania zagadki. Sokrates powtarza ten zabieg wobec braku sukcesu po otrzymaniu drugiej aporii, a wychodząc za każdym razem na wyższy poziom i konkretyzując schemat pojęciowy – najpierw z języka władzy na język własnowolności, następnie z języka własnowolności na język własnowolnych czynów moralnych – coraz wyraźniej wskazuje Hippiaszowi, gdzie leży rozwiązanie. Ten jednak ostatecznie wytrwał w bezrefleksyjnym oporze, a dialog kończy się aporetycznie.

Metoda dyskusyjna Sokratesa, zgodnie z którą wybiera on pewne wątki z wypowiedzi Hippiasza, inne zaś porzuca, wskazuje, że Platon ma w dialogu określony cel, do którego chce doprowadzić zarówno Hippiasza, jak i czytelnika. Rozumowanie części pierwszej jest najbardziej ogólne i nie determinuje jeszcze rodzaju rozwiązania, jakie umożliwi usunięcie kończącej je pierwszej aporii. Utożsamienie człowieka prawdomównego i kłamliwego na podstawie manipulacji pojęciem władzy może zostać wyjaśnione na różne sposoby, niekoniecznie poprzez odwołanie się do rozróżnienia intencji i czynu, choć takie rozwiązanie może okazać się najlepszym. Można by również argumentować,

że choć człowiek prawdomówny i kłamliwy mają tę samą władzę i są pod tym względem tacy sami, jednak różnią się kluczowymi cechami charakteru, które są konieczne do tego, aby człowiek władny kłamać i posiadający znawstwo danej dziedziny zdobył się na kłamstwo. Człowieka kłamliwego i prawdomównego różniłaby nie intencja czynu, ale deterministyczne cechy charakteru, bądź obiektywne czynniki otoczenia, które tego samego człowieka raz skłonią do mówienia prawdy, raz zaś do kłamania.

Rozwiązanie takie jednak nie zostaje przywołane przeciwko aporii pierwszej. Zamiast niego Platon każe Sokratesowi sprowokować Hipiasza celnie wybranymi cytatami homeryckimi, na które ten ripostuje wprowadzając pojęcia własnowolności i mimowolności, które Sokrates natychmiast wykorzystuje w kolejnej *ἐπαγωγή*. Widać zatem, że poszukiwane przez Platona rozwiązanie aporii pierwszej zostaje nieco skonkretyzowane – powinno ono wykorzystywać we właściwy sposób pojęcie chcenia, zawartego w pojęciach własnowolności i mimowolności. Zostało to już zasygnalizowane w ciągu rozumowania części pierwszej, gdzie pojęcie chcenia często się pojawiało i na którym opierało się kluczowe dla aporetycznego wniosku pojęcie władności. Zamieniając w części drugiej pojęcie władności na pojęcie własnowolności Platon zbliża się coraz bardziej do rozwiązania aporii poprzez wprowadzenie pojęcia intencji.

Po aporii drugiej rozwiązanie to zostaje dookreślone. Rozumowanie drugiej części opierało się, co prawda, na pojęciach własnowolności i mimowolności, które sugerują rozwiązanie za pomocą pojęcia intencji, jednak pojęcie chcenia, na którym opiera się obecne rozumowanie nie jest tu jeszcze całkiem samodzielne. Własnowolność i mimowolność określana jest ciągle w kategoriach znawstwa (*ἐπιστήμη*), a zatem jest możliwe, że człowiek władny jest utożsamiony ze znawcą, a zatem wystarczyłoby być znawcą danej dziedziny, aby wykonywać właściwe jej czynności własnowolnie dobrze lub źle. Na skutek opornego protestu Hipiasza po drugiej aporii Sokrates jeszcze bardziej zawęża zakres, w którym winno znaleźć się rozwiązanie do dziedziny czynów kwalifikowanych moralnie. Przykłady rozmaitych czynności i umiejętności z rozumowania części drugiej pełniły instrumentalną rolę w analogii sztuk. Istotnym rodzajem czynności, do którego Platon chce odnieść przesłankę o wyższości człowieka działającego własnowolnie nad działającym mimowolnie jest czyn moralny, określony tu terminem „sprawiedliwość”. Tu nadal oczywiście obowiązuje analogia sztuk i Sokrates przyjmuje istnienie konkretnego rodzaju znawstwa

(systemowej wiedzy etycznej dostępnej tylko bogu, zob. *Obr.* 23a3-6, por. Legutko 2002: 104-107), niemniej jednak przykład ten różni się nieco od poprzednich, zarówno w oczach Hippiasza, jak Sokratesa. Dla Hippiasa jest tym przypadku z pewnością mniej jasnym, jakiego rodzaju znawstwo może wchodzić w grę, jako że robienie rzeczy sprawiedliwych jest znacznie bardziej ogólnym typem czynności o mniej sprecyzowanym obiekcie, niż bieganie i granie na flecie. Wprowadzenie pojęcia sprawiedliwości, czyli czynności moralnej stanowi dla niego istotną nowość w rozmowie. Również dla Sokratesa przykład czynności moralnej różni się niebagatelnie od poprzednich przykładów zajęć. Obowiązuje tu, co prawda, analogia sztuk, jednak wiedza potrzebna do nieomylnego wykonywania czynności moralnych nie jest dostępna dla człowieka, podczas gdy znawstwo w innych dziedzinach jest nie tylko możliwe do osiągnięcia, ale powszechnie praktykowane (por. *Obr.* 22d14).

To właśnie te względy – nieokreśloność przedmiotu czynu moralnego dla Hippiasza i wyjątkowość wiedzy moralnej dla Sokratesa – każą Platonowi wprowadzić po drugiej aporii dodatkowe rozróżnienie, które ma bliżej określić pojęcie sprawiedliwości. Nie zostaje ono określone jedynie w kategoriach znawstwa, ale jako „władza (*δύναμις*) jakaś lub wiedza (*ἐπιστήμη*) lub jedno i drugie” (*Hip. Min.* 376d8-9). Tym samym staje się jasne, że poszukiwane rozwiązanie nie może opierać się na pojęciu władzy (które implikuje pojęcie własnowolności i chcenia) utożsamionego z pojęciem wiedzy i znawstwa, skoro pojęcia te zostały tu jawnie odróżnione. Oznacza to jednak, że również pojęcia własnowolności i chcenia nie mogą być sprowadzone do pojęcia znawstwa, jako że wynikają z odróżnionego od niego pojęcia władzy. W rozumowaniu części pierwszej rozróżnienie to nie było potrzebne, gdyż opierało się ono na pojęciu władzy jako takiej. Gdy jednak rozumowanie to nie doprowadziło Hippiasza do właściwego rozwiązania, okazało się konieczne dookreślenie, o jakiego rodzaju pojęcie władzy chodzi. Po drugiej aporii staje się jasne, że rozwiązanie nie tkwi w pojęciu znawstwa, ale w pojęciu władzy (a zatem w pojęciu własnowolności i chcenia), skoro to ono było osnową poprzednich rozważań, a teraz zostało wyraźnie odróżnione od pojęcia znawstwa, wobec którego pozostawało dotychczas w niejasnych stosunkach.

Odróżnienie wiedzy od władzy w określeniu sprawiedliwości stanowi jawną sugestię Sokratesa wobec Hippiasza, że rozwiązanie aporii tkwi w potrzebie wprowadzenia pojęcia intencji, którą należy odróżnić od czynu. Problem nie tkwi w rodzaju znawstwa, jakie posiada czło-

wiek władny. W istocie, jeśli utożsamić jego znawstwo z władzą, popada się w aporie. Rozwiązanie tkwi w odpowiednim określeniu, na czym polega jego władza, a zatem własnowolność jego czynu, skoro „władny do czegoś jest każdy, kto jak czegoś zechce to robi to, co chce” (*Hip. Min.* 366b7-c1). Władza zatem określona jest w kategorii chcenia. Człowiek władny nie tylko musi móc coś zrobić, ale dodatkowo musi tego chcieć. To właśnie ten element chcenia w określeniu władności umknął był Hippiaszowi, być może dlatego, że, wbrew swoim deklaracjom gotowości mówienia na każdy temat, nie przemyślał on tego pojęcia dostatecznie.

Pojęcie intencji nie jest jawnie postulowane w *Hippiaszu Mniejszym*. Dialog ten ogranicza się do postawienia zagadnienia, czyli do sproblematyzowania czynu moralnego dokonywanego ze znawstwem i władzą. Okazuje się, że jeśli nie przyjąć dalszych kwalifikacji pojęciowych, popada się w moralnie nie do przyjęcia wnioski o wyższości własnowolnego grzesznika nad moralnie pechowym fałtłapą. Jednak tok rozumowania Platona jednoznacznie wskazuje na rodzaj rozwiązania, jakiego domaga się on dla tych aporii. Tkwi ono w odpowiednim określeniu chcenia towarzyszącego czynowi moralnemu, które winno stać się niezależnym elementem czynu, różnym od samego czynu, a także różnym od znawstwa wymaganego do jego wykonania. Jest jasnym, że wprowadzenie pojęcia intencji rozwiązuje przedstawione w dialogu aporie. Dzięki niemu, kim innym okazuje się być kłamca – człowiek dokonujący czynu kłamania – a kim innym człowiek prawdomówny, tym samym jednak jest człowiek potrafiący mówić prawdę i kłamca – jest on mianowicie znawcą. Aby nie popaść w aporię wystarczy założyć, że znawca, posiadając władzę kłamania i mówienia prawdy nie musi posiadać intencji, a więc chcenia, wykonania tych czynów. Posiadanie władzy wykonania danej czynności nie implikuje zatem jej faktycznego wykonywania, jak wynikało z redukcjonizmu Hippiasza. Co więcej, człowiek własnowolnie dobrze lub źle wykonujący daną czynność, jest oczywiście lepszy od wykonującego ją źle mimowolnie, pod warunkiem, że wniosek ten obłożony jest modalnością intencji, co też czyni – niepostrzeżenie dla Hippiasza – Sokrates. Ostatnią aporię o wyższości własnowolnego grzesznika względem popełniającego niesprawiedliwość mimowolnie opatruje zastrzeżeniem „jeśli istnieje ktoś taki” (*Hip. Min.* 376b5-6). Ze stwierdzenia tego staje się jasne, że Platon nie postuluje wyższości faktycznego własnowolnego grzesznika nad mimowolnie grzeszącym i w istocie takie wywrotowe stwierdzenie nigdy nie pada. Platon stwierdza jedynie, że: „Do dobrego zatem

człowieka należy własnowolnie czynić niesprawiedliwość, a do złego mimowolnie, skoro dobry ma dobrą duszę”. Własnowolne czynienie niesprawiedliwości jest więc cechą władzy posiadanej przez człowieka sprawiedliwego, w czym przewyższa on człowieka nieprawiedliwego, władzy tej (ani znawstwa) nieposiadającego. Nic jednak nie jest założone odnośnie do intencji wykonywania czynów, które człowiek sprawiedliwy wykonywać jest władny. Człowiek sprawiedliwy, mając władzę czynić niesprawiedliwość – jako znawca dobra i zła – nigdy faktycznie tego nie uczyni. Nie zmienia to jednak faktu, że władzą tą góruje nad niewładnym człowiekiem niesprawiedliwym.

PODSUMOWANIE

Zgodnie z powyższą interpretacją *Hippiasz Mniejszy* jest pierwszym zachowanym tekstem filozoficznym, w którym pojęcie chcenia zostaje sproblematyzowane w kontekście czynu moralnego, oraz zasugerowane zostaje rozwiązanie wynikających stąd aporii za pomocą wyróżnienia pojęcia intencji jako różnego od czynu moralnego. Poruszone tu zagadnienie zostanie przez Platona rozwinięte w późniejszych dialogach według tropów wytyczonych w *Hippiaszu Mniejszym*. Problem wynikający z przyjęcia analogii sztuk dla czynów moralnych jest wydobyty w rozmowie z Gorgiasem. Pojęcie chcenia pojawia się następnie w pełnej krasie w rozmowie z Polesem, gdzie rozróżnienie w kwestii rzeczywistego i pozornego chcenia pełni kluczową rolę w rozwiązaniu problemu własnowolnego czynienia niesprawiedliwości, a więc zagadnienia, którego wprowadzeniem Platon zakończył *Hippiasza Mniejszego*. Problematyka ta zostaje ponownie podjęta w *Państwie*, gdzie w ks. I trudności wynikające z analogii sztuk są po raz kolejny przeanalizowane, a następnie w ks. IV rozwinięta jest pełna teoria czynu moralnego, opierająca się na podstawowym rozróżnieniu czynu, intencji i znawstwa.

Nie jest przypadkiem, że ważne zagadnienie, jakim jest pojęcie intencji, rozważane jest przez Platona w kontekście sporu Sokratesa z Sofistami. Sofiści są często przedstawiani jako pierwsi, którzy podjęli w filozoficzny sposób tematykę etyczną, a spór Sokratesa z nimi wynikał z jego zarzutu, że ich refleksja moralna jest niedostatecznie zakorzeniona w rozumie i wiedzy, a także obciążona nie dającym się utrzymać redukcjonizmem (Legutko 2013: 175-185). W niniejszym tekście próbowałem wykazać, że zarzut Sokratesa obejmował również redukcjonizm odnośnie do pojęcia chcenia. Nawet gdyby Sofiści posiadali zadowalające pojęcie wiedzy moralnej, nadal popadliby w aporię

spowodowaną niewystarczającym odróżnieniem znawstwa, chcenia i czynu. Co więcej, potrzeba niuansowania pojęcia chcenia wynika z fundamentalnego argumentu Sokratesa na rzecz rozumu i wiedzy moralnej, a mianowicie analogii sztuk. Stosując bowiem tę analogię do zdroworozsądkowego pojęcia czynu własnowolnego i mimowolnego, otrzymujemy aporie z *Hippiasza Mniejszego*. Wyniesienie zatem przez Sokratesa rozumu na piedestał w schemacie pojęć moralnych wiąże się istotowo z wprowadzeniem autonomicznego pojęcia chcenia, które pozostaje w ścisłym związku z rozumem i znawstwem. Wniosek znajduje potwierdzenie w *Gorgiasie*, gdzie pojęcie chcenia służy do rozwiązywania problemów wynikających z analogii sztuk, a także w *Państwie*, gdzie teoria trójpodziału duszy opiera się na racjonalistycznej teorii chcenia.

Zarzut Sokratesa wobec Sofistów dotyczy zatem ich redukcjonizmu odnośnie do pojęcia chcenia, a także niewłaściwego pojęcia rozumu odnośnie do czynów moralnych. Wniosek ten potwierdza inny aspekt tego sporu. Sofiści mieli zajmować się zagadnieniami etycznymi, jednak bez dostatecznego przemyślenia ich. Ich nauka ograniczała się do zracjonalizowania popularnych przekonań moralnych i wysłowienia ich w nowym, modnym języku. Nie wprowadzali oni jednak na ogół nowych problemów, co zgadzałoby się z ich samookreśleniem jako nauczyciele, a nie filozofowie, w odróżnieniu do całej plejady myślicieli jońskich, eleackich i innych, którzy byli naczelnie badaczami (raczej przyrody niż etyki), a dopiero wtórnie, i nie zawsze, nauczycielami. Główną korzyścią refleksji moralnej Sofistów było wydobywanie na jaw i naświetlenie paradoksalnych trudności etycznych, które ujawniły się, gdy potoczna moralność została uściślona i poddana racjonalizacji. Poglądy wyrażane przez Gorgiasa (np. we fragmencie DK B3), a także Kalliklesa, Trazymacha są nie tyle poważną próbą wypracowania rozwiązania problemu źródeł normatywności, ile dość powierzchowną racjonalizacją poglądów potocznych (ale por. Legutko 2013: 161-175). W tym sensie dopiero Sokrates jest pierwszym, który „przywołał filozofię z nieba”³⁸, podejmując próbę rozwiązania uwypuklonych przez racjonalizację Sofistów sprzeczności, w jakie uwikłana była potoczna helleńska myśl moralna. W tym zadaniu miał on oprócz Sofistów i potocznej moralności jeszcze jednego oponenta, jakim byli poeci i długa helleńska tradycja poetycka, stanowiąca najważniejsze źródło wiedzy

³⁸ Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. (Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie* 5.4.10).

i nauki moralnej, którego pozycję dopiero Sofiści zaczęli podkopywać, chętnie zresztą wykorzystując dzieła poetów do własnych, nieraz niekonwencjonalnych celów. Nie jest zatem niczym zaskakującym, że w *Hippiaszu Mniejszym* widzimy Hippiasza rozprawiającego o Homerze, przedstawiającego własną jego interpretację. Sokrates poddaje własnej interpretacji zarówno Homera, jak jego odczytanie przez Hippiasa, aby utorować drogę własnej racjonalnej refleksji etycznej. Ten podwójny spór – z Sofistami i poetami – pozostanie naczelnym wątkiem całej twórczości Platona: powróci w interpretacji poematu Simonidesa w *Protagorasie*, w wątkach z *Antiope* Eurypidesa w *Gorgiasie* i zwłaszcza w teorii poezji z *Państwa*.

LITERATURA:

1. Brickhouse T., Smith N. (1994), *Plato's Socrates*, Oxford
2. Vlastos G. (1994), *Socratic Studies*, Cambridge
3. Robinson R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic* (2nd edition), Oxford
4. Abraham W. E. (1991), *On Plato's Debt to Socrates: A Skeptical View*, w: Boudouris 1991: 11–21
5. Boudouris K. J., ed. (1991), *The Philosophy of Socrates*. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture
6. Davidson D. (1992), *The Socratic Concept of Truth*, w: Boudouris 1991: 51–58
7. Brickhouse T., Smith N. (2002), *The Socratic Elenchos?*, w: Scott 2002: 145–157
8. Scott G. A. ed. (2002), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park: Pennsylvania State UP
9. Segvic H. (2009) *No One Errs Willingly*, w: *From Protagoras to Aristotle. Essays in Ancient Moral Philosophy*, Princeton University Press
10. Irwin T. (1992), *Who Discovered the Will? Philosophical Perspectives*, Vol. 6, Ethics, pp. 453–473
11. Klosko G. (1987), "Plato and the Morality of Fallacy", „The American Journal of Philology”, Vol. 108, No. 4, pp. 612–626
12. Kenny A. (1979), *Aristotle's Theory of Will*, Oxford
13. Bobzien S. (2002) *Freedom and Determinism in Stoic Philosophy*, Oxford
14. Bobzien S. (1998), *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem*, „Phronesis”, Vol. 43, No. 2, pp. 133–175
15. Dihle A. (1982) *The Theory of the Will in Classical Antiquity*, California University Press
16. Ross D., trans. (2005), *Aristotle. Nichomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1925. Reprint: Stillwell, KS: Digiread
17. Reale G. (1996) *Historia filozofii starożytnej*, t. II. KUL
18. Frede M. (2011) *A Free Will: Origins of the Notion in Classical Antiquity*, Oxford
19. Brandwood L. (2009), *The Chronology of Plato*, Cambridge
20. Ledger G. (1990) *Re-counting Plato: a Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford

21. Lampert L. (2002), *Socrates' Defense of Polytypic Odysseus: Lying and Wrongdoing in Plato's Lesser Hippias*, „Review of Politics”, Vol. 64, Issue 2, p. 231–260
22. Mulhern J. J. (1968), *ΤΡΟΠΙΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in Plato's 'Hippias Minor'*, „Phoenix”, Vol. 22, No. 4, pp. 283–288
23. Weiss R. (1989), *Ὁ Ἀγαθός as Ὁ Ἀνναιός in the Hippias Minor*, „The Classical Quarterly”, New Series, Vol. 31, No. 2, pp. 287–304
24. Legutko R. (2013), *Sokrates*, Zysk i S-ka
25. Souilhé J. (1919), *Étude sur le Terme Dynamis dans les Dialogues de Platon*, Librairie FÉLIX ALCAN 108, Boulevard Saint-Germain Paris
26. De Laguna T. (1920), *The Lesser Hippias*, „The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods”, Vol. 17, No. 20, pp. 550–556
27. Hoerber R. G. (1962), *Plato's 'Lesser Hippias'*, „Phronesis”, Vol. 7, No. 2, pp. 121–131
28. Brickhouse T., Smith N., (2012), *Socratic Moral Psychology*, Cambridge
29. Legutko R. (2002), *Platon "Obrona Sokratesa"*, Ośrodek Myśli Politycznej
30. Pinjuh Jan-Markus, (2014) *Platons Hippias Minor. Übersetzung und Kommentar*. Narr, Tübingen

THE FORMATION OF THE CONCEPT OF THE WILL IN PLATO:
BOULESTHAI, BOULESIS AND AIRESIS IN THE HIPPIAS MINOR

Summary

The article is an analysis of an early Platonic dialogue, the *Hippias Minor*, regarding the use of the concepts *boulesthai*, *dynamis*, and *episteme*. I argue that Plato constructs the dialogue on a three-fold structure (as opposed to the majority of scholars, who divide it into two parts). The aim of the elenchus and the three aporias found in it is to challenge the reductionist moral psychology of the Sophists (represented by Hippias), which does not distinguish between the concepts of act and motivation. I argue further that Socrates' apparently fallacious reasoning, purportedly relying on an equivocation, is in fact logically sound, since the distinction between act and motivation does not yet exist. It is precisely the introduction of this distinction that is the aim of the Platonic Socrates in the dialogue. This goal, however, is not reached in the dialogue, which is typical of an aporetic dialogue. Yet, strong affinities between the reasoning of Socrates in the *Hippias Minor* and the *Gorgias* indicate that the earlier dialogue is the initial point for the development of Plato's complex theory of moral action, which was put forward in the *Gorgias*.

Michał Bizon

ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ

(Gliwice)

JOSIAH ROYCE: OD IDEALISTYCZNEGO PANTEIZMU DO IDEALISTYCZNEGO PERSONALIZMU

Josiah Royce należy, obok kilku pragmatystów, do ścisłej czołówki amerykańskich „klasycznych” (jak lubią ich nazywać sami Amerykanie) filozofów. W Polsce jest jednak prawie całkiem nieznany i nietłumaczony, co może nieco dziwić, jeśli zważyć, że Royce, podobnie jak i znaczna część amerykańskich myślicieli przełomu XIX i XX wieku, pozostawał pod silnym wpływem filozofii niemieckiej, ta zaś była w Polsce zawsze bardzo chętnie i uważnie czytana i interpretowana. Ponadto niektóre dzieła Royce’a, a zwłaszcza jego traktat z filozofii moralnej *The Philosophy of Loyalty* (1908), wyrażają bliskie polskiej kulturze szlachecko-romantyczne ideały wierności i lojalności wobec sprawy, wyrosłej na wspólnotowym gruncie i zakorzenionej w Transcendencji.

W artykule tym zamierzam przedstawić interesującą ewolucję od idealistycznego panteizmu do teistycznego personalizmu, jaką przeszła filozofia Josiaha Royce’a. Dodatkową komplikacją jest fakt, że sam Royce nigdy nie używał wobec swojej późnej filozofii tego pojęcia, nazywając ją czasem rodzajem etycznego indywidualizmu, niektórzy zaś interpretatorzy – idealizmem osobowym. Dwaj badacze twórczości Royce’a, Dwayne A. Tunstall i Randall Auxier¹, zwrócili ostatnio uwagę, że późny idealizm autora *The Philosophy of Loyalty* jest w istocie personalizmem i tak też powinien być określany; tezę swoją szczegó-

¹ D. A. Tunstall, *Yes, But Not Quite. Encountering Josiah Royce's Ethico-Religious Insight*, New York 2009; R. E. Auxier, *Time, Will, and Purpose. Living Ideas from the Philosophy of Josiah Royce*, Chicago 2013.

łowo uzasadnili w dwóch oddzielnych książkach. Tunstall tłumaczy ponadto, dlaczego Royce sam nie zdecydował się na używanie wobec swojej filozofii tego pojęcia. Pierwszym powodem było głęboka identyfikacja Royce'a z neokantyzmem w stylu Lotzego. Po drugie, „personalizm jako zwarty system filozoficzny nie istniał przez większość kariery Royce'a”² i pojawił się na dobre w 1908 roku za sprawą Bordena Parkera Bowne'a.

1. W OKOWACH PANTEISTYCZNEGO IMPERSONALIZMU

W 1867 roku zaczynają w Stanach Zjednoczonych formalnie działać tzw. hegliści z St. Louis, siedem lat później powstaje Klub Kantowski. Kształtują się rozmaite nurty wywodzące się z niemieckiego idealizmu, a wśród nich „idealizm osobowy”. Określenie to użyte za Georgem Holmesem Howisonem przez Fredericka Coplestona wobec takich myślicieli, jak Josiah Royce, wspomniany Howison i Borden Parker Bowne ma oczywiście podkreślać szczególne znaczenie, jakie w ich systemach odgrywa osoba³. Jednak w odniesieniu do filozofii tego ostatniego przyjęło się stosować nazwę „personalizm”, wprowadzoną zresztą przez samego Bowne'a w tytule jego dzieła (*Personalism* 1908), a później wykorzystywaną przez personalistów ze szkoły bostońskiej (m.in. Edgar Sheffield Brightman) i szkoły kalifornijskiej (m.in. Ralph Tyler Flewelling).

Zdziwienie może budzić umieszczenie przez Coplestona pod jednym szyldem dwóch oponentów: Howisona i Royce'a, uczestników słynnej w filozofii amerykańskiej debaty *Conception of God* przeprowadzonej na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley (1895) i nazwanej przez „New York Times” „bitwą gigantów”⁴. Howison, odchodząc od „panteistycznej” interpretacji Hegla i głosząc idealizm osobowy, uważał się jednak w dalszym ciągu za heglistę.

Hegel jest dla niego obrońcą pojęcia osób indywidualnych. W 1885 roku przed słuchaczami [na uniwersytecie] w Berkeley nadal utrzymywał, że Hegel nie był panteistą⁵.

² D. A. Tunstall, dz. cyt., przypis 4, s. 153.

³ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 8, Warszawa 1989, s. 272 i n.

⁴ G. R. Aldin, *Late Royce: An Interpretative Formulation*, s. 2, w: <http://www.roycesociety.org/Meetings/2007-Harvard/Aldin.pdf>

⁵ J. McLachlan, *George Holmes Howison: The Conception of God Debate and the Beginnings of Personal Idealism*, „Personalist Forum” 11.1 (Spring 1995), s. 5, cyt za: D. A. Tunstall, dz. cyt., New York 2009, s. 13–14.

Zarzut panteizmu był w ustach wyznawcy osobowego idealizmu jednym z najcięższych oskarżeń. W uniwersyteckiej debacie o Bogu Howison określił Royce'a właśnie mianem panteisty. Już nieco wcześniej, w liście do jednego z założycieli Klubu Kantowskiego, H. S. Harris, Howison mówił o systemie Royce'a jako o „beznadziejnym panteizmie”, stwierdzając dalej, że:

Royce nie ma właściwego szacunku dla ludzkiej natury, oraz że zdaniem Royce'a jedyną prawdziwą nieskończoną jaźnią jest jaźń transcendentna⁶.

Opór Howisona wywołał zwłaszcza Royce'a dowód na istnienie Boga, prowadzący do „panteistycznych” konsekwencji. Royce nazwał swój dowód dowodem z niewiedzy (w innej, wcześniejszej wersji – dowodem z możliwości błędu⁷). Opiera się on na znanym każdemu człowiekowi poczuciu niepełności i ograniczeniu własnego, indywidualnego doświadczenia. Próba wyeliminowania tej fragmentaryczności ludzkiego bezpośredniego poznania jest poznanie pośrednie, czyli nauka, która usiłuje przezwyciężyć przypadkowość i zmienność empirii. Jednak, jak zauważa Royce, „ten idealny świat [nauka] nie jest światem arbitralnym. Jest połączony z naszym rzeczywistym doświadczeniem poprzez fakt, że jego koncepcje stanowią możliwie najdokładniejsze przedstawienia systemów możliwego doświadczenia”⁸. Innym dążeniem do przezwyciężenia niewiedzy jest poleganie na wiedzy innych, czyli społeczności. Nasza wiedza istnieje zawsze w relacji do wiedzy otaczających mnie osób, zawsze odnosi się i naśladuje wiedzę zastaną. W argumencie z niewiedzy zawarty jest wcześniejszy argument z moż-

⁶ J. McLachlan, *George Holmes Howison: "The City of God" and Personal Idealism*, „Journal of Speculative Philosophy” 2006, Vol. 20, No. 3, s. 228.

⁷ Niektórzy autorzy utrzymują, że są to dwa różne dowody. Dowód z możliwości błędu sformułowany został w 1885 roku w książce *Religious Aspect of Philosophy*. Royce twierdzi tu, że błąd – jak wynika z doświadczenia – jest częścią empirycznej rzeczywistości. Aby jednak zrozumieć, jak błąd jest możliwy, należy założyć istnienie nie dającej się zrelatywizować prawdy, wobec której każdy błędny sąd musi być oceniany. Zatem warunkiem zaistnienia błędu jest istnienie Absolutu. Gary L. Cesarz (*A World of Difference: The Royce-Howison Debate on the Conception of God*, „Personalist Forum” 15.1 Spring 1999), a za nim Dwayne A. Tunstall dz. cyt., uważają, że w odróżnieniu od późniejszego dowodu z niewiedzy, który ma za przedmiot egzystencjalnie pojęte doświadczenie niekompletności ludzkiego poznania, dowód z możliwości błędu wychodzi od „epistemicznie niezaprzeczalnej rzeczywistości błędu” (D. A. Tunstall, dz. cyt., s. 19).

⁸ J. Royce, *The Conception of God. Address by Professor Royce, w: Conception of God. A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*, New York 1897, ed. G. H. Howison, s. 27.

liwości błędu. Błąd jako realnie istniejące i dające się stwierdzić zjawisko jest możliwy ponieważ stanowi odstępstwo od istniejącej realnie Prawdy. Royce pojmuje Prawdę jako byt, a ściślej – jako Boga. Podobnie nasza niewiedza i dążenie do osiągnięcia możliwie całościowej wiedzy da się realizować wyłącznie dzięki temu, że przynależy do obszaru Absolutnego Doświadczenia, to jest tego doświadczenia, w którym zawiera się zarówno obecne i realne w danej chwili dla nas doświadczenie (z którego wywodzi się każda wiedza), jak i doświadczenie, które choć w danej chwili pozostaje poza naszym zasięgiem poznawczym, jednak jest możliwe. Rozumowanie to prowadzi do istotnego wniosku. Royce twierdzi mianowicie, że:

[...] każda skończona niepełność i każde zmaganie okazują się częścią całości, w której fragmenty znajdują swoje prawdziwe miejsce, idee – realizację, dążenie – spełnienie, a nasze całe życie – swoją prawdę, czyli wieczny odpoczynek, a zatem pokój, który wykracza poza burze życiowego bólu i niepokoju. Albowiem ból ten i niepokój są wcieleniem niepełnego doświadczenia i skończonej wiedzy⁹.

Innymi słowy, jesteśmy częściami większej całości, którą jest Bóg, i bez której nie potrafimy istnieć jako samodzielne byty, z niezależnymi uczuciami i niezależnym poznaniem. Howison wyraża to jeszcze mocniej. Jego zdaniem, Royce'a pojęcie osoby ludzkiej zostaje utożsamione z Bogiem, co całkowicie pozbawia człowieka jakiegokolwiek wolności. Jeśli Bóg jest jedynym realnym podmiotem, co począć z ludzką niezależnością etyczną, odpowiedzialnością i obowiązkiem?¹⁰ Howison dowodzi ponadto, że jeśli – jak tego chce Royce – ludzie mają mieć tę samą naturę, co Bóg, wtedy okazuje się, że każdy jest bogiem (politeizm) i w konsekwencji – Boga nie ma (ateizm)¹¹. Tymczasem „dla Howisona rzeczywistość musi być nieredukowalnie pluralistyczna [...]”. Howison twierdzi, że gdyby nie byłoby ludzkich osób, Bóg nie byłby osobowym Bogiem i dlatego nie byłby bogiem w ogóle¹². Całość zarzutów Howisona pod adresem Royce'a da się zatem sprowadzić do oskarżenia o panteizm i impersonalizm.

⁹ Tamże, s. 47.

¹⁰ G. H. Howison, *The Conception of God. Comments by Professor Howison* [w:] *Conception of God. A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*, New York 1897, ed. G. H. Howison, s. 99.

¹¹ Zob. I. K. Skrupskelis, *The Royce-Howison Debate*, „Transactions of the Charles. S. Peirce Society” 1994, Vol. XXX, No. 4, s. 796.

¹² Tamże, s. 797.

W podobnym duchu interpretowany był Royce przez pragmatystów i filozofów analitycznych. W swoim *Pragmatyzmie* William James wymieniał Royce'a w jednym szeregu z Bradleyem i Greenem jako bezlitosnych dla ludzkiej jednostkowości panteistów i monistów¹³, w *Filozofii wszechświata* zaś dowodził, że Royce oraz inni podobni mu idealiści (zwłaszcza Bradley) ogarnięci są prawdziwą racjonalistyczno-antypluralistyczną obsesją konstruowania pomiędzy pojedynczymi bytami skomplikowanych sieci wzajemnych zależności i relacji, w celu połączenia ich w logicznie konieczną Jedność¹⁴. Bardziej wyważoną opinię o autorze *The Philosophy of Loyalty* miał John Dewey. Wyrażał się z uznaniem o jego koncepcji wspólnoty i komunikacji, podkreślał oryginalność jego myśli na tle całej tradycji idealistycznej. Jednak to właśnie tę tradycję uznał ostatecznie za przyczynę wszystkich domniemyanych filozoficznych porażek Royce'a:

[...] idealistyczna tradycja, od której Royce zaczął swoje dzieło ciągle go krępowała i stawiała na przeszkodzie pełnego rozwoju jego wrodzonej genialności¹⁵.

Jest paradoksem, że jeden z największych osobistych przyjaciół Royce'a, choć jego filozoficzny adwersarz – William James – przyczynił się do ugruntowania opinii o nim jako o bezrefleksyjnym naśladowcy Hegla. Jak pisze John Kaag, Royce stał się ofiarą sporu pomiędzy z jednej strony dezawuuującymi Hegla i heglizm pragmatystami i filozofami analitycznymi (B. Russell, G. E. Moore) a idealistami (Bradley, Bosanquet) z drugiej strony. Kaag pisze:

Chociaż poglądy Royce'a różniły się znacząco od poglądów innych ówczesnych idealistów – co jasno pokazał spór Royce'a z Bradleyem dotyczący [dzieła Royce'a] *World and the Individual* (1902) – został on zaszukadkowany jako „heglista”, razem

¹³ Zob. W. James, *Pragmatyzm*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1998, s. 50, 57 i 125.

¹⁴ Zob. W. James, *Filozofia wszechświata*, tłum. W. Witwicki, Kraków 2007, s. 31–35.

¹⁵ F. M. Oppenheim, *Dewey on Royce: a Recently Discovered MS, and a Response*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society”, Spring 2001, Vol. XXXI, No.2, s. 214. Słowa te znalazły się w rękopisie Deweya z roku 1930 pt. *The World of Appreciation, the World of Description* opublikowanym przez wybitnego badacza twórczości Royce'a Franka M. Oppenheima. W komentarzu do zacytowanego fragmentu z tekstu Deweya Oppenheim pisze z przekąsem: „Czyż nie byłoby to przypadek kotła, który przyganiał garnkowi? Albowiem współczesne badania w coraz większym stopniu ujawniają, że bystrość myśli Deweya w latach 20., 30. i 40. ożywił *Geist* heglowskiego idealizmu. Zapewne Dewey nie chciał tu zasugerować, że jego własna «wrodzona genialność» była krępowana przez pęta heglizmu” (F. M. Oppenheim, dz. cyt., s. 217).

z brytyjskimi idealistami i dowodzonymi przez Williama Torreya Harrisa heglistami z St. Louis¹⁶.

Ralph Barton Perry w swojej słynnej monografii o życiu i twórczości Williama Jamesa (1938) „szydził z Royce’a za importowanie filozofii «od wytwórców mody z kontynentalnej Europy». Rezultatem była, twierdził Perry, filozofia «racjonalistyczna i *a priori*» oraz filozof, który komplikował to, co proste”¹⁷. Trzeba jednak podkreślić, że wszystkie te interpretacje, a przede wszystkim uwagi poczynione przez Howisona, mają mocne podstawy we wczesnych dziełach Royce’a, zwłaszcza w *The Religious Aspect of Philosophy* (1885). Z tego tomu pochodzi wspomniany dowód na istnienie Boga z możliwości błędu, a także takie oto dobitne stwierdzenie:

Ty i ja, sąsiedzie, nie mamy w tym świecie żadnych praw jako jednostki. Jesteśmy instrumentami. [...] I musimy być gotowi poświęcić się dla Całości¹⁸.

Ignas K. Skrupskelis cytuje z kolei fragment z niefilozoficznego, wczesnego dzieła Royce’a o Kalifornii. Royce przedstawia tu sytuację panującą w Kalifornii po odkryciu złota jako:

[...] walkę społeczeństwa o narzucenie nieobliczalnym i ślepym jednostkom prawdziwie godnych i majestatycznych wymagań, a jednocześnie walkę pojedynczego człowieka, by – niczym głupiec – uciec przed moralnymi zobowiązaniami wobec społeczeństwa. Jest to stara walka i stare społeczeństwa nie uchylają się przed nią. Albowiem każdy człowiek bez wyjątku rodzi się z iluzją, że porządek moralny jest jego własnością¹⁹.

Skrupskelis słusznie zauważa, iż są to prawdopodobnie najbardziej antyindywidualistyczne w swej wymowie słowa Royce’a we wczesnym okresie jego twórczości. I dodaje, że po debacie w Berkeley zapewne by ich nie powtórzył²⁰.

2. ODKRYWANIE OSOBY

Ostatnie interpretacje filozofii Royce’a pokazują nie tylko jej oryginalność, jak tego chciał już Dewey. Odchodzą one od utożsamiania

¹⁶ J. Kaag, *American Interpretations of Hegel: Josiah Royce's Philosophy of Loyalty*, „History of Philosophy Quarterly” 2009, vol. 26, nr 1, s. 85.

¹⁷ W. Conser Jr., *The Reassessment of Josiah Royce*, „American Studies” 1986, vol. 27, no. 2, s. 54–55.

¹⁸ J. Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, Boston 1885, s. 215–216.

¹⁹ J. Royce, *California from the Conquest in 1846 to the Second Vigilance Committee in San Francisco*, Boston 1876, s. 273, cyt. za: I. K. Skrupskelis, dz. cyt., s. 800.

²⁰ Zob. I. K. Skrupskelis, dz. cyt., s. 800–801.

idealizmu Royce'a z aprioryzmem i racjonalizmem, z deterministycznym panteizmem i impersonalizmem. Oznaką tego może być wspomniane określenie przez Coplestona filozofii Royce'a jako „idealizmu osobowego” przy jednoczesnym zastosowaniu tego samego terminu wobec poglądów jego oponenta, Howisona. Faktem jest, że debata z 1895 roku odmieniła Royce'a i dała mocny impuls do stworzenia przez niego metafizyki wspólnoty²¹. Ignas K. Skrupskelis twierdzi, że „w dyskusji tej Royce dojrzał jako filozof”²². William H. Werkmeister widzi w debacie główną przyczynę powstania dzieł, takich jak *Supplementary Essay* (zawarty w *The Conception of God* i będący bezpośrednią odpowiedzią udzieloną Howisonowi), *World and The Individual* czy *The Philosophy of Loyalty*. W pracach tych Royce „rozpoczyna linię argumentacji, która ostatecznie prowadzi w *The Problem of Christianity* do sformułowania filozofii życia, która pod wieloma względami uderzająco podobna jest do filozofii Howisona”²³.

Dwayne A. Tunstall dowodzi, że natychmiast po ataku Howisona

Royce usiłował przeformułować swój idealizm tak, aby zachować nieredukowalną indywidualność ludzkich osób, przy jednoczesnym podkreśleniu ich zależności od jakiegoś absolutnego doświadczenia²⁴.

Niemal identycznie widzi konsekwencje starcia Royce-Howison Randall E. Auxier, który nazywa wynik całej debaty „rodzajem Waterloo dla Royce'a”²⁵. Zarówno Tunstall, jak i Auxier wprowadzają ponadto kategorię, niestosowaną dotąd w badaniach nad twórczością autora *The Philosophy of Loyalty* – personalizm. Można zadać pytanie: jak jest możliwe przypisywanie myślicielowi posądzanemu (zasadnie!) o panteizm i impersonalizm, głoszenie kultu osoby, charakterystycznego dla personalizmów? Zanim kwestia ta będzie mogła być szczegółowo podjęta, należy przyjrzeć się bezpośredniej odpowiedzi Royce'a na zarzuty Howisona, zawartej w *Supplementary Essay*, a następnie słów kilka powiedzieć o kwestii indywidualizmu poruszonej we wspomnianej już, wcześniejszej pracy *Religious Aspect of Philosophy*. W obu

²¹ Zob. D. A. Tunstall, dz. cyt., s. 11.

²² I. K. Skrupskelis, dz. cyt., s. 800.

²³ W. H. Werkmeister, *A History of Philosophical Ideas in America*, New York 1949, s. 134. Werkmeister ma tu na myśli przede wszystkim Royce'a koncepcję Umiłowanej Wspólnoty i Howisona Wieczną Republikę.

²⁴ Zob. D. A. Tunstall, dz. cyt., s. 30.

²⁵ R. E. Auxier, dz. cyt., s. 45.

tych tekstach będzie można prześledzić wyłanianie się tego, co Auxier i Tunstall zdecydowali się nazwać personalizmem.

2.1. SUPPLEMENTARY ESSAY: W POSZUKIWANIU PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS

Na wstępie swego *Supplementary Essay* Royce określa cały problem, który stał się udziałem dyskutantów w panelu *Conception of God*, kontrowersją pomiędzy monistycznym idealizmem a etycznym indywidualizmem i podkreśla, że jego zamiarem jest pogodzenie tych dwóch, wydawałoby się sprzecznych, stanowisk filozoficznych. Royce dowodzi, że fenomen jednostkowości został jak dotąd słabo zbadany, ponieważ istnienie i ważność jednostki wydają się wręcz oczywiste. Podręczniki logiki roztrząsają szczegółowo kwestie ogólnych pojęć, klas, zaniedbując – jako niemal trywialną – problematykę jednostkowości. Podobnie metafizyka, która mierzy się z uniwersalnymi zasadami, z Rzeczywistością, z Nieskończonością i Skończonością, z Prawem i Przyczyną, z Wiedzą i Iluzją, jednostkę traktując jako coś, co tkwi niejako immanentnie we wszelkich założeniach²⁶. Royce omawia scholastyczną dyskusję o jednostkowości, wyróżniając pogląd św. Tomasza, który w pewnej mierze stał się dla niego punktem wyjścia. Uznanie przez św. Tomasza za *principium individuationis* tzw. *materia signata* (materii ilościowo określonej) prowadzi wszelako do pewnych trudności związanych z Tomaszowym pojmowaniem poznawalności materii. Materia bowiem z samej swej natury niedostępna jest poznaniu intelektualnemu, co czyni całą jednostkę niepoznawalną intelektualnie, za wyjątkiem jej części wspólnej wszystkim ludziom, tj. formy duszy. Jednak poza ludzką jednostką istnieją jeszcze inne, pośród których są wyższe rodzaje jednostek, odznaczające się daleko doskonalszym od ludzkiego poznaniem. Zarówno Bóg, jak i aniołowie (przekonuje św. Tomasz) poznają całość istnienia jedynie w akcie intelektu. Dlatego

[...] cielesne jednostki są dla nas, chociaż nie dla Boga ani dla aniołów, ani same w sobie, niedefiniowalnymi i zasadniczymi faktami znanymi nam tylko o tyle, o ile komunikowalna forma zostanie wcielona w jedną przestrzennie określoną i zmysłowo obserwowalną materię, tworząc w efekcie złożoną naturę, „pojedynczą i niekomunikowalną”²⁷.

²⁶ Zob. J. Royce, *Supplementary Essay*, w: *Conception of God. A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*, s. 218–219.

²⁷ Tamże, s. 230.

Royce w gruncie rzeczy zgadza się takim stanowiskiem, jest bowiem przekonany, że zwykła empiria nie pozwala na rzeczywiste uchwycenie jednostkowości rozumianej jako indywidualność, lecz jedynie na zdanie sprawy z segmentowości poznawanego świata. Pojawia się pytanie: w jaki sposób myśl może nadać danemu segmentowi rzeczywistości status wyjątkowości, a więc uczynić go jednostkowością? Otóż uchwytywane w bieżącym doświadczeniu „to” bywa interpretowane jako posiadające jednostkową zawartość. Dzieje się tak dlatego, wyjaśnia Royce, że zakładamy uprzednią znajomość jakiegoś faktu czy zindywidualizowanej całości, w odniesieniu do którego „to” zostaje wtórnie zdefiniowane jako pełnokrwista jednostka²⁸. Można rzec, że dana jednostka „pożycza” jednostkowość od innych, wcześniej uznanych za jednostki, bytów. Zjawisko to występuje również w odniesieniu do jednostkowej jaźni empirycznej, kształtującej się zawsze w kontrastującym odniesieniu wobec innych jednostkowych jaźni. To podmiot poznający, a więc człowiek, indywidualizuje przedmioty swego poznania. Royce podkreśla, że jednostka daje się opisać tylko wtedy, gdy założy się istniejące uprzednio jednostki, z którymi wchodzi ona w relację. Jednostkowość (indywidualność), powiada amerykański filozof, jest jak ferment lub epidemia:

Wprowadź jego bakcyl do świata poznania, a wkrótce – jak na drożdżach – wyroi się uniwersum, a jednostkowość rozpleni się wszędzie²⁹.

Royce sądzi, że tę szczególną indywidualizującą moc otrzymał człowiek od Boga, który również jest jednostką i również posiada władzę indywidualizowania bytów i poznawania ich jako jednostki. Władza ta, w ujęciu Royce’a, ma charakter ściśle etyczny.

W ten sposób poszukiwania właściwego znaczenia jednostkowości zaprowadziły autora *The Problem of Christianity* z płaszczyzny epistemologiczno-ontologicznej w stronę rozważań etyczno-religijnych. Zresztą, zdaniem Royce’a, jakiegokolwiek rozpatrywanie jednostki, czy to jako bytu, czy to w aspekcie poznawczym musi zawsze dotyczyć kwestii etycznych. Zasadą indywidualizującą zarówno człowieka, jak i całą rzeczywistość jest więc, dowodzi Royce, to, co czasami zwane jest Wolą, czasami – Miłością. Spośród morza bodźców niektóre z nich stopniowo zaczynają być wyróżniane jako budzące emocje, zwłaszcza silne emocje pozytywne. Taką indywidualizującą rolę odgrywa za-

²⁸ Zob. tamże, s. 249.

²⁹ Tamże, s. 258.

również działanie Woli boskiej, jak i woli każdej ludzkiej jednostki. Wyłania się jednak trudność wskazująca na hipotetyczną niemożność pogodzenia ścierających się ze sobą licznych jednostkowych woli. Trudność ta nabiera znajomych kształtów, gdy przeciwstawi się sobie wolę człowieka i Wolę Boga, a staje się jeszcze ostrzejsza, gdy weźmie się pod uwagę zidentyfikowaną u Royce'a przez Howisona panteistyczną relację Boga i człowieka. Royce przygotowuje grunt pod rozwiązanie tej antynomii już wcześniej, gdy przekonuje, że jednostki zawierające te same treści, a zatem ukształtowane jakby z tej samej materii, mogą stać się – dzięki odrębnym dążeniom i celom – całkowicie różne (co jest szczególnym rozwinięciem Tomaszowego konceptu materii jako *principium individuationis*). Konkludując swój *Supplementary Essay*, Royce stwierdza, że możliwa jest do pomyślenia taka struktura ontologiczna, w której Wola Absolutna, pozostając odrębna od woli ludzkich jednostek, wciela się w istniejące byty, używając ich jako swego narzędzia wyrazu, a te – każdy na swój wolny i niezależny sposób – realizują ujawnione im absolutne idee moralne. Tak oto, pisze Royce, „moralna jednostka może powiedzieć: «jestem wolna» i «jestem częścią boskiej Woli»”³⁰, co jest wyrazem zachowania z jednej strony jedności Absolutu i całego istnienia, z drugiej – wolności i autonomii jednostek ludzkich.

2.2. KRYTYKA INDYWIDUALIZMU – PRODUKTU SAMOWOLI

Problem indywidualizmu, nie będąc dla Royce'a kwestią zasadniczą, pojawia się w niektórych książkach jako ważny punkt dyskusji nad usytuowaniem jednostki. W *The Religious Aspect of Philosophy*, pracy wydanej w 1885 roku, a więc przed ukazaniem się *Supplementary Essay*, Royce twierdzi, że indywidualizm, który ma jego zdaniem ścisły związek z utylitaryzmem i hedonizmem, polega przede wszystkim na dążeniu do uszczęśliwieniu lub zadowalaniu oddzielonej od innych jednostki – mojej jaźni lub jaźni osoby mi bliskiej³¹. W tej ogólnej formule mieści się najbardziej, rzecz by można, pierwotny i intuicyjny pierwszy rodzaj indywidualizmu, a mianowicie skrajnie egoistyczny indywidualizm bezrefleksyjnego człowieka sukcesu, ze światem dzielonym na to, „co, moje” i „co, nie moje”. W kontaktach z innymi jaźń tego rodzaju poszukuje takich osobowości, które w jej przekonaniu mogą posłużyć do zmnożenia jej samej pod postacią innych ludzi – ci nazy-

³⁰ J. Royce, *Supplementary Essay*, s. 315.

