

TOM XLII

2014

ZESZYT 2

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIwersytet Jagielloński
KRAKÓW 2014**

KOMITET NAUKOWY

Maria M. Baranowska, Włodzimierz Galewicz, Sebastian T. Kołodziejczyk,
Andrzej Póttawski, 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
Redaktor techniczny: Rafał Wawrzeń

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

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2014

Printed in Poland

Komputerowy Skład Tekstu „FIRET”
Zbigniew Białko
z.bialko@upc poczta.pl

Oficyna Wydawniczo-Drukarska „Secesja”
30-363 Kraków, ul. Rzemieślnicza 22
oficynasecesja@tlen.pl

Nakład 350 egz.

Ark. wyd. 11,50; ark. druk. 11,75

TREŚĆ ZESZYTU 2 TOMU XLII

Artykuły

Sebastian T. Kołodziejczyk, <i>Semantyczne uwarunkowania różnicy między metafizyką a ontologią</i>	5
Dariusz Jagiełło, Tadeusz Szubka, <i>Metafilozofia Friedricha Waismanna</i> . . .	29
Jerzy Bobryk, <i>Co wiemy o myśleniu w epoce kognitywizmu</i>	47
Rafał Szopa, <i>Problem wiedzy apriorycznej w świetle teorii partycypacji bytu</i>	63
Przemysław Spryszak, <i>Dowód ontologiczny św. Anzelma w ujęciu Nicholas Reschera</i>	91
Magdalena Kozak, <i>Wojna jako doświadczenie przemocy bycia w myśli Emmanuela Lévinasa</i>	103
Adam Hernas, <i>Czy odpowiedzialność za drugiego może być imperatywem rozumu? Kant a Lévinas</i>	117
Paulina Tendera, <i>Sofoklesowa Antygona jako przykład urzeczywistnienia Heglowskiego ideału bohatera narodowego</i>	131

Archiwum

Marian Przełęcki, <i>O Nietzscheańskiej krytyce moralności chrześcijańskiej</i>	149
---	-----

Przekład

Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Koncepcja siły nadnaturalnej w korespondencji I. Newtona z R. Bentleyem</i>	161
Isaac Newton, <i>Cztery listy do Bentleya</i> (przeł. Janusz Sytnik-Czetwertyński)	168

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Marcin Karas, <i>Nowa monografia o wczesnym Oświeceniu w Polsce</i> (Agnieszka Smolińska, <i>Dyskurs oświeceniowy. Filozofia ks. Antoniego Jakuba Wiśniewskiego SchP, 1718–1774</i>)	177
Natalia A. Michna, <i>Oblicza wolności (Współczesne i historyczne konteksty wolności, red. Leszek Kopciuch)</i>	181
Jerzy Sadowski, <i>Możliwość dobrego życia w XXI wieku</i> (Wilhelm Vossenkuhl, <i>Możliwość dobra. Etyka w XXI wieku</i>)	184
Noty o autorach	187

ISSUE 2 VOLUME XLII

Articles

Sebastian T. Kołodziejczyk, <i>Semantics and difference between metaphysics and ontology</i>	5
Dariusz Jagiełło, Tadeusz Szubka, <i>The metaphilosophy of Friedrich Waismann</i>	29
Jerzy Bobryk, <i>What do we know about thinking in the age of cognitivism?</i>	47
Rafał Szopa, <i>The problem of a priori knowledge in the light of the theory of participation in being</i>	63
Przemysław Spryszak, <i>Nicholas Rescher's interpretation of St. Anselm's ontological argument</i>	91
Magdalena Kozak, <i>War as an experience of the violence of being in the thought of Emmanuel Lévinas</i>	103
Adam Hernas, <i>Can responsibility for another be an imperative of reason? Kant and Lévinas</i>	117
Paulina Tendera, <i>Sophocles' Antigone as an example of the Hegelian ideal of a national hero</i>	131

Archive

Marian Przełęcki, <i>The Nietzschean critique of Christian morality</i>	149
---	-----

Translations

Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>The concept of supernatural force in the correspondence of Isaac Newton and Richard Bentley</i>	161
Isaac Newton, <i>Cztery listy do Bentleya [Four letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley]</i> (transl. Janusz Sytnik-Czetwertyński)	168

Reports – Reviews – Discussions

Marcin Karas, <i>A new monograph on the early Enlightenment in Poland (Agnieszka Smolińska, Dyskurs oświeceniowy. Filozofia ks. Antoniego Jakuba Wiśniewskiego SchP (1718–1774) [Enlightenment discourse. The philosophy of Rev. Antoni Jakub Wisniewski Sch.P. (1718–1774)])</i>	177
Natalia A. Michna, <i>The faces of freedom (Współczesne i historyczne konteksty wolności [Contemporary and historical contexts of freedom], Leszek Kopicuch, ed.)</i>	181
Jerzy Sadowski, <i>The possibility of a good life in the twenty-first century (Wilhelm Vossenkuhl, Możliwość dobra. Etyka w XXI wieku [Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert])</i>	183
Notes about the authors	187