³¹ Zob. J. Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*, s. 195.

wani są „przyjaciółmi”, pozostali – „wrogami”³². Ujmując rzecz jeszcze inaczej, a blisko sposobowi myślenia Lèvinasa, zarówno w sferze epistemologicznej, jak i aksjologicznej indywidualista tego typu porusza się wyłącznie po kole i za każdym razem dociera do samego siebie. Jednakże, zauważa Royce, jaźń nie zawsze jest w stanie skutecznie panować nad rzeczywistością pozapodmiotową, albo raczej – skutecznie podtrzymywać złudzenie panowania. Royce pisze wprost:

Większość ludzi nie potrafi utrzymać tej formy iluzji indywidualizmu. Spędza większość swojego życia w rozczarowaniu. [...] Uparty świat zaznacza wobec nas swoją dominację. Odczuwamy małość naszych sił i planów. Złamana i zdesperowana jaźń musi szukać azylu gdzie indziej³³.

O ile wcześniej jaźń żyła złudą panowania nad światem, projektując w istocie siebie samą na otoczenie, o tyle teraz, odczuwając skrajne wyobcowanie ze świata, kreuje nową fikcję, w której widzi siebie jako jestestwo obdarzone niezwykłymi przymiotami ducha i umysłu i jednocześnie niedoceniane i niezrozumiane przez zimne otoczenie. Tak wyłania się nowa postać indywidualizmu nazwana przez Royce’a romantyczną i uważana przez niego za szlachetniejszą formę egoizmu i hedonizmu. Wiele jest literackich przykładów romantycznego indywidualizmu. Royce wymienia Fausta i Hamleta, a także historyczne czy legendarne postaci świętych i męczenników. Istnieją dwa rodzaje romantycznego indywidualizmu: sentymentalizm i heroizm. Sentymentalny indywidualista, kładąc szczególny nacisk na pielęgnowanie wewnętrznego, emocjonalnego życia, podkreśla nie tylko wyjątkowość i odrębność własnej jaźni, ale akceptuje również takie cechy u innych, z tym wszakże zastrzeżeniem, że każdy, kontemplując wyrafinowane przyjemności estetyczne, powinien dochodzić do własnej doskonałości, zwanej zbawieniem, w całkowitej izolacji. Taka koncepcja życia po pierwsze z pewnością nie zadowoli moralisty (z którym Royce się w pełni utożsamia), po drugie zaś podlega dość łatwemu obaleniu i to bynajmniej nie w czysto teoretycznym wywodzie:

Najlepszą jej otwartą refutacją jest poczucie humoru na tyle silne, by pozwolić wrażliwej i pięknej duszy raz na jakiś czas ujrzeć, jak komiczna jest jej pełna powagi pogoń za tymi subiektywnymi zjawami. Ten nieszczęsny żywot głębokich wewnętrznych ekscytacji i tęsknot, jakże absurdalny wydaje się jakimkolwiek krytykowi, który, stojąc z boku, nie widzi w nim niczego więcej niż pustotę, i złudzenie, i hipokryzję³⁴.

³² Zob. tamże, s. 203.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 204.

Royce sądzi, że sentymentalista podąża prostą drogą do piekła, tam bowiem kończą wszyscy egocentrycy pozbawieni dystansu do samego siebie.

Za mniej niebezpieczną i bardziej wartościową postać indywidualizmu romantycznego Royce uważa heroiczny tytanizm, którego najlepszym przedstawicielem jest mitologiczny Prometeusz. Idealem będzie tu człowiek niezaznający wiele szczęścia, ale mający „wiele ducha i energii, który jest zbyt zajęty i zbyt zdrowy, by być sentymentalny, który bardzo mało wie o poezji, który nigdy nie słyszał o Prometeuszu, ale wie, jak bronić własnych racji w walce ze światem. [...] [który] wierzy w dobrą nowinę wiecznej wojny ze wszystkim, co wydaje mu się złem”³⁵. Pomimo wielu wspaniałych przymiotów charakteru indywidualista heroiczny podziela z sentymentalistą katastrofalne złudzenia (typowe dla każdego indywidualizmu) co do swoich relacji ze społecznością i swojej dumnej samotności. Podziwu godne cechy charakteru i chwalebne czyny mają znaczenie tylko wtedy, gdy będą przez innych właśnie podziwiane i akceptowane. Zabierzcie herosowi jego otoczenie, powiada Royce, a całe bohaterstwo zniknie. Życie heroicznego indywidualisty ma zatem sens tylko wtedy, gdy przestaje być indywidualne, a staje się uniwersalne, przepełnione uniwersalnymi wartościami i odniesieniami. Dlatego Royce mówi o tkwiącej w tytanizmie sprzeczności:

Twierdzi on, że ja, znikoma i ograniczona jaźń, która w każdym przejawie swojego życia uzależniona jest od związku z innymi ludźmi, musi stać się doskonałą, niezależną, praktycznie – nieskończoną. Ale prosić o to [by jaźń taką się stała], to prosić, bym zniszczył zarazem samego siebie i mój tytanizm³⁶.

Książka, z której pochodzą te cytaty, powstała we wczesnym, będącym podstawą krytyki Howisona, okresie twórczości Royce’a. Chociaż Royce przyznaje tu niektórym formom indywidualizmu pewne zalety, ostatecznie potępia je jednak jako pod względem moralnym szkodliwe, epistemologicznie zaś fałszywe i logicznie sprzeczne. Jego stanowisko jest radykalnie antyindywidualistyczne i holistyczne. Przypomnijmy cytowane już stwierdzenie: „ludzie są tylko instrumentami Absolutu”. I dodajmy jeszcze inne:

[...] musimy służyć, jak umiemy, sztuce, nauce, prawdzie, państwu nie tak jakby były to maszyny do dawania ludziom przyjemnych odczuć, ale dlatego, że służą jednoczeniu ludzi³⁷.

³⁵ Tamże, s. 206.

³⁶ Tamże, s. 210–211.

³⁷ Tamże, s. 216.

Dążyć zaś do niezależności charakteru jest naszą powinnością, bo ta niezależność jest czasowym środkiem do osiągnięcia ostatecznego celu, jakim jest jedność wszystkich ludzi. Cel zaś ostateczny będzie osiągnięty, bo jak kategorycznie oświadcza Royce:

Jedna Wola musi zwyciężyć³⁸.

3. LOJALNOŚĆ A INDYWIDUALIZM

3.1. LOJALNOŚĆ JAKO CNOTA

W książce *The Philosophy of Loyalty* (1908), zaliczanej do późnego okresu twórczości Royce'a, znalazł się cały rozdział zatytułowany *Individualism*. Idee indywidualistyczne zostają w nim skonfrontowane ze szczegółowo przedstawioną filozofią moralną, która stanowi interesujące, dokonane w duchu personalistycznym, rozwinięcie holistycznego (i *de facto* panteistycznego) idealizmu „wczesnego Royce'a”. Amerykański myśliciel konstruuje osnutą wokół centralnej dla niego idei lojalności etykę, mającą wszelkie znamiona etyki cnót sprzężonej z etyką teleologiczną, z jasno określonym kierunkiem i celem, do którego powinien zmierzać moralny rozwój człowieka. Słowo „lojalność”, pisze Royce, jest słowem starym, o mocno ugruntowanej tradycji, chociaż nieposiadającym dokładnej definicji. Mimo to już na początku swego dzieła Royce próbuje po swojemu wstępnie zdefiniować lojalność:

Człowiek jest lojalny kiedy, po pierwsze, ma jakąś *sprawę*, wobec której jest lojalny; kiedy, po drugie, *dobrowolnie* i *całkowicie* poświęca się tej sprawie; i kiedy, po trzecie, wyraża swoje poświęcenie w *sposób trwały i praktyczny*, poprzez stałe działanie na rzecz swojej sprawy³⁹.

Sprawą może być wierność narodowi (patriotyzm), krajowi, religii. Jak podkreśla Royce, nie są to czyste abstrakcje, wiążą się bowiem zawsze z wypełniającymi je konkretną treścią ludźmi, dlatego mamy tu do czynienia z relacjami na poły osobowymi, choć z drugiej strony – ze względu na to, że relacja dotyczy większej ilości osób – można o nich mówić, że mają charakter częściowo nieosobowy lub raczej ponadosobowy. Dla Royce'a *sprawa* nie musi wiązać się wyłącznie z uczuciami patriotycznymi czy religijnymi. Może nią być jakakolwiek wspólnota czy idea jej dotycząca. Całe życie ludzkie stanowi jedną wielką próbę

³⁸ Tamże, s. 217.

³⁹ J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, s. 9.

i ćwiczenie lojalności. Dzieciństwo pełne jest okazji doznania i okazania lojalnościowych uczuć i zachowań. Dziecko bowiem kształtuje się w ciągłych interakcjach zachodzących w rozmaitych grupach rówieśniczych, wymagających od swych członków solidarności i wierności. Ważna jest również młodzieńcza wrażliwość na przemawiające do wyobraźni wzorce osobowe czerpane z historii lub literatury. Niebagatelną rolę odgrywają w życiu młodego człowieka organizacje sportowe, a w ich ramach tak istotny w wychowaniu moralnym autorytet, jakim jest w tym wypadku trener. Tylko pozornie przesadnie wyglądają te oto słowa Royce'a:

Trener czy inna ważna osobistość szkolnego sportu, dla której *fair play* nie jest najważniejszą troską, jest wprost zdrajcą naszej młodzieży i naszego narodu⁴⁰.

Od właściwego wychowania młodzieży zależy stan moralności całego społeczeństwa, a przede wszystkim zdolność jego członków do bycia lojalnym. Wykorzystać tu trzeba właściwe całemu gatunkowi ludzkiemu, a zwłaszcza jego młodszej części, zamiłowanie do naśladownictwa. Royce podkreśla niezwykle istotną dla formowania się ludzkiej osobowości zdolność do imitacji, która nie tylko umożliwia nam właściwe funkcjonowanie wobec tego, co zewnętrzne, czyli budowanie wszelkich relacji moralnych i społecznych, łącznie z zabawą, mówieniem i działaniem zgodnym z powszechnymi normami. Imitacja, naśladowanie obserwowanych zachowań uczy postępowania wobec naszego własnego wnętrza:

[...] społeczne zachowania są jedynymi, które pierwsze zmierzają do organizowania wszystkich naszych instynktów, do nadania jedności naszym namiętnościom i impulsom, do przemiany naturalnego chaosu pragnień w jakiś rodzaj porządku⁴¹.

Ponadto, ten nowy porządek mojego wnętrza musi znaleźć swój zewnętrzny, społeczny wyraz, i tego również uczymy się przez imitację. „Z natury” bowiem rządzą nami chaotyczne pragnienia i „samowola”. Zatem, to czego się uczymy, co daje nam społeczność, nazywa się wolą, ponieważ tak właśnie określa się zdolność wprowadzania ładu w swoim życiu psychicznym i realizowania własnych pragnień i zamierzeń. Co więcej – to, czego te pragnienia mogą dotyczyć, jak mają być wyrażone, jakie jest moje powołanie, co mogę w życiu robić – to wszystko przychodzi do mnie z zewnątrz i jest przeze mnie naśladowane. Wyla-

⁴⁰ Tamże, s. 124.

⁴¹ Tamże, s. 17.

nia się mój osobisty plan życiowy, chociaż, jak podkreśla Royce, każdy może posiadać takich planów kilka. Plan życiowy stanowi bardzo ważny czynnik formowania się zintegrowanej i dojrzałej osobowości, pozwala jednostce zyskać własną tożsamość.

Trzeba jednak zauważyć, że takie usytuowanie jednostki wobec ogółu stawia ją w pozycji zależnej od całości i stanowi w gruncie rzeczy kontynuację cytowanego stwierdzenia z wcześniejszej pracy Royce'a: „Jedna Wola musi zwyciężyć”. W *The Philosophy of Loyalty* na pytanie o istotę sumienia Royce dowodzi, że mieć sumienie, to mieć *sprawę*, wobec której jest się lojalnym⁴². Bycie lojalnym, z jednej strony, buduje tożsamość jednostki, formuje jej plan życiowy, a zatem przyczynia się do stworzenia jednostkowej tożsamości i moralnej osobowości. Z drugiej jednak strony, bycie lojalnym to cnota wyuczona i związana mocno z daną grupą ludzką. Także komponenty mojej jaźni, takie jak wola i sumienie, są skutkiem działania zdolności imitacyjnych, co znaczy, że zostały ukształtowane pod przemożnym wpływem mojego otoczenia. Jednakże Royce zmierza do przewyciężenia holistycznej jednostronności wczesnego okresu i dlatego w *The Philosophy of Loyalty* znacznie modyfikuje swój pogląd na temat roli jednostki w społeczności, a także dowartościowuje indywidualizm. Twierdzi oto (podobnie jak Nietzsche, Simmel i Durkheim), że co prawda jednostka i jej jaźń są w dużej mierze tworem społecznym, ale realizującym w całkowicie odrębny sposób wpojone mu zasady i wartości. Píše o tym następująco:

O ile wielu z nas jest współtowarzyszami w służbie tej samej sprawie, a nade wszystko, o ile wielu z nas – jeśli zostali oświeceni – jest współtowarzyszami w służbie jednej sprawie uniwersalnej lojalności, o tyle rzeczywiście mamy udział w tym samym sumieniu. O ile jednak nie ma dwóch osób, które mogą żyć jednym i tym samym życiem, czy też być jedną i tą samą jednostkową ludzką jaźnią, o tyle nie ma dwóch osób, które mogą posiadać identyczne sumienia; i nikt nie powinien sobie takiej sytuacji życzyć. Twoje sumienie nie jest moim; jednak dzielę z tobą tę samą sferę moralnej prawdy, i jesteśmy poddani tym samym wymogom lojalności dla lojalności⁴³.

W tym obszernym fragmencie widać, że Royce uznaje przede wszystkim numeryczną odrębność jednostek jako bytów i tego rodzaju

⁴² „Moja sprawa więc, w naszej filozofii lojalności, jest moim sumieniem – moja sprawa interpretowana w świetle idei mojego osobistego życia. Sprawa, kiedy jest przedmiotem mojej troski, zaopatruje mnie w sumienie; albowiem stawia ona przede mną plan czy ideę życia, a następnie nieustannie każe mi porównywać ten plan, tę ideę, z moimi przelotnymi, chwilowymi impulsami” (tamże, s. 81).

⁴³ Tamże, s. 85.

odrębność decyduje o odrębnej drodze życiowej, ta zaś z kolei rzutuje na różny sposób interpretowania wspólnej wszystkim „sfery moralnej prawdy”.

3.2. INDYWIDUALIZM PONOWNIE

To, co moralne ma więc, zdaniem Royce’a, dwa zasadnicze aspekty: pierwszy, wspólnotowy, łączący jednostki – przejawia się pod postacią lojalności, czy zwłaszcza – lojalności dla lojalności. Ten ostatni rodzaj lojalności ma szczególne znaczenie, gdy następuje konflikt lojalności. Cnota lojalności wobec lojalności domaga się uszanowania cudzej lojalności, by nie dopuścić do największego możliwego zła – do wzajemnego zwalczania się lojalności. Drugi aspekt tego, co moralne, łączy się z jednostkowością. W *The Philosophy of Loyalty* Royce powraca do problemu indywidualizmu, próbując przedstawić go teraz jako ideę w zasadniczych swych zrębach zgodną z jego nauką moralności, a tylko w niektórych przypadkach wrogą idei lojalności. W rozdziale zatytułowanym *Individualism* rozważa kilka indywidualistycznych koncepcji. Na początku zaprezentowane zostają argumenty nieznanego z imienia „żarliwego młodzieńca, syna rosyjskich emigrantów”, który w dyskusji z amerykańskim myślicielem ostro przeciwstawił się idei lojalności jako narzędziu tyranów w walce z jednostkową niezależnością myśli i wolnością działania. Ten rodzaj indywidualizmu ma wiele wspólnego z opisywanym w *Religious Aspects of Philosophy* indywidualizmem tytanicznym. Zdaniem Royce’a, ów „żarliwy młodzieniec” – niejako wbrew swoim intencjom – jest w istocie znakomitym przykładem na przepełnionego duchem lojalności, oddanego sprawie człowieka. Sprawą tą jest walka z wszelką opresją. Nie istnieją więc różnice pomiędzy tego rodzaju indywidualistycznym stanowiskiem a zaleceniami Royce’a, cały spór zaś wynika z błędnego utożsamienia lojalności ze ślepym posłuszeństwem wobec opresyjnej władzy. Inny zwolennik indywidualistycznej filozofii zarzuca Royce’owi (według jego relacji), że wychowanie młodzieży w duchu lojalności w stosunku do rozmaitych organizacji czy społeczności może skutkować zrzuceniem na całą grupę wszelkiej odpowiedzialności za własne postępowanie. Innymi słowy, lojalność może stanowić wymówkę dla braku poczucia własnego obowiązku i sumienia i stać się prawdziwym zniewoleniem jednostki. Ale i tu Royce stosuje argumentację podobną do sytuacji poprzedniej. Człowiek, który martwił się stanem moralności młodzieży, był nauczycielem, dobrowolnie poświęcił się sprawie kształcenia i wychowania

młodego pokolenia i „niewolniczo” stał się jej lojalny. Dlaczego więc teraz odmawia młodym ludziom okazji do podobnego poświęcenia⁴⁴? Argumentacja Royce’a zmierza zatem wyraźnie do wykazania, że w obu opisanych przypadkach indywidualistyczna krytyka lojalności jest nieporozumieniem i że tak naprawdę cnota lojalności stanowi istotę każdej niemal moralności, także tej, dla której wolność i/lub jednostkowa odpowiedzialność to wartości zasadnicze.

W trzecim typie indywidualizmu Royce jednak nie znajduje miejsca na lojalność. To idea bardzo zbliżona do omówionego w *Religious Aspects of Philosophy* hedonistycznego indywidualizmu egoistycznego. Tym razem autor *The Philosophy of Loyalty* zauważa, iż indywidualizm ten nie tylko ulega epistemologicznemu subiektywizmowi (podział na „to, co moje” i „to, co nie moje”), ale również buduje hedonistyczną etykę, w której naczelnymi wartościami są samorozwój, autoekspresja i dominacja praw indywidualnych nad obowiązkami. Nie jest to już tylko pierwotny, intuicyjny egocentryzm, lecz świadomie konstruowana i uzasadniana etyka egoizmu. Royce komentuje z lekką ironią: „boskie prawo bycia egoistą nigdy jeszcze nie było bardziej pomysłowo bronione, w imię najwznioślejszej duchowej godności”⁴⁵. Na końcu omówiona zostaje czwarta wersja indywidualizmu, niemal tożsama z tą, nazwaną niegdyś przez Royce’a indywidualizmem sentymentalnym. Nie lojalności, lecz duchowości, kontemplującego panowania nad sobą, wewnętrznego spokoju i poszukiwania wewnętrznej prawdy – tego potrzebuje człowiek, powiadają zwolennicy sentymentalizmu. W obliczu takich wartości zwyczajna lojalność dla zwyczajnych rzeczy wydaje się zgoła nieistotna.

Wszystkie cztery typy indywidualizmów Royce traktuje jako bardziej lub mniej zdecydowaną opozycję wobec swojej idei lojalności, przyznaje jednak, że niektóre z indywidualistycznych konceptów robią pozytywne wrażenie, zwłaszcza jeśli odnieść je do tych miejsc argumentowania autora *The Problem of Christianity*, gdzie dowodzi się, że:

[...] lojalność jest szczególnie znaczącym dobrem dla samego człowieka lojalnego, a nie tylko dla sprawy, wobec której jest lojalny, nie tylko dla ludzi, którzy z tej lojalności mogą odnieść pożytek⁴⁶.

To kolejna już próba znalezienia z indywidualizmem miejsc wspólnych. Po stwierdzeniu, że pewnym wyznawcom indywidualizmu łatwo

⁴⁴ Zob. tamże, s. 31.

⁴⁵ Tamże, s. 33.

⁴⁶ Tamże, s. 34.

przypisać można cnotę lojalności, teraz sugeruje Royce, że być może główna wartość lojalności polega na kształtowaniu osobowości człowieka lojalnego. Ale Royce idzie jeszcze dalej. W *Religious Aspects of Philosophy* utrzymywał, że indywidualizm opiera się na subiektywistycznych iluzjach. Teraz dowodzi, że ta „iluzja nie jest tylko iluzją”⁴⁷, lecz należy do prawdziwej natury rzeczy i nie musi bynajmniej prowadzić do egoistycznej patologii. Odmienność widzenia, wartościowania i interpretacji świata przez różne podmioty poznania ma umocowanie w porządku świata, zwłaszcza świata moralnego. Nie istnieje dobra teoria moralna, która jest teorią bezosobową, impersonalną. Pierwszą zasadą indywidualistycznej etyki, pisze Royce, będzie więc autonomia każdej rozumnej osoby – reguła ta stanowi świadome nawiązanie do Kanta.

Jeśli jednak przyjąć wszystkie założenia Royce’a, otrzymamy dość niepokojący, pełen napięć obraz wzajemnych relacji jednostki i społeczeństwa (obraz zresztą bardzo podobny do opisów dokonywanych przez socjologów, takich jak G. Simmel, E. Durkheim, A. Giddens). Jednostka podlega z jednej strony ciągłym, nieustannym formującym naciskom, na które odpowiada przede wszystkim zachowaniami imitującymi, dostosowując się do wymagań ogółu. Z drugiej wszakże strony, działania otoczenia doprowadzają do ukształtowania jaźni obdarzonej wolą i nastawionej coraz bardziej krytycznie wobec siebie i innych. Mamy do czynienia z paradoksem. Im lepiej zorganizowane społeczeństwo, tym bardziej bezosobowa jest presja kształtująca jednostkę. Z kolei, im silniejsza ta bezosobowa presja lub inaczej – im lepsze, bardziej wszechstronne wychowanie, tym głębiej ukształtowana jaźń i tym silniejszy jej opór wobec zewnętrznych wpływów⁴⁸. Rezultatem ścierania się tych sił jest jednostka ludzka obdarzona cechą, którą Kant nazwał „aspołeczną towarzyskością” (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*)⁴⁹, a zatem jednostka, która nie może żyć bez społeczności, ale i ciągle dąży do jakiejś formy izolacji. Powoduje to nieustanną emocjonalną szarpaninę, uczucie niepokoju i chaosu. Royce rozwija tu słowa św. Pawła: „Ale jedynie przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: Nie pożądaj!” (Rz, 7)⁵⁰ i interpretuje je następująco: „im więcej

⁴⁷ Tamże, s. 37.

⁴⁸ Zob. J. Royce, *The Problem of Christianity*, New York 1913, s. 143.

⁴⁹ Zob. I. Kant, *Idee do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 179.

⁵⁰ Tłumaczenie: *Biblia Tysiąclecia*.

zewnątrznego prawa w naszym wychowaniu, tym więcej wewnętrzne-
go buntu w jednostkach”⁵¹. Mamy tu – w ludzkim wnętrzu – do czy-
nienia z konfliktem pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem, po-
głębiającym się wraz ze wzrostem społecznego uporządkowania. Jako
kolektywista człowiek

[...] nalega na nakładanie coraz to nowych obciążeń w postaci społecznej kontroli,
ale takiej kontroli, którą w zamierzeniu inni mają raczej odczuć niż on sam.
Jako indywidualista pragnie uciec, być może od ekonomicznych trosk, być
może od więzów małżeńskich, jako zdolny agitator może buntowniczo przema-
wiać przeciw wszelkim ograniczeniom, ogłaszać Nietzschego swoim prorokiem
i przedstawiać się jako Nadczłowiek, tak jakby wcale nie był społecznym zwie-
rzęciem⁵².

Dla kogoś, kto pragnie być autentycznym indywidualistą, wyzwoleniem z tej zniewalającej sytuacji rozdwojenia, z tego ograniczającego „przeznaczenia” mogłoby być opanowanie własnego przeznaczenia przez zwielokrotnienie swojej Mocy. Royce pisze:

[...] moc dla Nietzschego, podobnie jak dla wszystkich znaczących etycznych indy-
widualistów, jest mocą wysubtelnioną w skutecznym społecznym działaniu i postrzeganą
jako mniej lub bardziej niejasne marzenie o całkowicie doskonałym i idealnym, ale
z pewnością społecznym, jednostkowym człowieku⁵³.

Trzeba tu zwrócić uwagę, że Royce określa Nietzschego jako „etycznego indywidualistę”, co świadczy o nieczęstym na początku XX wieku dość wnikliwym rozumieniu filozofii autora *Antychrysta*. Zdaniem amerykańskiego myśliciela, wielkim błędem jest określanie Nietzschego jako tego, który gloryfikował jedynie pierwotny egoizm. Royce widzi w Nietzschem człowieka skazanego, za sprawą swej wyjątkowej wrażliwości, na samotność i marzącego jednocześnie o oddziaływaniu na swych ziomeków, po to, by wcielić w życie swe etyczne idee. Jednak indywidualizm wyrażający się w dążeniu do osiągania mocy, a w konsekwencji – do władzy, zostaje przez Royce’a odrzucony. Najtrafniejszym argumentem przeciw dążeniu do mocy wydaje się uwaga Royce’a, że dążenie to nie może być nigdy zaspokojone, co więcej – napotykać zawsze na siły od siebie znaczniejsze – istnieje w stanie ciągłego konfliktu i w konsekwencji zmierza do samozagłady. Zgoła inaczej dzieje się, gdy celem dążenia staje się lojalność. „Lo-

⁵¹ J. Royce, *The Problem of Christianity*, vol. 1, s. 151.

⁵² J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, s. 154–155.

⁵³ Tamże, s. 41.

jalność jest zawsze u siebie”, powiada Royce. Oznacza to oddanie się w służbę czegoś większego od jednostki ludzkiej, czegoś, co nie musi być osiągnięte tu i teraz. Dlatego klęska nigdy nie będzie pojmowana jako przegrana ostateczna, podczas gdy niepowodzenie w dążeniu do mocy i panowania stanie się osobistą katastrofą. Lojalność przygotowana jest na wszystko, łącznie ze śmiercią, wie bowiem, że *sprawa* ma wymiar wykraczający poza doczesność, a przynajmniej – poza wymiar jednego, indywidualnego życia.

Któryś ze zwolenników wymienionych wyżej indywidualizmów może jednak podtrzymywać swoje zastrzeżenia wobec idei lojalności, twierdząc, że nie jest w stanie ona zapewnić tego, co dla człowieka najważniejsze – moralnej autonomii, osobistej niezależności i „aktywnego samoposiadania”. Royce odpowiada: jakaż jest wartość tej niezależności, jeśli cię ona izoluje, jeśli robi z ciebie osobliwe stworzenie, którego zapatrywać nikt nie podziela⁵⁴? Prawdziwa autonomia i prawdziwe samoposiadanie człowieka, będącego przecież bytem społecznym, polegają na niezdeteminowanym, swobodnym wyborze swojej, wyjątkowej lojalności: „Jedyny sposób, by być praktycznie autonomicznym, to być wolnym w wyborze lojalności”⁵⁵. Podobną odpowiedź szykuje Royce tym indywidualistom, dla których najwyższym dobrem jest wewnętrzna doskonałość, objawiająca się duchowym spokojem. Amerykański filozof dowodzi, że nie może chodzić w tego rodzaju postawie indywidualistycznej, którą nazywa również „etycznym indywidualizmem”, wyłącznie o bejjakościowy spokój podobny do apatii. Etyczny indywidualista tego typu nie powinien poprzestać na biernym zanurzeniu się we wszechogarniającym spoczynku. Albowiem „twój własny spokój ducha będzie bez znaczenia, jeśli nie będzie to spokój kogoś, kto dobrowolnie oddaje się sprawie”⁵⁶. Konkluzja tego poświęconego indywidualizmowi rozdziału *The Philosophy of Loyalty* stanowi skrócone ujęcie stosunku Royce’a do wszystkich rodzajów indywidualizmu. To, co piszą nowocześni indywidualiści etyczni, poeci i eseiści, tacy jak Walt Whitman, Ibsen, a zwłaszcza Nietzsche, wydaje się na początku niezwykle poruszające. Ale, jak wyznaje Royce, uczucie wzruszenia stopniowo zamienia się w zniecierpliwienie. Stwierdza się, że przecież bycie jednostką, indywidualnością nie przeszkadza w podjęciu jakiegoś zadania i działania. Pojawia się pytanie: „Po cóż te niekończące

⁵⁴ Zob. tamże, s. 44.

⁵⁵ Tamże, s. 45.

⁵⁶ Tamże, s. 46.

się, wstępne gestykulacje? Porzuć grymasy i [coś] rozpocznij”⁵⁷. Prawdziwy indywidualizm wypełnia się bowiem w byciu lojalnym. Pogląd Royce’a na ludzką jednostkowość można zatem oddać krótko: ze społeczności się wywodzisz i by zostać sobą, do społeczności musisz powrócić. Rzecz by można, iż stanowi to swoiste sparafrazowanie poglądu św. Augustyna na związek człowieka z Bogiem, poglądu wyrażonego w słynnym zdaniu:

Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie⁵⁸.

4. PERSONALIZM TEISTYCZNY: LOJALNA JEDNOSTKA WE WSPÓLNOCIE

Analogia ta nie jest całkiem przypadkowa – przywołuje pośrednio ważną dla Royce’a ideę chrześcijaństwa. Oto najistotniejszą, modelową i najbardziej zaawansowaną wspólnotą, która kształtuje jednostkę jest, wedle autora *The Philosophy of Loyalty*, wspólnota chrześcijańska. W *The Problem of Christianity* (1913) czytamy:

Po pierwsze, chrześcijaństwo jest w swej istocie najbardziej typową, i jak dotąd, najwyżej rozwiniętą religią lojalności w ludzkich dziejach. Po drugie, sama lojalność jest doskonale konkretną formą i wyrazem duchowego życia ludzkości⁵⁹.

I co niezmiernie ważne:

[...] idee chrześcijańskie oparte są na głęboko metafizycznych prawdach, których znaczenie jest większe od ludzkiego⁶⁰.

Służba w imieniu lojalności zakorzenia więc jednostkę ludzką nie tylko we wspólnocie, ale i w boskiej transcendencji. Najlepiej zostało to wyrażone, zdaniem Royce’a, w chrześcijaństwie. Kwestii ścisłego związku lojalności, wspólnoty, chrześcijaństwa i kształtowania się jaźni poświęcona została w całości książka *The Problem of Christianity*.

4.1. ROYCE A PERSONALIZM BOSTOŃSKI

Nietrudno zgodzić się z Dwaynem A. Tunstallem, że właśnie problematyka religijna oraz etyczna – o czym często zapominają interpretatorzy Royce’a – stanowi jądro filozofii autora *The Philosophy of*

⁵⁷ Tamże, s. 47.

⁵⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, s. 5.

⁵⁹ J. Royce, *The Problem of Christianity*, vol.1, s. XVIII–XIX.

⁶⁰ Tamże, s. XX.

Loyalty. Tunstall cytuje jednego z pierwszych badaczy Royce’a, Franka Oppenheima SJ, który wyczerpująco podjął ten aspekt myśli amerykańskiego idealisty. O etyczno-religijnej intuicji Royce’a Oppenheim pisał:

Boskość postrzegana jest jako nadludzki osobowy Podmiot, różny od każdej skończonej jaźni, będący jednak dla każdej jaźni ostatecznym ośrodkiem identyfikacji, albowiem każda jaźń uważa Nieskończone Alter Ego za swoją własną Inną Jaźń. [...] Ta relacja z Nieskończonym Alter Ego przebiega przez całość ludzkiej społeczności jako [...] nieindywidualne, wspólne życie, które jest pośrednikiem pomiędzy każdym z członków [tej społeczności] a Nieskończonym Alter Ego⁶¹.

Cytat ten nie tylko trafnie umieszcza Royce’a w kręgu filozofii inspirowanej tradycją religijną, ale stanowi również dobry punkt wyjścia dla omówienia postawionej przez Tunstalla tezy o personalistycznym charakterze myśli amerykańskiego idealisty. Spotykane sporadycznie, zaraz po śmierci Royce’a, określanie jego filozofii personalizmem zostało obecnie całkowicie zarzucone, co Tunstall uważa za zjawisko niefortunne i sądzi, że Royce winien znaleźć właściwe sobie miejsce obok Bowne’a i personalistów ze szkoły bostońskiej. Pisząc o personalizmie, autor ten ma więc na myśli przede wszystkim jego amerykańską wersję, inspirowaną w dużej mierze niemiecką filozofią klasyczną. Za czesko-amerykańskim filozofem Erazimem Kohakiem, związanym luźno z bostońską szkołą, Tunstall próbuje określić, czym powinien się wyróżniać spośród innych rodzajów filozofii personalizm. Zasadniczym jego rysem jest oczywiście prymat nieredukowalnych kategorii osobowych, czyli dominacja znaczenia nad przyczyną, szacunku nad siłą, wartości moralnej nad wydajnością, rozumienia nad wyjaśnianiem. Wydaje się, że zasady te znajdują zastosowanie w idealizmie Royce’a.

Tunstall odnosi Royce’owski idealizm do bostońskiego personalizmu i konstatuje, że spośród wymienionych przez R. Burrowa⁶² dziesięciu rysów personalizmu bostońskiego Royce przyjmuje za swoje osiem, jeden akceptuje z zastrzeżeniami, jeden całkowicie odrzuca. Oto te wspólne dla Royce i bostończyków osiem cech personalizmu:

[...] (1) centralne znaczenie osób, zarówno metafizyczne, jak i etyczne; (2) fundamentalnie i gruntownie idealistyczny sposób filozofowania; (3) obsesja wolności [‘freedomistic’]; (4) teizm; (5) koherencyjne kryterium prawdy (tj. fallibilistyczne pojęcie prawdy, gdzie wszystkie systemy przekonań poddane są zmianie zależącej od najnow-

⁶¹ F. M. Oppenheim SJ, *Royce’s Voyage Down Under*, University Press of Kentucky 1980, s. 25, cyt. za: D. A. Tunstall, dz. cyt., s. X.

⁶² R. Burrow Jr, *Personalism: A Critical Introduction*, St. Luis 1999.

szej dostępnej wiedzy o świecie, nie zaś statyczna korespondencyjna teoria prawdy, gdzie próbujemy uczynić nasze idee ‘korespondującymi’ z określonymi stanami rzeczy, niezależnymi od nas samych); (6) ‘synoptyczno-analityczna’ metoda; (7) centralna filozoficzna teza, że rzeczywistość jest na wskroś społeczna i relacyjna; i (8) że jakakolwiek mająca związek z życiem filozofia powinna być radykalnie empiryczna, albowiem taki rodzaj filozofii wydaje się najwierniejszy naszemu życiowemu doświadczeniu⁶³.

Punkt, w którym Royce mógłby się również zgodzić z personalizmem bostońskim, dotyczy roli Boga jako ontycznej podstawy świata, chociaż amerykański idealista zajmował niejasne stanowisko w kwestii stwórczych działań Boga. Z pewnością jednak nie twierdził, jak np. Howison, że osoby są *causa sui*. Wreszcie elementem personalizmu bostońskiego, który miałby, jak sugeruje Tunsdall, w całości niemal przez Royce’a zostać odrzucony, będzie aktywistyczna i dualistyczna personalistyczna epistemologia. O ile aktywizm poznawczy trzeba uznać za zgodny z twierdzeniami Royce’a (nie przyjmował on bowiem – będąc kontynuatorem Kantowskiego, ale i pragmatystycznego modelu poznania – wizji człowieka jako biernego odbiorcy bodźców zewnętrznych), o tyle reprezentowany przez bostończyków dualizm poznawczy zostałby zapewne zdecydowanie przez autora *The Problem of Christianity* odrzucony. Dualizm ten głosi, że:

[...] moja idea przedmiotu i sam przedmiot nie są całkowicie identyczne, chociaż istnieje pomiędzy nimi jakaś relacja⁶⁴.

4.2. PERSONALISTYCZNA TEORIA INTERPRETACJI

W miejsce poznawczego dualizmu Royce proponował triadyczną interpretacyjną epistemologię inspirowaną teorią znaku Peirce’a. Triada składa się z podmiotu interpretującego, mediującego pomiędzy interpretowanym przedmiotem-znakiem a przyjmującym interpretację innym podmiotem. Trzeba powiedzieć, że interpretacyjna triada stanowi najbardziej oryginalną i najciekawszą koncepcję dojrzałego okresu filozofii Royce’a, będąc jednocześnie najlepszym wyrazem tego, co Tunsdall nazwał personalizmem. Posługując się fallibilistycznym pojęciem prawdy, dotyka bowiem niemal wszystkich pozostałych wymienionych wyżej cech personalizmu, zwłaszcza kwestii etycznych, teistycznych i społecznych. O triadzie Tunsdall pisze, że „przypomina nam, iż nie

⁶³ D. A. Tunstall, dz. cyt., s. 73.

⁶⁴ Tamże, s. 74.

możemy mówić o czymś w sposób zrozumiały, jeśli rzecz ta nie jest już wcześniej rozpoznana jako dla kogoś znacząca”⁶⁵. Istotnie, człowiek, według Royce’a, porusza się nieustannie w kręgu znaczeń podlegających ciągłym interpretacjom. Człowiek jest zwierzęciem, które interpretuje – powiada Royce – a ponieważ interpretacja jest społecznym procesem poznawczym, człowiek ze swej natury żyje we wspólnocie⁶⁶. Interpretacja jest trzecim, obok konceptualizacji i zmysłowej percepcji, sposobem zdobywania wiedzy, ujawniającym się, gdy musimy dokonać porównania dwóch różnych przedmiotów lub idei. Szczególnym przypadkiem tego rodzaju interpretacji jest mediowanie interpretatora pomiędzy dwoma odrębnymi jednostkowymi umysłami:

Interpretacja jest „trzecią” lub mediującą ideą. Ta „trzecia” została wzbudzona w umyśle interpretatora poprzez znaki przychodzące do niego z [pierwszego] interpretowanego przezeń umysłu. Kieruje on tę „trzecią” w stronę umysłu [drugiego], dla którego dokonuje interpretacji umysłu pierwszego⁶⁷.

Triada stanowi wspólnotę, jednak pod warunkiem, że interpretacja przeprowadzona została szczerze i z miłością do prawdy. To, co interpretator przedstawia nie jest jego własną, prywatną ideą, lecz wysiłkiem mającym na celu możliwie najlepsze zrozumienie idei interpretowanej (jej imitacją), tak by adresat interpretacji mógł ją najlepiej uchwycić. Bez nieustających i krzyżujących się wzajemnie interpretacji wspólnota nie mogłaby istnieć, a siłą napędzającą powszechne interpretacyjne dążenie jest tzw. Wola Interpretowania (*The Will to Interpret*⁶⁸), którą nazwać można by wolą integracji, i to integracji zarówno na płaszczyźnie jednostkowej, jak i społecznej. Tak ukształtowane społeczeństwo nazywa Royce Wspólnotą Interpretacji, podkreślając, że jest ono jednocześnie Umiłowaną Wspólnotą, która dla Royce tożsama jest z jakąś formą idealnego Kościoła na ziemi lub Kościoła triumfującego – tworu ponadludzkiego. Wprowadzenie momentu transcendentno-teistycznego i uznanie, że każdą chrześcijańską wspólnotę przenika idealny i absolutny Interpretator–Chrystus, pozwoliło, jak sądził Royce, pogodzić to, co indywidualne z tym, co uniwersalne, jednostkowość z wielością. Interpretator bowiem interpretuje wszystkich dla wszystkich, każdą jednostkę dla świata, a świat ducha – dla każdej jednostki. W osobie

⁶⁵ Tamże, s. 76.

⁶⁶ Zob. J. Royce, *The Problem of Christianity*, vol. 2, New York 1913, s. 168.

⁶⁷ Tamże, s. 204.

⁶⁸ Jest to świadome nawiązanie do Jamesowskiej *Will to Believe*.

Interpretatora „Wspólnota, Jednostka i Absolut byłyby w pełni wyrażone, pogodzone i rozróżnione”⁶⁹.

Interpretacja ma u Royce również hermeneutyczny sens (Royce powiedziałby zapewne – pragmatyczny, albowiem zawsze uwzględnia wymiar czasowy tego, co interpretowane oraz kontekst, w jakim jest doświadczane:

Nasze wspomnienia są znakami przeszłości; nasze oczekiwania są znakami przyszłości. Przeszłość i przyszłość są realne o tyle, o ile jako te znaki mają swoją realną interpretację⁷⁰.

Spoistość wspólnoty zależy więc od wspólnie postulowanej i interpretowanej pamięci oraz oczekiwań. Ale to samo decyduje o integralności ludzkiej jednostkowej jaźni: „moja idea mnie samego jest interpretacją mojej przeszłości, połączonej również z interpretacją moich nadziei i zamiarów co do przyszłości”⁷¹. Takie akty interpretacji Tunsdall nazywa aktami woli *par excellence*⁷². Istotnie, Royce często określa swoją filozofię woluntaryzmem, a za specyficzny akt woli uznaje interpretację:

Człowiek, gdy aktywnie ten świat tworzy, daje w każdym przypadku tylko swoją własną interpretację własnego świata, a interpretacja ta wyraża jego własną wolę⁷³.

Ale nieco wcześniej, w tym samym eseju, Royce dodaje, że:

[...] ta wola bycia jakąś jaźnią, posiadania własnego świata, życia w świetle tego świata i akceptowania go jako faktu nie jest żadnym kapryśnym indywidualizmem, lecz jest po prostu lojalną wolą wypełnienia absolutnej woli świata i absolutnie rzeczywistych norm⁷⁴.

Zjawisko nazwane przez Tunsdalla personalizmem Royce’a ma zatem jeszcze jedną ważną cechę, poza tymi, które zostały uznane za wspólne z personalizmem bostońskim – woluntaryzm. Jeśli teraz przypomnimy sobie, że wola stanowi dla Royce’a *principium individuationis*, zobaczymy, że proces interpretacji wypływa z samej istoty ludzkiej jaźni, jest dogłębnie osobowy i podmiotowy, a jednocześnie, poprzez

⁶⁹ Tamże, s. 219.

⁷⁰ Tamże, s. 290.

⁷¹ Tamże, s. 43.

⁷² D. A. Tunstall, dz. cyt., s. 114.

⁷³ J. Royce, *The Reality of the Temporal*, “International Journal of Ethics” 1910, nr 3, s. 268.

⁷⁴ Tamże.

dążenie do zjednoczenia ze wspólnotą, zmierza do boskiej transcencji. Wydaje się zatem, że idealizm osobowy Royce'a całkowicie zasługuje na określenie go mianem personalizmu. I to nie tylko dlatego, że wykazuje wiele podobieństw do amerykańskiego personalizmu bostońskiego (choć tak naprawdę personalizm ten czerpał z filozofii Royce'a⁷⁵). Również dlatego, że antycypował rozważania takich wybitnych personalistów jak Jacques Maritain i Emmanuel Mounier (rozróżnienie pomiędzy jednostką a osobą; osoba jako część wspólnoty i uczestnik boskości; krytyka jednostki jako istnienia biologicznego, egoistycznego i odseparowanego od innych) czy Karol Wojtyła (krytyka indywidualizmu, kategoria uczestnictwa jako szczególna, „prospołeczna” cecha osoby ludzkiej).

JOSIAH ROYCE: FROM IDEALISTIC PANTHEISM TO IDEALISTIC PERSONALISM

Summary

In the paper I discuss the problem of the evolution of Josiah Royce's philosophy from a Neo-Hegelian and rather impersonal idealism to a kind of idealistic personalism. I present Royce's views on the relationship between individuals, community, and the Absolute. However, Royce changed his views on these matters. As a result of allegations of being an impersonal pantheist Royce revised his original point of view. Regarding his mature works, following some Roycean scholars, I argue that Royce's late idealism may be considered to be a kind of personalism, although Royce himself never used this term. This personalism has some specific features, such as an ethics of loyalty and a triadic interpretative epistemology.

Zbigniew Ambrożewicz

⁷⁵ E. S. Brightman otwarcie przyznawał się do ulegania wpływom Royce'a. Pisał: „Najpierw byłem całkowicie oddanym absolutyzmowi Royce'a, który całkowicie zaakceptowałem na dwa lub trzy lata, dopóki, już na starszych latach, nie pojawił się *Pragmatyzm* Jamesa i nie zwał mnie z nóg. Pozostawałem w tej pozycji leżącej, dopóki profesor Delabarre nie wskazał mi na pewien błąd, który nastawił mnie krytycznie wobec pragmatyzmu we wszystkich jego formach. Wkrótce potem studia na Uniwersytecie Bostońskim pod kierunkiem Bowne'a wniosły w moje życie personalizm, który wydawał mi się połączeniem prawdy u Royce'a i Jamesa z krytyką błędów każdego z nich” (E. S. Brightman, *Religion as Truth* [w:] *Contemporary American Theology. Theological Autobiographies*, vol. 1, New York 1932, s. 57, cyt za: ks. B. Gacka, *Personalizm amerykański*, Lublin 1996, s. 75).

ANNA STAROŚCIC
(Lublin)

ODNOWA FILOZOFII A IDEE PRAGMATYZMU. STANOWISKO PHILIPA KITCHERA

Reprezentatywne dla historii nauki wprowadzenie do filozofii nauki dwudziestego wieku Donalda Gilliesa *Philosophy of Science in the Twentieth Century: Four Central Themes*¹, sprowadza dyskusje prowadzone na gruncie filozofii nauki do czterech grup zagadnień. Są to: procedury indukcyjne i ich krytyka, konwencjonalizm zestawiony z tezą Duhema-Quine'a, natura obserwacji i wpływ teorii na sens danych obserwacyjnych oraz demarkacja wiedzy naukowej i metafizyki. Nieco nowsza publikacja Wenceslao J. Gonzalesa charakteryzuje współczesną filozofię nauki nie tylko na kanwie kwestii dominujących do lat 80., ale też ukazuje nowe, dominujące współcześnie tendencje, zwłaszcza wątki naturalistyczne, relatywizujące naukę do jej wymiaru społecznego, akcentujące realizm naukowy, a także formułowane na bazie teorii prawdopodobieństwa ze szczególnym odniesieniem do bayesianizmu².

Do wpływowych myślicieli formułujących koncepcję nauki w duchu pewnej (umiarkowanej) wersji realizmu (*modest realism*)³, a jednocześnie wyraźnie akcentujących podejście naturalistyczne oraz podkreślających wagę i uwarunkowania społecznego zaangażowania nauki, zwłaszcza ukazujących znaczenie problemów generowanych przez

¹ D. Gillies, *Philosophy of Science in the Twentieth Century: Four Central Themes*, Oxford-Cambridge: Blackwell 1993.

² W. J. Gonzalez, *Novelty and Continuity in Philosophy and Methodology of Science* [w:] *Contemporary Perspectives in Philosophy and Methodology of Science*, red. W. J. Gonzalez, J. Alcolea, Netbiblo: A Coruña 2006, s. 2.

³ Zob. tamże, s. 16.

naukę w społeczeństwie demokratycznym, Gonzalez zalicza Philipa Kitchera, myśliciela praktycznie nie omawianego na gruncie polskim, mimo że zajmuje on ważne miejsce nie tylko w anglosaskim życiu naukowym⁴. Problematyka badawcza prac Kitchera koncentruje się na różnych wymiarach filozofii nauki, w każdym przypadku podejmując najbardziej aktualne wątki. Początkowo omawiał on problematykę z zakresu filozofii matematyki (*The Nature of Mathematical Knowledge*⁵), następnie zajmował się zagadnieniami filozoficznymi pojawiającymi się w kontekście nauk biologicznych (*Abusing Science: The Case Against Creationism*⁶, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*⁷) i metodologii nauk (*general methodology of science*) (*The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusion*⁸, *Science, Truth, and Democracy*⁹). Współcześnie podejmuje kwestie, które lokują się w społecznym zaangażowaniu nauki¹⁰ (*The*

⁴ Philip Stuart Kitcher urodził się w Wielkiej Brytanii (1947). Edukację na poziomie uniwersyteckim rozpoczął w Christ's College (Cambridge, UK), natomiast stopień doktora uzyskał w Princeton University (USA), specjalizując się w historii i filozofii nauki. Obecnie zatrudniony jest na stanowisku profesora w Columbia University (*John Dewey Professor*). Kitcher jest laureatem licznych nagród, w tym nagrody im. Imre Lakatos (1986) za pracę *Vaulting Ambition* oraz Prometheus Prize (2006) przyznawanej przez *American Philosophical Association* za całokształt osiągnięć w zakresie badań z pogranicza nauki i filozofii. W latach 1997–1998 pełnił prestiżową funkcję prezesa *American Philosophical Association* (Pacific Division). Bogaty dorobek naukowy – Kitcher jest bowiem m.in. autorem 15 monografii – oraz aktywność naukowo-organizacyjna, pozwala zaliczyć go do grona liczących się i wpływowych współczesnych filozofów. Brak – o ile wiadomo – jakichkolwiek polskich tłumaczeń pism Kitchera powinno usprawiedliwić częste przywoływanie używanych przez niego angielskich terminów, niezbędnych w weryfikacji wstępnego omówienia istotnych wątków jego twórczości. Zob. recenzję: A. Starościc, *Gillian Barker, Philip Kitcher, Philosophy of Science. A New Introduction*, „Roczniki Filozoficzne” 62 (2014), nr 3, s. 139–146.

⁵ P. Kitcher, *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford: Oxford University Press 1983.

⁶ P. Kitcher, *Abusing Science: The Case Against Creationism*, Cambridge: MIT Press 1982.

⁷ P. Kitcher, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*, Cambridge: MIT Press 1985.

⁸ P. Kitcher, *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusion*, New York: Oxford University Press 1993.

⁹ P. Kitcher, *Science, Truth, and Democracy*, New York: Oxford University Press 2001.

¹⁰ Taki podział odnajdujemy u W. J. Gonzaleza w artykule *From Mathematics to Social Concern about Science: Kitcher's Philosophical Approach* (w: *Scientific Realism and Democratic Society. The Philosophy of Philip Kitcher*, red. W. J. Gonzalez

*Lives to Come: The Genetic Revolution and Human Possibilities*¹¹, *Living with Darwin: Evolution, Design, and the Future of Faith*¹², *The Ethical Project*¹³, *Science in a Democratic Society*¹⁴, *Death in Venice. The Cases of Gustav von Aschenbach*¹⁵).

Jedną z ostatnich prac Kitchera stanowi tom *Preludes to Pragmatism*¹⁶, z dość zobowiązującym podtytułem *Toward a Reconstruction of Philosophy*, zawierający zwarty zestaw w większości już publikowanych artykułów, które mają inspirować „odnowę filozofii” w duchu pragmatyzmu Johna Deweya i Williama Jamesa¹⁷. W odniesieniu do poglądów obu wspomnianych myślicieli Kitcher zwraca uwagę na istotną rolę tych problemów formułowanych na gruncie filozofii, które mają związek z codziennym życiem, z praktyką społeczną (J. Dewey) oraz na potrzebę włączenia do dyskusji filozoficznych kryterium znaczenia, ujętego nie tyle w sensie *stricte* poznawczym (czy semantycznym), co pozwalającego określić samą istotność stawianych pytań i udzielanych na nie odpowiedzi (W. James)¹⁸, nadając mu tym samym swoście psychologizujący charakter. W kontekście tej oceny dysput filozoficznych Kitcher odwołuje się wprost do Jamesa:

Nie może istnieć żadna różnica, która nie pociągałaby różnicy gdzie indziej. W sferze prawd abstrakcyjnych nie może istnieć różnica, która nie wyrażałaby się roz-

[seria: *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, t. 101], Amsterdam-New York: Rodopi 2011, s. 11–12). Powyższa publikacja jest warta uwagi także z tego względu, że zawiera bibliografię podmiotową i przedmiotową piśmiennictwa Kitchera aż do roku 2011.

¹¹ P. Kitcher, *The Lives to Come: The Genetic Revolution and Human Possibilities*, New York–London: Simon and Schuster, Penguin 1996.

¹² P. Kitcher, *Living with Darwin: Evolution, Design, and the Future of Faith*, New York: Oxford University Press 2007.

¹³ P. Kitcher, *The Ethical Project*, Cambridge: Harvard University Press 2011.

¹⁴ P. Kitcher, *Science in a Democratic Society*, New York: Prometheus Books 2011.

¹⁵ P. Kitcher, *Death in Venice. The Cases of Gustav von Aschenbach*, New York: Columbia University Press 2013.

¹⁶ P. Kitcher, *Preludes to Pragmatism. Toward a Reconstruction of Philosophy*, New York: Oxford University Press 2012.

¹⁷ Tamże, s. xiii. Kolejną publikacją, w której *explicite* przedstawia stanowisko pragmatyczne jest tegoż, *Toward a Pragmatist Philosophy of Science*, „Theoria” 77 (2013), s. 185–231.

¹⁸ Jak wiadomo, W. James próbuje uzgodnić naukowy obraz świata z religią, a więc z czymś, co – w jego opinii – nadaje poczucie celu ludzkiej egzystencji. Zob. P. Gutowski, *Nauka, filozofia i życie. U podstaw myśli Williama Jamesa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 292–342.

bieżnością konkretnych faktów oraz działań z nich wynikających – działań podjętych przez konkretną osobę w konkretnych okolicznościach”¹⁹.

Autor *Preludes to Pragmatism*, podobnie jak Dewey i James, istotność filozoficznych pytań widzi w roli, jaką mogą one pełnić w ludzkim życiu, zarazem jednak w duchu Deweya pozbawia swoją koncepcję subiektywizmu. Ponadto, postulując przełamanie izolacji pomiędzy filozofią a życiem wskazuje, że problemy nurtujące ludzkość nie są „inwariantne dziejowo”, zależą bowiem w dużej mierze od kontekstu dziejowego²⁰. Chcąc zrealizować tak ujęty postulat odnowy filozofii, Kitcher wyznaczył sobie dwa szczegółowe zadania: dookreślenie kwestii oceny istotności problemów, tj. wskazanie, w oparciu o jakie kryterium można wyróżnić filozofię bliższą życiu (Deweyowskie *reconnected with life*) oraz ukazanie, w jaki sposób kwestie filozoficzne, nowe bądź zastane, łączą się z warunkami życia codziennego. Zamierzeniem niniejszego opracowania będzie rekonstrukcja poglądów Kitchera z uwzględnieniem wyraźnych afiliacji ideowych – zarówno klasycznego pragmatyzmu, naturalizmu (*naturalistic turn*)²¹, jak i – podkreślanego przez wspomnianego na wstępie W. J. Gonzaleza²², będącego redaktorem jednego z dwóch cennych opracowań monograficznych poświęconych poglądom omawianego filozofa – realizmu, wpisujących się w trend kojarzony z uhistorycznioną filozofią nauki (*historical turn*), wiązaną w szczególności z poglądami Thomasa Kuhna²³, choć znacząco poza nią wykraczający.

¹⁹ W. James, *Pragmatyzm*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 28. Cytat w wydaniu angielskim: W. James, *Pragmatism* [w:] W. James, *Writings 1902–1910*, Library of America New York 1987, s. 508. W odniesieniu do poglądów J. Dewey’a zob. np. ustęp: J. Dewey, *Experience and Nature*, Dover–New York, 1958, s. 411–412.

²⁰ Dewey wykracza poza charakterystyczne dla Jamesa ograniczenie, jakie wyznacza próba uzgodnienia nauki i religii.

²¹ Zob. P. Kitcher, *The Naturalist Return*, “The Philosophical Review” 101 (1992), nr 1, s. 53–114 (przedruk ukazał się w: P. Kitcher, *Preludes to Pragmatism*, s. 22–69); tenże, *Mathematical Naturalism* [w:] *History and Philosophy of Modern Mathematics*, red. W. Aspray, P. Kitcher, Minneapolis: University of Minnesota Press 1988, s. 293–325; tenże, *Mill, Mathematics, and the Naturalist Tradition* [w:] *The Cambridge Companion to Mill*, red. J. M. A. Skorupski, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 57–111.

²² W. J. Gonzalez, *From Mathematics to Social Concern about Science: Kitcher’s Philosophical Approach* [w:] *Scientific Realism and Democratic Society*, s. 12.

²³ T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1962. Warto zauważyć, że *Preludes to Pragmatism* Kitcher dedykuje właśnie T. Kuhnowi.

REKONSTRUKCJA FILOZOFII A IDEA DOBRZE UPORZĄDKOWANEGO BADANIA²⁴

Poglądy Kitchera stanowią krytykę współczesnej filozofii anglosaskiej (w szczególności filozofii analitycznej) ograniczającej niejednokrotnie rozważania do bardzo wąskich i „technicznych” zagadnień, których recepcja leży poza obszarem zainteresowania szerszego grona odbiorców²⁵. Wobec tak ocenianego stanu rzeczy proponuje swoistą rekonstrukcję filozofii ukierunkowaną na odnowienie jej więzi z życiem codziennym, nawet wręcz jako „powrót filozofii do życia”²⁶. Realizację tego postulatu wyznacza zarówno perspektywa naturalistyczna, z założeniem obiektywności badań²⁷ (poszukiwanie odpowiedzi na stawiane pytania – *objectivity of inquiry*), w szczególności w odniesieniu do szeroko rozumianych badań naukowych, jak i pragmatyczna, ze swoiście rozumianą kategorią prawdy (*truth*), brakiem wyróżnionej metafizyki (*plural classification*) oraz zwróceniem uwagi i dookreśleniem doniosłych kwestii (*significance of question*). Zespół swoich poglądów roz-

²⁴ Warte zauważenia ujęcie tej problematyki zawiera E.-M. Jung, M. I. Kaiser, A. Seide, *Well-Ordered Philosophy? Reflections on Kitcher's Proposal for a Renewal of Philosophy* [w:] *Philip Kitcher Pragmatic Naturalism*, red. M. I. Kaiser, A. Seide, Heusenstamm: ontos verlag 2013, s. 161–173. Powyższe opracowanie stanowi punkt odniesienia dla rozważań prowadzonych w niniejszej części artykułu.

²⁵ Zob. dokonanie Tadeusza Szubki, propagatora filozofii analitycznej, a obecnie jej surowego krytyka: T. Szubka, *Filozofia analityczna. Konceptje, metody ograniczenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.

²⁶ Ideę rekonstrukcji filozofii uważa Kitcher za centralną dla klasycznego pragmatyzmu, czerpiąc ją wprost z pracy J. Dewey'a *Reconstruction in Philosophy* (Beacon, Boston 1948). Stanowisko Deweya uważa zresztą za naturalistyczne, zwłaszcza w aspekcie epistemologicznym i metodologicznym. W tym ostatnim elemencie upatruje Kitcher zasadniczą różnicę między poglądami Deweya (także Jamesa, choć występujące w jego stanowisku w załączkowej formie) a stanowiskiem czołowych neopragmatystów, szczególnie R. Rorty'ego, którzy co prawda próbują odpowiadać wymogom zwykłych ludzi, reagować na to, co uważają oni za ważne, to jednak dalecy są od fundamentalizmu fundowanego przez naturalizm. Zob. P. Kitcher, *Preludes to Pragmatism*, s. xv–xvi; tenże, *Toward a Pragmatist Philosophy*, s. 187–188.

²⁷ Obiektywność badania zapewnia odwołanie się do kryteriów funkcjonujących w naukach przyrodniczych. Należy zaznaczyć, że choć Kitcher osadza rozmaite wymiary badania naukowego w kontekście społecznym, mocno akcentując potrzebę kierowania nauką, to w aspekcie metod naukowych docenia dorobek tradycji logicznego empiryzmu: „[...] the internal processes through which scientific projects are pursued and new conclusions certified are thoroughly *social*, and the accounts of ‘individual method’ around which logical empiricism has been built should be *supplemented* by philosophical analyses of the norms of collective inquiry” (tamże, s. 200).

piętych na tych podstawach nazywa Kitcher naturalizmem pragmatycznym (*pragmatic naturalism*).

Ciekawa wizja naturalizmu pragmatycznego, realizowanego w filozoficznym projekcie wyróżniającym znaczenie poznania naukowego jako podstawy urzeczywistniania dążenia do zmiany jakości życia (*well-being*), domaga się jednak doprecyzowania. W duchu pragmatyzmu²⁸ Kitcher zakłada bowiem rozumienie poznania, które angażuje wielorakie formy ludzkiej aktywności, a mianowicie nie ogranicza się tylko do analizy procesów o charakterze intelektualnym, ale także uwzględnia ich wymiar emocjonalny i wolitywny, obejmujący całego człowieka z jego potrzebami²⁹. Odbudowanie pozycji filozofii w życiu jednostkowego człowieka, połączone z określeniem problemów, które na nie istotnie mają wpływ, skierowują jego uwagę z jednej strony na problematykę wartości³⁰ (*values*), a z drugiej na potrzebę nakreślenia całościowego obrazu świata, który zaspokoiłby ludzką potrzebę orientacji w tej rzeczywistości. Rozstrzygnięcia aksjologiczne pozwalają określić sposób doboru doniosłych problemów realizujący się w „idealnej naradzie” (*ideal deliberation*), w której biorą udział przedstawiciele rozmaitych środowisk i opcji. Jej celem jest wypracowanie konsensusu w zakresie ukierunkowania badań (rozumianych po Dewey’owsku jako zmagania zmierzające do rozwiązania problemu³¹), sposobu ich przebiegu, określenia standardów akceptowania nowych twierdzeń oraz aplikacji wyników. Wybór istotnych problemów oraz kierunek ich rozwiązania wyznaczony jest wagą oddziaływania tych zagadnień

²⁸ Kitcher podkreśla także, że nie czyni żadnych założeń metafizycznych, ale odwołuje się do codziennego doświadczenia zwykłych ludzi, a także jego rozumienie wiedzy dalekie jest od poszukiwania pierwszych zasad, w oparciu o które należałoby budować gmach wiedzy (tenże, *Preludes to Pragmatism*, s. xxi).

²⁹ P. Kitcher, *Pragmatic Naturalism* [w:] *Philip Kitcher Pragmatic Naturalism*, red. M. I. Kaiser, A. Seide, Heusenstamm: ontos verlag 2013, s. 26.

³⁰ W tym względzie warto odnotować pracę P. Kitchera *The Ethical Project* (Harvard University Press, Cambridge 2011) stanowiącą pełny wyraz jego koncepcji etyki, w której zasady moralne stanowią efekt współistnienia ludzi, mający zabezpieczyć ich koegzystencję przed potrzebami jednostek realizowanymi kosztem społeczności. Przedsięwzięcie etyczne (*ethical project*) stanowi fundament dalszych rozważań, w które wpisują się również rozważania nad sądami wartościującymi, będącymi podstawą wyboru istotnych problemów badawczych czy uorganizowania społeczności badaczy.

³¹ Zaczerpnięta od Deweya kategoria badania (*inquiry*) jest zaprzeczeniem wysiłków mających na celu osiągnięcie wiedzy pewnej. Jego perspektywa nie jest wyznaczona dążeniem do odkrycia niepowątpiewalnego stanu rzeczy, ale uzyskaniem doraźnych rozstrzygnięć formułowanych problemów.

na całą społeczność ludzką. Biorąc pod uwagę próbę zrozumienia filozoficznego znaczenia (*philosophical significance*) problemów, Kitcher porusza się w obszarze rozważań wyznaczonym kategorią badania dobrze uporządkowanego (*well-ordered inquiry*)³². Ostatecznie więc tak rozumiana „idealna narada” odpowiada wymogom „dobrze uporządkowanej” nauki, wpisując się zarazem we wpływowy *ideal deliberative* czy *discursive democracy*, charakterystyczny zarówno dla Jürgena Habermasa, jak i tradycji pragmatycznej³³.

Dobrze uporządkowane badanie, którego pewnym zawężeniem jest koncepcja nauki dobrze uporządkowanej, wielokrotnie eksplikowanej przez Kitchera, ma charakter demokratyczny i egalitarny odpowiadając idei epistemologii konsensualnej. Człowiek rozumiany jest jako element szerszej całości – społeczeństwa, które wspólnym wysiłkiem dąży do rozwiązywania rozmaitych kwestii, z uwzględnieniem właściwych mu ról wyrażających się w tzw. podziale epistemicznej pracy (*division of epistemic labor*)³⁴. Z epistemicznym podziałem pracy mamy do czynienia wówczas, gdy grupa ludzi jest zaangażowana w gromadzenie wiedzy, a jednocześnie w określony sposób wzajemnie się nią dzieli i współużytkuje, mając na względzie wspólne dobro. Taka organizacja społeczeństwa (demokratycznego), w którym potrzeby wszystkich jego członków będą zaspokojone, łącznie z poszanowaniem ich – wieloaspektowo pojętej – wolności, uzasadnia rolę ekspertów w określonej dziedzinie jego funkcjonowania, a jednocześnie pozwala uniknąć autorytarnego modelu kierowania badaniami. Podejmowane w tym kontekście przedsięwzięcia wyznaczane są przez grupę osób stanowiącą reprezentację wszystkich możliwych kontekstów społecznych – doświadczonych deliberatorów. Potrzeba zogniskowania ogółu możli-

³² Zob. np. P. Kitcher, *Preludes to Pragmatism*, s. 8 i nn.

³³ M. Bacon, *The politics of truth. A critique of Peircean deliberative democracy*, „Philosophy and Social Criticism” 36 (2010), nr 9, s. 1075–1091. Por. J. Dryzek, *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance*, Oxford University Press, Oxford 2010.

³⁴ Kitcher odróżnia podział epistemicznej pracy (*the division of epistemic labor*) od podziału kognitywnej pracy (*the division of cognitive labor*). Ta ostatnia odnosi się do przedsięwzięć badawczych podejmowanych w określonym obszarze badań, wskazując na różnorodne podejścia do rozwiązywanego problemu, a mianowicie wielość strategii i towarzyszących im założeń. Tym samym kategoria pierwsza odnosi się do społeczeństwa jako całości, natomiast druga zawężona zostaje do społeczności samych naukowców. Zob. P. Kitcher, *Science in a Democratic Society*, s. 249 (przypis 3 do rozdziału 1); tenże, *Toward a Pragmatist Philosophy*, s. 201–202; tenże, *The Division of Cognitive Labor*, „Journal of Philosophy” 87 (1990), s. 5–22.

wych punktów widzenia w owej idealnej naradzie zabezpieczona jest przez wymogi, jakie stawia Kitcher tym deliberatorom oraz wskazane przez niego warunki (etapy) osiągnięcia konsensusu. Przede wszystkim, deliberatorzy winni reprezentować wszystkie możliwe stanowiska, mieć wiedzę na temat stanu badań i dostrzegać perspektywy ich rozwoju, rozumieć potrzeby innych, w tym mniejszości. Wyróżnione etapy dochodzenia do konsensusu odnoszą się zaś do następujących aktywności: deliberatorzy zdobywają informacje o problemie i jego kontekście, korzystając w tym względzie z pomocy ekspertów w danej dziedzinie, następnie konfrontują swoje przekonania odnośnie do rozpatrywanego problemu i dostrajają je w oparciu o poglądy innych (uwzględniając konsekwencje ewentualnych decyzji, ich wpływ na społeczeństwo, mieszkańców różnych części świata oraz przyszłe pokolenia), by w konsekwencji – ponownie odwołując się do kompetencji ekspertów w zakresie oceny pomyślności danego przedsięwzięcia czy jego rezultatów – dokonać wyboru linii rozwoju badań³⁵.

Tak pojęte badanie zakłada, że jego tematyka, jak również aplikacja wyników, jest dobierana przez kompetentnych reprezentantów wszystkich możliwych grup interesów mających na względzie dobro ogółu (*general good*). Społeczne zakorzenienie przedsięwzięcia badawczego ujawnia się więc nie tylko w odniesieniu do jej wymiaru instytucjonalnego, domagającego się uwzględnienia wzajemnych oddziaływań z innymi instytucjami i indywidualnymi członkami społeczności, ale też w sposobie doboru problemów, uznawania osiągniętych wyników i ich wykorzystania. Wymóg dywersyfikacji deliberatorów niweluje sytuację uprzywilejowania partykularnych interesów. Pozwala to – zdaniem Kitchera – uchronić badania przed trzema typami tyranii: bogactwa i władzy, niewiedzy oraz nieuprawnionej dominacji większości (*vulgar democracy*).

Dążenie do konsensusu w oparciu o sformułowany przez Kitchera model kierowania badaniami służyć ma realizacji celu, jakim jest formułowanie prawd doniosłych (*significant truths*), ubogacających rozumienie otaczającego nas świata, pozwalających dokonywać predykcji zjawisk oraz ingerować w przyrodę zgodnie z wyrażanymi przez ludzkość potrzebami. Podobną formułę nadaje Kitcher odnowie filozofii. Korzystając ze standardów badania dobrze uporządkowanego, które są istotne w aspekcie procedur wyodrębniania pytań doniosłych także na gruncie filozofii, łączy refleksję filozoficzną z potrzebą syste-

³⁵ P. Kitcher, *Science in a Democratic Society*, s. 114–115.

matyzowania i unifikowania wyników nauki, realizującej się w *praxis*, umożliwiając zrozumienie rzeczywistości³⁶. W ten sposób, dotychczas niedostępna szerszemu ogółowi filozofia mogłaby twórczo ubogacać ludzką codzienność.

PROBLEMATYKA WARTOŚCI

Rozważania na temat przebiegu dyskursu filozoficznego, skoncentrowanego wokół potrzeby pozyskania określonej wiedzy (*knowledge-seeking axis*) służącej dobru społeczności, stanowią jeden z wymiarów zarysowanego programu odnowy filozofii. Drugim wyznacznikiem proponowanej przez Kitchera koncepcji filozofii są zasygnalizowane wyżej kwestie aksjologiczne (*value-axis*). Dobrze uporządkowane badanie dokonuje się bowiem w wymiarze moralnym w postaci wartości i zasad postępowania akceptowanych w wyróżnionej społeczności³⁷.

Rozważania na temat wartości umiejscawia Kitcher na tle kształtowania się moralności jako takiej, nadając jej genezie charakter czysto ludzki (*human project*), bowiem wypływający z potrzeby ułożenia relacji społecznych poprzez ograniczenie partykularnych potrzeb godzących w dobro ogółu w sytuacjach, w których zawodzą zachowania altruistyczne. Zaproponowana przez Kitchera naturalistyczna koncepcja tzw. przedsięwzięcia etycznego (*ethical project*) kwestionuje prawomocność idei prawa naturalnego (*natural rights*), co musi prowadzić do pozbawienia moralności wymiaru normatywnego, a w konsekwencji do konieczności weryfikacji twierdzeń etycznych. Wiąże się to nie tylko z ukierunkowaniem teorii etycznej na nauki przyrodnicze, czego nie wykluczają ujęcia nienaturalistyczne, ale też z jej uprawomocnieniem tylko w oparciu o osiągnięcia tych nauk. Etyka więc, to ogół zmieniających się standardów zachowania, do których winna stosować się zbiorowość³⁸. Nieustanna ewolucja owego przedsięwzięcia etycznego wyznaczana jest przez zmienne okoliczności funkcjonowania określonej społeczności. W tym sensie możemy mówić o jego społecznym zakorzenieniu (*socially embeded*).

³⁶ P. Kitcher, *Philosophy Inside Out* [w:] tenże, *Preludes to Pragmatism*, s. 215–216.

³⁷ Zob. A. Lekka-Kowalik, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 18.

³⁸ P. Kitcher, *Science in a Democratic Society*, s. 43, 47. O przedsięwzięciu etycznym zob. też tenże, *Naturalistic Ethics without Fallacies* [w:] *Preludes to Pragmatism*, s. 303–324.

Wykształcenie się i funkcjonowanie społecznego systemu etycznego wiąże się z towarzyszącymi temu procesowi zmianami. Ewolucja przedsięwzięcia etycznego ma dla Kitchera wymiar swoistej społecznej technologii (*social technology*) dopasowującej się do panujących warunków społecznych. Koncepcja ta zakłada, że na gruncie etyki możemy mówić o postępie (*ethical progress*), przy czym postęp jest tu rozumiany niezależnie od kategorii prawdziwości; nie jest bowiem nakierowany na spełnienie norm pojętych w sposób absolutny. Jak wskazano wyżej, Kitcher podkreśla, że pierwotna rola etyki sprowadzała się do zniwelowania problemów wywołanych porażką zachowań altruistycznych. Wraz z rozwojem społeczeństw, tak jak ma to miejsce w odniesieniu do postępu technicznego, nowe sytuacje problemowe domagają się ukonstytuowania nowych zasad umożliwiających ocenę zachowań moralnych, jednak bez odwoływania się do czegoś, co istnieje niezależnie od woli społeczności. Wyzwaniem w tym względzie miałyby być na przykład alokacja zasobów gromadzonych przez daną społeczność, interakcje z innymi społecznościami, wsparcie i nagradzanie tych, którzy odgrywają kluczowe role w określonej grupie. Postęp jest tu odnoszony jedynie do punktu wyjścia (*progres from*) i ma czysto pragmatyczny charakter, ukazuje bowiem, w jakiej mierze społeczeństwo poradziło sobie z dotykającymi je problemami³⁹. Taki sposób budowania etyki, wpisujący się w nurt etyki konsensusyjnej, pozwala docenić potrzeby ludzi funkcjonujących w społeczeństwie poprzez uzgadnianie sądów wartościujących na drodze swoście pojętej umowy społecznej. Ich „prawdziwość”, o której pisze Kitcher, wypracowuje się przez wiele pokoleń jako dobrze funkcjonujące reguły, które wydają się mieć znaczenie uniwersalne i niezależne od mających nastąpić okoliczności (np. reguła mówiąca o tym, że należy być uczciwym).

Konsekwencją tak rozumianego przedsięwzięcia etycznego są sytuacje, w których wypracowanie szczegółowych norm może nie spotkać się ze zrozumieniem całej społeczności, w efekcie prowadząc do pluralizmu funkcjonujących systemów wartości. Okres kształtowania się programu etycznego, kiedy mamy do czynienia z niezbyt liczną społecznością, w której łatwo o uwzględnienie potrzeb każdego jej członka, opierał się na tzw. wiarygodnej dyskusji (*authoritative conversation*), w której – na równych prawach – brali udział wszyscy członkowie grupy. Liczebny wzrost wspólnot, utrudniający ze względów

³⁹ P. Kitcher, *Science in a Democratic Society*, s. 48.

praktycznych konsensus, prowokował uciekanie się ku zewnętrznym gwarantom ugody społecznej (np. Boga). Sytuacja, która prowadzi do braku konsensusu dotyczącego tego, co jest wartościowe dla ogółu, trwa do dziś. Propozycja Kitchera, jak koncepcja stanu naturalnego, np. w ujęciu Jean J. Rousseau, jest więc hipotetycznym powrotem do najbardziej pierwotnego okresu w dziejach ludzkości, w którym uwzględnione są potrzeby każdego członka społeczności, a zasadniczym celem formułowania norm jest zaspokojenie oczekiwań i dobra ogółu. W tym względzie Kitcher formułuje zespół postulatów określających idealną naradę, której zasady – o czym była mowa – przenosi na standardy dobrze uporządkowanego badania: (1) dyskusja dotycząca uznawanych wartości musi odbywać się w obrębie całego gatunku ludzkiego, łącznie z wzięciem odpowiedzialności za przyszłe pokolenia; (2) dyskusja winna odbywać się w oparciu o tzw. wzajemne zaangażowanie (*mutual engagement*), a więc kategorię zaczerpniętą z psychologii społecznej; (3) w omawianym procesie dąży się do sytuacji, w której każdy człowiek ma realnie równe możliwości (*serious equal opportunities*) osiągnięcia wartościowego życia⁴⁰.

W ujęciu Kitchera normy etyczne mają wypływać z idealnej dyskusji, nie ograniczonej do opinii autorytetów, realizującej warunki określone kategorią wzajemnego zaangażowania. Także owe warunki mają w pewnej mierze charakter epistemiczny. Wśród nich wymienia Kitcher następujące wymogi: uczestnicy dyskusji nie mogą odwoływać się do fałszywych przekonań o świecie, powinni umiejętnie rozpoznawać konsekwencje diskutowanych działań i uzgodnień w odniesieniu do wszystkich ludzi, wzajemnie rozpoznają swoje oczekiwania formułowane w punkcie wyjścia dyskusji oraz podczas jej przebiegu. Warunki te są o tyle ważne, że pozwalają wykluczyć opinie zaburzające idealną naradę w wymiarze aksjologicznym, jak choćby przez odniesienia do bytów ponadnaturalnych. Jak jednak podkreśla Kitcher, istota wzajemnego zaangażowania zasadza się nie tak na warunkach epistemicznych, jak na warunkach o charakterze afektywnym (*affective conditions*). Zrozumienie ich natury domaga się z kolei odwołania do poczucia specyficznie pojętej solidarności (*sympathy*), żywionej w postawie kierowania się dobrem innych i gotowości do poświęceń (altruizm), trudnej do realizacji w sytuacji, w której spotykamy się ze skrajnie różnymi potrzebami różnych ludzi. W tym względzie wprowadza Kitcher kolejną, zapożyczoną od Adama Smitha, kategorię – odwzorowania potrzeb

⁴⁰ P. Kitcher, *Science in a Democratic Society*, s. 50, 57.

i odczuć innych ludzi (*mirroring others*)⁴¹. Najprostsza (najbardziej prymitywna) forma owego odwzorowania miałaby następującą postać: osoba A odwzorowuje osobę B, gdy potrzeby A (oparte na poczuciu solidarności) przypisują jednakową wagę zarówno (egoistycznym) potrzebom B, jak i swoim własnym. Z tego względu egoistyczne potrzeby uczestników idealnej narady muszą przejść przez swego rodzaju filtr oparty o zasady zawarte w funkcjonującym kodeksie moralnym i spełnić określone wymogi epistemiczne. Jednakże tak uproszczona relacja nie stanowi wyjaśnienia afektywnego aspektu koncepcji wzajemnego zaangażowania, gdyż A nie jest w stanie sprostać sytuacji, w której pojawiłyby się dodatkowe potrzeby (B*), niekompatybilne z potrzebami B. Bardziej skomplikowane sytuacje, w których mamy do czynienia z wieloma różnymi dążeniami, wpisują się w odwzorowanie o charakterze poszerzonym (*extended mirroring*). Dotyczy ono sytuacji, w której A nie jest obojętny na („przefiltrowane”) potrzeby B, ale także nie jest obojętny na („przefiltrowaną”) ocenę formułowaną przez B* w odniesieniu do („przefiltrowanych”) potrzeb B, oraz B* ocenę oceny A w odniesieniu do potrzeb B, ocenę B** potrzeb B, B** ocenę oceny B* w odniesieniu do potrzeb B, itd. Poprzez wzajemne uwzględnienie różnorodnych punktów widzenia i potrzeb, uczestnicy idealnej narady poszukują równowagi pomiędzy etycznie dozwolonymi (*ethically permissible*) i dobrze uzasadnionymi potrzebami całej populacji ludzkiej. Tym samym idealna narada kształtuje solidarnie rozumiane potrzeby poprzez uwzględnienie całego spektrum potrzeb tyleż możliwych, co zarazem racjonalnych (przepuszczonych przez pryzmat wspomnianego filtru), a jej przebieg ostatecznie wyznacza potrzeba osiągnięcia konsensusu⁴².

Kolejnym ważnym elementem propozycji Kitchera jest cel, perspektywa, która determinuje idealną naradę. Jest nią realna możliwość wartościowego życia (*worthwhile life*) dostępna każdemu człowiekowi. Taki typ życia wyznacza świadomość tego, kim się jest i czego się chce. Składa się na nie posiadanie własnego planu życiowego (*personal project*) oraz powodzenie (choćby częściowe) w jego realizacji. Istotne jest, jak podkreśla Kitcher, by idea życiowa była obrana w sposób świadomy i zindywidualizowany, niezdeteminowany zewnętrznymi (pochodzącymi od innych osób) ograniczeniami, a jednocześnie by

⁴¹ Szerzej zobacz: A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989 [tytuł org. *Theory of moral sentiments*]; P. Kitcher, *The Hall of Mirrors* [w:] *Preludes to Pragmatism*, s. 325–343.

⁴² Zob. P. Kitcher, *Science in a Democratic Society*, s. 52–54.

dała się zrealizować. Formułuje również zastrzeżenie, że tak pojęta idea dobrego życia nie może kolidować z wyborami innych. Istotnym elementem tego projektu etycznego jest wizja relacji międzyludzkiej, także ogólnoludzkiej⁴³, w odniesieniu do różnego typu powtarzających się interakcji, w oparciu o które dopasowujemy się do innych ludzi. Nieuwzględnienie tego wymiaru zachowań moralnych warunkuje różnego typu błędy etyczne, które Kitcher klasyfikuje w trzy grupy: hedonizm, indywidualizm i elitaryzm.

Zarysowana wyżej koncepcja kształtowania sądów wartościujących (*value-judgments*) i przyjmowanych w życiu społecznym systemów wartości stanowi tło, w perspektywie którego Kitcher formułuje koncepcję nauki, która nie może być wolna od wymiaru moralnego (*non value-free*).

PRAWDZIWY REALIZM

Specyficzne ujęcie natury filozofii, jako wiedzy służącej codziennemu ludzkiemu doświadczeniu, nie znosi jednak wagi kwestii jej odniesień do prawdy i sfery będącej domeną metafizyki. Korzystając ze sformułowanego przez W. Jamesa kryterium prawdziwości naszych idei, Kitcher akcentuje znaczenie wymogu użyteczności uzyskanej wiedzy, która ma przynieść zadowolenie. W szerszej perspektywie wiąże ją z naszymi potrzebami, których spełnienie owocuje satysfakcją – w konsekwencji za prawdziwe uznajemy to, co jawi się nam jako pożyteczne, bo odpowiadające naszym pragnieniom. Zarazem jednak – jak podkreśla – ucieka się do ducha klasycznej teorii prawdy w sformułowaniu Alfreda Tarskiego, którą godzi z własną interpretacją pragmatyzmu. Prawdziwe jest to, co zgodne z rzeczywistością. Główny akcent kładzie Kitcher na pojęcie referencji (*reference*), stąd prawda jest przez niego rozumiana jako relacja pomiędzy znakiem a przedmiotem, który na ogół jest niezależny od użytkownika znaku⁴⁴.

Dotychczasowe kontrowersje wokół statusu poznawczego wytworów badań naukowych, które doprowadziły do ukonstytuowania sporu realizm-antyrealizm, jednego z ważniejszych sporów toczących się we

⁴³ Choć kategoria wartościowego życia jest skierowana do wszystkich ludzi, to jednak w praktyce Kitcher wyklucza tych, którzy mają ograniczone zdolności poznawcze czy emocjonalne (np. osoby upośledzone). Zob. np. P. Kitcher, *Science in a Democratic Society*, s. 57.

⁴⁴ P. Kitcher, *Pragmatism and Realism. A Modest Proposal* [w:] *Preludes to Pragmatism*, s. 128–129.

współczesnej filozofii nauki, Kitcher próbuje rozwiązać, proponując wersję realizmu, którą określa mianem prawdziwego (*real realism*). Jednocześnie, odnosząc się do twierdzeń o rzeczywistości fizycznej (o charakterze naukowym, ale także nadbudowanych na zdrowym rozsądku), stanowiska pragmatystów nie traktuje jako próby wyparcia korespondencyjnej teorii prawdy, ale jako próbę uniknięcia uwikłania w jakąkolwiek metafizykę. W oparciu o koncepcję prawdziwego realizmu, wszelkie relacje zachodzące pomiędzy pojęciami a obiektami ujmuje tylko jako efekt ludzkiej aktywności.

Nie wchodząc w szczegóły dyskusji, jaką prowadzi Kitcher z poglądami kwestionującymi dostęp poznawczy do rzeczywistości⁴⁵, wspomnijmy jedynie o przyjętej przez niego tzw. Naturalnej Postawie Epistemologicznej (*Natural Epistemological Attitude*)⁴⁶. Zakłada ona istnienie swoistej relacji pomiędzy ludźmi (bądź innymi myślącymi bytami) a otoczeniem. Jak stwierdza Kitcher, nasza relacja ze światem sprowadza się do tego, że tworzymy reprezentacje tego, co nas otacza, te natomiast wpływają na nasze zachowanie. Choć i w tym przypadku nie zaniedbuje pragmatycznego wymiaru nauki, to przecież podkreśla, że owe reprezentacje często (choć nie zawsze) we właściwy sposób oddają przedmioty czy zdarzenia; nie są to jednak tezy właściwe klasycznej metafizyce. *Naturalna Postawa Epistemologiczna* opiera się na przekonaniu, że mamy do czynienia ze światem bytów niezależnych od nas samych; światem, który oddajemy w naszych reprezentacjach – mniej lub bardziej trafnych – podlegających korekturze.

Tym samym wiedzę, która ma służyć codziennemu ludzkiemu doświadczeniu, urzeczywistnia taka koncepcja nauki, która postuluje sporządzanie map rzeczywistości ułatwiających pomyślne funkcjonowanie w odwzorowywanym świecie. Pragmatyczna perspektywa tworzenia owych map rzeczywistości zakłada modelowanie świata w wymaganym przez ich użytkowników aspekcie, wyznaczonym celem, jakie stawia sobie wspólnota badaczy lub dana społecz-

⁴⁵ W rozdziale *Real Realism: The Galilean Strategy* Kitcher wyróżnia cztery tego typu stanowiska. Próbuje pokazać, że w oparciu o twierdzenia dotyczące zwyczajnych przedmiotów oraz z pomocą narzędzi służących badaniu świata możemy pomyślnie uzyskiwać wiarygodną informację o obiektach dotychczas nieznanach. W szczególności podkreśla, że nasze doświadczenie świata, a zwłaszcza sukcesy uczonych próbujących wyjaśnić niezależnie od nich istniejący świat, powinny być głównym motywem dalszej jego eksploracji. Zob. tenże, *Real Realism: The Galilean Strategy* [w:] *Preludes to Pragmatism*, s. 70–109.

⁴⁶ Tamże, s. 72.

ność⁴⁷. Z tego też względu, różnorodne mapy rzeczywistości, odpowiadające tylko pewnym jej fragmentom wyodrębnionym ze względu na partykularny cel, mogą jedynie sugerować jego niespójny obraz. Jak zaznacza Kitcher, należy odróżnić dwa wymiary – świat jako taki oraz jego kategoryzacja. Przeciwwstawia się tym samym pojęciu rzeczywistości widzianej przez pryzmat gatunków naturalnych (*natural kinds*). Prowadzenie badań nie polega na uczeniu się swoistego języka przyrody czy odkrywaniu istniejącej niezależnie od poznającego podmiotu struktury ontycznej poznawanej rzeczywistości. Według niego świat nie posiada bowiem wprzód ustalonego porządku, a podziały tworzone przez naukowców odzwierciedlają konstrukcję psychiczną badaczy oraz cele (zmienne), którymi się kierują⁴⁸. Nic więc dziwnego, że wobec ukazanego wyżej znaczenia istotnego wpływu kontekstu publicznego na uprawianie nauki, w ramach której tylko kategoryzujemy rzeczywistość, wartość wybranego podejścia mierzy się jego efektywnością. Przy takim rozumieniu podejścia badawczego fundamentalnym zadaniem nauki staje się wypracowanie najlepszego z możliwych obrazów świata, m.in. poprzez eliminowanie tego, co ogranicza nasze działanie i uniemożliwia dalsze badania.

Nie jest zaskoczeniem, że także relacja o charakterze korespondencyjnym pomiędzy żywionym przekonaniem a rzeczywistością istniejącą niezależnie od poznającego ją podmiotu, która stanowi trzon omawianego ujęcia prawdy, manifestuje się, zdaniem Kitchera, w pomyślnej przemianie tej rzeczywistości (*world-adjusting success*). W istocie, podobnie jak w ujęciu W. Jamesa, prawda wydaje się być pewnego typu

⁴⁷ Jednym z przykładów, którym posługuje się Kitcher dla uchwycenia pewnych intuicji, jest odwołanie się do wyspy Manhattan, na której położona jest jedna z dzielnic Nowego Jorku o tej samej nazwie. O Manhattanie możemy mówić z dwóch różnych perspektyw – jako niezależnie istniejącym od nas obiekcie bądź jako konstrukcie zdeterminowanym jego przeznaczeniem. W tym drugim aspekcie możemy się odwołać do Manhattanu widzianego z pozycji geologa, pasjonaty sportów wodnych czy miłośnika pieszych wycieczek. W zależności od przeważającej perspektywy będziemy mieli do czynienia z innym obrazem wyspy, odnoszącym się do tego samego obiektu, różniącym się jednak na poziomie werbalnym. Zob. tenże, *Pragmatism and Realism. A Modest Proposal* [w:] *Preludes to Pragmatism*, s. 139–143. Zob. też: A. Lekka-Kowalik, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, s. 280–281.

⁴⁸ W kwestii relacji podmiotu do przedmiotu poznania, ukazanej w aspekcie psychologizycznej już przez J. Deweya, zob. P. Gutowski, *Miedzy monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2002, s. 149–156.

dobrem, choć dla Kitchera nie ma ona odniesienia jednostkowego, ale ma wymiar dobra określonej społeczności⁴⁹.

*
* *

Gdyby pokusić się po tym wstępnym zarysie najważniejszych wątków charakterystycznych dla filozofii nauki P. Kitchera, uwikłanych w bogaty kontekst współczesnych nurtów na gruncie epistemologii i etyki, z których zasygnalizowano jedynie niektóre, to należałoby najpierw zwrócić uwagę, że właściwa mu koncepcja filozofii, wsparta modelem dobrze uporządkowanej nauki, ponieważ wychodzi od analizy faktycznie uprawianej filozofii i powiązanej z nią nauki, to zasadniczo ma charakter preskryptywny. Ujęty w postaci pewnej idealizacji model nauki obejmuje jednak wymogi kierowane pod adresem tyleż uprawiających naukę, co filozofię. Swoista demokratyzacja w uprawianiu filozofii, co prawda wspartej osiągnięciami nauki, ale ukierunkowanej na praktycznie pojętą ludzką codzienność, ma ostatecznie pomagać w formułowaniu osobistego poglądu na świat, wykorzystującego swoiste *bonum commune* współczesnej wiedzy naukowej. Uprawnocniając wielogłos w formułowaniu problemów naukowych, Kitcher wyklucza jednak z dyskursu publicznego przekonania o charakterze konfesyjnym, choć potrafi docenić ich rolę w wymiarze jednostkowej egzystencji ludzkiej. Odbudowując rolę filozofii jako swoistego recenzenta rzeczywistości, upatruje jej znaczenie w kształtowaniu ludzkich zachowań w różnych przejawach życia publicznego, a więc także w sferze wychowania, moralności, polityki czy religijności.

Nie trudno też zauważyć, że zrekonstruowana tu koncepcja filozofii, wiążąca ją z potrzebami człowieka oraz postrzegana w złożonym wymiarze społecznym, wpisuje się w narastające współcześnie tendencje negujące istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości poza rzeczywistością zmysłową. Ten niewątpliwie naturalistyczny charakter filozofii nauki amerykańskiego myśliciela uwidacznia się bowiem w ograniczeniu przedmiotu badań do obszaru wyznaczonego przez zainteresowania i możliwości nauk szczegółowych. Naturalizm ten potęguje ciekawe, lecz stanowcze akcentowanie znaczenia działań o charakterze utylitarnym, nawet w pewnej mierze hedonistycznym, w całokształcie ludzkiej

⁴⁹ Zob. tenże, *Nauka, filozofia i życie*, s. 67–68.

aktywności. Ponadto, choć Kitcher broni się przed zarzutem relatywizmu, dosyć łatwo nasuwa się przekonanie, iż to dobro ogółu narzuca swoją prawdę, choćby ów model nauki wpisywał we wspomniany ideał *deliberative* czy *discursive democracy*.

THE RECONSTRUCTION OF PHILOSOPHY AND PRAGMATIST IDEAS.
PHILIP KITCHER'S POSITION

Summary

Philip Kitcher emphasises the social context of philosophy and science. He proposes the concept of well-ordered inquiry, which holds that there are research agendas and applications subject to public control guided by ideal deliberation among well-informed and mutually engaged representatives of diverse points of view and all possible human desires. To put it another way, he gives a description of the social guidance of inquiry by means of democratic deliberation. In his view, there is no single good toward which the sciences aim. Kitcher's assertion that inquiry pursues not merely truths, but significant truths – ones that respond to people's needs in using them – is crucial to understanding the ideal of well-ordered inquiry. This paper outlines Kitcher's main ideas for renewing philosophy juxtaposed with particular philosophical traditions.

Anna Starościc

DARIUSZ SZKUTNIK

(Kraków)

**HANS DRIESCH.
O PRÓBIE UGRUNTOWANIA
KATEGORII INDYWIDUALNOŚCI
W ZAKRESIE RZECZYWISTOŚCI PRZYRODNICZEJ**

WPROWADZENIE

Celem niniejszego artykułu jest próba odtworzenia i objaśnienia sposobu precyzowania przez niemieckiego embriologa i filozofa kategorii indywidualności, mającej na celu uchwycenie swoistości zjawisk organicznych.

Driesch, prowadząc swoje badania naukowe głównie na obszarze embriologii, odkrył pewne klasy zjawisk naturalnych, które – wedle jego przekonania – wymagały zastosowania zupełnie nowej i swoistej kategorii pojęciowej (oprócz kategorii substancji i przyczynowości), tj. kategorii indywidualności, w celu jednoznacznego ujęcia dostrzeganych przezeń w sposób wyraźny i charakterystycznych w swojej specyfice, zjawisk biologicznych.

Pewne nie dające się zakwestionować dane biologiczne, oraz namysł nad nimi, doprowadziły badacza do sprecyzowania koncepcji systemów harmonijno-ekwipotencjalnych (harmonious-equipotential system)¹, na podstawie których zostało wypracowane przez niego pojęcie czynnika-entelechii, który miał odnosić się do charakterystycznych procesów całościowych w zakresie ożywionej rzeczywistości przyrodniczej, nie dających się zredukować ostatecznie do sumy ekstensyw-

¹ Hans Adolf Eduard Driesch niemiecki embriolog i filozof ur. 28 X 1867 w Bad Kreuznach w Prusach, zm. w Lipsku 16 IV 1941. H. Driesch, *The Problem of Individuality*, London 1914, s. 1–19.

ności czasowo przestrzennych. Entelechia w tym kontekście stawała się pewną pozytywną koncepcją, powołaną przez filozofa jako wyraz kategorii indywidualności, w zakresie badanej rzeczywistości przyrodniczej typu organicznego.

Wyniki badań Driescha, jak też sama koncepcja entelechii, stają się w pełni zrozumiałe właśnie w odniesieniu do kategorii indywidualności.

O KATEGORII INDYWIDUALNOŚCI

Filozof dostrzegał istotne racje po temu, aby postulowanej przez siebie nowej i swoistej w biologii kategorii pojęciowej nadać miano kategorii indywidualności. Przy czym sama nazwa, która ją określała, nie mogła mieć charakteru ani psychologicznego, ani antropomorficznego.

Driesch był mianowicie przekonany, że w badaniach biologicznych, i to w wymiarze odniesień czysto rzeczowych, musi istnieć u ich podstaw jakaś szczególna konstrukcja pojęciowa, odpowiedzialna za zdobywanie swoistego doświadczenia jako usystematyzowanego ujmowania poznawczego specyficznej i typowej budowy świata żywego w ogóle; bez niej żadne kompletne doświadczenie w tym zakresie nie byłoby możliwe².

Autor miał tutaj na myśli całościowe układy czasowo przestrzenne, ułożone w określonej kolejności i złożone z poszczególnych elementów, których aspekt logiczny miałby pozostawać układem *całości indywidualnej*, pomimo tego że jest złożony z części o charakterze fizycznym.

O FINALNOŚCI JAKO PODKLASIE INDYWIDUALNOŚCI

Kategoria indywidualności, zdaniem Driescha, wymagała naukowej analizy szczegółowej, a przede wszystkim jednoznacznego ugruntowania i zdefiniowania swej treści pojęciowej. Taki zabieg badawczy miał doprowadzić do pokazania specjalnego rodzaju złożoności układów organicznych³, jako swoistego rodzaju podklasy tzw. finalności, celowości, czy teleologii w świecie żywym.

² "Some special category we *must* have in order to acquire any systematised experience about specific and typical constructions at all; there would not be *any* such experience without it." Ibidem.

³ Driesch dostrzegł złożoność omawianych układów w czasie swojej pracy eksperymentalnej.

W przypadku wchodzących w grę zjawisk, sam cel był przez filozofa pojmowany i dostrzegany w sposób wręcz namacalny. W przekonaniu Driescha, w określonych przypadkach dawało się nawet wprost zaobserwować, w jaki sposób ów osobliwy czynnik w swym działaniu dokonywał poszczególnych zmian w zakresie rozwoju całościowego badanego organizmu. Dlatego też Driesch starał się wykazać, że w pewnym sensie pojęcie finalności daje się zastosować do wszystkich pojedynczych zdarzeń, występujących w zakresie takich procesów, jakim są całości zjawisk organicznych⁴.

Kategoria indywidualności, w przekonaniu badacza, miała opierać się także na swojego rodzaju *intuicji* poznawczej, o tyle mianowicie, o ile miała ona być podstawą dla wszystkich innych kategorii badań świata organicznego.

O TRUDNOŚCIACH W KATEGORIALNYM UJMOWANIU POJĘCIA INDYWIDUALNOŚCI

Driesch, opierając się na ontologicznym pojęciem przyczynowości, wskazywał na pewne trudności pojawiające się w toku analizy tej kategorii. Filozof nie chciał bowiem prowadzić jakichś szeroko zakrojonych badań kompleksowych, odnoszących się do zastosowań tego pojęcia, lecz uwydatniał tylko wybraną tematykę badawczą w zakresie problematyki *actio in distans*⁵.

W opinii filozofa, rachunek różniczkowy był jednym z podstawowych narzędzi matematycznych, które miały badaczom pomóc w uporaniu się z owymi trudnościami, dotyczącymi problematyki związanej z analizą przestrzenną, ponieważ przyczynowość związana była z określonymi zmianami przestrzennymi zarówno co dotyczących przyczyny, jak i skutku.

Badacz był świadomy tego, że zagłębiając się coraz to bardziej w analizę zastosowań kategorii indywidualności, w celu doprecyzowania tego ważnego dla niego pojęcia, napotka natychmiast wiele podstawowych trudności, przy czym uświadamiał sobie, że prawie wszystkie one będą odmienne od tych, które się pojawiają w zakresie obowiązywania samej tylko przyczynowości fizycznej.

⁴ "In a certain sense we even might apply the name of finality to each *single* performance of such a totality of occurrences as acting is". H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, Volume II, London 1908, s. 313.

⁵ Drieschowi chodziło w tym sensie o rozmieszczenie określonej siły, o czas między przyczyną i skutkiem itd. Por. H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, Volume II, s. 314.

O ANALOGII DO FUNKCJONALNEJ KONCEPCJI PRZYCZYNOWOŚCI

Driesch w pewnym sensie godził się z funkcjonalnym ujmowaniem przyrody, wprowadzanym do nauki przez niektórych współczesnych mu badaczy. W przypadku zjawisk żywych, tak uprawiana nauka miała skupiać się głównie na elementarnych czynnikach naturalnych, dotyczących określonych składników istnienia organicznego, oraz na pewnych ich wzajemnych zależnościach, bez jakiegoś dodatkowego rozróżniania rozmaitych klas i swoistych stopni organizacji w zakresie zjawisk organicznych.

W ramach tak sprecyzowanej problematyki filozoficznej Driesch nie obawiał się napotkania zbyt wielu trudności w obrębie swoich badań.

Cały proces, w którym przejawiała się, jego zdaniem, określona indywidualność zjawisk organicznych, nazywał procesem indywidualizacji⁶.

Filozofa szczególnie interesowała kwestia charakteru specyficznych czynników, wyznaczających tok zdarzeń zachodzących dokładnie w danej chwili t określonego procesu organicznego.

W celach jego analitycznego zbadania zakładał co następuje: Niech $\phi(E)$ będzie wchodzącym w grę czynnikiem psychoidalnym albo entelechialnym; przy czym niechaj E oznacza koniec procesu organicznego, a funkcja $\phi(\dots)$ niech wskazuje nie tylko na sam ów koniec, ale także na coś, co jest zależne od niego i co jest czynnikiem występującym w działaniu; niech s będzie np. stanem całej sumy indywidualizacji strukturalnej, która już została zrealizowana, a niech będzie pewną zmianą specyficzną określonego stanu pochodzącego z zewnątrz organizmu. W efekcie, tok wydarzeń B w chwili t w obrębie organizmu powinien być dać się wyrazić poprzez formułę następującą⁷:

$$B = f[\phi(E), s, a]$$

⁶ "The whole process by which individuality manifests itself may be called the process of individualisation". H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, Volume II, s. 314.

⁷ Formuła owa jest szeroko omawiana przez Driescha w jego pracach: *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge; ein Beweis vitalistischen Geschehens*, Leipzig 1899; *Die Organischen Regulationen, Vorbereitungen zu einer Theorie des Lebens*, Leipzig 1901; *The Science and Philosophy of the Organism*, Volume II, s. 315.

Driesch przy tym dążył do wykazania, że wielkość $\phi(E)$ nie może być rozpatrywana i ostatecznie sprowadzana do elementów, z których bezpośrednio mogłaby wynikać, ale raczej – jak sądził – istnieć miał tutaj autonomiczny czynnik kategorialno-indywidualizujący, przejawiający się w toku całokształtu zdarzeń organicznych.

Filozof był świadomy tego, że badania dotychczasowe nie doprowadziły go jeszcze do zadowalającego rozwiązania dotyczącego statusu tak pojmowanej kategorii indywidualności. Pozwoliły mu natomiast, jak sądził, na wyciągnięcie wniosków bardzo ogólnych w zakresie omawianego problemu filozoficznego.

O NIEMOŻLIWOŚCI *CAUSA FINALIS*

Driesch rozwijał dalej swoje rozważania, nawiązując do wyżej przedstawionej formuły ogólnej. Badacz podkreślał, że owo ujęcie zapisał w postaci funkcyjnej $\phi(E)$, a nie w prostej postaci nazwowej E . Takie ujęcie badawcze pociągało za sobą bardzo ważne konsekwencje.

Driesch świadomy był mianowicie tego, że entelechia w jego ujęciu nie może być utożsamiana z żadnym znanym rodzajem przyczynowości przyrodniczej, pomimo pewnego podobieństwa zachodzącego pomiędzy obydwooma typami kategorii. Przyczyna, rozpatrywana w sensie fizycznym, była, w najgłębszym przekonaniu badacza, wyłącznie pewną zmianą zachodzącą w przestrzeni, która jednoznacznie determinuje jakąś inną zmianę, także mającą miejsce w określonej przestrzeni. W tym sensie, entelechia nie mogła być utożsamiana z żadną z tego typu przyczyn⁸.

Główny problem dotyczył sposobu wyrażenia aspektu finalnego przyczyny w przyrodzie, które dla badacza samo w sobie było absurdalne bez jakichś dalszych wyjaśnień. Przede wszystkim Drieschowi było doskonale wiadomym, że nie istnieje jakaś swojego rodzaju przyczyna właściwa, adekwatna do omawianych przez niego swoistych zjawisk organicznych. Z drugiej strony, badacz zastanawiał się nad tym, w jaki sposób stan końcowy rozwoju, który nie został jeszcze osiągnięty, a który perspektywicznie ma być osiągnięty, mógłby być równocześnie jakimś działającym czynnikiem w ogóle?

Wprawdzie stan końcowy miała określać entelechia poprzez swoje właściwości. Stan taki jednak sam nie działa. Pojęcie stanu końcowego

⁸ "A cause is only a change in space which univocally determines another change in space; entelechy therefore is not a cause". H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, Volume II, s. 315.

posiada też każdy podmiot myślący w swoich aktach wyobraźni⁹. W tym sensie, entelechia, w postaci psychoidu jako szczególnego czynnika swoistego dla zjawisk organicznych, dzięki takiej swojej osobliwości, miała ukierunkowywać owe zjawiska niejako przez wyobraźnię.

O ENTELECHII I PRZYZYNOWOŚCI

Driesch w zakresie prowadzonych przez siebie badań dążył do ostatecznego ugruntowania samej entelechii jako czynnika niesprowadzalnego do przyczynowości. Przyczynowość miała tylko łączyć pewne elementy, zaś entelechia odpowiadać już miała za budowę swoistych kompleksów, które w zakresie jej działania miały być także pewnymi jednościami. Przyczyna jest przestrzenna, podobnie jak jej skutek, natomiast entelechia sama w sobie nie jest przestrzenna, to dopiero jej skutki zawierają określoną rozciągłość, są przestrzenne.

Dlatego też, można powiedzieć – wskazywał Driesch – że, w odniesieniu do efektów przestrzennych, kategoria indywidualności, w pewnym sensie, implikuje przyczynowość, tak jak przyczynowość implikuje substancję¹⁰.

Jednakże, w zakresie zjawisk organicznych nie można mówić w ogóle o jakiegokolwiek identyczności entelechii z przyczynowością. Zarówno indywidualność, jak i teleologia miały być kategoriami autentycznymi o znaczeniu przyrodniczym, analogicznie jak ma to miejsce w przypadku kategorii przyczynowości. Miały one być zdolne do ustalania prawdziwej elementarności zjawisk organicznych oraz związanej z tym nieredukowalnych czynników naturalnych¹¹.

Filozof wyrażał nadzieję, że da się uzyskać bardziej wyraźny sens relacji zachodzącej pomiędzy indywidualnością a przyczynowością fizyczną, przy założeniu, że wszystkie czynniki wytworzone na gruncie indywidualności (np. entelechia) mają charakter natężonej wielości. To znaczy, że są one złożone, chociaż nie istnieją w przestrzeni, a ich pojedyncze elementy działają w wymiarze przestrzennym. Relacje te miały zachodzić zaś o tyle, o ile przejawy poszczególnych części składowych natężonej wielorakości–entelechii są ujmowane w sensie pewnej dodatkowej przyczyny przestrzennej. W tym sensie, żaden efekt bez przy-

⁹ "The end determines entelechy to be what it is: but the end does not act: the having the end in one's imagination acts!" Ibidem.

¹⁰ "We thus may say that with reference to spatial *effects* the category of individuality *implies* causality in a certain sense, just as causality implies substance". Ibidem.

¹¹ H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, Volume II, s. 316.

czyny zaistnieć nie może. Driesch był nawet zdania, że musi istnieć coś elementarnego samo w sobie, co mogłoby być odpowiedzialne za pojedyncze efekty przestrzenne we wszystkich przejawach (przestrzennych) entelechii; miała to być jednak manifestacja określonego elementu, złożonego z natężonej jedności. Odwrotność – zdaniem Driescha – w sposobie opisywania powyższych zjawisk była jednak również możliwa. Każda pojedyncza zmiana, mająca miejsce w określonej przestrzeni, może być przyczyną określonego efektu; przy czym efekt ten nie *zawsze* będzie punktem zwrotnym jakiejś przestrzennej zmiany. Relacje owe – w najgłębszym przekonaniu filozofa – mogły być również w swoisty sposób pobudzane przez jakiś pojedynczy składnik samej entelechii, który w konsekwencji prowadził do wystąpienia zjawisk danego typu¹². W ten sposób, ciąg przyczyn i skutków zostałby zachowany, pomimo faktu, że część procesów opisywanych posiada charakter nieprzestrzenny.

Filozof zaproponował zastosowanie wyrażenia *finalność* do swojego rodzaju jedności w przejawach zjawiska *indywidualności*, która niejako zastępuje miejsce przyczyn w sposób wyżej opisany. Przy tym należy pamiętać, że nie są one prostymi przyczynami o jakimś zwykłym charakterze fizycznym.

Podsumowując, Driesch z całą mocą starał się podkreślić, że to właśnie w opisany wyżej sposób indywiduałność implikuje przyczynowość¹³.

O ENTELECHII PONAD-INDYWIDUALNEJ

Entelechia, jako czynnik indywidualizujący, jest czynnikiem nieprzestrzennym, dlatego też samo pytanie o sposób jej istnienia – według Driescha – nie miało najmniejszego sensu.

¹² “That is to say, they are composite, though not in space, and their single—but merely conceptual—constituents, *qua* single, act into space. In so far as the *single* manifestations of the *single* constituents of the intensive manifoldness entelechy are concerned, there is something like a “cause”, though an extra-spatial cause. Now the principle “no effect without a cause” remains true: there indeed is *something* single responsible for this single spatial effect in all spatial manifestations of entelechy, but it is the manifestation of an element of a composite intensive unity. And the converse is also true: every single change *in* space may be a “cause” and have its “effect”: but this effect will not *always* be in turn a spatial change. It may also be a sort of affection of a single constituent of entelechy, which then will lead to some kind of manifestation of it”. Ibidem.

¹³ “In *this* way individuality “implies” causality”. Ibidem.

Z drugiej strony, nie chciał on przyjmować hipotezy odnoszącej się do przestrzeni jako siedliska wielu entelechii, które miałyby pozostawać w jakichś relacjach do określonych form przestrzennych czy typów indywidualnych w zakresie przejawów entelechialnych¹⁴.

Takie podejście badawcze byłoby niewłaściwe z wielu powodów; przy czym Driesch odniósł się do tego w sposób najprostszy. W wielu przypadkach – jego zdaniem – mogłyby być utworzone dwa lub więcej indywidua z jednego indywiduum, przez sztuczne oddzielenie jego części. W tym sensie entelechia, pomimo swoich zdolności indywidualizujących, okazywałaby się swojego rodzaju samą ponad-indywidualnością, występującą jako czynnik E¹⁵.

O KATEGORIACH I CZYNNIKACH PRZYRODNICZYCH OGÓLNIE

Driesch przed przejściem do analizy skupiającej się na kategorii indywidualności jako czegoś odpowiedzialnego – w jego przekonaniu – za ustalanie odrębnej klasy czynników i elementów przyrody, skupił swą uwagę, w pierwszej kolejności na samej tylko relacji pojęciowej przyrody i kategorii do niej stosowalnych w ogóle.

Każda nauka – w jego przekonaniu – a więc jej działy i związki między nimi, w ramach których prowadzi się badania określonej dziedziny przedmiotów, jest budowana w oparciu o swoisty system kategorialny. Własności owych przedmiotów jako elementów świata, tj. ilość, jakość, rozciągłość przestrzenna istniejąca w określonym czasie, pozwalają nadać owym elementom wyraźny charakter, co z kolei jest podstawą w interpretowaniu badanej rzeczywistości, na której badacz skupia swą uwagę jako podmiot poznający. W ten właśnie sposób – zdaniem Driescha – są np. poznawczo ujmowane i określane w sposób fizyczny podstawowe części składowe przyrody, tj. masa, siła itd.¹⁶

Wskazane przykładowo pojęcia, występujące w fizyce jako nauce o przyrodzie nieożywionej, koncentrują się treściowo wokół dwóch kategorii podstawowych w zakresie zdarzeń, tj. na kategorii substancji

¹⁴ Należy zaznaczyć, że słowo *entelechie* powracające w tekście Driescha przy wielu różnych okazjach ma na celu wprowadzenie tylko pewnej prostoty terminologicznej. W tym sensie wyrażenie *siły* i *entelechie* oznaczają, ściśle mówiąc, siły i akty przejawów entelechii.

¹⁵ "In this sense entelechy, though individualising, is *supra-individual* itself-as E". H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, Volume II, s. 318.

¹⁶ Ibidem.

i przyczynowości oraz na ich wzajemnych relacjach ontologicznie ujętych. Układ obejmowanych przez nie elementów przyrody oraz ich relacji w ogóle był utożsamiany przez filozofa z idealną naturą nieorganiczną w przyjętym wówczas znaczeniu naukowym¹⁷. W tym sensie idealna przyroda nieorganiczna jako całość miała odpowiadać sumie możliwych relacji, które w pewien sposób mogły zostać ugruntowane na podstawie ogólnej ontologii, zawsze niejako powiązanej z najprostszyimi kategoriami o charakterze fizycznym i ogólnie-ontologicznym, tj. ilością, jakością, przestrzenią, czasem, aktualnością i potencjalnością¹⁸.

W zakresie rozważań prowadzonych na podstawie owych kategorii, istnieje pewna grupa ontologicznych zasad oraz ich relacji do niczego innego nieredukowalnych, tzw. zasad ostatecznie ugruntowanych. Dlatego też zadaniem nauki – jak wskazywał Driesch – powinno było być dążenie do wszechogarniającego systematyzowania zjawisk przyrodniczych, także tych poznawczo nowych, np. swoistych zjawisk organicznych, które jednak w przyszłości mogłyby stać się podstawą do określenia swojego rodzaju niezmiennych praw, pozwalających w pełni zrozumieć swoistości owych nie czysto fizykalnych zjawisk przyrodniczych.

O NATURZE ORGANICZNEJ

Kategoria indywidualności, o którą niewątpliwie w tym miejscu Drieschowi chodziło, dotyczyła czynników warunkujących tworzenie określonych elementów składowych przyrody osadzonych na jej wymiarze przestrzennym, ale już nie w obrębie samego jej aspektu przestrzennego¹⁹. Dlatego też wszystkie elementy przyrody organicznej, wytworzone na gruncie kategorii indywidualności, tj. entelechie i psychoidy, są absolutnie nie do wyobrażenia, ponieważ nie posiadają rozciągłości przestrzennej, która – w przekonaniu Driescha – była warunkiem koniecznym dla przestrzennego ugruntowania rzeczy materialnej określonej czysto fizycznie.

¹⁷ “The system of all these constituents and their relations in general *is* “ideal inorganic nature” in the scientific meaning of the word”. H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, Volume II, s. 318.

¹⁸ H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, Volume II, s. 319.

¹⁹ “The category of individuality quite certainly allows of creating elemental constituents *with regard to* spatial nature, but *not* “in” spatial nature”. Ibidem. Zdaniem Driescha była to jedna z najważniejszych właściwości kategorii indywidualności.

Entelechie²⁰ – według przyrodnika–metafizyka – wykraczają poza sferę wyobrażalności fizycznej, jednak nie z racji ich charakteru logicznego, stanowiącego określoną postać elementów ogólnych metafizyki, jako ujęcia dotyczącego czegoś absolutnego i niezależnego od podmiotu.

Jeżeli odniesiemy się do przyrody w ogóle jako do swoistej całości, która w określony sposób wiąże się z przestrzennością fizyczną, obejmując przy tym swoiste dla świata organicznego zasady witalistyczne, to postulowana cała analiza obiektywnej rzeczywistości nabiera charakter wyraźnego, spójnego obrazu.

Driesch poszerzał swoją koncepcję przyrody w taki sposób, aby obejmowała ona obiektywne własności przyrody, która – jego zdaniem – złożona jest, z jednej strony, z elementów fizykalnych, jako całkowicie przestrzennych, a z drugiej zaś strony, w przypadku zjawisk organicznych, tylko pośrednio powiązana jest z ową przestrzennością²¹.

Dlatego też postulowane przezeń odpowiednie analizy logiczne miały być podstawą do formowania sedna zarówno fizycznego pojęcia siły, jak też swoistcie organicznego pojęcia entelechii, jako nieredukowalnych elementów naukowej koncepcji przyrody w ogóle. Przy czym koncepcja siły kształtowała się w oparciu o samą kategorię przyczynowości, natomiast koncepcja entelechii – przede wszystkim za pomocą kategorii indywidualności²².

Przy tym – jak wskazywał dalej Driesch – nawet pewien rodzaj siły czy energii potencjalnej albo niezmiennej, znajdujących się w określonej przestrzeni, nie są bezpośrednio wyobrażalne, ale stają się w pewnym stopniu zrozumiałe poprzez swoiste procesy myślowe abstrahowania przez sam intelekt badacza. Stają się one również pewnymi określonymi realnościami w obrębie świata pojęciowego, wyrażającymi wyłącznie pewną *możliwość* w odniesieniu do zrozumienia samej rzeczywistości. Filozof uważał też, że pojęcie sfery realności powinno zostać rozszerzone w taki sposób, aby mogło objąć swoim zasięgiem wszystkie te dodatkowe możliwości poznawcze pełnego

²⁰ Entelechia w tym sensie nie była utożsamiana przez Driescha ze swojego rodzaju świadomością czy psychicznością. Entelechia i psychiczność były traktowane przez Driescha jako dwie różne formy wyrażające tę samą rzeczywistość.

²¹ H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, Volume II, s. 321.

²² H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, Volume II, s. 322.

świata przyrody. Taki właśnie tok analiz miał dotyczyć pojęcia entelechii, z tym wyjątkiem, że entelechia pozbawiona była z założenia lokalizacji przestrzennej²³.

Życie, w przekonaniu badacza, mogło być zrozumiane na podstawie koncepcji entelechii tylko o tyle, o ile przyroda nieorganiczna jest wyjaśniana przez takie parametry, jak siła, masa, energia itd.

Podsumowując rozważania, należy zaznaczyć, że Driesch, próbując ostatecznie ugruntować kategorię indywidualności w odniesieniu do zjawisk organicznych, dążył do wypracowania jakiegoś swoistego typu syntezy pojęciowej²⁴, wyrażającej za pomocą orzecznika zdania, odnoszonego do określonego jego podmiotu, przyporządkowanie wszystkich jego swoistych cech. Sąd taki – w najgłębszym przekonaniu filozofa – miał być także narzędziem formułowania określonej definicji badanych zjawisk, która w tym kontekście miała być swojego rodzaju połączeniem pojęć ogółu poszczególnych części w jedną całość.

Drogą takich właśnie rozważań Driesch wywodził, bez jakichś dalszych zestawień pojęciowych, koncepcję całości i części; mówiąc krótko dążył do otrzymania kategorii indywidualności drogą pewnego typu dedukcji pojęciowej.

HANS DRIESCH. THE ATTEMPT TO GROUND THE CATEGORY OF INDIVIDUALITY IN PHYSICAL REALITY

Summary

The paper sketches the way in which Hans Driesch tried to work out the category of individuality as the specific conceptual category of biology, constituting a means of scientific research concerning specific characters of the living world.

Dariusz Szkutnik

²³ "The sphere of reality has to be enlarged in order to embrace them. It is just the same with entelechy, except that entelechy has no spatial localization". Ibidem.

²⁴ Por. H. Driesch, *Philosophie des Organischen*, s. 539.

DARIUSZ SAGAN

(Zielona Góra)

TEORIA INTELIGENTNEGO PROJEKTU A KREACJONIZM¹

Tematem mojego poprzedniego artykułu, opublikowanego na łamach „Kwartalnika Filozoficznego”², była relacja między teorią inteligentnego projektu a ewolucjonizmem. W tym artykule przeanalizuję natomiast stosunek tej pierwszej koncepcji do kreacjonizmu.

Tytułem wstępu przypomnijmy, że początki teorii inteligentnego projektu przypadają na lata 90. XX w. w USA, a jej zwolennicy, zwani teoretykami projektu, utworzyli nieformalną grupę określaną mianem Ruchu Inteligentnego Projektu. Zgodnie z tą teorią, w przyrodzie ożywionej i nieożywionej dostrzegalne są ślady projektu dokonanego przez istotę inteligentną. Główne proponowane empiryczne kryteria projektu to wyspecyfikowana złożoność i nieredukowalna złożoność³. Zwolennicy teorii inteligentnego projektu przekonują, że ma ona charakter naukowy (projekt jest wykrywalny naukowo) i stanowi alternatywę dla naturalistycznych teorii pochodzenia, które rozpatrują wyłącznie przyczyny nieinteligentne – zwłaszcza dla neodarwinizmu.

¹ Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2008–2010 jako projekt badawczy.

² Por. D. Sagan, *Teoria inteligentnego projektu a ewolucjonizm*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, t. XLI, z. 2, s. 75–96.

³ Por. np. W. A. Dembski, *Powrót projektu do nauk przyrodniczych*, przeł. D. Sagan [w:] *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?* red. K. Jodkowski, „Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy”, t. 2, Warszawa 2007, s. 11–24; M. J. Behe, *Czarna skrzynka Darwina. Biochemiczne wyzwanie dla ewolucjonizmu*, przeł. D. Sagan, „Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy”, t. 4, Warszawa 2008.

Teorii tej stawiany jest jednak zarzut, że jest ona jedynie nową formą kreacjonizmu postulującego bezpośrednie działanie Boga w świecie przyrody, a więc że ma charakter religijny i przez to nie może mieć statusu naukowego. W związku z tym zarzutem należy zadać kilka pytań. Czy teoria inteligentnego projektu rzeczywiście jest kreacjonistyczna? Jeśli tak, to jakim jest rodzajem kreacjonizmu? Czy każda teoria kreacjonistyczna ma z konieczności charakter religijny?

KWESTIE TERMINOLOGICZNE: „STWORZENIE” A „INTELIGENTNY PROJEKT”

Należy przede wszystkim zauważyć, że termin „kreacjonizm” i związane z nim pojęcie „stworzenie” są wieloznaczne i od przypisywanego im znaczenia zależy, czy teoria inteligentnego projektu jest kreacjonizmem czy też nim nie jest. Na przykład teoretyk projektu William Dembski odróżnia teorię inteligentnego projektu od teologicznej doktryny stworzenia na tej podstawie, że „stworzenie” oznacza „nadanie istnienia światu”, a twierdzenia teoretyków projektu dotyczą czego innego. Ich celem nie jest znalezienie „ostatecznego źródła materii i energii”, lecz ustalenie „przyczyny ich obecnej organizacji, zwłaszcza tych zjawisk, dużych i małych, które charakteryzują się wyspecyfikowaną złożonością”⁴. Z drugiej strony, Dembski wskazuje, że termin „stworzenie” może oznaczać „innowacyjny projekt”, który można rozumieć jako nadawanie nowej formy istniejącym już materiałom, co nie musi nieść religijnej treści. Słowa „stworzenie” używają w tym sensie inżynierowie, a nawet biologowie, z tą różnicą, że ci ostatni zazwyczaj nie mają na myśli stwarzania przez jakiś inteligentny czynnik, lecz po prostu powstawanie nowych struktur biologicznych na skutek zwykłych przyrodniczych procesów⁵. W takim znaczeniu każdego można by traktować jako kreacjonistę.

Oczywiście ani inżynierów, ani biologów posługujących się pojęciem „stworzenie” w tym sensie nie nazywamy „kreacjonistami”, ponieważ najczęściej termin „kreacjonizm” kojarzony jest z poglądem, którego zwolennicy wierzą w transcendentnego, osobowego Boga religii monoteistycznych, dokonującego stworzenia w cudowny sposób

⁴ W. A. Dembski, *The Design Revolution*, Downers Grove 2004, s. 39.

⁵ Por. W. A. Dembski, *Rebuttal to Reports by Opposing Expert Witnesses*, 14 V 2005, s. 8, http://www.designinference.com/documents/2005.09.Expert_Rebuttal_Dembski.pdf (04.07.2009).

i z niczego⁶. Jeśli jednak tak rozumieć słowo „kreacjonizm”, to, ściśle rzecz biorąc, nie można uznać, że teoria inteligentnego projektu jest odmianą kreacjonizmu. Najogólniej mówiąc, teoria inteligentnego projektu to „nauka badająca oznaki inteligencji”⁷, a jej główna teza na gruncie nauk przyrodniczych brzmi:

[...] istnieją układy przyrodnicze, których nie da się adekwatnie wyjaśnić w kategoriach niekierowanych przyczyn naturalnych, a ponadto układy te mają cechy, które w każdym innym przypadku przypisałibyśmy inteligencji⁸.

Teoretycy projektu poszukują zatem w przyrodzie oznak, cech czy wzorców, które mogą uzyskać odpowiednie wyjaśnienie tylko dzięki powołaniu się na przyczynę inteligentną, to jest inteligentnego projektanta. Takie oznaki nie gwarantują jednak odpowiedzi na pytanie o to, kim jest projektant, ani jak i w jakim celu zrealizował projekt. Podczas gdy, ich zdaniem, charakterystyczne wzorce oraz jednoczesna nieadekwatność wyjaśnień naturalistycznych stanowią wystarczającą podstawę do wnioskowania o projekcie, nie mogą one jednoznacznie, w drodze dedukcji logicznej, wskazać jakiegoś konkretnego projektanta, np. chrześcijańskiego Boga⁹.

W ramach teorii inteligentnego projektu terminowi „projekt” przypisywane jest znaczenie religijnie neutralne, zbliżone najbardziej do inżynierskiego rozumienia pojęcia „stworzenie”, jako innowacyjnego projektu złożonych struktur, którego zaistnienie wymagało udziału istoty inteligentnej. Teoretycy projektu kładą na to szczególny nacisk w świetle zarzutu, jakoby ich teoria i stosowana przez nich terminologia miały być tylko retoryczną strategią, umożliwiającą obejście orzeczeń sądowych stwierdzających, że kreacjonizm (czy tzw. nauka o stworzeniu – *creation science*) jest doktryną religijną i nauczanie go w szkołach publicznych byłoby niezgodne z amerykańską konstytucją. Na przykład Eugenie C. Scott twierdzi, że teoria inteligentnego projektu jest „wyewoluowaną postacią kreacjonizmu, która powstała na skutek decyzji prawnych z lat 80. XX w., zakazujących nauczania kreacjonizmu w szkołach”¹⁰. Innymi słowy, zdaniem krytyków teoretycy

⁶ Por. W. A. Dembski, *The Design Revolution*, dz. cyt., s. 41.

⁷ Tamże, s. 21, 33.

⁸ Tamże, s. 27, 45 [wyróżnienia w oryginale].

⁹ Por. tamże, s. 26.

¹⁰ T. Stokes, *Intelligent Design Study Appears*, „The Scientist” 2004, vol. 5, no. 1, <http://www.the-scientist.com/?articles.view/articleNo/23057/title/Intelligent-design-study-appears/> (17.06.2014).

projektu chcą w istocie wprowadzić Boga i religię do szkół „tylnymi drzwiami”, a różnią się od dawnych kreacjonistów jedynie stosowanym słownictwem i taktykami.

Podczas procesu w Dover, dotyczącego możliwości nauczania teorii inteligentnego projektu w szkołach, wykazano np., że we wcześniejszych, nieopublikowanych wersjach *Of Pandas and People*, pierwszej książki otwarcie opowiadającej się za tą teorią, zastosowano język jawnie kreacjonistyczny¹¹. Wszędzie, gdzie w wersji opublikowanej w 1989 r. występuje słowo „inteligentny projekt” lub „projekt”, w prawie wszystkich wcześniejszych szkicach pojawia się słowo „stworzenie”, a zamiast „zwolennicy projektu” występuje termin „kreacjoniści”, ale wszystkie te pojęcia mają to samo znaczenie. Można znaleźć nawet formę przejściową: „cdesign proponentsists”, powstała w wyniku nieudanej próby mechanicznego zamienienia słowa „creationists” (kreacjoniści) terminem „design proponents” (zwolennicy projektu)¹². Jak twierdzą krytycy, zarówno ta pomyłka, jak i zmiana terminologii, pojawiły się w szkicu z 1987 r., sporządzonym kilka miesięcy po ogłoszeniu nieprzychylnego dla nauki o stworzeniu orzeczenia w sprawie *Edwards v. Aguillard*, zgodnie z którym stanowisko to jest religijne, gdyż odnosi się do nadnaturalnego stwórcy.

Teoretycy projektu ripostują, że autorzy *Of Pandas and People* nigdy, używając pojęcia „stworzenie”, nie mieli na myśli czegoś, co odnosiłoby się do działania nadnaturalnego stwórcy. Chodziło raczej o wskazanie czynnika, który potrafiłby wytworzyć złożone struktury biologiczne, czyli – ich zdaniem – inteligencji, której rodzaj jest jednak nieokreślony¹³. Co więcej, potwierdza to fakt, że nawet w wersjach napisanych przed procesem w sprawie *Edwards v. Aguillard* autorzy wyraźnie opowiadali się za poglądem, że nauka nie jest w stanie określić, czy twórca struktur biologicznych jest bytem naturalnym

¹¹ Por. *Kitzmiller et al. v. Dover Area School District*, 5 X 2005, s. 107–132, http://ncse.com/files/pub/legal/kitzmiller/trial_transcripts/2005_1005_day6_am.pdf (29.09.2013).

¹² Por. NCSE, *Cdesign Proponentsists*, 25 IX 2008, <http://ncseweb.org/creationism/legal/cdesign-proponentsists> (14.07.2009); E. C. Scott, *Creation Science Lite* [w:] A. J. Petto, L. R. Godfrey (eds.), *Scientists Confront Intelligent Design and Creationism*, New York 2007, s. 98–100.

¹³ Por. C. Luskin, *Teoria inteligentnego projektu nie wypowiada religijnych twierdzeń o sferze nadnaturalnej*, przeł. I. Janus, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 2009/2010, t. 6/7, s. 96, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=181> (10.04.2011).

czy nadnaturalnym, i podtrzymali go w wersji pracy, która ukazała się drukiem¹⁴.

Z historycznego punktu widzenia argumenty na rzecz projektu formułowano już w starożytnej Grecji i Rzymie, a więc były one niezależne od poglądów religijnych łączonych obecnie z kreacjonizmem¹⁵. Samego terminu „inteligentny projekt” używano w kontekście przyrodniczym od dawna. Już co najmniej w 1766 r. posłużył się nim niemiecki filozof Hermann Reimarus¹⁶. Znał i stosował go nawet Karol Darwin, który w liście z 1861 r. do Johna Herschela pisał: „Twoja uwaga o inteligentnym Projekcie niezmiernie mnie frapuje [...]. Nie da się patrzeć na ten Wszechświat z wszystkimi jego żywymi istotami i człowiekiem i nie wierzyć, że wszystko to zostało inteligentnie zaprojektowane; gdy jednak przyglądam się pojedynczym organizmom, nie dostrzegam niczego, co mogłoby o tym świadczyć”¹⁷. Podczas przemówienia na spotkaniu British Association for the Advancement of Science w 1873 r. botanik George Allman powiedział, że: „żadna hipoteza, powołująca się na siły fizyczne i która byłaby oparta na niepodważalnych faktach, nie wyjaśniła dotąd powstania pierwotnej protoplazmy, a co ważniejsze, jej wspaniałych właściwości, umożliwiających ewolucję [...] w końcu uznaliśmy konieczność postulowania autonomicznej woli, wybiegającego w przyszłość inteligentnego projektu”¹⁸. W 1897 r. oksfordzki uczony Ferdinand Schiller stwierdził, że „nie można odrzucać możliwości, że proces Ewolucji może być kierowany przez inteligentny projekt”¹⁹. W 1979 r. pojęciem tym, w empirycznym, pozbawionym

¹⁴ Por. tamże, s. 96, 104; D. H. Kenyon, P. Davis, *Of Pandas and People*, 2nd ed., Dallas 1993, s. 7. Taki sam pogląd utrzymywał Charles Thaxton w artykułach z 1986 i 1988 r.: por. Ch. Thaxton, *DNA, Design and the Origin of Life*, 1986, http://www.leaderu.com/science/thaxton_dna.html (29.05.2012); Ch. Thaxton, *In Pursuit of Intelligent Causes*, 1988, <http://www.leaderu.com/offices/thaxton/docs/inpursuit.html> (29.05.2012).

¹⁵ Por. C. Luskin, *Teoria inteligentnego projektu*, dz. cyt., s. 105–106; J. Witt, *Zarys historii powstania naukowej teorii inteligentnego projektu*, przeł. D. Sagan, „Na Początku...” 2005, nr 9–10, s. 353.

¹⁶ H. S. Reimarus, *Defence of Natural Religion*, „Monthly Review; or, Literary Journal” 1766, vol. 34, s. 370.

¹⁷ List Karola Darwina do Johna Herschela z 23 V 1861, <http://www.darwinproject.ac.uk/entry-3154> (29.05.2012).

¹⁸ Cyt. za: Ch. Carlisle, W. T. Smith, *The Complete Idiot's Guide to Understanding Intelligent Design*, New York 2006, s. 7.

¹⁹ F. C. S. Schiller, *Darwinism and Design Argument* [w:] F. C. S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, New York 1903, s. 141 (cyt. za: J. Witt, *Zarys historii*, dz. cyt., s. 353).

odniesień religijnych sensie, posłużył się w swojej książce doktor prawa James Horigan, co powtórzył później w artykule z 1983 r.²⁰ Terminu „inteligentny projekt” użył w książce z 1982 r. również kosmolog Fred Hoyle, pisząc, że: „osoba szczerą i uczciwą, nie bojącą się gniewu społeczności naukowców, dochodzi do wniosku, że materiał biologiczny, charakteryzujący się zadziwiającym stopniem uporządkowania, musiał powstać w wyniku inteligentnego projektu”²¹. Podobne idee Hoyle głosił w książce z 1983 r., zawierającej rozważania nad subtelnym zestrojeniem Wszechświata, które ma wskazywać na projekt²².

Teoretycy projektu utrzymują, że w *Of Pandas and People* tylko dlatego posługiwano się pierwotnie językiem sugerującym tradycyjne poglądy kreacjonistyczne, że w tym czasie osoby pracujące nad książką nie wymyśliły bardziej adekwatnej terminologii. Na termin „inteligentny projekt” zdecydował się w końcu Charles Thaxton, redaktor akademicki *Of Pandas and People*, kiedy zauważył, że stosuje go pewien naukowiec z NASA, po czym odkrył, że termin ten funkcjonuje już w żargonie inżynierskim i naukowym. Co do tego, kiedy dokładnie miało to miejsce, istnieją jednak sprzeczne informacje. Teoretyk projektu Casey Luskin twierdzi, że Thaxton użył terminu „inteligentny projekt” jeszcze przed ogłoszeniem orzeczenia w sprawie *Edwards v. Aguillard* w 1987 r.²³ Krytycy wskazują zaś, że nastąpiło to kilka miesięcy po tym procesie²⁴. Stephen Meyer wspomina z kolei, że Thaxton po raz pierwszy użył go publicznie w trakcie konferencji w czerwcu 1988 r.²⁵ W dostępnym tekście referatu²⁶ Thaxtona, który wygłosił na tej konferencji, termin „inteligentny projekt” jednak nie występuje (choć niewykluczone, że Thaxton posłużył się nim w trakcie słownej prezentacji). Historyk Larry Witham podaje, że Thaxton użył tego terminu w grudniu 1988 r. podczas wykładu w Princeton University. Na

²⁰ Por. J. E. Horigan, *Chance or Design?*, New York 1979 (cyt. za: J. E. Horigan, *The Key to Reconcile Modern Science and Religious Thought*, „Perspectives on Science and Christian Faith” 1983, vol. 35, no. 4, s. 209–216, <http://www.asa3.org/asa/pscf/1983/JASA12-83Horigan.html> [14.07.2009]).

²¹ F. Hoyle, *Evolution from Space (The Omni Lecture)*, Hillside 1982, s. 28 (cyt. za: C. Luskin, *Teoria inteligentnego projektu*, dz. cyt., s. 108).

²² Por. F. Hoyle, *The Intelligent Universe*, New York 1983 (cyt. za: J. Witt, *Zarys historii*, dz. cyt., s. 361).

²³ Por. C. Luskin, *Teoria inteligentnego projektu*, dz. cyt., s. 109.

²⁴ Por. NCSE, *Cdesign Proponentsists*, dz. cyt.

²⁵ Por. W. Safire, *Neo-Creo*, „The New York Times” 21 VIII 2005, <http://www.nytimes.com/2005/08/21/magazine/21ONLANGUAGE.html> (17.07.2009).

²⁶ Por. Ch. Thaxton, *In Pursuit of Intelligent Causes*, dz. cyt.

jednym z przeźroczy przedstawił wykonane przez sondę Viking I zdjęcie struktury na Marsie, przypominającej twarz sfinksa. Pod zdjęciem znajdowała się wypowiedź naukowca, wedle którego „ta formacja na Marsie sugeruje «inteligentny projekt», nie wygląda na przypadkowo ukształtowaną powierzchnię marsjańską”²⁷. Warto ponadto zauważyć, że poruszając kwestie związane z naukowym wykrywaniem projektu, Thaxton oraz Stephen Meyer jeszcze wcześniej używali takich zbliżonych do „inteligentnego projektu” czy „inteligentnego projektanta” określeń jak „inteligencja twórcza”, „przyczyna inteligentna”, „aktywność inteligentna” czy „inteligentny rzemieślnik”²⁸. Należy również odnotować, że jeszcze przed Thaxtonem, w książce z 1984 r., jeden z obecnych zwolenników teorii inteligentnego projektu Raymond Bohlin posłużył się określeniem „inteligentny projekt”, choć przypuszczalnie dlatego, że książka, której Bohlin był współautorem, miała charakter jawnie kreacjonistyczny, teoretycy projektu o tym nie wspominają, gdyż mogłoby to budzić niepotrzebne skojarzenia²⁹.

Jeżeli zatem kreacjonizm zdefiniować jako stanowisko postulujące nadnaturalnego stwórcę, to teorii inteligentnego projektu nie można nazwać kreacjonizmem, ponieważ nie wypowiada się ona na ten temat. Zauważmy, że przy tak szerokiej definicji kreacjonizmem byłby także teistyczny ewolucjonizm, zgodnie z którym Bóg stworzył Wszechświat, życie i człowieka, posługując się procesami naturalnymi, takimi jak ewolucja, a jego stwórcze działanie, nawet jeśli bezpośrednio ingerował on w bieg przyrody, jest niewykrywalne metodami naukowymi. Teistyczny ewolucjonizm, obok ewolucjonizmu ateistycznego, zawsze stawiany jest jednak w opozycji do kreacjonizmu w omawianym tutaj rozumieniu.

Mimo iż teoria inteligentnego projektu nie odwołuje się do działania nadnaturalnego stwórcy, można argumentować, że jest ona zbliżona do poglądów kreacjonistycznych – co najmniej w tym sensie, że działanie

²⁷ Por. L. A. Witham, *By Design*, San Francisco 2003, s. 118–119.

²⁸ Por. J. Witt, *Zarys historii*, dz. cyt., s. 357–359; Ch. Thaxton, W. L. Bradley, R. L. Olsen, *The Mystery of Life's Origin*, 2nd ed., Dallas 1992, s. 211; C. Luskin, *Teoria inteligentnego projektu*, dz. cyt., s. 108. Wygląda na to, że Luskin pomylił się w swojej opinii, że Thaxton użył terminu „inteligentny projekt” przed ogłoszeniem orzeczenia w sprawie *Edwards v. Aguillard*. To raczej te bliskoznaczne wyrażenia były stosowane przez teoretyków projektu wcześniej, nie zaś sam termin „inteligentny projekt”.

²⁹ Por. L. P. Lester, R. G. Bohlin, *The Natural Limits to Biological Change*, Dallas 1984, s. 153 (cyt. za: R. L. Numbers, *The Creationists*, Cambridge 2006, s. 546 przyp. 4).

domniemanego projektanta uważa się za rozpoznawalne empirycznie. Kreacjoniści, tacy jak Henry Morris i Duane Gish, czołowi przedstawiciele tzw. kreacjonizmu naukowego, od dawna zresztą posługiwali się zarówno kategorią „projektu”, jak i argumentami probabilistycznymi przeciwko teorii ewolucji oraz w ogóle takimi samymi argumentami, dotyczącymi luk w zapisie kopalnym czy eksplozji kambryjskiej, wszystko to łącząc na dodatek z odrzuceniem naturalistycznego rozumienia nauki³⁰. Sformułowany przez teoretyka projektu Michaela Behe’ego argument z nieredukowalnej złożoności antycypowany był w XIX w. przez Williama Paleya, który stosował go do makroskopowego poziomu organizacji istot żywych³¹, oraz w literaturze dwudziestowiecznych kreacjonistów, wliczając w to najpopularniejszy przykład biochemicznego układu nieredukowalnie złożonego – więc bakteryjną, opisaną w artykule Richarda Lumsdena³² dwa lata przed publikacją książki Behe’ego, w której przedstawił on swój argument. Gdyby jednak teorię inteligentnego projektu zaliczono do nurtu kreacjonistycznego, należałoby zastrzec, że jest to stanowisko odrębne od kreacjonizmu biblijnego, opierającego się na analizie tekstów zawartych w Biblii, czy kreacjonizmu naukowego inspirowanego konkretnymi tekstami biblijnymi lub jakimiś innymi doktrynami religijnymi, lecz próbującego uzasadniać swoje twierdzenia na podstawie argumentacji naukowej. Byłby to zatem kreacjonizm naukowy nieinspirowany religijnie³³.

³⁰ Por. E. C. Scott, *Creation Science Lite*, dz. cyt., s. 70, 100.

³¹ Pisz o tym sam Behe: por. M. J. Behe, *Czarna skrzynka Darwina*, dz. cyt., s. 185–189.

³² Por. E. C. Scott, *Creation Science Lite*, dz. cyt., s. 70; R. D. Lumsden, *Not So Blind a Watchmaker*, „Creation Research Society Quarterly” 1994, vol. 31, s. 16–21. Należy jednak zauważyć, że przed Lumsdenem o wici bakteryjnej, jako strukturze sprawiającej kłopot gradualistycznym scenariuszom ewolucji, pisał również Michael Denton (por. M. Denton, *Evolution: A Theory in Crisis*, Bethesda 1986, s. 223–225), o czym sam Lumsden nie zapomina (por. R. D. Lumsden, *Not So Blind a Watchmaker*, dz. cyt., s. 14).

³³ Por. K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy*, „Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy”, t. 1, Warszawa 2007, s. 97–100; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm*, „Realizm. Racjonalność. Relatywizm”, t. 35, Lublin 1998, s. 65–68. Por. też B. Monton, *Seeking God in Science*, Canada 2009, s. 42, gdzie autor rozróżnia pomiędzy „doktrynami opartymi na religii” a „doktrynami inspirowanymi religią”. Monton słusznie wskazuje, że teoria inteligentnego projektu może być inspirowana religijnie, ale mieć uzasadnienie niereligijne, np. empiryczne. Warto tu jednak podkreślić, że jedyne, co może kojarzyć tę teorię z religią, to idea projektanta, aczkolwiek z tą różnicą, że projektant jest tu nieokreślony. A nawet jeśli teoretycy projektu rzeczywiście wywodzą

METAFIZYCZNY MINIMALIZM TEORII INTELIĞENTNEGO PROJEKTU

Argumentacja teorii inteligentnego projektu może być wcielona w ramy tradycyjnie rozumianych stanowisk kreacjonistycznych, jednak nie powinna być z nimi utożsamiana, gdyż zgodna jest ze znacznie szerszym wachlarzem poglądów. Jest to możliwe dzięki swoistemu metafizycznemu minimalizmowi tej teorii, związanemu z nieidentyfikowaniem projektanta na gruncie naukowym (przynajmniej w świetle aktualnie dostępnych informacji). Już autorzy *Of Pandas and People* utrzymywali, że identyfikacja projektanta przekracza kompetencje nauki:

[...] jeśli pójdziemy dalej i stwierdzimy, że inteligencja odpowiedzialna za biologiczne pochodzenie znajduje się poza granicami Wszechświata (jest nadnaturalna) lub w ich ramach, to uczynimy to bez pomocy nauki³⁴.

Jak natomiast pisze Behe, teoria inteligentnego projektu nie wskazuje

[...] na istnienie życziwego Boga, co charakteryzowało argument Paleya. [...] w biologii naukowy argument na rzecz projektu nie sięga tak daleko. [...] kwestia tożsamości projektanta pozostaje otwarta. Możliwymi kandydatami do roli projektanta są: Bóg chrześcijański; anioł – upadły lub nie; platoński Demiurg; pewna mistyczna moc *new-age*; kosmici z Alfa Centauri; podróżnicy w czasie; lub całkowicie nieznana inteligentna istota³⁵.

Powyższy cytat wyraźnie wskazuje, że teoretykiem projektu nie musi być osoba religijna w najczęstszym w naszej kulturze znaczeniu

ideę projektanta z religii, to i tak uznanie, że ich teoria jest inspirowana religijnie, byłoby przesadą, ponieważ idąc tym tokiem rozumowania równie dobrze można by twierdzić, że teorie naturalistyczne, zwłaszcza te, dotyczące kwestii pochodzenia, które pozbawione są treści religijnej, są inspirowane poglądami ateistycznymi. W moim przekonaniu, aby można było mówić o „inspiracji” religijnej lub ateistycznej, leżącej u podstaw danej teorii, tezy tej teorii musiałyby wychodzić od konkretnych, sprecyzowanych doktryn religijnych lub mitów ateistycznych i nie wystarczy do tego sam fakt przyjmowania ogólnikowej idei projektanta czy nieposiadania treści religijnej. Oczywiście można też argumentować, że dana teoria jest inspirowana religijnie, gdyż jej zwolennicy są osobami religijnymi, ale w takim wypadku teorii inteligentnego projektu nie da się uznać za inspirowaną religijnie (przynajmniej nie całkowicie), bowiem nie wszyscy jej zwolennicy są religijni. Podobnie zresztą można rozpatrywać teorię ewolucji.

³⁴ D. H. Kenyon, P. Davis, *Of Pandas and People*, dz. cyt., s. 127.

³⁵ M. J. Behe, *Współczesna hipoteza inteligentnego projektu*, przeł. D. Sagan, „Na Początku...” 2004, nr 7–8, s. 244–245.

tego wyrażenia, a więc wierząca w nadnaturalnego Boga. Za teorią inteligentnego projektu opowiadają się np. wyznawcy raelianizmu (lub raelizmu), czyli religii ateistycznej, wywodzącej swą nazwę od jej założyciela Raela (naprawdę nazywającego się Claude Vorilhon) i głoszącej, że ludzie zostali stworzeni przez przybyszów z kosmosu³⁶. Raelianizm, jak twierdzi Rael, oferuje, obok darwinizmu i tradycyjnego poglądu biblijnego, trzecią możliwość eksplanacyjną – „ateistyczną teorię inteligentnego projektu”³⁷.

Zbliżony, choć nie identyczny, pogląd, co raelianie, głosi Lloyd Pye, badacz tzw. wiedzy alternatywnej. Swoją koncepcję nazywa „teorią interwencji”, a traktuje ją jako alternatywę dla ewolucjonizmu, kreacjonizmu i w pewnym sensie również teorii inteligentnego projektu, gdyż identyfikuje projektanta³⁸.

Inteligentnego źródła życia na Ziemi doszukiwali się również wybitni i – co ważne – niereligijni naukowcy. Na przykład biolog i ateista Francis Crick uważał, że życie ziemskie jest zbyt skomplikowane, by mogło powstać w procesie naturalnym w historii istnienia naszej planety. Opowiadał się natomiast za hipotezą kierowanej panspermii (rozwijaną wspólnie z badaczem pochodzenia życia Leslieem Orgelem), zgodnie z którą jakaś nieznana, pozaziemska cywilizacja wysłała w statku kosmicznym zarodniki życia, które zostały rozsiane na Ziemi³⁹. Podobny pogląd głosił słynny astrofizyk i kosmolog Fred Hoyle, który był zdeklarowanym ateistą, a wtórował mu astronom Chandra Wickramasinghe⁴⁰. Hoyle opowiadał się również za działaniem inteligencji

³⁶ Por. Ruch Raeliański, *Czy Raelianie traktują raelianizm jako religię?*, http://pl.rael.org/e107_plugins/faq/faq.php?cat.1.8 (15.07.2009).

³⁷ Por. G. Rael, *Intelligent Design: Message from the Designers*, 2005, s. 366–367.

³⁸ L. Pye, *A Brief Introduction to Intervention Theory*, 2007, <http://inpursuitofhappiness.wordpress.com/2007/03/08/intervention-theory/> (23.05.2012).

³⁹ Por. F. Crick, L. E. Orgel, *Directed Panspermia*, „Icarus” 1973, vol. 19, s. 341–346; F. Crick, *Life Itself*, New York 1981.

⁴⁰ Uważali oni jednak, że życie przybyło na Ziemię nie w statku kosmicznym, lecz jako zamrożone geny popychane w przestrzeni kosmicznej ciśnieniem fal świetlnych, niczym nasiona przenoszone przez wiatr (por. F. Hoyle, Ch. Wickramasinghe, *Evolution from Space: A Theory of Cosmic Creationism*, New York 1981, s. 32, 51). W „Słowie od wydawcy” do *Matematyki ewolucji* Hoyle’a pojawia się opinia, że „gdyby nie jego bezkrytyczny ateizm, [Hoyle] byłby kreacjonistą” (E. Moczydłowski, *Słowo od wydawcy* [w:] F. Hoyle, *Matematyka ewolucji*, przeł. R. Piotrowski, Warszawa 2003, s. 39), co uwiadamia zastosowanie tradycyjnego sensu pojęcia „kreacjonista”, jako osoby, która na mocy jakiegoś religijnego autorytetu wierzy w nadnaturalnego stwórcę. W świetle wspomnianego tu nietradycyjnego (to jest niepostulującego nadna-

w skali kosmicznej. Stwierdził on np., że „powstanie Wszechświata, podobnie jak ułożenie kostki Rubika, wymaga inteligencji”⁴¹. Uważał jednak, że projektantem jest najprawdopodobniej jakaś istota z innego wszechświata. Podobną opinię wyraził w 1995 r. astronom Edward Harrison⁴². Harrison i inni fizycy, jak np. Andrei Linde czy Alan Guth, utrzymują wręcz, że zaawansowane cywilizacje mogłyby potrafić nie tylko tworzyć w laboratorium nowe wszechświaty i tak dobierać ich parametry, by ich mieszkańcy uznali je za subtelnie zestrojone, ale również przekazywać im w ten sposób jakieś sensowne przesłanie, które mogłoby zostać odszyfrowane przez fizyków⁴³. Filozof Nick Bostrom rozpatruje też możliwość, że żyjemy w symulacji komputerowej, stworzonej przez inteligentne istoty, które w dalszym ciągu mogą ingerować w nasz świat, łamiąc nawet obowiązujące w nim prawa fizyczne⁴⁴.

Argument na rzecz projektu formułuje również Michael Denton, który deklaruje się jako agnostyk. Mówi on o projekcie, który został wbudowany w prawa przyrody już od samego początku i tylko wyraża się w biegu historii Wszechświata⁴⁵. Choć Denton nie wypowiada się wprost na temat tego, kim jest projektant, można domniemywać, że chodzi mu o jakiś byt nadnaturalny. Denton przeciwny jest jednak tradycyjnie pojmowanemu kreacjonizmowi, bowiem w myśl jego poglądu projektant ograniczył się jedynie do ustanowienia odpowiednich praw przyrody, a dalszy rozwój przyrody, w tym tworzenie się złożonych struktur biologicznych i istot ludzkich, przebiegał bez jego ingerencji. W takim razie całą historię naturalną, oprócz jej początku, można wyjaśnić procesami przyrodniczymi. Jest to stanowisko co najmniej zbliżone do deizmu – zbliżone, bowiem projektantem równie dobrze mógł-

turalnego stwórcy) rozumienia kreacjonizmu, Hoyle’a można jednak uznać za kreacjonistę, tyle że niereligijnego czy ateistycznego. Podobnie można się odnieść także do Francis Cricka i raelian, ale ponieważ raelianizm jest nazywany „religią ateistyczną”, to w przypadku tego poglądu bardziej adekwatna byłaby etykieta „kreacjonizm ateistyczny”, nie zaś „kreacjonizm niereligijny”.

⁴¹ F. Hoyle, *The Intelligent Universe*, dz. cyt., s. 189 (cyt. za: J. Witt, *Zarys historii*, dz. cyt., s. 361).

⁴² Por. E. R. Harrison, *The Natural Selection of Universes Containing Intelligent Life*, „Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society” 1995, vol. 36, s. 199–201.

⁴³ Por. D. Ratzsch, *Design: What Scientific Difference Could It Make?*, „Perspectives on Science and Christian Faith” 2004, vol. 56, no. 1, s. 16, 23 przyp. 11; J. Horgan, *Koniec nauki*, przeł. M. Tempczyk, Warszawa 1999, s. 131–132.

⁴⁴ Por. N. Bostrom, *Are You Living in a Computer Simulation?*, „Philosophical Quarterly” 2003, vol. 53, no. 211, s. 243–255.

⁴⁵ Por. M. Denton, *Nature’s Destiny*, New York 1998, s. 275–279.

by być kosmita z innego wszechświata. Natomiast zdeklarowanym deistą, akceptującym argumentację na rzecz projektu, był filozof Antony Flew⁴⁶. Zarówno Dentona, jak i Flew można uznać za teoretyków projektu z tego powodu, że z ich punktu widzenia projekt tego (*quasi*) deistycznego projektanta jest wykrywalny empirycznie, o czym świadczy, jak wskazuje Denton, fakt, że prawa przyrody – fizyczne, chemiczne i biologiczne – są subtelnie zestrojone dla istnienia organizmów żywych o tylko jednym rodzaju konstytucji biologicznej i tylko jednego typu zaawansowanej formy inteligencji w rodzaju *Homo sapiens*⁴⁷. Teoretykiem projektu może być jednak także ktoś, kto utrzymuje, że prawa i stałe fizyczne zostały subtelnie zestrojone, aby mogła powstać jakakolwiek inteligentna, a nawet i nieinteligentna, forma życia.

Teorii inteligentnego projektu przychylni są również wyznawcy Hare Kriszna, będący zwolennikami tzw. kreacjonizmu wedyjskiego⁴⁸. Argumentację na rzecz projektu posłużył się np. Michael Cremo z Bhaktivedanta Institute w książce *Human Devolution*⁴⁹. W 2009 r. opublikowano książkę dwóch innych kreacjonistów wedyjskich, węgierskich naukowców Balázsa Hornyánszky’ego i Istvána Tasi, którzy przedstawiają w niej argumenty na rzecz nieredukowalnej złożoności i zaprojektowania niektórych zachowań oraz budowy ciała zwierząt⁵⁰. Cremo napisał do niej słowo wstępne, w którym wyraził opinię, że „książka ta z pewnością stanie się pozycją klasyczną, zajmując we współczesnym ruchu inteligentnego projektu miejsce obok prac Michaela Behe’ego i Williama Dembskiego”⁵¹. W 2011 r. ukazała się ponadto książka duńskiego wyznawcy Hare Kriszna, Leifa Jensena, który również opowiada się za teorią inteligentnego projektu i przeciwko darwinizmowi z perspektywy kreacjonizmu wedyjskiego. W książce tej znajduje się też tekst Michaela Cremo oraz artykuły czołowych teoretyków projektu: Williama Dembskiego, Michaela Behe’ego i Jonathana Wellsa,

⁴⁶ Por. G. R. Habermas, A. Flew, *My Pilgrimage from Atheism to Theism*, „Philosophia Christi” 2004, vol. 6, no. 2, s. 199–200.

⁴⁷ Por. M. Denton, *Nature’s Destiny*, dz. cyt., s. xiii, xix. Tego typu koncepcje nazywane są *front-loaded design*, co w swobodnym tłumaczeniu oznacza „projekt zaprogramowany na początku”.

⁴⁸ Por. M. Nanda, *Vedic Creationism in America*, „Frontline” 2006, vol. 23, no. 1, <http://www.flonnet.com/fl2301/stories/20060127003309700.htm> (16.07.2009).

⁴⁹ Por. M. A. Cremo, *Human Devolution*, 2003.

⁵⁰ Por. B. Hornyánszky, I. Tasi, *Nature’s IQ*, 2009.

⁵¹ M. A. Cremo, *Foreword* [w:] B. Hornyánszky, I. Tasi, *Nature’s IQ*, dz. cyt., s. 7.

aczkolwiek ci trzej ostatni nie utożsamiają się z kreacjonizmem wedyjskim. Jensen wkracza między innymi na tereny, których refleksja teoretyków projektu normalnie nie obejmuje – rozpatruje np. świadectwa empiryczne na rzecz istnienia świadomej jaźni niezależnie od materii⁵².

Dembski wskazuje na jeszcze inne możliwości, z którymi teoria inteligentnego projektu jest zgodna. Rolę projektanta może pełnić też boski rozum, o którym mówili starożytni stoicy – *Logos*, rządzący wiecznym i niestworzonym światem⁵³. Stoicka koncepcja Boga ma charakter panteistyczny. *Logos* jest wszystkim i we wszystkim, jest immanentny, a także materialny, ponieważ to, co niecielesne, nie istnieje. Stoicki Bóg jest zasadą inteligencji i rozumności, „wewnętrzzną zasadą czynną, która jest formą, daje formę i staje się formą wszystkich rzeczy, to znaczy zasadą, dzięki której wszystko powstaje, wzrasta i jest”⁵⁴. Bóg ten jest utożsamiony z naturą, a więc nie jest bytem osobowym⁵⁵. Zdaniem Dembskiego, taki Bóg mógłby pozostawiać w świecie widoczne skutki swojej teleologicznej aktywności⁵⁶. Zauważmy ponadto, że projektant w ogóle nie musi być jeden. Z logicznego punktu widzenia równie dobrze mogli to być różni przedstawiciele jakiejś cywilizacji pozaziemskiej lub różnych cywilizacji pozaziemskich, a nawet bogowie z mitycznych wierzeń ludów starożytnych czy współczesnych (politeizm). Tożsamości i liczby projektantów nie da się ustalić wyłącznie na podstawie pozostawionych przez nich lub przez niego skutków.

Cechy, których nie da się wyjaśnić naturalistycznie, takie jak wyspecyfikowana lub nieredukowalna złożoność, można, jak sugeruje Dembski, potraktować również jako coś danego – jako fakt niewymagający wyjaśnienia⁵⁷. Co więcej, kategorie „projektu” i „projektanta” można postrzegać instrumentalnie, a nie realistycznie. W tym ujęciu kategorie te byłyby jedynie posiadającymi konsekwencje empiryczne konstruktami teoretycznymi, które nie musiałyby odnosić się do czegoś rzeczywistego, lecz można by je uznać za użyteczne narzędzia, pozwalające na uzyskanie nowych wglądów i prowadzące do płodnych badań naukowych⁵⁸. Jak widać, poglądów spójnych z teorią inteligentnego projektu jest wiele.

⁵² Por. L. A. Jensen, *Rethinking Darwin*, 2011, s. 5–6.

⁵³ Por. W. A. Dembski, *The Design Revolution*, dz. cyt., s. 38, 44.

⁵⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej – tom III*, Lublin 1999, s. 370–371.

⁵⁵ Por. tamże, s. 374.

⁵⁶ Por. W. A. Dembski, *The Design Revolution*, dz. cyt., s. 38.

⁵⁷ Por. tamże, s. 44.

⁵⁸ Por. tamże, s. 64–65.

Teoria inteligentnego projektu jest zgodna również z bardziej tradycyjnymi stanowiskami kreacjonistycznymi i wielu, a nawet większość, jej zwolenników opowiada się za takimi formami kreacjonizmu. Do szeregów Ruchu Inteligentnego Projektu należą kreacjoniści żydowscy, jak David Klinghoffer, islamscy, jak Mustafa Akyol, oraz chrześcijańscy (stanowiący w tym ruchu większość). Wśród teoretyków projektu są zarówno kreacjoniści młodej Ziemi (np. Paul Nelson, John Mark Reynolds, Sigfried Scherer), jak i kreacjoniści starej Ziemi (np. Stephen Meyer, Robert Newman, Phillip Johnson). Zjednoczenie ludzi o różnych poglądach (zwłaszcza, ale niekoniecznie, teistycznych) w jeden ruch jest częścią strategii Phillipa Johnsona. Przekonuje on, że spory o szczegóły powstania i rozwoju świata przyrody można odłożyć na później, a w tej chwili najważniejsze jest przeciwstawienie się dogmatycznej dominacji naturalizmu naukowego i związanych z nim naturalistycznych teorii oraz rozpoczęcie otwartej dyskusji⁵⁹. Kluczowe pytanie, jakie stawia Ruch Inteligentnego Projektu, zwany niekiedy, ze względu na swój pojemny światopoglądowo charakter, „Wielkim Namiotem”, brzmi:

[...] czy mogą, choćby w zasadzie, istnieć świadectwa empiryczne przeczące ewolucjonizmowi darwinowskiemu lub przemawiające za projektem dokonany przez inteligencję⁶⁰?

Nie należy jednak zapominać, że konkretny światopogląd każdego z teoretyków projektu ma, z perspektywy teorii inteligentnego projektu, status prywatnej opinii, gdyż nie jest przez tę teorię narzucany. Jak pisze Dembski, „teoretycy projektu nie powołują się na Boga nie dlatego, że się wstydzą lub są oszustami, lecz z tego powodu, że nie wykraczają poza właściwy zakres swojej teorii” – uzyskanie wiedzy o projektancie należy raczej pozostawić religii lub filozofii⁶¹. Podobnie piszą inni teoretycy projektu:

ID [teoria inteligentnego projektu – *intelligent design*] jest jak ogromny namiot, pod którym mieszczą się liczne religijne i niereligijne teorie pochodzenia. ID głosi tylko tyle, że życie i różnorodność jego form to wytwory inteligencji zdolnej do manipulowania materią i energią. Kropka. Nie jest to sprzeczne ani z „literalistycznym krea-

⁵⁹ Por. Ph. E. Johnson, *Wielec równowagi w tej debacie* [w:] H. W. House (red.), *Inteligentny projekt 101*, przeł. M. Cybula, Warszawa 2009, s. 23.

⁶⁰ P. A. Nelson, *Life in the Big Tent*, „Christian Research Journal” 2002, vol. 24, no. 4, <http://www.equip.org/articles/life-in-the-big-tent/> (27.05.2012) [wyróżnienia w oryginale].

⁶¹ Por. W. A. Dembski, *The Design Revolution*, dz. cyt., s. 26, 42.

cjonizmem biblijnym”, ani z żadną inną tradycją religijną – np. islamską czy Indian amerykańskich – która powołuje się na Stwórcę. ID po prostu nie wypowiada się na temat szczegółów stworzenia – kto i dlaczego. Nie chodzi o to, że teoretycy ID skrywają swoje prawdziwe intencje, lecz o to, że fakty nie prowadzą do jednoznacznych odpowiedzi na te pytania. ID stawia tylko jedno pytanie: czy życie jest wytworem procesu kierowanego czy niekierowanego? Czy jego źródłem jest umysł czy też chaotyczny, bezmyślny ruch cząsteczek⁶²?

Jednakże to, co dla teoretyków projektu jest jedną z największych zalet ich teorii – jej minimalizm metafizyczny, czyli brak identyfikacji projektanta, za którą idzie duża pojemność światopoglądowa – część tradycyjnych kreacjonistów uznaje, jak na ironię, za wadę. Dla (nieżyjącego już) Henry’ego Morrisa z Institute for Creation Research projekt to za mało, bowiem „nie prowadzi do Chrystusa, lecz do Matki Natury”⁶³, zaś jego syn, John Morris, dodaje, że odznaczając się zarówno od nauczania biblijnego, jak i od naturalistycznej wizji świata, teoria inteligentnego projektu nie odpowiada na „wielkie pytania życia” – o jego sens i cel, i nie oddaje należytego hołdu Bogu Stwórcy⁶⁴. Przedstawiciele organizacji kreacjonistycznej Answers in Genesis i jej australijskiego odpowiednika Creation Ministries International obawiają się, że bez biblijnej koncepcji Upadku projektant może okazać się „potworem” lub „niezdarą”, albo jednym i drugim, co mogłoby w rezultacie doprowadzić do ośmieszenia Boga Biblii⁶⁵. Według Hugh Rossa z Reasons to Believe bez wskazania konkretnego projektanta można ledwie zarysować model pochodzenia, co jest nieprzekonujące dla naukowców, a bez odwołania się do biblijnego Boga nie da się zaoferować ukierunkowania duchowego⁶⁶. W literaturze Świadców Jehowy można przeczytać, że brak identyfikacji projektanta to „rażące pominięcie”, unikanie tego tematu „nie ma sensu”, bo przecież nie może istnieć projekt bez projektanta; wskazanie projektanta nie tylko „nie hamuje po-

⁶² W. S. Harris, J. H. Calvert, *Intelligent Design: The Scientific Alternative to Evolution*, „The National Catholic Bioethics Quarterly” 2003, vol. 3, no. 3, s. 538.

⁶³ H. M. Morris, *Design Is Not Enough!*, „Back to Genesis” 1999, no. 127, s. c.

⁶⁴ Por. J. D. Morris, *Intelligent Design: Strengths, Weaknesses, and the Differences*, „Acts & Facts” 2007, vol. 36, no. 7, s. 1–2.

⁶⁵ Por. G. Purdom, *The Intelligent Design Movement*, 2 V 2006, <http://www.answersingenesis.org/articles/am/v1/n1/intelligent-design-movement> (17.07.2009); C. Wieland, *CMI's Views on the Intelligent Design Movement*, 30 VIII 2002, <http://creation.com/cmiv-views-on-the-intelligent-design-movement> (17.07.2009).

⁶⁶ Por. H. Ross, *More Than Intelligent Design*, „Facts for Faith” 2002, no. 10, <http://www.reasons.org/resources/publications/facts-faith/2002issue10> (17.07.2009).

stępu naukowego”, ale też wspomaga rozwój duchowy⁶⁷. Kreacjonista islamski, używający pseudonimu Harun Yahya (jego prawdziwe nazwisko to Adnan Oktar), twierdzi natomiast, że muzułmanin nie może nie powiedzieć: „Allah to stworzył”; teoria inteligentnego projektu jest „kolejną pułapką Szatana”, próbą zastąpienia jednego fałszywego bożka – teorii ewolucji – innym⁶⁸.

Wśród kreacjonistów istnieje też pogląd, że o Bogu niczego nie można orzekać w sposób naukowy. Na przykład przedstawiciele żydowskiej organizacji Torah and Science Foundation odrzucają teorię inteligentnego projektu, ponieważ ich zdaniem przyjmuje ona błędne podejście, usiłując „dowieść istnienia stwórcy za pomocą metody naukowej”. Jest to błąd, ponieważ z perspektywy filozofii chasydzkiej „istnienie Boga jest ukryte, aby zachować możliwość wolnego wyboru, a więc istnienia Boga nie można dowieść naukowo”⁶⁹.

Takie opinie kreacjonistów stanowią kolejną wskazówkę, że teoria inteligentnego projektu nie jest tym samym, co kreacjonizm.

RELACJA TEORII INTELIGENTNEGO PROJEKTU DO KREACJONIZMU I GŁÓWNYCH JEGO ODMIAN

W celu lepszego zrozumienia, co głosi teoria inteligentnego projektu, a o czym się nie wypowiada, omówienia wymaga jeszcze kilka innych istotnych różnic między nią a głównymi formami tradycyjnie pojmowanego kreacjonizmu. Przede wszystkim nie jest ona ani kreacjonizmem młodej Ziemi, ani kreacjonizmem starej Ziemi. Teoria inteligentnego projektu w ogóle nie powołuje się na Biblię i zawarte w niej ujęcie stworzenia, a zatem nie rozstrzyga też, która interpretacja biblijna – dosłowna młodoziemska czy jedna ze staroziemskich, jak np. interpretacja dni jako epok lub teoria przerwy czasowej – jest prawdziwa⁷⁰. (Nie wypowiada się także na sporny i ważny dla tradycyjnych kreacjonistów temat nastąpienia i rozmiaru potopu, o którym mowa

⁶⁷ Por. *Projekt bez projektanta?*, „Strażnica” 15 VIII 2007, nr 16, s. 3; *Podziwiał projekt, poznał Projektanta*, „Strażnica” 15 VIII 2007, nr 16, s. 4–7.

⁶⁸ Por. H. Yahya, „*Intelligent Design*” *Distraction*, http://harunyahya.com/en/Makaleler/4311/Intelligent_Design_Distraction (29.05.2012).

⁶⁹ *A Torah-Science View of Evolution*, „The Torah Science Foundation Newsletter” 2003, vol. 3, no. 1, <http://www.torahscience.com/newsletter7.html> (06.10.2009).

⁷⁰ Omówienie tych interpretacji można znaleźć w: K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 108–115, 131–137; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty*, dz. cyt., s. 76–81, 89–94.

w Biblii.) Co więcej, datowanie wieku Ziemi czy czegokolwiek innego nie wchodzi w zakres ściśle rozumianej teorii inteligentnego projektu. Zajmuje się ona jedynie poszukiwaniem cech świata przyrody, które wskazują na projekt, zaś stwierdzenie, że takie cechy istnieją, jest zupełnie niezależne od szacunkowych ocen ich wieku.

Teoria inteligentnego projektu nie jest również tożsama z kreacjonizmem typu *fiat* i kreacjonizmem progresywnym. Według pierwszego stanowiska Bóg zawsze stwarza w całości z niczego. Kreacjonizm progresywny dopuszcza natomiast możliwość, że akty stwórcze polegały na przekształcaniu istniejących już form. Oba te poglądy są spójne zarówno z kreacjonizmem młodej Ziemi, jak i kreacjonizmem staroziemskim, gdyż akt stworzenia z niczego mógł mieć miejsce tylko raz około 6–10 tys. lat temu albo po pierwszym stworzeniu z niczego Bóg dokonał wielu osobnych aktów stwórczych typu *fiat* i/lub przekształceń istniejących form w ciągu tysięcy lub nawet miliardów lat⁷¹. Teoria inteligentnego projektu jest zgodna z obiema koncepcjami: stworzeniem typu *fiat* i progresywnym, ale – podobnie jak w przypadku kwestii wieku Ziemi – sposób wytworzenia projektu nie jest możliwy do odgadnięcia na podstawie samych jego cech. Zdaniem Kazimierza Jodkowskiego, wśród teoretyków projektu największą popularnością cieszy się kreacjonizm progresywny⁷², nie można jednak zgodzić się z Eugenie Scott, że teoria inteligentnego projektu „logicznie pociąga za sobą” tę odmianę kreacjonizmu⁷³, tym bardziej że jest ona zgodna z nieinterwencyonistycznymi stanowiskami – choćby z deizmem⁷⁴.

Jaka jest zatem relacja między teorią inteligentnego projektu a kreacjonizmem? Jeżeli kreacjonizm rozumieć w sensie obejmującym kreacjonizm niereligijny, to należy uznać, że każdy teoretyk projektu jest kreacjonistą. Ale jak sytuacja przedstawia się, gdy kreacjonizm jest pojmowany tradycyjnie? W tym wypadku w naturalny sposób nasuwa się myśl, że każdy kreacjonista jest jednocześnie teoretykiem projektu, ale nie każdy teoretyk projektu jest kreacjonistą. Jak wskazuje Jod-

⁷¹ Por. K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 137–138; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty*, dz. cyt., s. 94–95.

⁷² Por. K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 138; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty*, dz. cyt., s. 95.

⁷³ Por. E. C. Scott, *Creation Science Lite*, dz. cyt., s. 85.

⁷⁴ O dziwo, Scott w tym samym artykule pisała o tej deistycznej możliwości, zgodnie z którą „wszystkie nieredukowalnie złożone struktury we Wszechświecie zostały stworzone przez Boga w trakcie Wielkiego Wybuchu i tylko ujawniają się w biegu czasu naszym liczne homunkulusy” (por. tamże, s. 70–71).

kowski, epistemiczny układ odniesienia⁷⁵ teorii inteligentnego projektu obejmuje epistemiczny układ odniesienia kreacjonizmu, to jest metodologiczny nadnaturalizm, ale jest od niego szerszy, gdyż jest także zgodny z epistemicznym układem odniesienia ewolucjonizmu, czyli z metodologicznym naturalizmem, rozumianym jako zakaz powoływania się w badaniach naukowych na przyczyny nadnaturalne⁷⁶.

Jodkowski jest najwyraźniej zdania, że epistemiczny układ odniesienia teorii inteligentnego projektu całkowicie zawiera w sobie epistemiczny układ odniesienia tradycyjnego kreacjonizmu. Z praktycznego punktu widzenia zapewne jest to zgodne z prawdą – nawet kreacjonista islamski Harun Yahya, który uznaje teorię inteligentnego projektu za „pułapkę Szatana”, gdyż nie utożsamia ona projektanta z Allahem⁷⁷, sam stosuje argumentację na rzecz projektu w przyrodzie⁷⁸. Zważywszy jednak na to, że podstawą dla bycia teoretykiem projektu jest uznawanie jakichś kryteriów projektu, logicznie biorąc można wyobrazić sobie kreacjonistę, np. młodoziemskiego, który nie powołuje się lub nawet otwarcie odrzuca wszelkie kryteria projektu, co tym samym dyskwalifikowałoby go jako teoretyka projektu. Kreacjonista taki mógłby ograniczać się wyłącznie do poszukiwania wskazówek świadczących o tym, że Ziemia jest młoda, że między organizmami żywymi istnieją nieciągłości, czy że nastąpił globalny potop, które same w sobie nie są przecież kryteriami projektu. To tylko fakty zgodne z konkretną interpretacją Biblii. Gdyby fakty te się nie zmieniły, ale Biblia by nie istniała, wniosek o stworzeniu czy projekcie równie dobrze mógłby się nawet nie nasunąć i poszukiwano by wyjaśnień naturalistycznych. Natomiast rolą kryteriów projektu, w rodzaju wyspecyfikowanej lub nieredukowalnej złożoności, ma być właśnie prowadzenie do wniosku o projekcie, dokonany przez jakąś inteligentną istotę, niezależnie od istniejących, konkretnych naturalistycznych lub nadnaturalistycznych koncepcji pochodzenia. Innymi słowy, jest co najmniej *logicznie* możliwe, że zarówno w tradycyjnym, jak i nietradycyjnym znaczeniu terminu „kreacjonizm” nie każdy teoretyk projektu musi być kreacjonistą i nie każdy kreacjonista musi być teoretykiem projektu. Chociaż więc w rzeczywistości tradycyjny kreacjonizm pozostaje najprawdopodob-

⁷⁵ Czyli system przyjmowanych najogólniejszych założeń, określających to, co według danej grupy uczonych jest w praktyce naukowej zakazane, a co nie (por. K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*, dz. cyt., s. 160).

⁷⁶ Por. tamże, s. 171.

⁷⁷ Por. H. Yahya, „*Intelligent Design*” *Distraction*, dz. cyt.

⁷⁸ Por. np. H. Yahya, *Design in Nature*, London 2004.

niej w stosunku podrzędności do teorii inteligentnego projektu, to z czysto logicznego punktu widzenia zachodzi między nimi relacja krzyżowania się. O całkowitym logicznym zawieraniu się układu epistemicznego kreacjonizmu w układzie epistemicznym teorii inteligentnego projektu można mówić w tym sensie, że idea „inteligentnego projektanta” zawiera w sobie ideę „nadenaturalnego projektanta” – i być może to właśnie ma na myśli Jodkowski. Zgodnie z inną możliwością, stwarzanie zawsze należy uznać za inteligentne projektowanie w sensie realizowania zamysłu, ale nie na odwrót. Problem jednak w tym, że taki inteligentny projekt nie musi być empirycznie wykrywalny, a więc może nie należeć do tej koncepcji inteligentnego projektu, o której mowa w niniejszym artykule.

Mimo iż teorię inteligentnego projektu można zaliczyć do odpowiednio zdefiniowanego nurtu kreacjonistycznego (w nietradycyjnym znaczeniu), warto pójść za propozycją Karla Gibersona i Donalda Yerxy, żeby nie stosować do tej teorii etykietek: „kreacjonizm” lub „neokreacjonizm”⁷⁹. Na scenie sporu ewolucjonizm-kreacjonizm teoria inteligentnego projektu stanowi zupełnie nowy jakościowo pogląd. Jeżeli dopatrywać się jej pokrewieństwa z kreacjonizmem, to – za Larrym Withamem – należałoby raczej uznać, że jest to jego „bardzo daleka kuzynka”⁸⁰. Jej zwolennicy tworzą pierwszą „koalicję w kwestii pochodzenia”, która zdaniem Gibersona i Yerxy ma „dużą samoświadomość polityczną”, a także „program i plan wprowadzenia go w życie – plan, który, jak wierzą jego liderzy, umożliwi [...] sukces tam, gdzie inni ponieśli porażkę”⁸¹. Przyjęta przez Ruch Inteligentnego Projektu (należy dodać – uzasadniona) strategia, opierająca się przede wszystkim na metafizycznym minimalizmie teorii inteligentnego projektu, pozwala „uniknąć przeszkód, które wyeliminowały z gry ich mniej ostrożnych poprzedników”⁸². Nazywanie teorii inteligentnego projektu „kreacjonizmem”, a jej zwolenników – „kreacjonistami”, przyczynia się niewątpliwie do niepotrzebnego zamieszania i ułatwia próby zdyskredyto-

⁷⁹ Termin „neokreacjonizm” proponują oni zarezerwować dla zespołu poglądów rozwijanych w latach 70. i 80. XX w. przez takie organizacje jak Students Origins Research, które chciały całkowicie odejść od argumentacji opartej na Biblii (por. K. W. Giberson, D. A. Yerxa, *O gatunkach powstawania*, przeł. D. Sagan, „Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy”, t. 3, Warszawa 2008, s. 206 przyp. 595, 208–210).

⁸⁰ L. A. Witham, *By Design*, dz. cyt., s. vi.

⁸¹ K. W. Giberson, D. A. Yerxa, *O gatunkach powstawania*, dz. cyt., s. 201.

⁸² Tamże, s. 204.

wania jej jeszcze przed rozpoczęciem dyskusji⁸³. Najlepiej zatem, aby teoria inteligentnego projektu pozostała po prostu „teorią inteligentnego projektu” i aby dyskutowano z tym poglądem w jego właściwym znaczeniu, nie zaś z jego karykaturami.

Oczywiście to, że teorii inteligentnego projektu nie należy utożsamiać z kreacjonizmem, nie znaczy, że można automatycznie przypisać jej status teorii naukowej. Może ona bowiem nie spełniać różnych postulowanych kryteriów naukowości, jak naturalizm metodologiczny lub testowalność empiryczna. Problem ten przekracza jednak zakres tematyczny niniejszego artykułu.

INTELLIGENT DESIGN THEORY AND CREATIONISM

Summary

Intelligent design theory claims that various phenomena of nature were designed by an intelligent being and that design is scientifically detectable. Critics claim, however, that this theory cannot be scientific because it invokes a supernatural creator, which makes it just a new variation of traditional creationism and thereby a religious position. This objection is unsound, because intelligent design theory is not identical with creationism in the traditional sense. The hallmark of this theory is metaphysical minimalism – the detection of design does not entail the identification of a designer, and this means that the designer does not have to be a supernatural being. Thus, intelligent design theory is compatible with a broad spectrum of worldviews, from theism, through deism, to atheism. Whether it can be called “creationism” depends on the meaning ascribed to this ambiguous term. However, using the term causes needless confusion and tends to discredit it out of hand. From an intellectual point of view, therefore, it is preferable not to use this term.

Dariusz Sagan

⁸³ Jest to opinia historyka Ronalda Numbersa: por. R. N. Ostling, „*Intelligent Design*” *Gains Attention in Ohio Debate*, „News-Star” 16 III 2002, <http://www.ifil.uz.zgora.pl/index.php?id=21,304,0,0,1,0> (04.07.2009). Robert Piotrowski uzasadniał natomiast praktykę nazywania teorii inteligentnego projektu „neokreacjonizmem” w sensie tradycyjnym między innymi tym, że – jak sądzi – twierdzenia, iż projektantem mogą być kosmici, a nie Bóg, „trudno traktować inaczej, niż jako chwyt retoryczny” (R. Piotrowski, *Kulturowe a filozoficzne tło neokreacjonizmu amerykańskiego* [w:] K. Jodkowski (red.), *Teoria inteligentnego projektu*, dz. cyt., s. 47). Jak jednak wyjaśnić fakt, że niektórzy teoretycy projektu nie są religijni, albo to, że teorię inteligentnego projektu akceptują raelianie, albo wreszcie, że nad podobnymi ideami zastanawiali się tacy ateistyczni naukowcy jak choćby Crick czy Hoyle? Pozwala na to metafizyczny minimalizm tej teorii, znajdujący uzasadnienie w charakterze procedury empirycznego wykrywania projektu. Wydaje się w związku z tym, że tezę o stosowaniu w tym zakresie „chwytu retorycznego” przez teoretyków projektu również można potraktować jako chwyt retoryczny, mogący uderzyć co najwyżej w część zwolenników teorii inteligentnego projektu, ale nietrafiający w samą tę teorię.

JANUSZ SYTNIK-CZETWERTYŃSKI

(Bydgoszcz)

HERMETYZM W FILOZOFII ISAACA NEWTONA

Związki Isaaca Newtona z alchemią budzą liczne spory. Wielu historyków nie daje wiary istnieniu mezaliansu między jednym z największych myślicieli a paranauką. Wedle nich związki te miały wyłącznie charakter pośledni, czego dowodzi brak publikacji uczonego z zakresu ezoteryki. Ten pogląd należy jednak z miejsca odrzucić, bowiem okultyści nader rzadko publikowali dzieła, niechętnie odsłaniając tajniki, a jeśli już to czynili, to pod pseudonimem lub w obiegu przeznaczonym jedynie dla wąskiego grona wybrańców. Nadto, w czasach Newtona alchemia wciąż pozostawała nauką zakazaną.

Po drugiej stronie sporu stanęli ci, wedle których większość pism ezoterycznych Newtona uległo prawdopodobnie zniszczeniu podczas słynnego pożaru jego pracowni. Niemniej przyznają oni, że doświadczenia alchemiczne pozostawały bez wpływu na rozważania uczonego z zakresu filozofii natury i stanowiły odrębne pole badawcze. Był to więc rodzaj naukowej fascynacji.

Ostatecznie, w historii filozofii upowszechniło się przekonanie, że choć związki Newtona z alchemią miały miejsce, to jednak był to raczej kaprys uczonego lub potrzeba chwili, a nie efekt jego rzeczywistych zainteresowań. Powołano się tu na problemy Newtona z publikacją wyników badań nad rachunkiem różniczkowo-całkowym, w czym pomóc miały subwencje pochodzące z testamentu Boyle'a. Testament ów zawierał jednak warunek kontynuowania – przez interesanta – badań alchemicznych nad przemianą tzw. *czerwonej ziemi* w złoto. Orzeczono więc, że Newton został do alchemii po prostu przymuszony.

Podanym wyżej koncepcjom łatwo jednak zarzucić przeinaczenia i pominięcia. Biorąc bowiem pod uwagę szereg faktów historycznych, jak choćby dokonane przez Newtona tłumaczenie tzw. *Szmaragdowej Tablicy*, jednego z dzieł o fundamentalnym znaczeniu dla nowożytnej alchemii, a także zawartość jego prywatnych notatek, coraz szerzej ostatnio upublicznianych, należy stwierdzić, że zainteresowania Newtona alchemią daleko przekraczały zwykłą fascynację. Ba, miały ogromne znaczenie dla jego metafizyki i filozofii natury.

GENEZA ALCHEMII EUROPEJSKIEJ

Alchemia zawitała do Europy wraz z podbiciem Hiszpanii przez Maurów, co miało miejsce w VII wieku naszej ery. Długoletnia okupacja pogłębiła asymilację kulturową obu narodów i przyniosła Europie koncepcję hermetyzmu. Jej ugruntowanie nastąpiło w latach 902–1091, wraz z powszechną migracją Saracenów na Sycylię. Koncepcja ta pochodziła od jednej z pogańskich sekt, działających na obszarze Grecji i Egiptu, a dotyczyła między innymi prób transmutacji metali, zgodnie z ideą jedności świata – naczelną ideą sekty – wedle której możliwa jest zmiana dowolnej rzeczy w inną.

Po reorientacji Bizancjum, które z metropolii o charakterze wschodnim stało się istotnym ośrodkiem kultury Zachodu, nastąpiło gwałtowne upowszechnienie się pism z zakresu hermetyzmu, co w połączeniu z szeregiem wypraw krzyżowych, stanowiących – chcąc nie chcąc – łącznik kulturowy między Europą a Palestyną, utrwaliło ostatecznie idee okultystyczne na kontynencie.

Decydującym momentem było odnalezienie *Tablicy Szmaragdowej* (ok. 1000 roku), uznawanej za alchemiczny katechizm, oraz przetłumaczenie, w roku 1142 przez Roberta z Chester historii perskich alchemików: Morienusa i Chalida.

Triumfalny podbój Europy przez idee hermetyzmu wieńczy rok 1400, kiedy dokonano odkrycia *Kore Kosmu* (ok. 1400), a zaraz potem pozostałej części *Corpus Hermeticum*, a także powstanie jednego z najbardziej tajemniczych tekstów w dziejach cywilizacji, nazwanego później manuskryptem *Voynicha* (powstałego prawdopodobnie również ok. 1400).

Przejdźmy do krótkiej charakterystyki tych dzieł, ich istnienie bowiem i treść wpłynęły na niemal całą filozofię europejską, szczególnie na koncepcje panteistyczne, które – jak się zdaje – są przeniesieniem wprost idei hermetyzmu do filozofii europejskiej.

TABLICA SZMARAGDOWA

U podstaw alchemii stoi atrybut zła – szmaragd Lucyfera. Zło jest bowiem podnóżem tajemnicy, ciemnością, której alchemia nie miała ambicji oświecać, jak pragnie to czynić nauka, lecz weń wniknąć. Nauka przynosi ciemności oświecenie, alchemia – pragnęła ciemność poznać i wykorzystać. Jest to jeden z podstawowych, a być może nawet najistotniejszy czynnik różniący alchemię od nauki.

Oto bowiem, wedle podania, Hermes Trismegistos (*Hermes Po Trzykroć Wielki*, postać mityczna) postanowił spisać podstawowe zasady wiedzy, pozwalającej władać energią i prawami kosmosu. Uczynił to rzekomo na szmaragdzie wydobytym z czoła Lucyfera, dając ludziom namiastkę wiedzy tajemnej o ogromnej mocy. Powstał w ten sposób fundamentalny tekst hermetyzmu, na który, w trakcie rytualnych inicjacji, składali przysięgę późniejsi europejscy alchemicy.

Tablica Szmaragdowa została odkryta – jak wspomniałem – około roku 1000 n.e. Jest to tekst krótki, stanowiący rodzaj preambuły, dekalogu czy inwytacji do wiedzy tajemnej. Całość została napisana w języku arabskim. W Europie znana była jej kopia, będąca tłumaczeniem na łacinę, dokonany przez Apoloniusza z Tiani (15–100) z oryginału egipskiego. Około roku 1700 *Tablica Szmaragdowa* została zaś przetłumaczona w całości na język angielski przez Isaaca Newtona.

Oto jej treść¹:

1. Mówię wam, oto rzecz najprawdziwsza: to, co jest na dole, jest jak to, co jest na górze; a to, co jest na górze, jest jak to, co jest na dole, by czynić cud jednej rzeczy.
2. I jak wszystkie rzeczy powstały z Jednego, z dzieła medytującego Jednego, tak wszystko zostało zrodzone z tej jednej rzeczy, przez przystosowanie.
3. Słońce jest jego ojcem, a Księżyc matką.
4. Wiatr nosił go w swoim łonie; a ziemia wykarmiła.
5. Ono jest zasadą doskonałości całego świata.
6. Jego moc jest nieskończona, zwrócona ku ziemi. Wznies się z ziemi do nieba i zstąp na ziemię, i zjednocz siły wyższe i niższe.
7. Oddzielisz wówczas ziemię od ognia, ciało subtelne od gęstego, powoli [uczynisz to] Wielką Sztuką.
8. Posiędziesz [wtedy] chwałę całego świata. Dlatego wszelki mrok od ciebie ucieknie.
9. Najsilniejsza moc wszelkiej siły jest [wówczas], gdy przezwycięża [ona] wszelkie rzeczy subtelne i przenika wszelkie rzeczy stałe.

¹ Tłumaczenie własne z języka angielskiego, zawartego, w: N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 34.

10. Tak został stworzony świat.
11. Z tego powstaną zdumiewające adaptacje, na które jest tu zawarty sposób.
12. Zatem jestem nazywany Hermesem Potrójnie Ukoronowanym (Trismegistus), posiadającym trzy części mądrości całego świata.
13. Powiedziałem [w ten sposób] wszystko o działaniu Słońca.

Tablica Szmaragdowa odsłania podstawowe prawidła hermetyzmu, głoszącego przede wszystkim absolutną jedność wszystkiego. Zasada tej jedności jest wizja świata, gdzie byty poszczególne nie różnią się rodzajem konstytuujących je części (te bowiem są identyczne w każdej innej postaci bytu), lecz jedynie sposobem ich powiązania. Dlatego – wedle hermetyzmu – każdą postać bytu można dowolnie transmutować. Celem badań jest zaś odkrycie zasad tworzenia się struktur molekularnych w byty złożone i zdobycie umiejętności ich przekształcania.

Konsekwencją tych hipotez była koncepcja jedności i niepodzielności uniwersum, psychofizyczny synchronizm, domniemana jedność sił, a także jedność ducha i materii (a tym samym przekonanie o duchowości i żywości świata, Duszy Świata), a wreszcie koncepcja jedności życia duchowego i mineralnego. Późniejszy, europejski hermetyzm znosił również podział nauk na racjonalne i irracjonalne (wszak to, co na górze, jest i na dole, a zatem każda nauka jest uprawniona do poznania prawdy), co przyczyniło się do rozwoju samej alchemii oraz astrologii.

Koncepcje te znalazły poczesne miejsce w filozofii Zachodu, przede wszystkim we wszelkich postaciach panteizmu. Główne założenia panteizmu to bowiem:

- idea rozumnego rozwoju wszechświata,
- idea jedności świata,
- idea wieczności świata,
- idea żywości świata materialnego,
- idea przenikania Boga we wszystkie substancje,
- negacja idei Boga jako istoty rozumnej.

Twierdzenia te odnoszą się wprost do idei hermetyzmu, szczególnie zasady jedności świata, zasady wszechobecnego życia, zasady rozumności świata (wszystko składa się z myśli), zasady wieczności i nieśmiertelności. Do tego należy dodać charakterystyczne dla obu koncepcji posługiwanie się terminem *Boskość*, a nie po prostu *Bóg*. Hermetyzm i panteiści nie mówili o Bogu, o działaniu i dziełach bożych, lecz o boskości pewnych rzeczy i zjawisk. W świecie pełnym jed-

ności nie ma bowiem miejsca dla niezależności, nawet Boga. Boskość to tylko jedna z własności świata.

Zwieńczeniem idei hermetyzmu była koncepcja Spinozy oraz jej późniejsze mutacje, zwłaszcza panteizm ewolucyjny (Hegel, Fichte, Gentile, Croce: Bóg urzeczywistnia się w świecie poprzez dialektyczny rozwój rzeczywistości), panteizm transcendentálny (Wedant: Bóg istnieje w rdzeniu bytów jednostkowych, szczególnie w duszy), panteizm akosmiczny (Berkeley: świat nie istnieje, a jest jedynie złudzeniem lub atrybutem Boga), panteizm absolutystyczny (Hegel: byty jednostkowe są tylko myślami Absolutu, a relacja między przyrodą i Absolutem jest identyczna z relacją, jaka w rozumowaniu dedukcyjnym zachodzi między zasadą a jej koniecznymi następstwami), panteizm immanentny (Taine, Ostwald, Haeckel: Bóg istnieje w bytach jednostkowych), a także panenteizm (Hartshorne, Whitehead: otaczająca nas rzeczywistość z konieczności wyłania się z Boga, jest bowiem Jego wewnętrzną modyfikacją i manifestacją) i wreszcie panpsychizm (La Mettrie, Fechner: wszystko to, co, istnieje, jest ożywiane przez duszę świata, materia jest więc nie tylko żywa, lecz posiada także naturę psychiczną).

Wszystkie te koncepcje łączy próba uzasadniania jedności Boga i Natury, choć bez wątpienia żadna z nich nie jest tak silna, spójna wewnętrznie i bliska zasadom hermetyzmu, jak koncepcja Spinozy, unifikująca Boga i Naturę wprost.

Nietrudno również skonfrontować idee hermetyzmu z synchronizmem Leibniza, czy naczelną ideę oświeceniowej filozofii natury – prawem wszystkich sił, unifikującym zjawiska fizyczne pod egidą siły przyciągająco-odpychającej, co stało się później podstawą *Teorii Wszystkiego*, jednej z najistotniejszych koncepcji współczesnej fizyki.

Czytając tekst *Tablicy Szmaragdowej* i płynące z niej koncepcje, można odnieść wrażenie, że spór między chrześcijańskim obrazem świata a ideami hermetyzmu koncentrował się głównie na walce idei jedności (hermetyzm) bądź dualności (chrześcijaństwo) świata. Hermetyzm przyniósł więc wszechobecny redukcjonizm oraz ideę całkowitej jedności, wręcz substancjalnej jednolitości świata. Dla chrześcijańskiej wizji świata, wyrosłej z tradycji opozycji dobra i zła, ducha i materii, Boga i człowieka, było to nie do zaakceptowania.

CORPUS HERMETICUM

Hermes Trismegistos miał być również autorem księgi: *Corpus Hermeticum*, pochodzącej z przełomu II i III wieku naszej ery. Dodaj-

my, iż rzekomy autor był w rzeczywistości greckim bóstwem reprezentującym triadę religii, nauki i sztuki a jako taki stał się symbolem wiedzy tajemnej. Hermetyzm uznał go za ziemskie wcielenie Merkurego.

Corpus Hermeticum odkryto około roku 1400 (niektórzy podają datę 1460). Tekst został uratowany z Konstantynopola, a następnie odnaleziony we Florencji. W roku 1471 przetłumaczył go na łacinę Marsilio Ficino, upowszechnili go zaś John Dee, Giordano Bruno, Tommaso Campanella i Paracelsus.

Corpus Hermeticum nie stanowi zwartego wykładu. Próbę usystematyzowania jego zasad alchemia podjęła dopiero w roku 1908 (sic!), na łamach anonimowego *Kybalionu*². Naczelne prawa hermetyzmu otrzymały wówczas taką oto – mniej więcej – postać:

- prawo umysłowości: wszystko jest umysłem, wszechświat składa się z myśli;
- prawo powiązania: to, co jest na górze, jest i na dole;
- prawo wibracji: wszystko jest w ruchu i wszystko wibruje;
- prawo biegunowości (dwoistości): wszystko jest dwoiste i ma swoje bieguny; przeciwieństwa mają jednak naturę identyczną, a zatem skrajności spotykają się; podobnie prawdy są jedynie półprawdami, a paradoksy da się pogodzić;
- prawo rytmu: wszystko wznosi się i opada, odchylenie w lewo jest równe odchyleniu w prawo, a rytm dąży do wyrównania;
- prawo przyczyny i skutku: każda przyczyna ma swój skutek, a wszystko dzieje się według Prawa; przypadek też jest częścią Prawa, nikt bowiem nie ucieknie przed Prawem i nic Prawu się nie wymknie;
- prawo płci: płeć jest we wszystkim; wszystko ma swoje męskie i kobiece pierwiastki (aspekty), jednakże rzecz stanowi ich zmieszanie, dlatego w naturze płeć przejawia się na różnych poziomach, ale jest tylko jedna.

Kybalion nie jest próbą rozwinięcia zasad hermetyzmu, ale ich podsumowaniem. Spośród zasad istotnych dla rozwoju myśli średniowiecznej i oświeceniowej należy wymienić przede wszystkim prawo umysłowości, prawo powiązania, prawo biegunowości oraz prawo przyczyn i skutków. Dodajmy, że wpływ tych idei jest bardzo szeroki, ideę świata jako miejsca urzeczywistniania się Ducha Przeznaczenia

² Opracowano na podstawie: *The Kybalion: A Study of The Hermetic Philosophy of Ancient Egypt and Greece by Three Initiates*, Watchmaker Publishing 1908, Seaside, Oregon.

odnajdujemy choćby w filozofii Hegla, zaś ideę siły jako niezależnej mocy stworzenia w przedkrytycznej filozofii Kanta.

Jednakże dla ukształtowania się doktryny alchemicznej najistotniejsze były: prawo wibracji i prawo biegunowości. By to wyjaśnić określmy wpięrow podstawowe zasady alchemii.

Zasady te ukonstytuowały się około roku 1650. Można je przedstawić następująco:

- w każdym zjawisku naturalnym, we wszystkim, co istnieje, za warta jest pierwotna przyczyna życia,
- owa przyczyna jest jedna, mimo rozlicznych postaci jakie przy biera: zwierzęcych, roślinnych, czy mineralnych,
- życie przenika zatem świat w całości,
- zasadą życia jest zaś Duch Powszechny.

Doktryna alchemiczna – zgodnie z zasadami hermetyzmu – dążyła więc do rozwiązań monistycznych: istnieje jeden Duch, jedna Natura i jedna Wiedza. Najistotniejszą metodą naukową była zaś analiza, badająca zależności (*sympatie*) między elementami każdej rzeczy. Alchemia, podobnie jak hermetyzm, zakładała bowiem molekularną budowę świata, gdzie różnice między rzeczami wynikały ze związków między tworzącymi je elementami. Otwierało to drogę dla przejścia przez alchemię innych zasad hermetyzmu, szczególnie koncepcji transmutacji, rozumianej jako umiejętność rozczepiania powiązań molekularnych i ich ponownego składania. Alchemia głosiła więc, że rozbitie więzi molekularnych jest możliwie wskutek skorelowania wibracji (stąd powiązanie z hermetycznym prawem wibracji), w jakich pozostają elementy ciał, z wibracjami Ducha Powszechnego. Duch Powszechny jest bowiem źródłem wszystkiego, a jego przejawami (skoro wszystko, co żywe jest jego aspektem) jest nie tylko świat (rozumiany jako całość), ale i Bóg. Nie ma więc różnicy między niebem a ziemią, religią a filozofią, fizyką a metafizyką. Stworzenie to po prostu jedność w wielu różnych przejawach.

Skorelowanie wibracji danej rzeczy z wibracjami Ducha Powszechnego pozwala zaś osiągnąć moc owego Ducha i praktycznie ją wykorzystać. Człowiek jest więc zdolny ujarzmić energię kosmosu i dokonywać transmutacji, która jest rodzajem stworzenia (wszak każdy pierwiastek to rodzaj mikrokosmosu). Alchemia stara się naśladować działania Boga-Natury. W ten sposób człowiek może przywoływać akt stworzenia i uwolnić z siebie drżemiacą w nim boskość.

Zatem:

- zjawiskami naturalnymi rządzi jakaś inteligentna, świadoma siła (nie Bóg – siła!, ten wątek podejmie Kant);
- skoro wszystko jest jednością, to możliwe jest istnienie jakiejś fizycznej, nieśmiertelnej formy istoty ludzkiej;
- światem rządzi nienaruszalna zasada (wątek ten podejmie *Teoria Wszystkiego*);
- człowiek jest w stanie opanować dostateczną technologię dla urzeczywistnienia swoich zamierzeń (wątek ten stanie u podstaw późniejszych ideologii politycznych).

Narzędziem korelacji ruchów ciał i Ducha Powszechnego miał być kamień filozoficzny – naczelna *idée fixe* średniowiecznej i oświeceniowej alchemii. Wedle alchemików, wystarczyło skierować jego moc w danym kierunku, by móc transmutować rzeczy znajdujące się w jego promieniu. Miał działać na rzeczy pochodzenia mineralnego, a zatem również na elementy żywe, a nawet na substancje duchowe (bo wszystko jest jednakie, a różni się wyłącznie związaniem konstytuujących go elementów).

Kamień mógł istnieć rzekomo w różnych postaciach. Tak więc jako proszek miał służyć transmutacji metali, w postaci soli – jako uniwersalny lek, a rozpuszczony w roztworze – stanowić miał eliksir długowieczności (tzw. pitne złoto). Wreszcie, miał również posiadać zdolności nieskończonego pomnażania i być niewyczerpalnym źródłem światła.

Idea kamienia filozoficznego jest podstawą wielu innych koncepcji. Przede wszystkim – jako narzędzie transmutacji – idea ta przywiodła alchemię do wiary w metempsychozę (mamy tu czas kołowy, inaczej niż w religiach monoteistycznych). Wszystko przechodzi bowiem swoje cykle, od urodzin po śmierć, by powracać w wyniku transmutacji. Dalej, jako narzędzie organizowania wszystkiego – idea kamienia filozoficznego zrodziła koncepcję wewnętrznej boskości świata. Świat jest uporządkowany wedle stosownych zasad, pierwiastki zaś są kopiami makrokosmosu i odtwarzają jego strukturę. Zatem we wszystkim panuje ta sama sfera boskości (to, co jest na górze, jest i na dole). Wreszcie, jako niewyczerpalne źródło światła – idea ta wzbudziła zainteresowanie optyką. Wierzano, że dzięki światłu można poznać naturę pierwiastków. Ponieważ odpowiednikiem materialnym światła jest ogień, alchemicy nazywali siebie filozofami ognia, a fascynacja ogniem przerodzi się w koncepcję uznającą materię ognia za eter (Newton, Wolff, Kant).

Nie sposób w tym miejscu nie zauważyć, że pośród wszystkich tych koncepcji przebijają wątki bliskie filozofii Newtona. Do tych spraw powrócę.

KORE KOSMU

Jest to część *Corpus Hermeticum*, pierwotnie odnaleziona oddzielnie. Tekst mówi o budowie kosmosu, ale przedstawia również teorię związków chemicznych. Jest to w dużej mierze koncepcja analogiczna do chińskiego *Wu Xing*, które mówiło o pięciu elementach tworzących wszechświat: drewnie, ogniu, ziemi, metalu i wody. Żywioty te miały działać w dwóch przeciwstawnych kierunkach *yin* i *yang*, podlegając cyklowi niszczenia i odradzania (a zatem teoria *Wu Xing* zakładała czas kołowy, co jest również charakterystyczną cechą hermetyzmu i europejskiej alchemii).

Ten wątek również jest obecny w pismach Newtona, szczególnie pośród notatek poświęconych alchemii, gdzie uczony rozważa koncepcję siły przyciągająco-odpychającej jako siły odpowiadającej za zjawiska fizyczne, psychiczne i metafizyczne.

MANUSKRYPT VOYNICHA

Tak zwany manuskrypt Voynicha jest z pewnością jednym z najbardziej tajemniczych dzieł wszechczasów. Nie jest znane jego autorstwo ani data powstania. Co więcej, zostało zapisane w nieznanym języku, nieznanym alfabetem. Zawiera szereg ilustracji przedstawiających równie nieznane rośliny i budowle, a niektóre z nich mogą nasuwać skojarzenie z obrazem komórek pod mikroskopem. Liczne są również ilustracje nieznanych części kosmosu.

Na podstawie zamieszczonych rycin wnioskuje się, że tekst powstał około roku 1400 roku n.e. w Europie (postacie mają stroje i uczesanie typowe dla średniowiecznej kultury europejskiej). Badania radiowęglowe wskazują zaś, że tekst powstał około roku 1410 (wskazywana jest data 1408 roku). Manuskrypt zawdzięcza swoją nazwę Michałowi Wojniczowi, polskiemu kolekcjonerowi, który w roku 1912 nabył go od jezuitów i upublicznił. Jest przy tym bezsprzecznie wiadome, że manuskrypt był znany Newtonowi, który podjął się nieudanej próby rozszyfrowania tekstu.

Manuskrypt składa się z sześciu sekcji:

- zielarskiej: zawierającej między innymi ilustracje nieznanych roślin,
- astronomicznej: zawierającej liczne diagramy,
- biologicznej: zawierającej ilustracje nagich kobiet, kąpiących się pośród zawilej sieci rur w kształcie ludzkich organów,
- kosmologicznej: zawierającej diagramy kołowych, w tym słynny, rozkładany, sześciostronnicowy diagram przedstawiający widok dziewięciu okrągłych budynków połączonych groblami z zamkiem i wulkanem,
- farmaceutycznej,
- oraz przypisów.

Warto wskazać, że naczynia oraz rury w sekcji biologicznej mogą wskazywać na powiązania ze starożytną alchemią, co stało się jednym z powodów zainteresowań manuskrytem ze strony alchemików. Rzecz jasna, treść dzieła nie mogła mieć wpływu na europejską alchemię (pismo ani treść nie zostały odczytane do dziś), niemniej sam fakt jego istnienia i podejrzenia co do jego zawartości, sprzyjały tajemniczej naturze alchemii. W czasach Newtona manuskrypt uznawano za świętą księgę Katarów, dualistycznego ruchu religijnego z XI–XIII wieku, działającego na granicy Francji i Włoch, a sprzeciwiającego się wszelkiej władzy, w tym kościelnej i nie uznającego z tego powodu oddawania owej władzy czci (również krzyżowi świętemu).

RÓŻOKRZYŻOWCY I ELIKSIR DŁUGOWIECZNOŚCI

Ostatnim ważnym źródłem upowszechniania się idei hermetyzmu w Europie są pojawiające się około roku 1650 teksty taoistyczne (czytał je m.in. Ch. Wolff, a także M. Knutzen – nauczyciel Kanta, który na ich podstawie stworzył podwaliny dynamicznej ontologii; znanym taoistą i konfucjanistą był również Bülfinger, asystent Knutzena, który napisał quasi-taoistyczny komentarz do ontologii Wolffa; *nota bene* wedle Bülfingera teksty taoistyczne miały ogromny wpływ na kantowską *Historię naturalną i teorię nieba*³), mówiące m.in. o eliksirze długowieczności.

W owym czasie pojawiły się również w Europie teksty wedyjskie i buddyjskie mówiące m.in. o tzw. *płyńie hataka*, mającym mieć moc

³ Por. J. Sytnik-Czetwertyński, *Ontologia dynamiczna. Koncepcja Kanta-Boškovića*, Wydawnictwo Fall, Kraków 2011, s. 34–67.

zmieniania brązu w czyste złoto. Wraz z nimi przeniknęła także filozofia Guru Nagardżuny, XI-stowiecznego alchemika (wedle tradycji miał on opanować wielkie medytacyjne moce, zapewniające mu nieśmiertelność), który również prowadził badania nad eliksirem nieśmiertelności. Guru Nagardżuna był często utożsamiany z dwoma innymi postaciami o tym samym nazwisku, pochodzącym z II w. n.e. twórcą filozofii madhjamaka, uczniem Sarahy, oraz z tantrykiem, żyjącym w VIII n.e. Ostatecznie został uznany za kolejną reinkarnację tej samej osoby.

Eliksir nieśmiertelności był również *idée fixe* różokrzyżowców, ruchu, dla którego teoria hermetyzmu stała się wielką inspiracją. Założycielem sekty był Johann Valentin Andreae (1586–1654), zaś nazwa pochodziła od nazwiska Christiana Rosenkreutza, fantastycznej postaci z książek Andreaei. Doktryna różokrzyżowców sprowadzała się do trzech faz: uznania boskiego pochodzenia człowieka, jego upadku wskutek grzechu i wreszcie możliwości ponownego zjednania się z bóstwem (ten wątek zostanie podjęty później przez ruch masoński). Różokrzyżowcy szukali więc w alchemii zbawienia. Wedle nich naturę człowieka symbolizuje ołów. Dlatego należy dokonać jego przemiany w złoto – człowieka zbawionego, złączonego z Bogiem (co stało się naczelnym wątkiem oświeceniowej alchemii).

Na marginesie warto dodać, że sekta różokrzyżowców istnieje do dziś (w Polsce posiada pięć oddziałów: w Warszawie, Wrocławiu, Katowicach, Koszalinie i Wieluniu).

ALCHEMIA JAKO NAUKA

Prócz wątków okultystycznych i *stricte* magicznych, w dążności do zrealizowania swoich zasad alchemia wypracowała również wiele istotnych odkryć. Czytając teksty alchemiczne, nie należy więc do końca sugerować się jej fantazyjnym językiem. Paranaukowy obraz alchemii wzmacnia bowiem z pewnością jej nader osobliwy system pojęć. Teksty obfitują w zwroty typu: *Grzmiące Złoto* czy *Woda Królewska*, a opisy zachodzących procesów przeplatają się z odwołaniami do duchów, sufiksów i tzw. humorów. Wystarczy jednak choćby pobieżna analiza tekstów alchemicznych Newtona, by zauważyć, że pod pojęciem *duchów* rozumie on po prostu gazy lub opary, zaś pojęcie *humoru* odnosi się do dowolnej cieczy, uzyskanej z każdego ciała organicznego. Pod nazwami olejów i soli kryją się zaś tlenki, węglany, siarczany

i kwasy, a *Woda Królewska* to żaden monarszy amulet, ale mieszanina trzech części kwasu solnego i jednej kwasu azotowego.

Główna zasada alchemii głosiła, że każdy metal składa się z trzech podstawowych, *filozoficznych* elementów: soli, rtęci i siarki. Fundamentem ich rozumienia był proces spalania substancji, w którym wyróżniano:

- część palącą się (*Siarłę filozoficzną*, inaczej: *Wszechobecny Duch Życia*), czyli po prostu kwas,
- część ulatniającą się (*Rtęć filozoficzną*, inaczej: *Merkuriusz filozoficzny*), czyli tlenek,
- oraz pozostałości po procesie spalania (*Sól filozoficzną*), czyli węglan.

Stąd też np. pojęcie *Ducha Tartaru* będzie odnosić się do kwaśnego winianu potasu, pojęcie *Merkariusza Tartaru* do tlenku potasu, zaś *Soli Tartaru* do węglanu potasu. Ten prosty i jasny schemat pojęciowy był jednak częstokroć łamany, głównie ze względu na własne ambicje, chęć przypodobania się mocodawcom lub po prostu z racji upowszechnienia nazw zupełnie przypadkowych i zwykłych omyłek. Na ostateczny kształt pojęcia miały też często wpływ warunki i okoliczności, w jakich dokonywano odkryć. I tak, np. Newton nie używał niemal pojęcia *Merkuriuszów*, lecz własnego pojęcia tzw. *Niemechanicznych Czynników Aktywnych*, które – jego zdaniem – precyzyjniej określa funkcję postulowanych przez niego mikrocząstek. Newton wprowadził również liczne zmiany w symbolice alchemicznej.

Poniżej przedstawiam zestawienie najistotniejszych pojęć alchemicznych, stosownych przez Newtona w jego badaniach, wraz z ich wyjaśnieniem:

POJĘCIE	TŁUMACZENIE	WYJAŚNIENIE
Antimony Aqua Fortis Aqua Regia	Antymon Mocna Woda Woda Królewska	Trójsiarczek antymonu (stibnit) Skoncentrowany kwas azotowy Mieszanina kwasu solnego i azotowego w proporcji 3 : 1
Butter of Antimony Caput-Martuum Common Water Deliquium	Masło Antymonu Woda Powszechna	Trichlorek antymonu Tlenek żelaza Woda naturalna Przemiana soli ze stanu stałego w płynny w wyniku kontaktu z powietrzem
Fulminating Gold	Grzmiące złoto	Substancja uzyskana wskutek wytrącenia się potażu z metalicznego złota,

Humor	Ciecz	rozpuszczonego w Aqua Fortis, w wyniku dodania amoniaku do jednej z postaci wodorotlenku złota. Gdy jest sucha ma silne właściwości eksplozujące
Oil	Olej	Dowolna ciecz trudno rozpuszczalna, palna i nieco lepka
Oil of Vitriol	Olej Witriolu	Kwas siarkowy (75-cioprocentowy)
Phlegmatic Water	Woda Flegmatyczna	Woda destylowana
Salt Fusible	Sól Topliwa	
Sal Alkali	Sól Alkaliczna	Węglan alkaliczny
Salt of Tartar	Sól Tartaru	Węglan potasu, potaż
Sal Ammoniac	Sól Amonowa	Chlorek amonu, salmiak
Salt of Sulphur	Sól Sulfuru	Siarczan potasu
Salt of Nitre	Sól Saletry	Azotan potasu (saletra potasowa)
Spirit	Duch	Gaz, opar
Spirit of Nitre	Duch Saletry	Kwas azotowy (50-cioprocentowy)
Spirit of Acid		
(Acid Spirit)	Duch Kwasowy	Kwas żelazawy
Spirit of Vitriol	Duch Witriolu	Kwas siarkowy (50-cioprocentowy)
Spirits of Urine	Duch Uryny	Węglan amonu
Spirit of Sulphurous	Duch Sulfuru	Mieszanina kwasu siarkowego i siarkawego
Sulphur	Sulfur	Siarka filozofów, niezidentyfikowana pochodna siarki, wedle alchemii główny (obok soli i rtęci) składnik metali

Ponadto należy rozróżnić działalność *stricte* alchemiczną od zwykłej fantazji. Alchemia Newtona nie ma więc wiele wspólnego np. z alchemią Talbota, krystalomanty wzywającego anioły z pomocą kryształowej kuli i uzdrawiającego naiwnych sproszkowanym kamieniem filozoficznym, wykopanym rzekomo z grobu biskupa Walii.

Ponadto, w przypadku Newtona, na kontekst alchemiczny nakłada się jeszcze kontekst jego odkryć z zakresu filozofii natury. Spróbujmy teraz prześledzić ten wątek.

ALCHEMIA ISAACA NEWTONA

Prócz oczywistych paraleli między hermetyzmem a filozofią natury Isaaca Newtona należy zauważyć, że badania alchemiczne w naturalny sposób domykają koncepcję Newtona. Być może więc, alchemia znalazła się w planie naukowym Newtona zupełnie naturalnie. Oto bowiem

Newton szukał – jak mi się zdaje – w alchemii wyjaśnienia dwóch nader istotnych kwestii. Pierwszą z nich był problem oddziaływania ciał na odległość, drugim – problem budowy materii i jej ewentualnej struktury. Ten pierwszy ma zdecydowanie genezę w jego teorii siły grawitacji, drugi zaś mógł być wynikiem upowszechnienia się i fascynacji ideami hermetyzmu.

Problem oddziaływania ciał na odległość jest pochodną badań nad siłą grawitacji i ogłoszenia przez Newtona prawa wzajemnego oddziaływania. Skoro możliwe stało się określenie tegoż oddziaływania, to oczywistym było wyjaśnienie sposobu transmisji siły grawitacji. Newton miał dwie możliwości: wskazanie ośrodka pośredniczącego w zjawiskach fizycznych, bądź uznanie możliwości działania ciał na odległość. Oficjalnie, w polemice z Leibnizem, pisanej za pośrednictwem Clarka, Newton przyjął – jak wiemy – drugie rozwiązanie. Rozwiązanie to było jednak obciążone tak dalece metafizyką, że jego obrona wymagała wprowadzenia ekwilibrystycznych zasad natury, z zasadą Boga-zegarmistrza na czele.

Pierwsze rozwiązanie było zaś domeną prywatnych badań uczonego i znalazło wyraz głównie w wielu jego osobistych notatkach. Jedynie w jednym z drobnych urywków *Scholium Generale*, podsumowującego słynne *Principia*, Newton pisze:

Należałoby dorzucić coś jeszcze odnośnie pewnej najsubtelniejszej energii, przenikającej wszystkie ciała stałe i w nich ukrytej, której mocą i działaniem cząstki ciał przyciągają się nawzajem na bardzo bliskie odległości, łącząc się, gdy się ze sobą zetkną, a ciała elektryczne, działając na większe odległości, zarówno poprzez przyciąganie, jak i odpychanie sąsiednich cząstek, emitują, odbijają, załamują i uginają światło, ogrzewając przy tym ciała. Dzięki której wreszcie powstają wszelkie wrażenia zmysłowe, a członki zwierząt poruszane są zgodnie z wolą, jako że działania te powstają wskutek wibracji tej energii przewodzonej wzdłuż stałych włókien nerwowych z zewnętrznych organów zmysłowych do mózgu, a z mózgu do mięśni. Ale tego nie można wyłożyć w kilku słowach, poza tym nie mamy dostatecznej ilości doświadczeń, które by mogły wykazać i dokładnie wyznaczyć prawa, według których działa owa elektryczna i elastyczna energia⁴.

Na łamach niepublikowanych notatek, Newton podaje nieco więcej informacji. W tekście, pod tytułem: *De Aëre et Aëthere*, czytamy:

I tak samo jak ciała na Ziemi przez rozpad na drobne cząsteczki przekształcają się w powietrze, tak samo cząsteczki te mogą być różnymi rodzajami cząsteczek, rozbitymi na mniejsze, za sprawą jakiegoś gwałtownego działania i przekształcającymi się

⁴ I. Newton, *Matematyczne Zasady Filozofii Przyrody. Scholium Generale*, tłum. J. Sytnik-Czetwertyński [w:] „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXIX, z. 2, 2011, s. 152.

w jeszcze subtelniejsze powietrze. Jeśli jest ono wystarczająco subtelne, aby przenikać przez pory w szkle, kryształach i w innych ziemskich ciałach, możemy nazywać je roztworem powietrza albo eterem. To, że roztwory takie istnieją, wykazują eksperymenty Boyle'a, w których metale topione są w hermetycznie zamkniętym naczyniu szklanym przez taki czas, że część przekształca się w popiół i stają się cięższe. [...] Wierzę, że każdy, kto widzi żelazne opiłki ułożone w kształcie linii krzywych, podobnie jak południki, za sprawą strumienia cząsteczek magnetycznych, krążących od bieguna do bieguna magnesu, uznaje, że te magnetyczne strumienie są tego samego rodzaju. A zatem także przyciąganie szkła, bursztynu, płomienia z palnika, wosku i żywicy oraz podobnych substancji, zdaje się być spowodowane w ten sam sposób przez pewną nader rzadką materię tego rodzaju⁵.

By dowieść swoich przypuszczeń Newton potrzebował badań uwierzytelniających istnienie eteru. Rozumowanie było następujące: wszelkie zjawiska przyrody, zarówno w skali makro, jak i mikro są pochodną działania eteru (wątek hermetyczny). Jednakże nie jest możliwe – z uwagi na subtelność zjawisk fizycznych – by ich podstawą były ciała obserwowalne. Należy więc przypuszczać, że zjawiska te są efektem procesów zachodzących w strukturze każdego ciała. Owa struktura ma zaś charakter molekularny. Takie zjawiska, jak siła grawitacji, siła termodynamiczna, siła magnetyczna, które wymagają pośrednictwa eteru, oddziałują również w skali mikro, między molekułami, z których zbudowane są ciała. Zjawiska obserwowalne w przyrodzie są zaś dopiero ich efektem.

Tak więc prawie wszystkie zjawiska naturalne byłyby zależne od sił między cząsteczkowych, gdyby tylko można było udowodnić, że siły tego typu rzeczywiście istnieją.

Główną ambicją alchemicznych badań Newtona stała się próba wykazania istnienia i działania owych mikrocząsteczek, mających stanowić podstawę wszystkich zjawisk fizycznych, w tym problemu oddziaływania ciała na odległość. Badania skupiły się na obserwacji zachowań różnych substancji w procesach spalania, wrzenia, fermentacji czy sublimacji i próbach wyjaśnienia tych zjawisk za pomocą analogii do zjawisk makroskopowych. Z zapisków wynika, że Newton głęboko wierzył w to, że jest w stanie doprowadzić do redukcji dowolnej substancji na cząsteczki proste (trudno nie zauważyć tutaj paraleli z doktryną hermetyzmu).

⁵ A. R. Hall, M. B. Hall, *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton, a selection from the Portsmouth Collection in the Cambridge University Library*, Cambridge University Press, Cambridge 1962, p. 133.

Alchemia Newtona oparła się tu głównie na obserwacji procesów kwasów mineralnych, przede wszystkim *Oleju Witriolowego* (75-cio-procentowego kwasu siarkowego), *Aqua Fortis* (tzw. *Mocnej Wody*, czyli skoncentrowanego kwasu azotowego), *Ducha Solnego* (soli kwasu solnego), oraz *Wody Królewskiej* (mieszaniny kwasu solnego i azotowego w proporcji 3:1), starając się kontynuować wyniki badań Rharesa nad tzw. *Ciężką Wodą*.

Program badawczy Newtona mógł więc być precyzyjnym planem, w którym alchemia zdawała się nie być dziedziną badań docelowych, lecz środkiem do wykazania pełni zjawisk natury. Z drugiej jednak strony filozofia ta jest przesiąknięta ideami hermetyzmu, na czele z koncepcją jedności świata:

W nim wszystkie rzeczy są zawarte i poruszają się, choć żadna z nich nie wpływa na pozostałe. Bóg niczego nie doznaje z powodu ruchów ciał, a ciała nie doznają oporu z powodu wszechobecności Boga⁶.

koncepcją emanacji:

Prawdę mówiąc, jeśli ktokolwiek uważa za możliwe to, że Bóg może stworzyć jakieś myślące stworzenie tak doskonałe, że mogłoby ono za sprawą Boskiego przyzwolenia stworzyć z kolei istoty niższego rzędu, to jak dotąd, miast umniejszania Bożej woli, wzmacnia ją, gdyż moc ta, która potrafi wydawać na świat istoty nie tylko bezpośrednio, lecz za pośrednictwem innych istot, jest nadzwyczajnie, żeby nie powiedzieć, nieskończenie potężniejsza. [...]

Świat ten nie powinien być nazywany stworzeniem tej duszy, lecz samego Boga, który stwarza go poprzez nadawanie duszy takiego charakteru, że świat ten emanuje z niej z konieczności⁷.

koncepcją myślnego charakteru świata:

Bóg wyłącznie przez akt myślenia i woli może zapobiegać przenikaniu przez pewne ciało przestrzeni wyznaczonej przez pewne granice. [...]

Na podstawie tej hipotezy oczywiste jest, że powstrzymywałyby ona ruchy ciał i być może odbijałyby je, a także przyjmowała wszystkie własności cząstek materialnych z wyjątkiem tego, że będzie nieruchoma. [...]

Miałaby ona kształt, byłaby namacalna i ruchoma, zdolna do odbijania i bycia odbijaną, w nie mniejszym stopniu tworzyłaby część struktury rzeczy niż inne korpuskuły, i nie wątpię, iż działałaby nie inaczej na nasze umysły, natomiast podlegałaby naszemu działaniu na nią, ponieważ nie byłaby niczym innym jak produktem Boskiego umysłu, zrealizowanym w określonej ilości przestrzeni⁸.

⁶ I. Newton, *Matematyczne Zasady Filozofii Przyrody...*, op. cit. s. 133.

⁷ I. Newton, *O grawitacji i equilibrium płynów*, tłum. J. Sytnik-Czetwertyński [w:] „Kwartalnik Filozoficzny”, tom XXXIX, zeszyt 3, Polska Akademia Umiejętności i Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2011, s. 136.

⁸ Tamże, s. 139.

i wreszcie koncepcją strukturalnej budowy świata:

Najmniejsze cząstki wszystkich prawie ciał w przyrodzie, [które] gdy mikroskopy będą znacznie udoskonalone będziemy mogli widzieć, są rozdzielone przestrzeniami próżni lub wypełnione środowiskiem o mniejszej niż cząstki gęstości⁹.

Dlatego dotychczasowe komentarze dotyczące zaangażowania Newtona w badania z zakresu alchemii należy uznać raczej za tymczasowe i stanowiące bardziej efekt polityki historycznej, niż rzeczywistych badań. Z ostatecznymi wnioskami należy się raczej wstrzymać do czasu upublicznienia wszystkich zapisków Newtona z zakresu alchemii, by ostatecznie rozstrzygnąć, co do jej roli w systemie filozoficznym księcia fizyki.

HERMETICISM IN ISAAC NEWTON'S PHILOSOPHY

Summary

The place of alchemy in Isaac Newton's thought is very interesting. Many historians do not believe that alchemy plays any significant role in his philosophy. According to them, its role is entirely minor. This article tries to show that Newton took alchemy very seriously and was even fascinated by it. He looked to alchemy for answers to the most important philosophical questions: about the ether, the primitive particles of nature, and even about God. His alchemical experiments have a very interesting, scientific context.

Janusz Sytnik-Czetwertyński

⁹ I. Newton, *Optyka, czyli rozprawa o odbiciach, załamaniach i uginaniu światła oraz o barwach*, tłum. J. Sytnik-Czetwertyński [w:] „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXIX, z. 3, s. 155.

PRZEKŁADY

I.

ISAAC NEWTON¹

NOTATKI Z ZAKRESU ALCHEMII

Dotychczas objaśniłem system świata widzialnego, o ile chodzi o jego potężniejsze ruchy, które mogą być wykryte z dużą łatwością. Istnieją jednak niezliczone inne ruchy lokalne, których nie można wykryć ze względu na znikomość poruszających się cząstek, jak ruchy cząstek w ciałach wrzących, fermentujących, gnijących, wzrastających, w organach zmysłowych itd. Jeśli ktoś będzie miał szczęście do odkrycia tych wszystkich ruchów, to mogę wręcz powiedzieć, że obnaży on całą tajemnicę natury ciał, o ile tylko rządzą tymi rzeczami przyczyny mechaniczne. Ja osobiście nie mam dość zapału na ulepszanie tej części filozofii.

Mogę tylko powiedzieć krótko, że natura jest niezmiennie prosta i pełna wewnętrznej harmonii. W ogóle rozumowanie dotyczące większych ruchów winno opierać się na [wyjaśnieniu] ruchów mniejszych. Te są [z kolei] uzależnione od sił przyciągania większych ciał, a – jak podejrzewam – te ostatnie, od sił [pochodzących od] jeszcze nie zaobserwowanych mniejszych ciał, nie dostrzegalnych zmysłami.

Ponieważ z samego istnienia siły grawitacji, magnetyzmu i elektryczności wynika w sposób oczywisty, że istnieją różne rodzaje sił natury, i nie należy pochopnie odrzucać tego, że może być ich jeszcze więcej rodzajów. Jest wszak czymś dobrze znanym, że większe ciała

¹ I. Newton, *The correspondence of Isaac Newton*, ed. by H. W. Turnbull, Cambridge University Press, Cambridge, 1959, vol. 3 (1688–1694), pp: 1–35.

oddziałują wzajemnie na siebie poprzez te siły i nie widzę powodu, dla którego ciała mniejsze nie mogłyby oddziaływać na siebie z pomocą podobnych sił.

Jeśli [więc] wymiesza się Duch Witriolu, który składa się ze Wspólnej Wody i Kwaśnego Ducha, z Solą Alkaliczną lub z jakimś podobnym proszkiem metalicznym, to zrazu nastąpi gwałtowne wzburzenie i wrzenie. W trakcie takich procesów wytwarza się duża ilość ciepła, co dowodzi, że zarówno ruch jak i ciepło są efektem gwałtownego i bezustannego pędu cząsteczek kwasu i [wraz z nim] innych cząsteczek (czy to metalu czy to Soli Alkalicznej) i że jednoczesny pęd tych cząsteczek byłby niemożliwy, gdyby nie zaczęły zbliżać się i stykać ze sobą wzajemnie. Siła ta, jakiegokolwiek jest rodzaju, za sprawą której odległe cząstki pędzą ku sobie wzajemnie jest zazwyczaj potocznie nazywana przyciąganiem. Jednakże nie należy nazywać przyciąganiem wszelkiej siły, za sprawą której odległe od siebie cząsteczki pędzą ku sobie, czy też wiążą się w jakiś sposób i przystają jedne do drugich, bo jest to nieścisłe.

Co więcej, jeśli w trakcie oczyszczania witriolu wytrąci się nieco metalu, to w wyniku tego procesu Duch nie ulotni się nawet przy temperaturze wrzącej wody, dopóki nie zacznie żarzyć się owa cząstka metalu, albowiem będzie przytrzymywany w miejscu przez przyciąganie tegoż metalu. Tak więc Duch Saletry, (który składa się z wody i Kwaśnego Ducha) gwałtownie łączy się z Solą Tartaru, a następnie, chociaż duch sam z siebie może być destylowany w delikatnie ogrzanym korytku, to pomimo to nie może zostać oddzielony od Soli Tartaru z wyjątkiem gwałtownego [działania] ognia.

I podobnie [rzecz się ma] w przypadku wszystkich wystarczająco silnych kwasów i ciał w nich rozpuszczonych. Na tej samej zasadzie, jeśli Olej Witriolu zostanie zmieszany ze Wspólną Wodą, raptownie wzrasta ciepło, pochodzące z gwałtownego, wzajemnego impetu cząsteczek, to potem zmieszane cząsteczki tak silnie wiążą ze sobą wodę, że choć same z siebie są bardzo lotne, to nie dadzą się całkowicie wydystylować zanim duża część oleju nie wzniesie się wskutek ciepła do poziomu punktu wrzenia, a nawet nieco wyższego. I poprzez podobną spoistość [cząsteczek] Wody Flegmatycznej i Kwaśnego Ducha, które składają się na Mocną Wodę trzymają się siebie wzajemnie i destylują zawsze razem.

Zaś Kwaśny Duch w Maśle Antymonu, ponieważ jest bardzo obfity i sam w sobie niezmiernie lotny, to wiąże się z cząsteczkami metalicznymi i destyluje wraz z nimi tak, że wskutek ogrzewania razem podno-

szą się niezbyt gwałtownie, w formie Soli Topliwej. W ten sam sposób Duch Uryny i sól zgodnie tworzą Sól Amonową, która to sól łącząc się z innymi ciałami tworzy wraz z nimi cząsteczki, podczas sublimacji. A Sól Alkaliczna skrapla się poprzez przyciąganie pary z powietrza i zachowuje ją tak mocno, że roztwór ten może zostać oddzielony dopiero w wyniku destylacji, i to słabo.

A ponieważ wszystkie cząsteczki danego związku są większe niż cząsteczki składowe, a większe cząsteczki poruszają się z większym trudem, to cząsteczki Soli Amonowej są mniej lotne, niż mniejsze [od nich] cząsteczki tych Duchów, z których się składają. Tak więc złoto, które jest najbardziej stałym ze wszystkich ciał, wydaje się zawierać takie cząsteczki złożone, spośród których nie wszystkie, ze względu na ich masywność, mogą być wyniesione ku górze wskutek zmiany ciepła i których cząsteczki składowe wiążą się ze sobą nawzajem zbyt silnie, by zostać oddzielone wskutek samego tylko ruchu.

Jednakże to, że cząsteczki wody i Duchów są najbardziej lotnymi wynika logicznie, że są one najmniejszymi ze wszystkich cząsteczek. A Kwaśny Duch usubtelniony podczas Świeżej Sublimacji rozdziela Antymon i metale, odparowując wskutek tego płyn.

Co więcej, jeśli ciała rozpuszczone w kwasach wytrącają się wskutek działania Soli Tartaru, to owe wytrącanie się jest prawdopodobnie spowodowane przez silniejsze przyciąganie, przez które Sól Tartaru przyciąga Duchy tych kwasów z owych rozpuszczonych ciał do siebie. Bo jeśli Duch nie wystarcza do zachowania tych ciał, to wejdą one w reakcję z tym, którego siła przyciągania będzie największa. Dlatego też Kwaśny Duch w rtęci sublimuje działając na metale, opuszcza rtęć. Także Duch w Maśle Antynomu łączy się z wodą i pozwala Antymonowi opuścić ją, poprzez wytrącenie się. Zaś duch kwasu połączony ze Wspólną Wodą w Aqua Fortis, zmieszana z Duchem Witriolu, działając na metale rozpuszczone w tym odczynniku, opuszczają wodę i pozwalają jej wypłynąć z siebie pod wpływem delikatnego ciepła, podczas gdy wcześniej nie dało się jej oddzielić od Ducha poprzez destylację. Z kolei Duch Witriolu, spotykając się ze stałymi cząsteczkami Soli Saletry, pozostawia Ducha Saletry, który był wcześniej złączony z tymi stałymi cząsteczkami, tak że ten ostatni Duch nie może być łatwiej wydostylowany, niż wcześniej.

Jest prawdopodobne, że cząsteczki jednorodnych ciał, czy to stałych czy płynnych, wiążą się za sprawą wzajemnego przyciągania, a skutkiem tego jest np. to, że ilekroć cząsteczki rtęci w rurce Torricellego przylegają do siebie nawzajem i do rurki, to rtęć może znajdować

się w stanie zawieszona i trwałego podnoszenia w pionie w wysokości 40, 50, 60 i więcej centymetrów. Jest to zresztą zgodne z logicznym rozumowaniem, albowiem ciała, jak i ich cząsteczki (które w zależności od różnic w ich wielkościach, kształcie i sile poruszają się albo przeslizgują między sobą mniej lub bardziej swobodnie, lub w pewien sposób oddalają się od siebie) powinny być płynne lub stałe, miękkie lub twarde, ciągliwe lub elastyczne i bardziej lub mniej podatne na skraplanie się pod wpływem ognia. I tak, jak ciała magnetyczne ciała odpychają się i przyciągają nawzajem, tak również cząsteczki ciał mogą oddalać się od siebie za przyczyną pewnych sił. Woda nie miesza się z olejem, a ołów z żelazem czy miedzią, ze względu na działanie siły odpychania między cząsteczkami. Rtęć przenika złoto, srebro, cynę i ołów, ale nie przenika drewna, pęcherzy, soli tudzież skał, woda – przeciwnie, penetruje drewno, pęcherze, sole i skały, ale nie przenika przez metale. Przyczyną tego nie jest większa lub mniej subtelność cząsteczek wody lub rtęci, ale, jak podejrzewam, należy to przypisać wzajemnemu przyciąganiu cząsteczek podobnego rodzaju, zaś w mniejszym stopniu odpychaniu się [cząsteczek] podobnego rodzaju.

Tak jak magnes wyposażony jest w dwojaką siłę: grawitacji i magnetyczną, tak też istnieje wiele sił związanych z tymi samymi cząsteczkami, wynikających z różnych przyczyn. Jednak z pewnością musi istnieć jakaś jedna siła, za przyczyną której cząsteczki oleju przyciągają, po czym odpychają cząsteczki wody. Cząsteczki metali przyciągają cząsteczki kwasu, który rozpuszcza je, jak i cząsteczki z nich złożone, pływające w wodzie, a które uciekają od siebie wzajemnie. Albowiem choć ich własna siła ciężkości jest wówczas równa sile ciężkości wody, a zatem powinny z tej racji opadać na dno, to jednak z racji tego wzajemnego odpychania się rozprzestrzeniają się one po całej wodzie, w której pływają, choćby jej objętość była i tysiąc razy większa niż ich. Wyobraźcie sobie cząsteczki metaliczne, które z racji swej stałości są większe niż cząsteczki kwasu i niech posiadają one przy tym dwojaką siłę. Pierwsza z nich to siła przyciągania, która co prawda jest silniejsza, ale która po chwili gwałtownie maleje wraz z rosnącą odległością od danej cząsteczki, druga zaś siła to siła odpychania, która maleje wolniej, ale dzięki temu rozprzestrzenia się znacznie dalej. Albowiem będzie istniała pewna wartość graniczna, w obrębie której siła przyciągania będzie silniejsza od siły odpychania, a poza którą to granicą przeważać będzie zdecydowanie siła odpychania.

Każda bez wyjątku cząsteczka metalu przyciąga tak wiele cząsteczek kwasu, ile może pozostać w obrębie tej granicy i będzie zatrzymy-

wać je przy sobie i wraz z nimi tworzy w ten sposób cząsteczkę soli, a będzie zaś odpychała inne cząsteczki, czy to kwasów, czy metali poza tę granicę.

I chociaż jest możliwe sprawić, aby cząsteczki te połączyły się poprzez odparowanie wody i skryształizowały (z powodu braku miejsca w przestrzeni, w której się znajdują), to z racji ich regularnego rozmieszczenia, pochodzącego z chwili gdy jeszcze oddzielnie pływały w wodzi, wiązały się w owe kryształy za przyczyną siły przyciągania działającej między cząsteczkami kwasu, skoro już teraz stykają się ze sobą.

Jeśli, jednak kryształy te zanurzymy w dostatecznej ilości wody źródlanej, a przy tym siły odpowiedzialne za krystalizację nie są wiele większe od sił, za sprawą których cząsteczki przyciągają cząsteczki wody, to są one z dużą łatwością odpychane od tych kryształów, po wprawieniu je w subtelny ruch. Wówczas będąc poza granicą sił wzajemnego przyciągania uciekają one od siebie wzajemnie i za sprawą tego odpychania rozprzestrzeniają się one w całej cieczy.

Tak więc także cząsteczki cieczy jak i ciał stałych przyciągają się wzajemnie, gdy sąsiadują ze sobą, rozdziela je zaś ciepło lub poddanie procesowi fermentacji. Uciekają wówczas od siebie wzajemnie i tworzą opary, wyziewy oraz powietrze. Z kolei pod działaniem niskiej temperatury wiążą się ze sobą i ponownie wracają do stanu ciekłego tudzież do postaci ciał zwartych.

Dlatego też wybitny i szlachetny filozof pan Boyle uczy nas, że powietrze pochodzi z procesu fermentacji gęstych ciał. A to w połączeniu z gwałtownym rozprzestrzenianiem się cząsteczek za sprawą siły sprężystości (jak to się powszechnie podejrzewa) jest trudne do zrozumienia. Faktycznie, cząsteczki powietrza w ciasnych wnętrzach szklanych rurek uciekają ze [struktury] szkła tak, że wszystko zdaje się być bardziej rozrzedzone, niż w wolnych przestrzeniach. A jeśli dolny otwór rurki zatopimy w stojącej wodzie, to jej poziom podnosi się szybko do góry (co pewna osoba poczuła na sobie, gdy wychodząc ze swej naiwnej hipotezy wypełniła wnętrze rurki, z której usiłowało uchodzić powietrze). Zaś z podobnego podnoszenia się cieszy ku górze w niewielkich kanalikach gąbek i innych ciał dowiadujemy się, że cząsteczki powietrza dążą do wycofywania się ze wszystkich ciał w ogóle.

Jak to się więc dzieje, że powietrze ogranicza się do ścian pęcherza i nie ucieka przez jego pory, nawet po ściśnięciu [tegoż pęcherza], zaś woda bardzo łatwo je przenika. Na tej samej zasadzie [spytajmy] czemu rozdzielanie części ciał stałych przychodzi tylko z wielkim trudem,

sকoro części te połączone są tak, że nie stykają się ze sobą całkowicie. I jak to jest, że one zgadzają się ze sobą zarówno przed [tym rozdzieleniem] jak i po.

Umieścimy na obu stronnie wypukłej soczewce obiektywu teleskopu o wielkości pięćdziesięciu stóp szkiełko o mniejszej wadze, a w jego środku, wokół punktu, w którym szkiełka te stykają się pojawiają pewne kolorowe koła. Następnie wskutek lekkiego nacisku na górne szkiełko, tak, aby zbliżyć go jeszcze bardziej do dolnego, pojawiają się kolejne kolorowe koła w środku dawnych kręgów, a zwiększając dalej nacisk w środku pojawi się koło ciemniejsze od innych. Będzie to dokładnie w miejscu stykania się kawałków szkła.

[Dzieje się tak], gdyż powierzchnie tych szkiełek, które w innych warunkach odbijały od siebie światło, nie odbijają niemal światła w punkcie styczonym, gdyż stwarzają się [tam] pewne trudności dla swobodnego przejścia światła, tak, jakby szkiełka te był tam nie tyle przerwane co raczej zespawane i [tym samym] pozbawione środkowej części powierzchni.

Górne szkiełko po prostu nie mogło z powodu swojej wagi ciężać ku dolnemu z tak wielką siłą, by się z nim całkowicie zetknąć. Dokonało tego dopiero za pomocą większej siły rąk wywierających nań nacisk. Przy czym, pomimo włożenia w to całej mej siły, z jaką tylko mogłem przycisnąć to szkiełko nie mogłem jednak sprawić, żeby się ze sobą całkowicie zetknęły. Dlatego, gdy tylko usuwałem ręce szkiełko nie przystawały już do siebie żadną miarą. Kwestię tę stanie się łatwiejsza do zrozumienia dzięki następującemu eksperymentowi: przykryłem dość dużą bańkę mydlaną, taką jak te, które puszczały chłopcy podczas zabawy, szklanym naczyniem tak, żeby powietrze z zewnątrz nie zakłócało – z racji swojej cyrkulacji – kolorów pojawiających się na powierzchni bańki. Górna część bańki była pokryta okrągłymi pierścieniami złożonymi z koncentrycznych kręgów o różnych barwach i kręgi te [gdy bańka stawiała się cieńsza] powiększały się i spływały w dół po bokach ku dolnej części bańki, podczas gdy nowe kręgi pojawiały się u góry. W końcu u góry pojawiła się biel i wkrótce w jej środku pojawiła się plamka koloru ciemnoniebieskiego, a następnie w jego centrum – niemal czarny punkt, a potem – w jego centrum – jeszcze ciemniejszy punkt, który już prawie wcale nie odbijał światła, a wtedy bańka zwykle pękała. Kolory te są więc tego samego rodzaju i mają to samo pochodzenie, co barwy występujące między szkiełkami. Albowiem wodnista powłoka bańki, oddzielająca powietrze od zewnątrz i od wewnątrz służy w tym wypadku za ekran do demonstrowania

barw, podobnie jak warstwa powietrza występująca między obydwooma szkiełkami. Podobnie więc jak wówczas, gdy warstwę tę zmniejszono wskutek dociskania szkiełek do siebie i pojawiły się nowe kolory, aż do czarnego punktu włącznie, tak też i gdy powłoka bańki mydlanej stawała się cieńsza wskutek ściekania górnych części bańki ku dolnym, pojawiły się kolejno nowe barwy, a w końcu zaobserwowaliśmy pojawienie się czarnego punktu. A jako że powłoka bańki mydlanej jest najcieńsza u góry, gdzie pojawia się czarny punkt, ale jednakowoż nie jest to miejsce całkowicie pozbawione grubości, więc z samego faktu istnienia czarnego punktu pośrodku obu szkiełek nie można wnioskować, że warstwa powietrza ze środka, z pobliża tego punktu, pozbawiona jest jakiejkolwiek grubości. Dlatego też odrębne ciała gwałtownie unikają ze sobą wzajemnego kontaktu. I z tego samego powodu mucha spaceruje po wodzie nie mocząc odnóży, a cząsteczki suchego proszku nie mogą łączyć się za pomocą siły ściskającej tak, żeby wiązały się ze sobą, jak to robią cząsteczki ciała stałego. Lecz jeśli wyleje się na nie wodę, tak żeby cząsteczki te utworzyły ciało stałe, a następnie woda odparuje, to wtedy trzymają się one ze sobą i przez ten kontakt tworzą pewne ciało za pomocą sił spójności, a gdy ciało to zostanie osuszone przez działanie ognia tak, że zostanie usunięta zmiękczająca ją ciecz, to ciało to przekształci się w ciało stałe i twarde.

Wyłożyłem zwięźle te kwestie nie po to, żeby pochopnie twierdzić, iż istnieją siły przyciągania i odpychania w ciałach, lecz po to, abym mógł tylko dać [czytelnikowi] możliwość wyobrażenia sobie dalszych eksperymentów, za pomocą których można jeszcze bardziej się upewnić w tej oto kwestii, czy siły te istnieją, czy też nie. Bo jeśli ma zostać ustalone, czy są one siłami rzeczywistymi, to pozostaje nam zbadać jeszcze przyczyny ich działania oraz ich własności jako będących tymi oto regułami, za pomocą których, zgodnie z geometrycznym rozumowaniem, wszystkie najbardziej nawet tajemnicze ruchy najmniejszych cząsteczek są wprowadzane w ruch ni mniej ni więcej, jak [w ten sam sposób, co] ruchy większych ciał, co jak widzieliśmy w powyższych sytuacjach wywodziło się z praw ciężenia. Ponieważ dzięki tym siłom, za sprawą których sąsiadujące ciała łączą się ze sobą, zaś ciała odległe usiłują się oddzielić od siebie nawzajem, cząsteczki te nie ułożą się w jakiś układ typowy dla ciał naturalnych, podobny do sterty kamieni, lecz połączą się one w formy o wysoce regularnej strukturze, niemal tak regularnej jak dzieła sztuki, co widzimy w przypadku śniegu czy soli.

Z pewnością stosując się do praw geometrii, można je uformować w bardzo długie i sprężyste pręciki, a przez połączenie tych pręcików,

w siateczkowate cząsteczki, a wskutek ich odpowiedniego ułożenia – w większe cząsteczki i to takim sposobem jak ciała dostrzegalne gołym okiem. Ciała tego typu pozwalają światłu przez nie przechodzić w każdym kierunku. Pośród tych ciał możemy wyróżnić ciała o dwóch rodzajach gęstości. Tak więc złoto jest dziewiętnaście razy bardziej gęste od wody, a jednak nie jest ono pozbawione porów, przez które może przenikać rtęć, światło zaś (jeśli złoto rozpuścić w Wodzie Królewskiej i pozwolić się skryształizować) może zostać swobodnie przepuszczone. Ciała tego typu z łatwością przyjmują ruch wywołany wysoką temperaturą, za pomocą swobodnych wibracji sprężystych cząsteczek i mogą one przechowywać to ciepło przez dłuższy czas na skutek tego ruchu, jeśli tylko jest on powolny i długotrwały.

Ich cząsteczki łączą się ze sobą w całkiem nowy sposób i za pomocą sił przyciągania cząsteczek ze sobą sąsiadujących łączą się one bardziej ściśle, a z tej racji ta rzadka substancja i woda mogą zostać przekształcone w wyniku ciągłej fermentacji w bardziej spoiste substancje zwierząt, roślin, soli, kamieni i różnych ciał. A w końcu w wyniku długotrwałego procesu, ulega ona skrzepnięciu [przyjmując postać] substancji nieorganicznych i metalicznych. Dzieje się tak, albowiem substancja wszystkich rzeczy jest jedna i ta sama, która – za pośrednictwem procesów naturalnych – ulega przeobrażeniu w niezliczone formy lotnych oraz rzadkich ciał, zaś wskutek fermentacji oraz wegetacji – w ciała gęstsze i bardziej skondensowane. Wskutek tego samego ruchu ciała mogą odpędzać pewne cząsteczki za sprawą swoich sił odpychania, przyczyniając się do ich gwałtownego oddalania się od siebie nawzajem, [przy czym] jeśli są one bardziej gęste to tworzą opary, wyziewy i powietrze, a jeśli są rzadsze to przekształcają się one w światło. Te ostatnie cząsteczki przylegają mocniej, jako że ciała nie świecą, chyba że pod wpływem bardzo wysokiej temperatury. Po tym, gdy ulegną one rozłączeniu, oddalają się od ciał gwałtowniej, a następnie – przy przechodzeniu przez inne ciała – są czasami przez nie przyciągane, a kiedy indziej odpychane. I przez to przyciąganie niezawodnie ulegają one załamaniu, a innym razem są odbijane, jak to już wyjaśniałem powyżej. Z kolei wskutek odpychania są one zaś odbijane. Ciała, które odbijają całe padające światło, świecą na skutek obfitości odbijanego światła, jak to ma miejsce w przypadku rtęci oraz białych metali. Inne ciała, które mają w sobie dość duże przezroczyste cząsteczki, rozsiane po całym jednolitym materiale o różnej gęstości, stosownie do rozmiarów tych cząsteczek i bardziej obficie odbijając promienie jednego typu lub jakiegoś innego typu, stąd będą one wydawać się kolorowe. Bo

że rozmaite barwy ciał wynikają z odmiennych wielkości odbijających się cząsteczek, staje się zrozumiałe dzięki wcześniej wspomnianemu eksperymentowi z bańką mydlaną, w którym to eksperymencie przezroczysta powłoka tejże bańki odbijała rozmaite kolory, zależnie od zmian jej grubości.

Ciała, które odpychają [od siebie] cząsteczki światła z racji bardzo wysokiej temperatury, mają charakter ognisty. Sądzę, że ciała płonące różnią się od niepłonących jedynie wysokością temperatury i [co za tym idzie] świeceniem i że są to ciała dwóch rodzajów: opary oraz ciała stałe. Albowiem sądzą, że błędne ogniki, które należą do zimnych oparów świecących różnią się od świecącego się spróchniałego drewna tak, jak płomienie, które należą do oparów i wyziewów, które stały się gorące i świecące za sprawą gwałtownego ruchu żaru, różnią się od nieżarzącego się metalu, podobnie jak żarzący się węgiel oraz żarzący się opar różnią się od nieżarzającego się węgla czy oparu. Gdyż jak mi się zdaje, płomień nie jest niczym innym, jak jarzącym się oparem, a to z tego powodu, że ciała nie podsycają ognia, jeśli nie wydzielają dużej ilości oparów siarczanych. Stąd też, jeśli zapaloną lampę przysunie się blisko do takiego oparu, to opar ów rozżarza ją i przez przenoszenie tej fermentacji, przekształca natychmiast całą materię, substancję tego oparu w płomień, co można stwierdzić w przypadku oparu roztworu wina oraz w przypadku oparu dopiero co zgaszonej świecy.

Przeto żarzące się ciała odróżnia od nieżarzących chyba jedynie ruch ich wewnętrznych części. Albowiem ciała ogrzewają się za sprawą ruchu i zawsze świecą za sprawą intensywnego żaru. Tak więc, np. żelazo ogrzewa się podczas kucia młotem i może się tak bardzo rozgrzać za jego sprawą, że w końcu zaczyna się żarzyć. Osie wozów nierazko ogarniają płomienie od ruchu kół. Cząsteczki krzesiwa, gdy się je potrze lub zacznie krzesać przy pomocy krzemienia (jak to ktoś [Boyle] pomysłowo zauważył) jarzą się od tego krzesania, zaś ściśle upakowane siano staje się coraz cieplejsze od oparów i czasami od tego ciepła może zająć się ogniem. Jednakże w przypadku węgla, czy rozżarzonych oparów wysoka temperatura zdaje się być wywołana i gromadzona dzięki działaniu Ducha Sulfuru. Jako że ogień prawie nie może płonąć i być podsycany bez udziału substancji tłuszczowej oraz siarkowej. Wraz z dodaniem siarki z reguły staje się on intensywny, gdyż opary siarkowe obfitują w Kwaśnego Ducha, który sprawia, że odczuwamy piekący ból oczu, a gdy ulega on skropleniu to spływa w dół lejka jako żrąca ciecz wywołująca korozję. Ciecz ta jest tego samego rodzaju, co Olej Witriolu.

Substancje te różnią się jedynie słuzem zawartym w Duchu i gdy połączy się je z innymi ciałami, czy to suchymi czy to płynnymi, to wzbudzają one w nich ciepło i to nierzadko gwałtowny przyrost tego ciepła. Dlatego też Duch Sulfuru stykając się z cząsteczkami węgla oraz oparów ogrzewa je do tak wysokiej temperatury, że zaczynają one żarzyć się, jako że zetknięcie się gorących ciał przebiega tym gwałtowniej i jako że powietrze znajduje się w dużej ilości w Duchach Sulfuru, sprawia ono także, że rozżarzona materia rozgrzewa się i z powodu ulotności tego Ducha jest potrzebna dla podtrzymania ognia. Stąd też podejrzewam, że żar Słońca może utrzymywać się przez jego własną siarkową atmosferę. Jednak lotne części rozżarzonych ciał są odpychane z powodu ich wysokiej temperatury, podczas gdy części stałe pozostają w formie popiołów. Ten Duch Sulfuru stykając się ze stałymi cząsteczkami soli roślinnych uwalnia ich Duchy i w połączeniu z tymi stałymi cząsteczkami kształtuje stałą sól, która zwykle znajduje się w popiołach i która nazywa się Solą Alkaliczną. I z racji tego Duch Sulfuru biegnie *per deliquium*. Takie są bowiem własności cząsteczki Oleju Witriolowego i Ducha Witriolu, że przyciągają one Humor z powietrza i stykając się z cząsteczkami stałymi soli kuchennej Soli Nitru (z których obie są solami roślinnymi) uwalniają one ich Duchy i odpychają je od siebie. Lecz Sól Amonowa spalana na świeżym powietrzu z Sulfurem albo z jakimkolwiek innym ciałem Sulfurowym przekształca się w Sól Alkaliczną, podczas gdy jeśli sama Sól Amonowa połączy się z gliną i podda destylacji w zamkniętym, szklanym naczyniu, to z tego *Caput-Martuum* nie zostanie wyekstrahowana żadna Sól Alkaliczna.

To, co powiedziałem wcześniej potwierdza się w przypadku prochu strzelniczego, który składa się z Soli Amonowej, Sulfuru oraz węgla drzewnego. Ten sproszkowany węgiel drzewny łatwo zapala się i rozżarza sproszkowany Sulfur. Kwaśne Duchy Sulfuru reagują z Solą Amonową za sprawą stykania się i rozgrzewania go oraz uwalniania jego Ducha, który wydziela się wskutek wysokiej temperatury, kiedy to przekształca się w opar gwałtownie zwiększając swoją objętość. Jeśli Sól Alkaliczna połączy się we właściwej proporcji z nim oraz z tym prochem, osuszonym za pomocą ognia po to, żeby odparować cały ten Humor, który sól przyciąga do siebie, to proch ten po prostu spala się z [towarzyszącym temu] gwałtownym hukiem, na kształt Grzmiećcego Złota. Dzieje się tak, gdyż Duch Sulfuru łączy się gwałtowniej z Solą Alkaliczną niż z Solą Amonową i przez to silniej wstrząsa całym tym materiałem oraz sprawia, że materiał ten staje się coraz bardziej

gorący. Faktycznie, należy przypuszczać, że ogień kuchenny wznieca się i podtrzymuje w tempie powolnym i stopniowo, za sprawą ognia, który jest tego materialną przyczyną i który zachowuje się bardziej energicznie w tych mieszaninach. Lecz rozżarzone metale ponieważ nie obfitują w cząsteczki lotne, które z łatwością przekształcałyby się w opary za sprawą wysokiej temperatury, ani też nie mają dość szerokich kanalików, aby wpuścić Ducha Sulfuru do swojego wnętrza, więc nie podsycają one płomienia, ani nie gromadzą w sobie temperatury [niezbędnej do] zapłonu, ani wreszcie nie przekształcają się z łatwością w popiół, z tym tylko wyjątkiem, że Cynk, gdy zostanie przyciągnięty, to wskutek wydzielania się obfitych oparów rzeczywiście podsyca płomień. Pan Boyle zaś dowiódł tego samego, tyle że odnośnie do miedzi nieco rozdzielonej i tym samym bardziej usubtelnionej za pomocą Świeżej Sublimacji [sublimacji rtęciowej], która potrafi wydzielać gryzący dym. A zatem także i kamieni nie trawi ogień, ani też – oprócz tych bitumicznych – które wydzielają obfite opary Sulfuru, nie podtrzymujące płomieni.

Tak więc prawie wszystkie zjawiska naturalne byłyby zależne od sił międzycząsteczkowych, gdyby tylko można było udowodnić, że siły tego typu rzeczywiście istnieją. I chociaż nazwy sił przyciągania oraz odpychania wielu ludziom się nie podobają, to jednak to, co jak dotąd stwierdziliśmy na temat tych sił, wydaje się [jednak] mniej sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem, jeśli zważy się fakt, że części ciał z pewnością do siebie przystają oraz że odległe cząsteczki mogą poruszać się ku sobie wzajemnie dzięki tym samym przyczynom, dzięki którym trzymają się one razem ze sobą oraz że ja nie definiuję precyzyjnie sposobu przyciągania, lecz wyrażając się potocznie nazywam siłami przyciągania te wszystkie siły, za sprawą których ciała poruszają się ku sobie wzajemnie, zbliżają się do siebie i trzymają ze sobą cokolwiek byłoby tego przyczyną. Daleki jestem [jednocześnie] od twierdzenia, że moje zapatrywania są słuszne i przyznaję, że są wielce niedoskonałe. Niemniej jednak są one proste i łatwe do zrozumienia i tego samego pokroju, co filozofia natury kosmosu, który zależny jest od siły przyciągania działających pomiędzy większymi ciałami. Albowiem czasem filozofia zdroworozsądkowa nie współgra z rzeczywistością, ani nie tłumaczy poręcznie tego, w jaki sposób ciała są w dużym stopniu przepuszczalne dla światła rozchodzącego się w linii prostej, ani nie tłumaczy tego, jak woda może być dziewiętnaście razy rzadsza od złota, ani wreszcie nie tłumaczy tego, jak części ciał, które [owa filozofia] sobie wyobraża jako zgromadzone razem niczym sterta kamieni można łatwo wprowa-

działanie w ruch między sobą oraz podtrzymywać wywierany ruch przez bardzo długi czas, a także tego, w jaki sposób są one rozpuszczane przez rozpuszczalniki oraz jak ulegają wytrącaniu w postaci osadów i tym podobnych rzeczy. Tak więc z powodu analogii, jaka istnieje pomiędzy tymi siłami a siłami, które działają między większymi ciałami chciałem poruszyć tu nieco ich temat po to, aby dać innym ludziom dogodną sposobność do uprawiania tego rodzaju filozofii w pełniejszym zakresie. A jako że sprawy te są niepewne...

I w ten sam sposób, jak ruch wibracyjny w powietrzu, z którego składa się dźwięk bardzo szybko rozprzestrzenia się za pośrednictwem sił, które działają pomiędzy sąsiadującymi cząsteczkami i w bardzo długim kawałku drewna – ruch wibracyjny, a więc pewien ruch drganiowy może bardzo szybko się rozprzestrzeniać w ciałach stałych za pośrednictwem sił działających nawet między nie sąsiadującymi ze sobą cząsteczkami. Z tego powodu ciepło prędko rozprzestrzenia się po całym cieple, a gorące ciało szybko oddaje swe ciepło wodzie, w której jest zanurzone. Lecz także i te ruchy, za pośrednictwem których siatkówka oka jest pobudzana przez światło, uszy przez dźwięki, zmysł smaku przez sole, nerwy węchowe przez zapachy, a pozostałe nerwy przez przedmioty, mogą przenosić się do ośrodka zmysłów w mózgu za pośrednictwem stałych i ciągłych włókien nerwowych. A natomiast za pośrednictwem podobnego ruchu przenoszonego z ośrodka zmysłów przez jednolite włókna nerwowe jakaś substancja w mięśniach może zostać wprowadzona w ruch, a wskutek tego poruszenia może rozciągnąć się objętościowo tak, żeby doprowadzić do skurczu mięśni i poruszenia członkami ciała.

Albowiem siły żywotne, które one symulują prawie nie mogą się przenosić swobodnie, szybko i dość obficie przez gęstą substancję nerwów, żeby rozszerzyć mięśnie. A ci, którzy podnoszą duże ciężary, zgrzani od potu, nawet bez wprowadzania w ruch swoich kończyn, to ich ciepło nie pochodzi z napływu sił żywotnych do mięśni, które były już pełne wcześniej, lecz z pewnego ruchu cząsteczek ciała, za sprawą którego mięśnie są ciągle rozciągane, a gdy to rozciągnięcie mięśni mija, stają się coraz bardziej sflaczałe. Poza tym, dzięki powolnemu i nieprzerwanemu ruchowi ciepła, cząsteczki ciała mogą stopniowo zmieniać swój układ oraz mogą łączyć się na nowe sposoby, a za sprawą sił przyciągania sąsiadujących ze sobą cząsteczek (które to siły są potężniejsze, niż ruchy odpychania) cząsteczki przybliżają się do siebie i są upakowane bardziej gęsto na niewielkiej powierzchni. A w bardzo długim kawałku drewna ruch wibracyjny wywołany przez uderzenie przenosi

się bardzo szybko z jednego końca na drugi. I tak samo, jak ten ruch wibracyjny, z którego składa się dźwięk, także przenoszony przez drewno oraz przez inne długie ciała stałe, przez przenoszenie za pomocą ich sąsiadujących cząsteczek i poprzez powietrze, za pomocą przenoszenia za pośrednictwem sił działających pomiędzy nie sąsiadującymi ze sobą cząsteczkami, tak też i ruch wibracyjny, z którego być może złożone jest ciepło, może się przenosić także przez siły, które działają między nie przylegającymi do siebie częściami, jak i przez bodźce pomiędzy przylegającymi do siebie cząsteczkami. Albowiem wszystkie ciała, gdy stają się one dostatecznie twarde są sprężyste i skutkiem tego – jak mi się wydaje – jeśli ciecze są złożone z twardych cząsteczek, to te cząsteczki też będą sprężyste.

Przeł. JANUSZ SYTNIK-CZETWERTYŃSKI
(Bydgoszcz)

II.

THOMAS NAGEL

DLACZEGO MATERIALISTYCZNA, NEO-DARWINOWSKA KONCEPCJA NATURY JEST NIEMAL NA PEWNO FAŁSZYWA¹

Rozdział 1

WSTĘP

W książce tej będę twierdził, że problem psychofizyczny nie posiada jedynie charakteru lokalnego, dotyczącego relacji między umysłem, mózgiem a zachowaniem się organizmów zwierzęcych, lecz wpływa na nasze rozumienie całego kosmosu i jego dziejów. Nauki przyrodnicze i biologia ewolucyjna nie mogą być trzymane z dala od tych kwestii

¹ Thomas Nagel – (ur. 1937), amerykański filozof, wykładowca na Uniwersytecie Nowojorskim, autor licznych i cenionych prac z zakresu epistemologii, filozofii umysłu, filozofii polityki oraz etyki, między innymi: *The Possibility of Altruism* (Oxford 1970, reprint Princeton 1978), *Mortal Questions* (Cambridge 1979; pol. wyd. *Pytania ostateczne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997), *The View From Nowhere* (Oxford, 1986, pol. wyd. *Widok znikąd*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997), *Equality and Partiality* (Oxford, 1991), *Other Minds* (Oxford, 1995), *Secular Philosophy and the Religious Temperament* (Oxford 2010), członek American Academy of Arts and Sciences, laureat Nagrody Schocka w dziedzinie logiki i filozofii oraz Nagrody Balzana w dziedzinie etyki (obydwie w 2008 roku). Przekład z: Th. Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford University Press, New York 2012, s. 3–12.

i wierzę, że zdanie sobie sprawy z trudności tego problemu musi ostatecznie zmienić nasz pogląd na miejsce nauk przyrodniczych w opisie porządku natury.

Jednym z prawowitych zadań filozofii jest badanie ograniczeń nawet najbardziej rozbudowanych i skutecznych postaci współczesnej wiedzy naukowej. Przyznanie tego może wywoływać frustrację, ale po prostu – w takim miejscu dziejów ludzkiej myśli się znajdujemy, a nasi następcy dokonywać będą odkryć i rozwijać formy rozumienia, o których nam nawet się nie śniło. Ludzie uzależnieni są od nadziei na ostateczne odkupienie, jednakże pokora intelektualna wymaga oparcia się pokusie przekonania, że narzędzia poznawcze, którymi dysponujemy w tej chwili, są zasadniczo wystarczające do zrozumienia Wszechświata jako całości. Wskazywanie ich ograniczeń stanowi zadanie raczej dla zaangażowanego w to filozofa, niż integralny składnik dążeń naukowych. Możemy jednak mieć nadzieję, że rozpoznanie tych ograniczeń może w konsekwencji doprowadzić do odkrycia nowych rodzajów poznania naukowego. Naukowcy są w pełni świadomi tego, jak wiele jeszcze nie wiedzą, ale to jest problem innego rodzaju – nie tyle uznania ograniczeń tego, co aktualnie rozumiemy, ile próby rozpoznania co zasadniczo może, a co nie może zostać pojęte za pomocą dostępnych nam metod.

Celem mojej krytyki jest ogólny, spekulatywny obraz świata, osiągniany przez ekstrapolację niektórych odkryć biologii, chemii i fizyki – specyficzny naturalistyczny *Weltanschauung* postulujący zachodzenie między przedmiotami tych nauk hierarchicznych zależności oraz sugerujący zasadniczą pełność wyjaśnienia całej zawartości Wszechświata na drodze ich uzgodnienia. Taki obraz świata nie stanowi koniecznego warunku uprawiania którejkolwiek z nich, a jego przyjęcie albo odrzucenie nie miałoby wpływu na większość badań naukowych. Z tego, co wiem, większość praktykujących naukowców może nie posiadać zdania na temat uniwersalnych pytań kosmologicznych, na które odpowiedzi dostarcza ten materialistyczny redukcjonizm. Ich szczegółowe badania i istotne odkrycia generalnie nie wymagają ani nie implikują takiej czy innej odpowiedzi na te pytania. Jednakże pośród naukowców i filozofów, którzy wyrażają swoje poglądy na temat porządku natury jako całości, redukcjonistyczny materializm uznawany jest powszechnie za jedyne poważnego kandydata².

² Dla pełnej jasności zob. S. Weinberg, *Sen o teorii ostatecznej*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1994, rozdział 3.

Punktem wyjścia dla wywodu jest porażka redukcjonizmu psychofizycznego, stanowiska w filozofii umysłu, w dużej mierze napędzane nadzieją na możliwość pokazania, w jaki sposób nauki przyrodnicze mogłyby w zasadzie dostarczyć teorii wszystkiego. Jeżeli ta nadzieja jest płonna, rodzi się pytanie, czy jakikolwiek inny, mniej lub bardziej jednolity sposób rozumienia, mógłby ująć całość kosmosu, jaki znamy. Pośród tradycyjnych kandydatów na wyczerpujące wyjaśnienie związku umysłu ze światem fizycznym ciężar dowodów przemawia, jak sądzę, raczej na rzecz jakiejś postaci neutralnego monizmu, niż klasycznych rozwiązań, takich jak materializm, idealizm czy dualizm. Chciałbym zbadać możliwości pozostające w zgodzie z dostępną nam wiedzą – zwłaszcza dotyczącą tego, w jaki sposób umysł i wszystko, co z nim związane, zależy od pojawienia się i rozwoju żywych organizmów, jako rezultatu fizycznej, chemicznej a wreszcie biologicznej ewolucji Wszechświata. Będę twierdził, że jeżeli redukcjonizm psychofizyczny jest stanowiskiem fałszywym, procesy te muszą zostać pojęte w świetle tego, co wytworzyły.

Argument z porażki redukcjonizmu psychofizycznego jest argumentem filozoficznym, jestem jednakże przekonany, że istnieją niezależne racje empiryczne, przemawiające za sceptycyzmem co do prawdziwości fizyko-chemicznego redukcjonizmu w biologii. Jest on poglądem ortodoksyjnym, w związku z czym jakikolwiek sprzeciw uznawany jest za niepoprawny nie tylko naukowo, ale i politycznie. Już jednak dawno temu uznałem materialistyczny pogląd na to, w jaki sposób wraz z innymi organizmami powstaliśmy, za trudny do zaakceptowania, biorąc pod uwagę standardową koncepcję sposobu działania procesu ewolucyjnego. Im więcej szczegółów na temat chemicznych podstaw życia i złożoności kodu genetycznego znamy, tym bardziej niewiarygodne staje się standardowe wyjaśnienie historyczne³. Jest to jedynie opinia laika rozczytanego w literaturze przybliżającej wyniki współczesnej nauki niespecjalistom. Być może ukazuje ona sytuację w sposób uproszczony i zadufany, nie odzwierciedlając przez to najbardziej wyrafinowanej myśli naukowej w tych dziedzinach. Wydaje mi się jednak, że obowiązująca obecnie ortodoksja na temat kosmicznego porządku (w postaci, w jakiej jest przeważnie prezentowana) jest wynikiem przyjęcia założeń pozbawionych uzasadnienia oraz kłóci się ze zdrowym rozsądkiem.

³ Zob. R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz czyli Jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, przeł. A. Hoffman, Warszawa 1994 jako kanoniczne przedstawienie tej kwestii, które wydaje się przekonywać praktycznie wszystkich.

Chciałbym bronić naturalnej reakcji niedowierzania redukcjonistycznemu, neo-darwinowskiemu wyjaśnieniu pochodzenia i ewolucji życia⁴. Na pierwszy rzut oka wysoce nieprawdopodobne jest, aby życie, jakie znamy, było wynikiem sekwencji fizycznych przypadków podlegających mechanizmowi doboru naturalnego. Oczekuje się od nas odrzucenia tej naiwnej reakcji nie na rzecz w pełni dopracowanego wyjaśnienia fizyko-chemicznego, lecz w imię alternatywy będącej w rzeczywistości schematem wyjaśnienia, popartym pewnymi przykładami. W świetle mojej wiedzy brakuje tu wiarygodnego argumentu za tym, że opowieść ta nie jest tylko w bardzo niewielkim stopniu prawdopodobna. Pojawiają się tu dwa pytania. Po pierwsze, biorąc pod uwagę naszą wiedzę na temat chemicznych podstaw biologii i genetyki, jakie jest prawdopodobieństwo spontanicznego (polegającego wyłącznie na działaniu praw fizyki i chemii) powstania na młodej Ziemi samoreprodukujących się form życia? Drugie pytanie dotyczy źródeł zmienności w procesie ewolucyjnym, który rozpoczął się wraz z powstaniem życia. Jakie jest prawdopodobieństwo, że w czasie geologicznym, dostępnym od pojawienia się na Ziemi pierwszych form życia, mogła w sposób przypadkowy zajść sekwencja korzystnych mutacji genetycznych, wystarczająca do tego, by umożliwić naturalnej selekcji wytworzenie organizmów, które faktycznie istnieją?

W społeczności naukowców zdecydowanie więcej niepewności wzbudza pytanie pierwsze niż drugie. Wielu ludzi uważa, że bardzo trudno będzie sformułować redukcjonistyczne wyjaśnienie pochodzenia życia. Większość jednakże nie ma wątpliwości, że przypadkowa zmienność genetyczna wystarczy do wyjaśnienia faktycznej historii ewolucji poprzez dobór naturalny, gdy tylko powstaną reprodukujące się organizmy. Jednakże, jako że pytania te dotyczą bardzo specyficznych wydarzeń, rozgrywających się w długich okresach historycznych w zamierzchłej przeszłości, dostępne świadectwa są pośrednie, a doniosłą rolę odgrywać muszą ogólne założenia. Mój sceptycyzm nie jest podyktowany przekonaniami religijnymi, ani przekonaniem co do którejkolwiek konkretnej możliwości. Jest to tylko i wyłącznie przeświadczenie, że, pomijając zgodę wśród badaczy, dostępne nam świadectwa naukowe nie zmuszają nas w świetle rozumu do podporządkowania

⁴ Dla pouczającego wejrzenia w poglądy samego Darwina dotyczące najbardziej podstawowych rodzajów wyjaśnień zob. E. Sober, *Darwin's Discussions of God* [w:] *Did Darwin Write the „Origin” Backwards?: Philosophical Essays on Darwin's Theory*, Prometheus Books, New York 2011, 121–128.

im wątpliwości podnoszonych przez zdrowy rozsądek. Odnosi się to zwłaszcza do kwestii pochodzenia życia.

Świat jest zadziwiającym miejscem, a idea, że jesteśmy w posiadaniu kluczy do jego zrozumienia, jest dzisiaj nie bardziej wiarygodna niż w czasach Arystotelesa. Najbardziej zadziwiającą zaś rzeczą jest fakt, że świat ten wytworzył ciebie, mnie i nas wszystkich. Jeżeli współczesne badania z dziedziny biologii molekularnej pozostawiają otwartą możliwość podniesienia zasadnych wątpliwości, co do całkowicie mechanistycznego wyjaśnienia pochodzenia i ewolucji życia, polegającego jedynie na prawach chemii i fizyki, to w połączeniu z porażką redukcjonizmu psychofizycznego mogą sugerować, że w dziejach przyrody rolę odgrywają także zasady innego rodzaju. Zasady wzrostu porządku, które w swej formie logicznej są raczej teleologiczne niż mechanistyczne. Zdają sobie sprawę, że wielu ludzi uzna wątpliwości tego rodzaju za oburzające, ale będzie to spowodowane tylko tym, że niemal każdy w naszej zeświecczonej kulturze został nakłoniony do otaczania redukcjonistycznego programu badawczego nimbem świętości, ponieważ cokolwiek innego nie byłoby już nauką.

Mój projekt posiada dobrze znaną postać próby spełnienia warunków, które wydają się absolutnie nie iść ze sobą w parze. Poza antyredukcjonizmem ważne są również dwa dalsze ograniczenia: Po pierwsze założenie, że pewne rzeczy są tak niezwykle, że o ile staramy się o rzeczywiste zrozumienie świata, muszą być wyjaśniane jako nieprzypadkowe. Po drugie, ideał odkrycia pojedynczego porządku natury, który jednoczy wszystko w oparciu o zbiór wspólnych elementów i zasad – ideał, do którego nasze, nieuchronnie bardzo ubogie, formy rozumienia powinny mimo wszystko aspirować. Kartezjański dualizm odrzuca tę drugą ambicję, a redukcyjne programy materializmu i idealizmu stanowią nieudane próby jej zrealizowania. Koncepcja unifikująca jest także nie do pogodzenia z pewnym rodzajem teizmu, który wyjaśnia określone właściwości świata naturalnego boską interwencją, stanowiącą element spoza porządku natury.

Wielkie postępy nauk fizykalnych i biologicznych były możliwe dzięki wykluczeniu umysłu ze świata fizycznego. Pozwoliło to ująć świat ilościowo za pomocą ponadczasowych, sformułowanych w języku matematyki, fizycznych praw. W pewnym momencie konieczne jednak będzie zaproponowanie ogólniejszego rozumienia, które uwzględni również umysł. Wydaje się nieuchronnym, że będzie ono posiadało zarówno wymiar historyczny, jak i bezczasowy. Idea, jakoby rozumienie historyczne stanowiło część nauki, została oswojona dzięki przemianom

nom, jakie zaszły w biologii za sprawą teorii ewolucji. Niedawno jednak, wraz z zaakceptowaniem teorii Wielkiego Wybuchu, kosmologia również stała się nauką historyczną. Umysł, jako wynik rozwoju życia, musi zostać uwzględniony jako najmłodszy etap tych długich dziejów Wszechświata, a jego pojawianie się, jak sądzę, kładzie się cieniem na całym tym procesie oraz wszystkich składnikach i zasadach, które biorą w nim udział.

Pytanie dotyczy tego, czy jesteśmy w stanie zintegrować przedstawioną powyżej perspektywę z tą związaną z naukami przyrodniczymi, które rozwijane były z myślą o Wszechświecie pozbawionym umysłu. Rozumienie umysłu nie może zamykać się w obrębie osobowego punktu widzenia, jako że umysł jest efektem procesu po części fizycznego, ale z tego samego powodu odrębność nauk przyrodniczych oraz ich roszczenie do zupełności na dłuższą metę muszą dobiec końca. A to prowokuje pytanie: Do jakiego stopnia figura redukcyjna, kluczowa dla współczesnych nauk przyrodniczych, przetrwa tę transformację? Jeśli fizyka i chemia nie są w stanie w pełni wyjaśnić życia ani świadomości, w jaki sposób ogromny korpus ich prawd mógłby zostać połączony z pozostałymi składnikami w ramach umożliwiającej to, rozszerzonej koncepcji porządku natury?

Jak już wspomniałem, wątpliwości dotyczące redukcjonistycznego wyjaśnienia życia wychodzą naprzeciw dominującym, w społeczności naukowej, poglądom. Stają one wobec problemów prawdopodobieństwa, które, jak sądzę, nie są brane na poważnie w dostatecznym stopniu, zarówno w odniesieniu do ewolucji form życia na drodze przypadkowych mutacji i doboru naturalnego, jak i kształtowania się z materii nieożywionej fizycznych systemów zdolnych do takiej ewolucji. Im więcej dowiadujemy się na temat złożoności kodu genetycznego i jego wpływu na chemiczne procesy życiowe, tym trudniejsze wydają się te problemy.

Powtórzmy: jeżeli chodzi o ewolucję, proces doboru naturalnego może stanowić wyjaśnienie faktycznych dziejów tylko dysponując odpowiednim zapleczem korzystnych mutacji. Sądzę, iż otwarte pozostaje pytanie, czy ich powstanie było możliwe w rzeczywistym czasie geologicznym, wyłącznie jako skutku chemicznego przypadku, bez udziału jakichś innych czynników determinujących i ograniczających rodzaje genetycznej zmienności. Nie jest już dłużej uzasadnione wyobrażanie sobie po prostu sekwencji stopniowo ewoluujących fenotypów, jakby ich pojawianie się wskutek mutacji w DNA było sprawą całkowicie nie budzącą wątpliwości – jak Richard Dawkins robi w kwestii ewolucji

oka⁵. W przypadku pochodzenia życia problem ten jest o wiele trudniejszy z tego względu, że dobór naturalny, jako ewentualne wyjaśnienie, nie jest dostępny. Również powstanie kodu genetycznego – spontaniczna translacja sekwencji nukleotydów do aminokwasów, razem z mechanizmami potrafiącymi odczytać kod i zrealizować zawarte w nim instrukcje – wydaje się szczególnie oporne na uznanie, iż mogło zajść za sprawą samych tylko praw fizyki⁶.

Do pochylenia się nad tymi pytaniami pobudził mnie krytycyzm w stosunku do dominującego naukowego obrazu świata, pochodzący z zupełnie innego kierunku. Mam na myśli atak na darwinizm z perspektywy religijnej, przeprowadzony w ostatnich latach przez obrońców teorii inteligentnego projektu. Pomimo tego, że autorzy tacy jak Michael Behe czy Stephen Meyer przynajmniej po części motywowani są swoimi przekonaniami religijnymi, wysuwane przez nich empiryczne argumenty przeciwko prawdopodobieństwu, że pochodzenie życia i jego ewolucyjna historia mogą być wyczerpująco wyjaśnione na gruncie fizyki i chemii, same w sobie są bardzo interesujące⁷. Kolejny

⁵ Zob. R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz*, s. 129–144. Jerry Fodor i Massimo Piatelli-Palmarini w pierwszej części swojej książki *What Darwin Got Wrong* (New York 2010) twierdzą, że w wyjaśnianiu funkcjonalnego charakteru organizmów żywych teoria ewolucji zdecydowanie za dużą wagę przypisuje zewnętrznemu wpływowi selekcji naturalnej, za małą zaś źródłom zmienności genetycznej. Kwestia ta jest niezależna od ich ataku na rzekomą intencjonalność idei doboru naturalnego, zawartego w drugiej części książki – która mnie, jak zresztą innym, wydaje się oparta na błędnej interpretacji.

Niektórzy badacze z głównego nurtu również podkreślają, że dostępne świadectwa dopominają się o bardziej ograniczone wyjaśnienie źródeł zmienności w materiale genetycznym. Marc W. Kirschner oraz John C. Gerhart w tekście *The Plausibility of Life: Resolving Darwin's Dilemma* (New Haven 2005) sugerują, że zmienność genetyczna nastawiona jest na umożliwianie zmian ewolucyjnych, jednakże nie wyprowadzają z tego wniosku o konieczności rewizji ogólnie pojętej redukcjonistycznej koncepcji przyrody. Stuart Kauffman w kilku książkach sugeruje, że zmienność nie jest pochodną przypadku, zaś w historii ewolucji większą rolę odgrywają zasady spontanicznej samoorganizacji. Zob. *At Home in the Universe: The Search for Laws of Self-Organization and Complexity* (New York 1995); *Investigations* (New York 2000); *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason, and Religion* (New York 2008).

⁶ Z oczekiwaniem na tego rodzaju wyjaśnienie rzeczywiście może być coś bardzo nie w porządku – z powodu wskazanego przez Rogera White'a, omawianego przeze mnie w rozdziale 4.

⁷ Zob. M. J. Behe, *Czarna skrzynka Darwina. Biochemiczne wyzwanie dla ewolucjonizmu* (przeł. D. Sagan, Warszawa 2008); J. Behe, *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism* (New York 2007); S. C. Meyer, *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design* (New York 2009).

sceptyk, David Berlinski, podniósł te kwestie w sposób zdecydowany, nie prowadzący do wniosku o projekcie⁸. Nawet jeżeli kogoś nie przekonuje alternatywa odwołująca się w wyjaśnieniach do działań projektanta, problemy, jakie ci ikonoklaści stawiają przed naukową ortodoksją, powinny być wzięte na poważnie. Nie zasługują bowiem na oszczerstwa, jakie często ich spotykają⁹. Jest to jawna nieuczciwość.

Ci, którzy przeprowadzili poważną krytykę tych argumentów, pokazali jednoznacznie, że istnieją sposoby na uniknięcie wniosku mówiącego o projekcie; ale ogólna moc negatywnej części stanowiska inteligentnego projektu – sceptycyzm co do prawdopodobieństwa ortodoksyjnego poglądu redukcjonistycznego, biorąc pod uwagę dostępne świadectwa – nie wydaje mi się unieszkodliwiona w toku tych dyskusji¹⁰. Pytanie powinno być przynajmniej uznane za otwarte. Wszystkim zainteresowanym przesłankami tego sądu mogę jedynie polecić

⁸ Zob. D. Berlinski, *On the Origins of Life, Commentary*, February 2006, przedruk w: Berlinski, *The Deniable Darwin, and Other Essays* (Seattle 2009). Zob. również B. Goodwin, *How the Leopard Changed Its Spots: The Evolution of Complexity* (New York 1994).

⁹ Zarzuty pod adresem panujących teorii padają również ze strony tych, którzy mimo wszystko oczekują redukcjonistycznego rozwiązania, na przykład: R. Shapiro, autora *Origins: A Skeptic's Guide to the Creation of Life on Earth* (New York 1986); R. Shapiro, *A Simpler Origin Of Life*, *Scientific American*, February 12, 2007. Bardzo jasnego wyjaśnienia rozmaitych aspektów współczesnych badań nad pochodzeniem życia i możliwością istnienia życia pozaziemskiego udziela S. Benner, *Life, the Universe and the Scientific Method* (Gainesville 2008). Chociaż przyjmuje on, iż jest to zadanie dla chemii, mówi też (s. 287): „Istnieje realna możliwość, że obecna teoria *nigdy* nie rozwiąże omawianego problemu, co czyni otwartą możliwość prawdziwej rewolucji w pokrewnych i pobocznych naukach”. Nie ma oczywiście na myśli inteligentnego projektu.

Problem z najdonioślejszymi obecnie badaniami polega na tym, że synteza pojedynczych składników materiału genetycznego jest w tak dużym stopniu kontrolowana i kierowana przez eksperymentatorów, iż dostarcza niewielu dowodów, jakoby proces ten mógł zajść bez inteligentnego kierownictwa. Zasadnicze pytanie, w jaki sposób składniki te mogły połączyć się w bogatą w informację sekwencję kodującą, trafia w próżnię.

¹⁰ Literatura na ten temat jest obszerna. Zob. na przykład K. R. Miller, *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution* (New York 1999); Ph. Kitcher, *Living with Darwin: Evolution, Design, and the Future of Faith* (New York 2007); E. Sober, *Evidence and Evolution: The Logic Behind the Science* (Cambridge 2008); jako przykład obydwu stanowisk w tym sporze, zob. red. Neil A. Manson, *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science* (New York 2003).

ważną lekturę pism głównych rzeczników obydwu stron tego sporu – ze szczególnym naciskiem na to, co zostało ustalone przez krytyków teorii inteligentnego projektu. Cokolwiek można by pomyśleć o możliwości istnienia projektanta, dominująca doktryna – zgodnie z którą powstanie życia z materii nieożywionej, wraz z jego ewolucją do współczesnych form na drodze przypadkowych mutacji i doboru naturalnego, nie wymagało działania niczego więcej oprócz praw fizyki – nie może być uznawana za niepodważalną. Jest to raczej założenie kierujące naukowym projektem badawczym, niż dobrze potwierdzona hipoteza naukowa.

Przyznaję się do własnego bezpodstawnego założenia, iż rozważanie opcji mówiącej o projekcie, jako realnej alternatywy, nie wydaje mi się możliwe. Brakuje mi *sensus divinitatis*, który pozwala – a w istocie zmusza – tak wielu ludzi do dostrzegania w świecie ekspresji boskiego zamysłu w sposób tak naturalny, jak w uśmiechniętej ludzkiej twarzy dostrzegają wyraz emocji¹¹. W związku z tym moje spekulacje dotyczące alternatywy dla fizyki, jako teorii wszystkiego, nie odwołują się do transcendentnego bytu, lecz zmierzają ku komplikacji immanentnych cech porządku natury. Stanowiłoby to również wyjaśnienie bardziej jednolite niż hipoteza projektu. Nie zgadzam się z obrońcami teorii inteligentnego projektu co do założenia, które dzielają wraz ze swymi oponentami, jakoby jedyną naturalistyczną alternatywą była redukcjonistyczna teoria oparta na znanych nam prawach fizyki. Niemniej jednak uważam, że obrońcy teorii inteligentnego projektu zasługują na wdzięczność za rzucenie wyzwania scjentyistycznemu światopoglądowi, który nieco zaciekłości okazywanej przez swoich zwolenników zawdzięcza temu, że w zamysle wyzwalać ma nas od wpływów religii.

Pomimo wielkich osiągnięć redukcjonistycznego materializmu, który przypuszczalnie jeszcze przez długi czas będzie naszym głównym źródłem rozumienia i kontrolowania otaczającego świata, światopogląd ten oczekuje na wyparcie. Twierdzić, co będę czynił, że nie jest w stanie wyjaśnić wielu rzeczy, nie znaczy jeszcze przedstawić alternatywę. Rozpoznanie tych ograniczeń stanowi jednakże wstępny warunek poszukiwania alternatyw lub przynajmniej bycia przygotowanym na możliwość ich istnienia. Może to oznaczać, że niektóre kierunki rozwoju materialistycznego paradygmatu będą kiedyś postrzegane jako

¹¹ Jestem nie tylko obojętny, lecz mocno przeciwny tej idei, jak zaznaczyłem w innym miejscu.

ślepe zaułki. Jeżeli świadome organizmy zawdzięczają swe pojawienie się na świecie zasadom rozwoju nie wyprowadzonym z beczasowych praw fizyki, może to również stanowić rację dla pesymizmu co do *stricte* chemicznych wyjaśnień pochodzenia życia.

Przeł. MIŁOSZ KUDELA
(Lublin)

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

O GENEZIE ONTO-TEOLOGII

Seweryn Blandzi, *Między aleteologią Parmenidesa a ontoteologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013, s. 350.

Trzy książki starożytnicze Seweryna Blandziego, publikowane kolejno w odstępie prawie dokładnie dziesięcioletnim każda przez Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk — (1.) *Henologia – Meontologia – Dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie* z roku 1992, (2.) *Platoński projekt filozofii pierwszej* z roku 2002 i (3.) wymieniona w nagłówku tej notki *Między aleteologią Parmenidesa a ontoteologią Filona* (2013) — są zapewne najważniejsze w jego filozoficznej i historycznofilozoficznej twórczości, nadto zaś łączy je też pewne szczególnie pokrewieństwo ideowe, a w znacznej mierze i tematyczne. I nie o to tylko idzie, że tytuły dwu pierwszych kierują uwagę ku Platonowi i że ją kierują ku jego ideom, ku ich ontologii, ku Platońskiej metafizyce. Równie ważne jest tu wyinterpretowane z filozoficznego poematu Parmenidesa, a wspólne Parmenidesowi i Platonowi pojęcie prawdy jako modelu bytu, inaczej mówiąc, ontologiczne pojęcie prawdy.

Na różne sposoby i w różnych swoistych związkach rzeczowych owo Parmenidesowe pojęcie transcendentnego prawdo-bytu organizuje i heurystykę, i autorski dyskurs. Pierwsza książka była zasadniczo monografią przełomowego dla Platońskiej teorii idei *Parmenidesa*, druga próbą całościowego spojrzenia na zagadnienie ontologii Platona i ogarnęła pełną jego twórczość pisarską, eksponując Platońską teorię pryncypiów jako próbę przezwyciężenia aporii nauki o ideach, a dzięki temu przyniosła też nowe i oryginalne, choć inspirowane badaniami tybingeńczyków (Gaisera, Krämera, Szlezaka), spojrzenie na rolę niepisanej nauki Platona. Jeśli w obu jednak ważny był, niejako retrospektywnie, poemat Parmenidesa. to w drugiej także – prospektywnie – przede wszystkim dociekania metafizyczne Arystotelesa jako pozytywnego (żeby tak to określić) rewizjonisty w Platońskiej Akademii, a także rozległa systematyzująco-syntetyzująca i komentatorska tradycja perypatetycka i neoplatońska. Tak określiwszy niegdyś relację między dwiema pierwszymi książkami, dziś, po lekturze trzeciej, mogę stwierdzić nie tylko to, że rozwija ona i prowadzi dalej w dzieje myśli już nie tylko greckiej wątek arystotelesowski oraz jego interpretacje u późniejszych komentatorów, ale też wzbogaca go zarówno treściowo, jak i rodzajowo. Treściowo, albowiem, wchodzi w świat pojęć i wątków myśli judeochrześcijańskiej, Parmenidesową zaś teorię bytu konfrontuje teraz z jej Gorgiaszową krytyką. Rodzajowo, albowiem podczas gdy tamte wcześniejsze dwie książki były bardzo rygorystycznie ujętym i zwartym dyskursem z zakresu filozofii spekulatywnej, ostatnia skonstruowana została z rozdziałów

zdolnych funkcjonować autonomicznie, a jednocześnie — dla skonstruowania całości, która mimo tej autonomiczności składników jest zwarta i spójna — owocnie wykorzystuje także mniej filozoficzny materiał źródłowy, jakim są tu prace aleksandryjskich filologów.

Mamy zatem do czynienia, rzecz można, z cyklem w znacznej mierze monotemtycznym, a jednak interesującym i owocnie zróżnicowanym i, co ważniejsze, ową jednorodną *grosso modo* tematykę wzbogacającym w każdym kolejnym ogniwie cyklu. Przypatrzmy się nieco bliżej ostatniemu ogniwu z 2013 roku.

Dookreślona przez autora pomocniczym tytułem „rekonstrukcyjnych studiów”, skromnie relatywizującym rzeczywistą jej rangę, ta trzecia w cyklu książka Seweryna Blandziego jest w istocie zwartą i jednorodną monografią procesu, który nazywają kategorie użyte w tytule głównym, a który, przy stanie zachowania źródeł, dał się wyśledzić i opisać dzięki pilności i pomysłowości ich badacza. Nie będzie przesady, jeśli się powie, że idzie o proces ukryty dotąd przed okiem współczesnych doksografów, a i doksografom z późnej starożytności zgoła niejawnym — tym ciekawszy zatem i nadający książce niekwestionowalny walor odkrycia. Rysuje się on wyraźnie jako proces jednolity mimo wspomnianej nieciągłości i niekompletności źródłowego materiału, która sprawia, że o wyśledzenie i koherentne przedstawienie takiego procesu w dziejach filozofii greckiej zaiste niełatwo. Oto próba możliwie najkrótszego scharakteryzowania istotnych treści tej nowej i nowatorskiej książki.

W jej aparaturze pojęciowej istotną rolę odgrywa dalej parmenidejskie ontologiczne pojęcie prawdy, pojęcie prawdy jako modelu bytu. Wypracowane w poprzednich publikacjach autora i już tam precyzyjnie skorelowane z Kahnowską werytatywno-predykatywną raczej niż egzystencjalną semantyką greckiego εἶναι oraz z nieegzystencjalnym sensem negującej partykuły μὴ, teraz stanowi walny argument przeciwko uporczywie trwającemu — nie tylko w świadomości potocznej, ale i wysoko profesjonalnej — egzystencjalnemu właśnie rozumieniu pierwszego członu Gorgiaszowego twierdzenia jako „nic (w ogóle) nie istnieje” (οὐδὲν ἔστιν) z traktatu *O nie-bycie, czyli o naturze* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως). Takie zaś jego fałszywe rozumienie, podczas gdy naprawdę jest ono negacją Parmenidesowego pojęcia bytu jako ostatecznego kryterium, wiąże Blandzi ze współczesnym, paradoksalnie pozytywnym ontycznie, a zupełnie obcym filozoficznemu myśleniu greckiemu, pojęciem nicości, mającym swoje jeśli nie źródło, to wsparcie w judeochrześcijańskiej *creatio ex nihilo*. Taka aparatura pojęciowa służy autorowi teraz skutecznie do śledzenia podobieństw i filiacji, kontynuacji i przekształceń tekstowych opozycji bytu i nie-bytu w późniejszym greckim piśmiennictwie metafizycznym i doksograficznym oraz w teologicznym piśmiennictwie judeochrześcijańskim. Od wyeksploatowanego we wcześniejszych pracach w tym aspekcie Platona tutaj ważniejszy jest Arystotelesowy konstrukt terminologiczno-pojęciowy (τὸ) ὄν ἢ ὄν i jego odszukane w uznanych za późniejsze, pseudoarytotelesowych tekstach perseweracje, pośród których u Filona z Aleksandrii znajduje się jedna szczególnie istotna dla skonstruowania własnej Filonowej ontoteologii, pochodnej popołu ze Starego Testamentu i z filozoficznej tradycji greckiej. Ten leksykalno-frazeologiczny ślad Arystotelesowej formuły (τὸ) ὄν ἢ ὄν u Filona, mającej dlań walor uwydatniający samozwrotność bytu (stąd nadającej się do wyrażenia bytowości Boga), to ważne odkrycie Seweryna Blandziego, na które naprowadziła go właśnie opisana wyżej aparatura pojęciowa, skonstruowana dzięki swoistemu, a według mego rozeznania wysoce oryginalnemu łączeniu procedur metafizyki z proce-

durami semantyki języka filozoficznego i logiki. Okazuje się bowiem, że wpływ Filona był niebagatelnej wagi na utrwalenie się terminologii „bytu” i „bycia” u Plutarcha i Numeniosa, stosujących kategorie takie jak αὐτὸ τὸ εἶναι i αὐτοὶν na oznaczenie Boga jako pierwszej przyczyny, odmiennie niż u neoplatoników, dla których zajmuje ona jako przed-bytowe Jedno Samo (πρῶον, πρῶσια) wobec Bytu pozycję logicznie wcześniejszą, a więc trans-transcendentną (por. s. 270–271).

Jeżeli owa aparatura pojęciowa jest w najnowszej książce Seweryna Blandziego wzbożoną kontynuacją wcześniejszego jego dorobku, to nie tylko odkrycie u Filona terminologiczno-pojęciowego kryptocytatu z Arystotelesa, ale i cały przeprowadzony w książce wywód, pokazujący, jak już w starożytności powstawały skomplikowane przesłanki fałszywego egzystencjalnego rozumienia Gorgiaszowego οὐδὲν ἔστιν, jest cennym poznawczo rezultatem tamtej przed ćwierć wiekiem przez autora skonstruowanej aparatury. Jedno i drugie mianowicie zaowocowało pospół dziełem, które jest odtworzeniem dość spójnego procesu myślowego nad pojęciem bytu, zarazem pięknie zamykającym dotychczasowe *curriculum* autora jako historyka greckiej i nie tylko greckiej metafizyki.

JULIUSZ DOMAŃSKI
(Warszawa)

DESIGN, CZYLI FILOZOFIA ŻYCIA

Janusz Krupiński, *Filozofia kultury designu*, Wydawnictwo Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, Kraków 2014

„Projektowanie jest przygotowywaniem zmian [...], z góry nie można zakładać co nowego ma się pojawić. Przeciwnie, wyobrażenie wyłania się w projektowaniu”¹.

Jubileusz pięćdziesięciolecia istnienia Wydziału Form Przemysłowych Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie uczczony został publikacjami naukowymi przypominającymi najważniejsze osobowości i idee Wydziału. Wśród tych pozycji książkowych znajduje się również niezwykle interesujące opracowanie filozofii sztuki oraz koncepcji designu, dla którego punktem wyjścia i pretekstem były rozważania Andrzeja Pawłowskiego.

Opublikowana w 2014 roku książka Janusza Krupińskiego *Filozofia kultury designu* porusza szereg kwestii znacznie wykraczających poza proste, potoczne rozumienie designu, czyniąc z projektowania swoisty plan życia. Jeśli ogranicza się rozumienie projektowania do produktu-przedmiotu, tworzonego na potrzeby neutralnej aksjologicznie produkcji przemysłowej, to książka ta jest w stanie pokazać, że *design* jest w swej istocie przedsięwzięciem filozofii człowieka. Pokazują to dobitnie zarówno Janusz Krupiński, jak i Andrzej Pawłowski, który pisze:

¹ J. Krupiński, *Filozofia kultury designu*, Wydawnictwo Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, Kraków 2014, s. 150.

Zbyt wiele szkół i zbyt wielu projektantów choruje na praktycyzm, który tak ich ogranicza, że zatracają elementarną funkcję człowieka, jaką jest myślenie. Nauka projektowania jest nauką myślenia – pisze Pawłowski – Myślenia specyficznego, bo w swej pierwszej fazie bezinteresownego i nieograniczonego².

Tak naprawdę, książka ta, choć dotyczy designu w szerokim rozumieniu, jest książką przede wszystkim filozoficzną. Krupiński, odnosząc się do dorobku Pawłowskiego, pokazuje, że zasadnicze kwestie związane z projektowaniem są zagadnieniami filozoficznymi właśnie. Dla Pawłowskiego główną ideą kultury, w której tworzy się design, jest idea prawdy – w podstawowym rozumieniu przyjmował ją Pawłowski. Krupiński nie próbuje tłumaczyć myśli nauczyciela, nie bawi się w interpretatora, w książce nie znajdziemy opowieści o pracach Pawłowskiego – rekonstrukcja jest ścisła, opiera się na nielicznych artykułach Pawłowskiego i zapisie rozmów z nim. Szczególnie warto tę ścisłość wywodu docenić, gdy stajemy przed pracami zagadkowymi i problemowymi, o interesującej subtelności i głębokości wypowiedzi³, angażującymi. „Manifest” Pawłowskiego skupia się na filozoficznych i humanistycznych podstawach sztuki projektowania, stawia przed projektantem obowiązek wzięcia odpowiedzialności, nie tylko za produkt, ale i za to, jaki ideał człowieka i człowieczeństwa za produktem tym się skrywa⁴. Pawłowski nawołuje, by w epoce cywilizacji przemysłowej nie tracić z oczu kultury, która jest żywiołem świata człowieka. Tu design jest filozofią kultury, filozofią życia i człowieka.

Wśród licznych ważnych zagadnień, które porusza książka, znajdujemy wiele pytań o metodę i relację człowieka do przedmiotów świata zmysłowego, możliwość ich poznania i doświadczenia. Pojawiają się tu kwestie dotyczące oczywistości, wyraźności postrzegania płynącego ze świadectw zmysłowych. Krupiński przypomina tu o nieistnieniu tzw. nągich faktów⁵, wolnych od założeń (w skrajnej postaci będzie to ściśle rozumiane twierdzenie: „dzieło broni się samo”). Przekonania naiwne niszczą krytycyzm i refleksję, podtrzymują niesłuszne przekonanie, że rzeczywistość stoi przed nami otworem. O warunkach widzenia świata powinni pamiętać nie tylko filozofowie, ale także designerzy: „Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe”⁶, a i to twierdzenie nie wydaje się Krupińskiemu dość radykalne.

Coś staje się przykładem, gdy brane jest pod jakimś względem. Pod jakim? Przykłady są zawsze przykładami czegoś, na coś – pojęciowo, teoretycznie określonego. Co ktoś w czymś widzi, jak je ujmuje – nie jest sprawą „samego” oka (jak to chcą widzieć antyintelektualiści). Samo oko widzi tyle samo, co okulary – czyli nic nie widzi⁷.

W zgodzie z tym twierdzeniem pozostają słowa Poppera, który pisał, iż nie istnieje coś takiego „jak nie zinterpretowana obserwacja, obserwacja nie nasycona teorią”⁸.

² Tamże, s. 16.

³ Por. cykl zdjęć Andrzeja Pawłowskiego pt. *Genesis*.

⁴ Por. J. Krupiński, dz. cyt., s. 21.

⁵ Por. tamże, s. 43.

⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 99, cyt. za: J. Krupiński, dz. cyt., s. 43.

⁷ Por. tamże, s. 43–44.

⁸ K. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 71, cyt. za: J. Krupiński, dz. cyt., s. 44.

Uwagi powyższe pokazują coś bardzo ważnego dla designu, mianowicie, że trzeba uświadomić sobie, iż za każdym projektem stoi przekonanie o porządku świata – rzadko uświadomione przekonanie. Dotyczy ono wszystkiego, zarówno hierarchii wartości (np. estetycznych nad utylitarnymi lub odwrotnie), rozumienia człowieka (np. jako dynamicznego, samokształtującego swoje otoczenie, lub biernego i poddającego się światu), jego wrażliwości (na barwę, kształtu, ciężar rzeczy), skłonności do refleksji itd.

Skąd wziął się design? Oczywiście można na to pytanie odpowiedzieć historycznie – każdy przedmiot wykonuje się według jakiegoś projektu, choćby nawet projekt ten pozostawał w głowie. Ale design jako zamysł, jako filozofia, ma swoje inne źródła. Korzystając ze słów y Gasset, autor książki pokazuje, że powstanie designu jest efektem szczególnego stosunku do życia. Hiszpański filozof twierdzi mianowicie, że dwa programy życiowe *bodhisattwy* i *gentlemana*, spełniają się w sprzecznych aspektach aktywności życiowej: pierwszy poświęca swe życie trosce o własne wnętrze, drugi poświęca je na przekształcanie świata zewnętrznego, przypisując kontemplacji bierność i pasywność. Gentleman koncentruje się na pięknie rozumianym jako *decorum*, nie jest on intelektualistą, ale dąży do uszlachetnienia i estetyzacji wszelkich przedmiotów i funkcji spełniających się w świecie. Krupiński pisze:

Konsekwentnie dodać można, że dla tych samych powodów *design* mógł powstać i musiał pojawić się właśnie w świecie *gentlemana*, w ramach jego «programu życiowego» (pierwsze szkoły designu pojawiły się w Anglii właśnie około 1850 roku, skądinąd w epoce industrializacji). [...] W tym sensie projekt życia, ideał człowieczeństwa właściwy dla *gentlemana* był tą filozofią, z której ducha faktycznie narodził się design, która domagała się jego wyodrębnienia, z nim związała swoje nadzieje⁹.

Twórca designer (nie inaczej artysta) sam wchodzi w refleksję nad swoim światopoglądem – powtórzę, przyjmuje wtedy postawę filozoficzną: w chwili twórczej zdobywa się na pytania wymierzone w podstawy swego oglądu świata, swego punktu i sposobu widzenia, swego poczucia oczywistości¹⁰.

Filozofia designu to przenoszenie ogólnych filozoficznych rozważań na grunt filozofowania o projektowaniu, uświadamianie potrzeb i celów projektowania, sensu designu, ale też nie można uprawiać wyłącznie filozofii designu nie bacząc na poboczne kwestie z dziedziny filozofii sztuki, filozofii kultury itd. Dotrzemy też tą drogą do pytań o to, czy designer to zawsze artysta, czy design jest sztuką, czy jest nauką, na przykład socjologią?

Pawłowski żywił przekonanie, że design nie powinien być podporządkowany produkcji przemysłowej, ale swoje idee powinien czerpać z refleksji humanistycznej, nie powinien też zbyt wzorować swoich projektów na zasadach ekonomii, rynku, gospodarki. Takie świadome podejście pozwoli wziąć odpowiedzialność za jakość i żywotność kultury, w ramach której projekt jest tworzony. Traktowanie designu jako dziedziny produkcji przemysłowej, jak twierdzi Pawłowski, urąga godności ludzkiej¹¹, podobnie krytycznie odnosi się do szkół i designerów, którym zarzuca praktycyzm, czyli w jego rozumieniu zagubienie człowieczeństwa, bezinteresowności i nieograni-

⁹ Tamże, s. 46.

¹⁰ Por. tamże, s. 91.

¹¹ Por. tamże, s. 95.

czoności myślenia¹². Słusznie stwierdza autor książki, że choć każdy design odnosi się do człowieka i w efekcie swych działań skierowany jest na niego, to jednak nie każdy design nazwać można humanistycznym. Humanistycznym można nazwać taki design, jak czytamy, „który projekt obiektu kreśli, podejmując jego antropologiczną wykładnię”¹³. W designie humanistycznym obserwujemy też traktowanie przedmiotów z podmiotowego, a co za tym idzie, subiektywnego punktu widzenia, biorąc pod uwagę jego indywidualne doświadczenie, dostarczane podmiotowi różnorodnie nastawionemu, zmiennemu...

Andrzej Pawłowski nie miał od początku ściśle określonego rozumienia designu, rozważał kilka rozumień „projektowania form przemysłowych” czy „wzornictwa przemysłowego”¹⁴. Miał on jednak ściśle zarysowane podstawy idei projektowania, które tłumaczy Janusz Krupiński:

[...] w przeciwieństwie do inżynierów, technologów, techników, którzy ujmują przedmioty projektowane w kategoriach realnych, naturalnych, «naukowych», designerzy projektują w kategoriach kulturowych (wyborem kulturowym jest także naturalizm, realizm, ascetyzm czy funkcjonalizm w swym wysiłku redukowania postaci przedmiotów do minimum, do tego, co podstawowe, do tego, co u samych podstaw)¹⁵.

Ale zarówno Pawłowskiemu, jak i Krupińskiemu nie chodzi o pojęcia i terminy – kwestie teoretyczne wymagają tylko uświadomienia, obaj nie ulegają wrażeniu i iluzji swobody w terminach, pamiętają o umowności i konwencjonalności języka, jego tradycji, za którą idą znaczne ograniczenia. Designu nie zdefiniujemy od zera:

Słowo nie poddaje się naszym (do)wolnym regulacjom, nie leży w mocy naszych arbitralnych konwencji. Aby pewne konwencje wprowadzać, trzeba wychodzić od elementów języka, takich jak słowa, reguły składni, gramatyka, tych się już nie kwestionuje ani nie modyfikuje, a myśli się nimi¹⁶.

I co do języka, i co do designu, słusznie przywołuje Krupiński uwagę, że:

[...] formy nie muszą być tylko naczyniami do wlewania w nie zewnętrznych treści, forma wnosić może sobie immanentne treści. Taka nie jest „pustą rękawiczką”, o której pisał Wassil Kandinsky¹⁷.

Ograniczenia języka to również efekt jego historii: słowa mają swoją przeszłość, mają za sobą ciągi modyfikacji, zmian sensu, „które dokonuje się zawsze w zmaganiu z samym światem życia człowieka, w sporze o jego postać. Toteż za każdym słowem, którego używamy, stoi duchowa praca pokoleń – stoi za nim i w nim się odkłada. Już to dlatego etymologia słowa składa się na dzieje jego sensu”¹⁸. Krupiński twierdzi, dociekając znaczenia designu, że słowo wzięte jako pojęcie przestaje być po prostu słowem.

¹² Por. tamże, s. 96.

¹³ Por. tamże, s. 108.

¹⁴ Por. tamże, s. 132.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 134.

¹⁷ Tamże, s. 135.

¹⁸ Tamże, s. 142.

Pojęcie jest słowem, w którym działają twierdzenia, zdania i teorie. A problematyka jest ważna, jeśli wskażemy, że pojęcia (pojęcia właśnie, a nie słowa!) design, projektowanie form przemysłowych, wzornictwo przemysłowe traktowane są jako zamienne, tymczasem takimi nie są¹⁹, co pokazuje Pawłowski w swoim słowniku. Tym samym „nie wszelkie projektowanie przemysłowe jest wzornictwem, nie wszystkie zmiany dokonane «za pomocą technologii przemysłowych» [...] są tymi, które leżą w kompetencjach wzornictwa przemysłowego”²⁰. Projektowanie, w rozumieniu *project making* bliskoznaczne jest designowi *sensu largo*, w najogólniejszym zaś znaczeniu obejmuje – i tu zgadzają się Pawłowski i Krupiński – *architectural and environmental designing, engineering designing*, co więcej również w odniesieniu do takich dziedzin jak inżynieria genetyczna czy socjotechnika.

Globalne podejście Pawłowskiego do designu ujawnia się nie tylko w filozoficznym i humanistycznym podejściu do projektowania, w badaniu języka i kultury, idei projektowania i środowiska, samego produktu, ale także w refleksji nad znaczeniem konsekwencji projektowania świata. Słowo „konsekwencje” pojawia się tutaj świadomie, nie ma zaś mowy o skutku – konsekwencje to szerokie sformułowanie odnoszące się nie tylko do celu i efektu pracy, ale również wszelkich zjawisk i wartości, które powstają lub dzieją się nie tylko w bezpośrednim związku z projektem, ale także w konsekwencjach oddalonych i czasowo, i przestrzennie od samego aktu zaprojektowania. Tu Pawłowski podaje szereg haseł, które w jego ujęciu designu stanowią rdzeń refleksji: środki, warunki, cel, skutek, sposoby, podmiot i przedmiot. Pisze Pawłowski:

Racjonalność i sprawność działania [projektanta – J.K.] uzależniona jest od poznania przedmiotu i podmiotu zmiany, poznania warunków, środków, sposobów, a przede wszystkim celu zmiany²¹.

Pawłowski nawoływał i uczył, by nie poddawać się iluzji, by celem swojej pracy nigdy nie ustanawiać fikcji, aby tylko to, co rzeczywiste mogło stać się przedmiotem projektowania. Pisał, że obmyślanie życia stać się powinno podstawowym sensem projektowania²². Krupiński dopowiada, że designer:

[...] projektuje w duchu tylko milcząco, podświadomie przejętego poczucia czy rozumienia sensu życia, świata, człowieczeństwa. Stanowi ono projekt jego projektów. Krok wstecz, ku temu, co uprzednie, ku temu *a priori* projektów, oznacza «przerwę w pracy», chwilę refleksji nad tym, co zasadnicze. Chwilę wyjścia z zaślepiającego optymizmu, poczucia pewności co do kierunku i sensu życia²³.

Książka *Filozofia kultury designu* to inspirująca i piękna praca o tym, czym jest projektowanie w swoim podstawowym, źródłowym znaczeniu. O tym wszystkim, co może zostać zaprojektowane lub projektem zmienione. Sfery podlegające designo-

¹⁹ Por. tamże, s. 147.

²⁰ Tamże.

²¹ Cyt. za. tamże, s. 149.

²² Por. tamże, s. 246.

²³ Tamże, s. 247.

wi w rozprzestrzenianią się tu dzięki refleksji i obserwacji świata, dając w konsekwencji autorski projekt nie tyle designu, co filozoficzny projekt świata. Z tego punktu widzenia design jest filozofią życia.

PAULINA TENDERA
(Kraków)

PRAGMATYZM AMERYKAŃSKI W AKSJOLOGII I ESTETYCE DWUDZIESTEGO WIEKU

Bohdan Dziemidok, *Amerykańska aksjologia i estetyka XX wieku. Wybrane koncepcje*, Wydawnictwo Akademickie Sedno, Warszawa 2014, s. 256.

Jak twierdzi Bohdan Dziemidok, książka *Amerykańska aksjologia i estetyka XX wieku...* jest jego osobistym ukłonem w stronę amerykańskich przyjaciół-naukowców, z którymi profesor spędził część swojego akademickiego życia. We wstępie autor przypomina sylwetki amerykańskich filozofów, z którymi miał okazję pracować w trakcie pobytów w Stanach Zjednoczonych. Książka skupia się wokół pragmatystów amerykańskich – ten nurt nie tylko znacząco rozwinął się właśnie w Stanach, ale w swym amerykańskim wydaniu oddziaływał w wieku dwudziestym na rozwój aksjologii i estetyki europejskiej. Mowa jest więc przede wszystkim o Johnie Deweyu, Clarku I. Lewisie, Staphanie C. Popperze, Ralphie B. Perrym, Davidzie W. Prallu, Charlesie W. Morrisie, Charlesie L. Stevensonie, Richardzie Rortym oraz Josephie Margolisie i Nicholasie Rescherze¹.

Dziemidok dzieli zagadnienia aksjologii amerykańskiej na stanowiska poszukujące odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania. Po pierwsze, czy kognitywistyczny i relatywistyczny punkt widzenia pragmatycznej teorii wartości wytrzymał konfrontację z absolutyzmem oraz subiektywizmem i nonkognitywizmem? Po drugie, na czym ma polegać różnica między pragmatyzmem w teorii wartościowania a koncepcjami, dla których też właściwe są kognitywizm i umiarkowany relatywizm (np. historyczny lub kulturowy)? Do pytań tych w sposób szczegółowy odnoszą się koncepcje wybranych teoretyków, które w książce są szeroko prezentowane.

Tak określone dwa nurty rozważań amerykańskiej aksjologii i estetyki porządkowane są według szczegółowych zagadnień, które wprowadzono systematycznie w dwudziestowiecznych analizach (konsekwentnie wokół następujących zagadnień skomponowana jest książka Dziemidoka). Po pierwsze, na powyższe dwa pytania udzielamy odpowiedzi w zależności od tego, jak określimy związek zachodzący między postawą cenięcia (*prizing*) czegoś a rozkoszowaniem się, pożądaniem lub lubieniem czegoś. Kolejno określać będziemy, czym może różnić się wartościowanie, u podstaw którego stoi bezpośrednie doświadczenie wartości od wartościowania, które rozumiemy jako rodzaj wnioskowania. Ważne jest także wskazanie, czym różnią się zdania wartościujące od zdań orzekających i normatywnych, ponadto, czy możliwe jest w ogóle weryfikowanie zdań wartościujących na drodze empirycznej (tj. czy metody naukowe znajdują

¹ Por. B. Dziemidok, *Amerykańska aksjologia i estetyka XX wieku. Wybrane koncepcje*, Wydawnictwo Akademickie Sedno, Warszawa 2014, s. 13.

zastosowanie do sądów wartościujących). Następnie określić trzeba, czy uzasadnienie sądów estetycznych ma charakter wyłącznie subiektywny i jak przeprowadzać ich uzasadnienie? Ostatecznie zaś, jaka zachodzi relacja między doświadczeniem estetycznym i wartościowaniem estetycznym?²

Książka *A amerykańska aksjologia i estetyka XX wieku* podzielona została na dwie główne części: pierwsza nosi tytuł *Naturalizm i pragmatyzm w aksjologii amerykańskiej*, druga zaś *Współczesna estetyka amerykańska. Wybrane koncepcje*. W ramach pierwszej części zaprezentowano cztery rozdziały: *Naturalistyczna orientacja w aksjologii amerykańskiej*, *Dwie wersje „Teorii Zainteresowania”*, *Aksjologiczny pragmatyzm: John Dewey*, *„Teoria wartościowania Clarence’a Irvinga Lewisa oraz Neopragmatyczny etnocentryzm Richarda Rorty’ego*. W drugiej części książki zawarto sześć rozdziałów poprzedzonych prezentacją priorytetowych dla metodologii założeń i zagadnień, takich jak: zagadnienia metaestetyczne i metodologiczne, problematyka epistemologiczna, ontologiczne problemy dzieła sztuki, filozofia sztuki a neoawangarda artystyczna, filozofia sztuki a sztuka popularna oraz pytanie, czy estetyka może być sprowadzona do filozofii sztuki³. Kolejno następują rozdziały drugiej części książki, w których autor przybliży wielość możliwości ustosunkowania się do wspomnianych zagadnień metodologicznych: *Kontekstualistyczno-emocjonalistyczna filozofia sztuki Stephena C. Peppera*, *Czy możliwa i potrzebna jest filozoficzna teoria sztuki?*, *Perceptualizm estetyczny Monroe’a C. Beardsleya*, *Instytucjonalna teoria sztuki George’a Dickiego*, *Kulturowa koncepcja sztuki Josepha Margolisa oraz Neopragmatyczna estetyka Richarda Shustermana*.

Przybliżmy podstawowe zagadnienia metodologiczne związane z rozdziałem drugim książki. Bohdan Dziemidok wylicza wiele kwestii, z którymi mierzyła się amerykańska filozofia dwudziestego wieku. Słusznie będzie wskazać, że w części prezentującej zagadnienia metody pytania stanowią jej część znaczącą i jedynie na niektóre z nich – jak mi się wydaje – udaje się ostatecznie udzielić odpowiedzi. Nie chodzi tu oczywiście o odpowiedź w rozumieniu rozstrzygnięcia tych istotnych kwestii, ale o rozwinięcie odpowiedzi, które proponowała sama pragmatyka amerykańska. Dodać też należy, że wiele z wymienionych pytań i kwestii – oczywiście słusznie – odnieść można do priorytetowych zagadnień estetyki i nauki o wartościach jako takich. Pada więc istotne pytanie, czy przy badaniu sztuki należy brać pod uwagę wyłącznie dzieło sztuki, czy też uwzględnić trzeba kontekstualność jego zaistnienia (np. jego społeczne, psychologiczne i kulturowe tło). Następnie: czy możliwa jest obiektywna i prawdziwa/słuszna oraz jednoznaczna interpretacja dzieła sztuki, czy raczej jest tak, że wszystkie interpretacje danego dzieła sztuki są równie uprawnione? Czy sztukę należy/da się zdefiniować? Czy da się dokonać tego w odniesieniu do samego dzieła sztuki?

Niektóre z wymienionych pytań są dziś pytaniami retorycznymi, niekoniecznie dlatego, że chcę tu negocjować możliwość udzielenia odpowiedzi na nie lub zasugerować, iż odpowiedź musi być przecząca. Uważam, że są retoryczne, gdyż odpowiedzi na te pytania wynikać muszą z przyjętej perspektywy badawczej i pierwszą zasadą uprawiania estetyki powinna być chyba jednolitość metodologiczna (pytania te nie funkcjo-

² Por. B. Dziemidok, *A amerykańska aksjologia i estetyka XX wieku...*, dz. cyt., s. 15.

³ Tamże, s. 6.

nują więc może jako samodzielne kwestie, ale jako uporządkowane elementy większych systemów filozoficznych). Wybór metody wymusza na badaczach udzielenie niedolnych odpowiedzi na powyższe pytania. Wybrana metoda opisu dzieła ułatwi nam też odpowiedź na pytania kolejne, na przykład: jak możemy poznać dzieło sztuki i czy w ogóle w odniesieniu do dzieła sztuki możemy mówić o jego poznaniu? Inne pytania: czy dzieło sztuki musi mieć zawsze jakieś znaczenie? Czy dzieło sztuki właściwy jest jakiś swoisty sposób istnienia (to pytanie już *stricte* ontologiczne)? Rozstrzygnięcie takiej kwestii pozwoliłoby sformułować wiążącą teorię dotyczącą tożsamości dzieła sztuki. Tu mówić możemy oczywiście o wielu sposobach istnienia, które opisali nie tylko amerykańscy filozofowie, bo w ramach świata sztuki poszczególne dzieła istnieją zarówno jako egzemplarze, jako intencjonalne przedmioty, jak i jako wykonania (choć nie jednocześnie).

Bohdana Dziemidoka, za amerykańskimi pragmatystami, interesują również sprawy związane z codziennym praktykowaniem czy uczestniczeniem w świecie sztuki. Pyta na przykład, czy teoretyk musi/powinien zaakceptować każdą propozycję artysty (na co w takim razie ostrze krytyki, skoro tak stępione? Czy dzieło sztuki powinno mieć związek z przeżyciem estetycznym? Czy istnieją jakieś kompetencje, zasady lub reguły, które świadczyć powinny o artystycznych kompetencjach twórcy?

Książka Bohdana Dziemidoka *Amerykańska aksjologia i estetyka XX wieku. Wybrane koncepcje* stanowi systematyczne opracowanie najważniejszych teorii, które ostatnimi laty wpływały również na europejskie środowisko filozoficzne. Dla autora ważną okazuje się metoda, dlatego książka ma duży walor podręcznikowy.

PAULINA TENDERA
(Kraków)

KU AFIRMACJI ARYSTOTELESOWSKO-TOMISTYCZNEJ TEORII POZNANIA

Piotr Lenartowicz SJ, *Elementy teorii poznania*, Wydawnictwo WAM, Akademia Ignatianum, Kraków 2014, s. 580.

Oddana do rąk Czytelnika książka autorstwa prof. Piotra Lenartowicza SJ, została wydana po śmierci tego polskiego filozofa przyrody (Autor zmarł w październiku 2012 roku). Książka jest reedycją podręcznika pt. *Elementy teorii poznania (Szkice wykładów)*, wydanego przez Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w 1995 roku. Jak możemy przeczytać w *Przedmowie* autorstwa dr Jolanty Koszteyn, wieloletniej współpracownicy Autora:

Zredagowanie i wydanie nieco poszerzonej i „uładzonej” wersji „Elementów teorii poznania” było jednym z ostatnich marzeń Ojca Lenartowicza. W „Elementach filozofii zjawiska biologicznego” (1986) Ojciec Lenartowicz zawarł swoje przemyślenia z dziedziny biologii, w „Ludach czy małpoludach” (2010) – z dziedziny paleoantropologii. Podsumowania z dziedziny epistemologii nie zdążył już zredagować.

W tym miejscu należy z uznaniem dodać, że trudu zredagowania i wydania poszerzonej i „uładzonej” wersji podręcznika podjęła się właśnie dr Koszteyn.

Książka zawiera siedemnaście rozdziałów uzupełnionych o pięć aneksów, wzbogacona jest o liczne rysunki oraz tabele, w wielu miejscach w tekst wlamane są „kapsuły” zawierające szczegółowe odniesienia lub przykłady do zagadnień omawianych w tekście głównym. Każdy rozdział poprzedzony jest streszczeniem, co w książce mającej służyć jako podręcznik, zapewne jest zaletą. W książce znajdziemy również literaturę (bibliografię), indeks osób oraz indeks rzeczy. Autorem recenzji wydawniczej jest dr hab. Zbigniew Wróblewski, prof. KUL. Jak na podręcznik mający być zbiorem elementów teorii poznania jest dość obszerny, liczy 580 stron.

Wpływ na układ i treść książki w sposób widoczny mają główne zainteresowania Autora, które koncentrowały się na pewnych szczególnych aspektach filozofii, a mianowicie na:

- problematyce dynamiki form żywych,
- problematyce rekonstrukcji paleobiologicznych,
- problematyce poznania, czyli orientacji w rzeczywistości.

Powyższa tematyka ma swoje przełożenie na przywoływane w książce przykłady mające pomóc Czytelnikowi zrozumieć omawiane zagadnienia. Prof. Lenartowicz traktował epistemologię jako pewien aspekt filozofii bytu, a filozofię bytu rozumiał szeroko, obejmując nią podstawowe elementy wiedzy biologicznej i psychologicznej. Teoria poznania ma służyć do rozstrzygania kontrowersji dotyczących założeń lub przesładczeń typu metafizycznego (monizm, dualizm, pluralizm bytowy) i poznawczego (sceptycyzm, agnostycyzm, relatywizm, obiektywizm, dogmatyzm).

Na podkreślenie zasługuje oryginalność treści podręcznika, wiele zawartych w nim zagadnień wykracza poza dotychczas przyjęte ramy *stricto* filozoficznej dysputy. Recenzowana książka dużo szerzej obejmuje kwestie teoriopoznawcze, niż mogliśmy się przyzwyczaić, zapoznając się z tego typu publikacjami obecnymi na rynku wydawniczym. Analizowane są nie tylko wielowiekowe spory o źródła i charakter ludzkiego poznania, ale również podejmowana jest problematyka z pogranicza filozofii i religii. Jasne i precyzyjne przeanalizowanie tych sporów może mieć kluczowe znaczenie dla pewnych rozstrzygnięć światopoglądowych. Lenartowicz tropiąc błędy poznawcze stara się oczyścić z różnych wadliwych interpretacji zagadnienia związane z ludzkim sumieniem, wiarą religijną czy też gnozą. Autor swobodnie i jednocześnie z naukową rzetelnością wkracza w zagadnienia pojawiające się na styku nauki i religii, czego przykładem mogą być podrozdziały: *Teoriopoznawczy problem wiarygodności Pisma Świętego* (s. 347–353), *Światopogląd religijny* (s. 451–458), *Kontrast odpowiedzi religijnej i naukowej* (s. 463–468).

Prezentowany w książce punkt widzenia, opiera się na arystotelesowsko-tomistycznej definicji filozofii, nie inaczej jest też z teorią poznania, która opiera się na zrębach filozofii Arystotelesa. Tak na ten temat pisze Autor książki:

Teoria poznania, którą ARYSTOTELES nazwał Organon, jest częścią filozofii. Jest ona punktem wyjścia i głównym „kontrolerem” procesu poznawczego, a więc również procesu filozofowania. Według ARYSTOTELESA – którego podejście do badania rzeczywistości jest kamieniem węgielnym tej książki – filozofowanie musi się rozpocząć od uświadomienia sobie rzeczywistych dokonań, możliwości, prawdziwości i błędów ludzkiego poznania (s. 43).

Podsumowując, nie ulega wątpliwości, że książka jest napisana z pewnego ściśle określonego, zadeklarowanego wprost stanowiska, jest to stanowisko filozofii ary-

stotelesowsko-tomistycznej. Ulokowanie środka ciężkości w tej akurat perspektywie w sposób oczywisty determinuje stosunek do innych koncepcji filozoficznych, nie trzeba dodawać, że jest on z reguły krytyczny. Dla samego obozu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej podręcznik ma dużą wagę, w sposób dobry porządkuje i objaśnia najważniejsze idee i tezy teorii poznania uprawianej w ramach filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Należy stwierdzić, iż trudno obecnie poszukiwać na rynku wydawniczym podręcznika, który w sposób tak kompetentny, treściowo szeroki i jednocześnie drobiazgowy prezentowałby zagadnienia teoriopoznawcze z tejże właśnie perspektywy. Należy ufać, że zostanie to przez Czytelników docenione i chętnie sięgną po tę książkę.

RAFAŁ KUPCZAK

(Kraków–Czechowice Dziedzice)

ETYKA OTWARTA NA MEDYCYNĘ

Paweł Łuków, Tomasz Pasierski, *Etyka medyczna z elementami filozofii*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2014, s. 237

U progu ubiegłego roku środowisko etyków medycznych, wykładowców i studentów zostało wzbogacone o nową pozycję dwóch współautorów Pawła Łukowa (reprezentującego filozofię moralną) i Tomasza Pasierskiego (reprezentującego środowisko medyczne). Książka przyjęła charakter podręcznika akademickiego, może jednak spełnić kryteria monografii naukowej. Fakt jej podręcznikowego przeznaczenia sygnalizują we wstępie współautorzy, którzy adresują ją:

[...] głównie dla studentów wydziałów lekarskich i lekarsko-dentystycznych, ale może okazać się przydatny także studentom takich kierunków, jak ratownictwo medyczne, fizjoterapia, zdrowie publiczne lub pielęgniarstwo, bądź studentom studiów doktoranckich.

Podręcznik został zaplanowany jako podstawa nauczania filozofii oraz etyki lekarskiej w postaci dwóch odrębnych przedmiotów bądź też jednego łączącego obie te problematyki. Układ i dobór treści podręcznika podyktowało przekonanie, że współczesny lekarz – podobnie jak jego koledzy po fachu z przeszłości – musi nie tylko dysponować szeroką wiedzą kliniczną, ale także rozumieć etyczne i filozoficzne założenia, na których opiera się wiedza i praktyka medyczna (s. 7).

Z powyższego fragmentu można wnioskować, że monografia jest adresowana tylko do lekarzy, znajdziemy jednak w niej rozdziały adresowane do pielęgniarów, fizjoterapeutów, stomatologów i bioetyków, a także fragmenty z zakresu problematyki tanatologicznej i hospicyjnej. W ciekawy i przejrzysty sposób prezentuje podstawowe zagadnienia etyczne, a nawet bioetyczne, ważne w wielu zawodach medycznych. Treść książki została ujęta w kilkunastu rozdziałach, niektóre z nich podzielone jeszcze na podrozdziały. Na początku każdego z rozdziałów zaznaczono treści wiodące, a w samym tekście najważniejsze zagadnienia podkreślono pogrubioną czcionką. Na końcu rozdziałów umieszczono literaturę uzupełniającą dla zainteresowanych pogłębieniem tematyki przedstawionej w książce.

Monografia podzielona jest na trzy części. Pierwsza, zatytułowana *Filozofia*, składa się z dwóch rozdziałów: *Wybrane zagadnienia filozofii* oraz *Filozoficzne podstawy medycyny opartej na faktach*. Omówione są tu zagadnienia filozofii nauki i jej znaczenie dla nauk przyrodniczych i medycznych. W drugiej części, zatytułowanej *Etyka*, współautorzy przybliżyli podstawowe teorie z obszaru etyki filozoficznej, są to rozdziały: *Etyka filozoficzna* i *Dylemat moralny i medycyna*. Pozostałe rozdziały, od piątego do siedemnastego, stanowią trzecią część monografii: *Etykę medyczną*¹. W części tej zaprezentowano zagadnienia specyficzne dla współczesnej medycyny, a także standardy etyczne powiązane z różnymi dziedzinami praktyki medycznej i relacjami lekarz–pielęgniarka–pacjent–rodzina.

Książka jest dobrym źródłem wiedzy nie tylko dla studentów kierunków medycznych, ale także dla wielu zawodów medycznych i pozostałych pracowników szeroko rozumianej służby zdrowia. Jest najnowszą publikacją z etyki medycznej, dobrze uwzględnia zróżnicowanie światopoglądowe występujące w polskim środowisku medycznym. Między innymi jej walorem jest szersze omówienie postaw *autonomizmu* i *paternalizmu*. W przypadkach skrajnych obie są zgubne dla relacji między pracownikami służby zdrowia a pacjentami i ich rodzinami. Dobrze, że współautorzy podjęli się także szerszej prezentacji tzw. *oświadczenia woli* oraz *klauzury sumienia*, ta ostatnia często pojawiała się w mediach w związku z niedawną kontrowersyjną sprawą prof. Adama Chazana. Dużym atutem książki jest powiązanie omawianej problematyki etycznej z przepisami prawa, co daje czytelnikowi także podstawową orientację w zakresie prawnych warunków wykonywania zawodu. Również cenne jest umieszczenie części etycznej w kontekście współczesnej bioetyki, z uwzględnieniem kontekstu historycznego zakorzenienia norm etyki medycznej.

Książka została zaopatrzona w skorowidz, brakuje natomiast streszczenia w języku angielskim, które dałoby możliwość wglądu w jej treść także czytelnikom obcojęzycznym. Do słabszych stron recenzowanej książki należy zbyt mała ilość przykładów, wątpliwości budzi też potrzeba względnie obszernego przytaczania normatywnych teorii etycznych.

Współautorom oraz Wydawnictwu Lekarskiemu PZWL należą się słowa uznania, za wydanie tej potrzebnej lektury z zakresu etyki zawodów medycznych z uwzględnieniem elementów filozofii.

WIESŁAW SZUTA
(Sosnowiec)

¹ Rozdziały trzeciej części pt. *Etyka medyczna: Bioetyczne wyzwania współczesności, Profesjonalizm lekarski, Sprawiedliwość w medycynie i prawo do opieki zdrowotnej, Modele relacji lekarz-pacjent, Świadoma zgoda pacjenta, Informowanie pacjenta i paternalizm w medycynie, Poszanowanie prywatności i poufności, Etyka lekarska w pediatrii, Problemy etyczne w opiece nad osobami w podeszłym wieku, Etyczne aspekty pielęgniarstwa, Problemy etyczne w fizjoterapii, Etyka stomatologii, Etyka badań biomedycznych*.

O WARTOŚCI POLSKIEJ FILOZOFII W XX WIEKU

Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku, pod redakcją Macieja Woźniczki, Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2014, ss. 614

Prezentowana książka to obszerna pozycja przygotowana przez częstochowskie środowisko filozoficzne zgrupowane wokół dwóch liderów prof. Andrzeja Zaleskiego i dra hab. Macieja Woźniczki. Ostatni z wymienionych jest redaktorem naukowym tej nietuzinkowej próby uchwycenia wielokierunkowej, wieloorientacyjnej filozofii polskiej minionego wieku, a także umiejscowienia jej w bogatym spektrum dynamicznie rozwijającej się refleksji filozoficznej naszego kontynentu, z perspektywy kilkunastu lat nowego wieku. Jest to już kolejne jego dzieło redakcyjne lub współredakcyjne, najczęściej związane z konferencjami organizowanymi przez Instytut Filozofii Akademii Jana Długosza w Częstochowie¹. Także i w tym przypadku większość tekstów to wykłady lub komunikaty wygłoszone w trakcie konferencji *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*, która odbyła się w poprzednim roku akademickim². Współautorzy rozwinęli, zmodyfikowali i rozwinęli swoje teksty, część z nich to prace nadesłane później. Mamy więc do czynienia aż z 38. autorami, których artykuły zostały zgrupowane w pięciu rozdziałach.

Dobrą rekomendację omawianej książki stanowi tekst umieszczony na czwartej stronie okładki:

W przedstawionym Czytelnikowi tomie przedmiotem wielostronnych i pogłębionych analiz uczyniono filozofię polską rozpatrywaną na tle filozofii europejskiej w XX wieku. Słusznie bowiem uznano, iż jest to ważny i aktualny problem badawczy. Redaktor zaprosił do współpracy grono kompetentnych autorów, w tym znanych i uznanych badaczy prezentowanej przez nich tematyki, jak również autorów młodszego pokolenia.

Tom zbudowano przejrzysto z dopełniających się części, merytorycznie porządkując teksty stanowiące kolejne rozdziały tej współautorskiej monografii. [...]

Tom ten wpisuje się w serię interesujących publikacji, które ukazują się regularnie od kilku lat w częstochowskim środowisku akademickim pod redakcją naukową Macieja Woźniczki, zaświadczać zarazem o potencjale naukowym i organizacyjnym tego środowiska. Z przekonaniem rekomenduję do druku solidnie zredagowaną książkę *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*. Niechaj dobrze przysłuży się ona upowszechnieniu wiedzy o polskiej tradycji i kulturze intelektualnej oraz inspirować do dalszych badań i dyskusji³.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Związek myśli polskiej z myślą europejską* wyróżnia się artykuł Romana Darowskiego, w którym autor według różnych kryteriów wyodrębnia poszczególne formacje filozoficznych (np. szkołę lwowsko-warszawską,

¹ W ten sposób ukazało się już kilka zbiorowych monografii, m.in.: *Filozofia autorska: propozycje, Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?*, *W stronę filozofii autorskiej*.

² Sprawozdanie z wspomnianej konferencji ukazało się w „Kwartalniku Filozoficznym” w T: XLII (2014), z 1, s. 182–186.

³ Z recenzji dra hab. Marka Rembierza (Uniwersytet Śląski) zamieszczonej na czwartej stronie okładki.

fenomenologię, tomizm egzystencjalny, marksizm) i wskazuje na charakteryzującą każdą z nich główną ideę filozoficzną; zwraca też uwagę na ważkość publikacji w językach obcych.

Oprócz syntetycznego artykułu R. Darowskiego⁴, pierwszy rozdział wypełniły teksty: Grażyny Szumery⁵, Pawła Polaka⁶, Piotra Surmy⁷, Artura Andrzejuka⁸, Stefana Konstańczyka⁹, Andrzeja Ciążali¹⁰ i Adama Kubiaka¹¹.

Rozdział drugi, zatytułowany *Filozofia polska w relacjach z filozofią niemiecką*, szczególnie akcentuje atrakcyjność i wpływ klasycznej filozofii niemieckiej i fenomenologii na polskie ośrodki filozoficzne XX wieku, podkreśla rolę, jaką odegrali polscy filozofowie na uniwersytetach niemieckich i w niemieckich szkołach filozoficznych. Dziewięciu autorów podjęło się odpowiedzi na wyznaczone przez tytuł rozdziału zadanie: Wojciech Mackiewicz¹², Adam Olech¹³, Anna Godkowska¹⁴, Magdalena Mru-szczyk¹⁵, Ryszard Miszczyński¹⁶, Anna Smywińska-Pohl¹⁷, Henryk Popowski¹⁸, Justyna Steczko¹⁹ i Adam Dura²⁰.

Filozofia polska w relacjach z filozofia anglosaską i francuską to tytuł najkrótszego, trzeciego rozdziału, na który złożyły się teksty pięciu autorów. Są to Marek Perek²¹,

⁴ Wkład Polaków do myśli filozoficznej na świecie w XX wieku (są to s. 21–36).

⁵ Zwolennicy psychologii narodów w myśli polskiej na początku XX wieku (s. 37–46).

⁶ Rola wpływów filozofii europejskiej w procesie recepcji teorii względności w Krakowie i we Lwowie w latach 1905–1925 (s. 47–64).

⁷ Myśl Jana Łukaszczyka na tle filozofii europejskiej (s. 65–78).

⁸ Filozofia i filozofowanie polskiej emigracji niepodległościowej w Wielkiej Brytanii (1940–1990), są to s. 79–96.

⁹ Z europejskiej perspektywy. Zbigniew Antoni Jordan jako historyk najnowszej filozofii polskiej (s. 97–112).

¹⁰ Miejsce „nowego humanizmu” Bogdana Suchodolskiego w panoramie polskiej i europejskiej myśli filozoficznej XX i XXI wieku (s. 113–126).

¹¹ Pożytki z lokalności i spojrzenie lokalne. Poza „uniwersalnością prowincjonalnością” (s. 127–138).

¹² Spór o istnienie czasu: Edmund Husserl – Roman Ingarden (s. 141–158).

¹³ O Ajdukiewiczu i Ingardenie – uczniowie Husserla. W setną rocznicę ukazania się Księgi I Idei (s. 159–176).

¹⁴ Filozoficzno-teologiczne drogi Edyty Stein do Prawdy (s. 177–196).

¹⁵ Anny Teresy Tymienieckiej fenomenologia życia. Inspiracje i polemika (s. 197–210).

¹⁶ Gottlob Frege a szkoła lwowsko-warszawska. Problem „Frege’s way out” (s. 211–220).

¹⁷ Polska filozofka i badaczka neokantyzmu – o biografii i myśli Janiny z Kiersnowskich Suchorzewskiej (s. 221–232).

¹⁸ Polscy obrońcy metafizyki – filiacje niemiecka (s. 233–242).

¹⁹ Problematyka zła w myśli Mariana Dzieduchowskiego tłem do rozważań europejskiej filozofii zła (s. 243–258).

²⁰ Z badań nad sumieniem w polskiej filozofii moralnej XX wieku (s. 259–282).

²¹ Antycypacja czy nieporozumienie? Kilka uwag o podobieństwach wypowiedzi Ajdukiewicza i Kuhna o nieprzekładalności języków naukowych (s. 283–284).

Tomasz Mróz²², Łukasz Moniuszko²³, Anna Kazimierczak-Kucharska²⁴ i Michalina Kublicka²⁵. Obok otwarcia się na myśl niemiecką XIX i XX wieku, trwało jednak nadal tradycyjne otwarcie się na myśl francuską i poważniejsza recepcja kultury i filozofii anglojęzycznej.

Swoistość polskiej kultury filozoficznej to tytuł czwartej części, akcentującej oryginalność i wartość pomysłów tworzących swoisty koloryt polskiej myśli filozoficznej XX wieku. Dziewięciu autorów wypełniło ten przedostatni rozdział: Mariusz Oziebłowski²⁶, Andrzej Tarnopolski²⁷, Bogusław Meiksner²⁸, Sabina Prejsner-Szatyńska²⁹, Dorota Halina Kutyla³⁰, Ryszard Przybylski³¹, Renata i Grzegorz Treła³², Anna Marek-Bienasz³³ i Maciej Woźniczka³⁴.

O autorach piątego rozdziału, zatytułowanego *Przemiany myśli neotomistycznej w Polsce*, a są to: Magdalena Płotka³⁵, Michał Zembrzusi³⁶, Izabella Andrzejczuk³⁷, Andrzej Nowik³⁸, Wanda Plich³⁹, Adam Filipowicz⁴⁰ i Dawid Pełka⁴¹, mówią zdania zaczerpnięte ze *Wstępu* omawianej monografii:

²² *Bertrand Russell, Karl Rajmund Popper i Władysław Witwicki o komunizmie i totalitaryzmie Platona* (s. 285–306).

²³ *Ewolucja koncepcji sprawiedliwości Chaima Perelmana w filozofii prawa Zygmunta Ziemińskiego* (s. 307–318).

²⁴ *Oryginalność etyki perfekcjonistycznej Henryka Enzenberga na tle myślicieli polskich oraz europejskich* (s. 319–347).

²⁵ *Między Bergsonem a Lévinasem. Inspiracje Barbary Skargi w koncepcji człowieka* (s. 349–361).

²⁶ *Spółeczny kontekst poznawczego paraliżu filozofii w ujęciu Stanisława Ignacego Witkiewicza* (s. 365–382).

²⁷ *Władysław Biegańskiego przewidywczą teorię poznania* (s. 383–394).

²⁸ *Stanisław Brzozowski, Bolesław Miciński i Józef Tischnera przyczyny do przyszłej filozofii człowieka* (s. 395–416).

²⁹ *Kulturalizm Floriana Znanieckiego i jego recepcja* (s. 417–430).

³⁰ *Ku cywilizacji przyszłości – doświadczenie miasta w badaniach Floriana Znanieckiego* (s. 431–456).

³¹ *O idei Międzyzłudzkiego w filozofii Witolda Gombrowicza* (s. 457–468).

³² *Etos uczonoego: przykład Stefana Amsterdamskiego* (s. 469–490).

³³ *Udział filozofów polskich w rozwoju filozofii ekologicznej ze szczególnym uwzględnieniem ekofilozofii Henryka Skolimowskiego* (s. 491–500).

³⁴ *Przyczyny zaniedbań w edukacji filozoficznej w Polsce* (s. 501–518).

³⁵ *Praktyczny charakter filozofii: rozwój koncepcji działania w filozofii polskiej [XV–XIX w.]* (s. 521–532).

³⁶ *Autonomiczna teoria poznania Jana Stepy na tle europejskiej filozofii neoscholastycznej* (s. 533–548).

³⁷ *Specyfika historiozofii Konstantego Michalskiego. Jej źródła i inspiracje* (s. 549–560).

³⁸ *Metoda uprawiania historii filozofii w ujęciu ks. Pawła Siwka* (s. 561–570).

³⁹ *Nowe elementy wniesione przez Stanisława Ziemiańskiego SJ do filozofii Boga* (s. 571–582).

⁴⁰ *Filozofia w służbie teologii – czyli o dydaktyce w wyższych seminariach duchownych w XX wieku* (s. 583–596).

⁴¹ *Zasady etyki wojskowej Józefa Marii Bocheńskiego wobec zagrożeń XX wieku* (s. 597–604).

We współczesnej polskiej filozofii łatwy do wyodrębnienia jest nurt myśli neo-scholastycznej-neotomistycznej. Jego przedstawiciele odwołują się do mocnej w Polsce tradycji filozofii kulturowo-światopoglądowej. Zebrane teksty przedstawiają stanowisko młodsze pokolenia tej formacji filozoficznej (s. 16).

Część szósta i ostatnią książki stanowi *Aneks*, na który składają się: apel do autorów, noty o autorach i streszczenie w języku angielskim oraz *Table of Contents*. Nadto każdy z rozdziałów został zaopatrzony w krótki abstrakt w języku angielskim oraz słowa kluczowe. Książka wyróżnia się twardą oprawą, dobrym jakościowo papierem i przystępną ceną, jak na tak pokaźne dzieło.

Można by wskazać też kilka słabych stron książki, np. to, że co nieco zapomniano o głosie starszego pokolenia, głównie dominują młodzi filozofowie. Podsumowanie ćwierćwiecza wolności idei zostało chyba nie najlepiej zrealizowane, nie zaproponowano nowych obszarów analiz, odnosi się także wrażenie, że nadmiernie zróżnicowano podejmowaną problematykę (choć przy tej okazji okazało się, iż filozofia polska to wielowątkowy obszar, co też jest jej walorem – i filozofii, i recenzowanej książki).

Reasumując, trzeba zaakcentować, iż książka świetnie się wpisuje w ciąg publikacji podejmujących badania nad polską filozofią zakończzonego stulecia. Jest cennym materiałem dla analiz historyków filozofii XX wieku, uwzględnia wzajemne powiązania rodzimej refleksji filozoficznej z europejską. Trafnie wskazuje na wzmocnienie się samodzielności i oryginalności polskiej myśli filozoficznej, zwłaszcza w ostatnich dekadach minionego wieku.

Redaktorowi Maciejowi Woźniczce i liczny współautorom bez wątpienia należy pogratulować tego pokaźnego dzieła edytorskiego, jak również Wydawcy, który zapewne nie szczędził środków, aby wydać *Filozofię polską na tle filozofii europejskiej w XX wieku*.

WIESŁAW SZUTA
(Sosnowiec)

NOTY O AUTORACH

Wojciech Suchoń – prof. dr hab., kierownik Pracowni Retoryki Logicznej Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się historią logiki i logiką praktyczną, opublikował m. in. książki: *Sylogistyki logiczne*, *Prolegomena do retoryki logicznej*, *Teoretyczne problemy logiki praktycznej*.

Anna Kozanecka-Dymek – dr, adiunkt w Katedrze Logiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, autorka prac dotyczących m.in. systemów logiki temporalnej, ich rodzajów, genezy oraz stosowności języka tych logik w naukach przyrodniczych.

Michał Bizoń – doktorant w Zakładzie Historii Filozofii Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się filozofią starożytną, etyką, pojęciem woli, a także filozofią religii i polityki.

Zbigniew Ambrożewicz – dr filozofii, zajmuje się indywidualizmem, personalizmem, antropologią, filozofią kultury i polityki, filozofią polską i amerykańską.

Anna Starościc – mgr, asystent w Katedrze Historii Filozofii w Polsce na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, zajmuje się filozofią przyrody oraz filozofią nauki, zwłaszcza nauk przyrodniczych.

Dariusz Szkutnik – absolwent UJ, doktorat uzyskał na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie pracy *Entelechia in actu. Hansa Driescha filozofia świata organicznego*, zajmuje się filozofią przyrody, metodologią nauk, epistemologią, biologią, embriologią, fizjologią, psychologią i etologią.

Dariusz Sagan – dr, adiunkt w Zakładzie Logiki i Metodologii Uniwersytetu Zielonogórskiego, zajmuje się filozofią nauki, zagadnieniami relacji nauka-religia, zwłaszcza metodologicznymi i filozoficznymi aspektami teorii inteligentnego projektu, tłumacz, redaktor naczelny internetowego czasopisma „Filozoficzne Aspekty Genezy”, opublikował książkę *Spór o nieredukowalną złożoność układów biochemicznych*.

Janusz Sytnik-Czetwertyński – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, zajmuje

się ontologią, psychofilozofią i mistyką okresu średniowiecza, jest autorem ośmiu książek, redaktorem sześciu kolejnych oraz autorem około stu artykułów opublikowanych w polskich i zagranicznych czasopismach naukowych.

Thomas Nagel – (ur. 1937), amerykański filozof, wykładowca na Uniwersytecie Nowojorskim, autor licznych i cenionych prac z zakresu epistemologii, filozofii umysłu, filozofii polityki oraz etyki, między innymi: *The Possibility of Altruism* (Oxford 1970, reprint Princeton 1978), *Mortal Questions* (Cambridge 1979; pol. wyd. *Pytania ostateczne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997), *The View From Nowhere* (Oxford, 1986, pol. wyd. *Widok znikąd*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997), *Equality and Partiality* (Oxford, 1991), *Other Minds* (Oxford, 1995), *Secular Philosophy and the Religious Temperament* (Oxford 2010), członek American Academy of Arts and Sciences, laureat Nagrody Schocka w dziedzinie logiki i filozofii oraz Nagrody Balzana w dziedzinie etyki (obydwie w 2008 roku).

Milosz Kudela – mgr filozofii, doktorant na wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, jego zainteresowania naukowe obejmują przede wszystkim zagadnienia z pogranicza metafizyki, epistemologii i filozofii nauki.

Juliusz Domański – prof. dr hab., emerytowany profesor IFiS PAN i Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, zajmuje się filozofią starożytną, średniowieczną i epoki renesansu, Platonem, neoplatonizmem, patrystyką, Erazmem z Rotterdamu, filozofią polską epoki średniowiecza i renesansu.

Paulina Tendera – dr, pracuje w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ, zajmuje się filozofią sztuki, metafizyką światła, filozofią Platona i Hegla.

Rafał Kupczak – dr, absolwent Uniwersytetu Śląskiego i Akademii Ignatianum, zajmuje się filozofią przyrody ożywionej, antropologią filozoficzną, paleoantropologią, archeologią paleolityczną i etologią.

Wiesław Szuta – dr, kierownik Zakładu Nauk Humanistycznych i Społecznych w Wyższej Szkole Medycznej w Sosnowcu oraz wykładowca filozofii i etyki w Wyższej Szkole Zarządzania w Częstochowie, pracuje także w gliwickim Wydziale Studiów Społecznych Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa w Poznaniu. Zajmuje się etyką fundamentalną, etyką medyczno-pielęgniarską oraz chrześcijańską antropologią filozoficzną, synejdezjologią.