ARTYKUŁY

SEBASTIAN TOMASZ KOŁODZIEJCZYK

(Kraków)

SEMANTYCZNE UWARUNKOWANIA RÓŻNICY MIĘDZY METAFIZYKĄ A ONTOLOGIĄ

WPROWADZENIE

W niniejszym artykule argumentuję za dwiema zasadniczymi tezami: Przy założeniu pewnej koncepcji języka i jego semantycznych własności, (1) różnica między ontologią a metafizyką jest różnicą fundamentalną, tzn. nie istnieje satysfakcjonująca metoda redukcji jednej do drugiej; (2) najlepszym sposobem jej ujęcia jest wskazanie na różnicę między odniesieniem (referencją) a znaczeniem. Pierwszą z tez nazywam „Tezą o Fundamentalnej Różnicy między Ontologią a Metafizyką” (w skrócie: TFR); drugą zaś „Tezą o Semantycznym Uwarunkowaniu Fundamentalnej Różnicy między Ontologią a Metafizyką” (w skrócie: TSU).

Artykuł składa się z trzech części: W pierwszej części zarysuję racje stojące za rozróżnieniem na ontologię i metafizykę. W drugiej rozważę TFR. W trzeciej zaś skupię się na semantycznych uwarunkowaniach TFR, które wyraża TSU, oraz rozważę zakres jej obowiązywania.

1. MIĘDZY METAFIZYKĄ A ONTOLOGIĄ

Poniżej kilka przykładowych zdań, które zaliczane są do zbioru zdań metafizycznych w tradycyjnym sensie¹:

¹ Tego rodzaju język w dzisiejszej metafizyce jest praktycznie nieobecny; wielu go ignoruje lub po prostu odrzuca. Wyjątkiem są dwa obozy: neoscholastyczny i neo-

- a. „Byt i jedność są zatem tym samym i tej samej natury w tym sensie, że następują po sobie jako zasada i przyczyna, a nie w takim znaczeniu, że są określane tą samą definicją [...]” (1003b)²
- b. „To samo nie może zarazem przysługiwać i nie przysługiwać temu samemu i pod tym samym względem.” (1005b)
- c. „Istotą każdej rzeczy jest to, dzięki czemu rzecz jest rzeczą samą przez się.” (1029b)
- d. „Żadna rzecz bowiem nie różni się, jak się zdaje, od własnej substancji, a o istocie twierdzi się, że jest substancją każdej rzeczy.” (1031a)
- e. „Każda rzecz i jej istota są tym samym, i [że] ta identyczność nie jest akcydentalna.” (1031b)
- f. „Istnieją dwa rodzaje substancji: konkretna rzecz i forma. [...] Wszelka substancja w pierwszym znaczeniu jest zniszczalna [...]. Natomiast forma nie podlega zniszczeniu [...]” (1039b)

Te zaczerpnięte z Arystotelesowskiej *Metafizyki* przykłady z jednej strony obrazują sposób formułowania wypowiedzi metafizycznych, z drugiej zaś wskazują na pewne zróżnicowanie, dzięki któremu, jak się wydaje, można zastanawiać się nad racjami przemawiającymi za oddzieleniem ontologii od metafizyki. Nim jednak to uczynię, chciałbym zwrócić uwagę na dwie kwestie:

Powszechnie panujące przekonanie o przypadkowym i pod pewnym względem asemantycznym charakterze nazwy „metafizyka” może być rozważane jako jedna z tez metateoretycznych, która powiada, że nie istnieje szczególna racja przedmiotowa, metodologiczna czy teleologiczna, dla której należałoby myśleć o metafizyce w kategoriach trafnie zdefiniowanej, ściśle wyodrębnionej i dobrze określonej autonomicznej dyscyplinie filozoficznej. Krytycy takiego poglądu (m.in.

arystotelesowski. W pracach neoscholastyków, np., S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, TN KUL, Lublin 1961; M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, RW KUL, Lublin 1971; czy E. Morawiec i P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna w wersji egzystencjalnej*, Wyd. UKSW, Warszawa 2006, wciąż pobrzmiwa język dobrze znany z tradycyjnej metafizyki. Nieco inaczej jest w rozprawach neoarystotelików, np. E. J. Lowe, *A Survey of Metaphysics*, OUP, Oxford 2002, czy najnowszej pracy zbiorowej: *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, ed. T. E. Tahko, CUP, Cambridge 2013. Odnoszą się oni do tez klasycznej myśli arystotelesowskiej, uznając ich wartość i wagę, ale używają narzędzi współczesnej filozofii analitycznej do ich wyrażenia i uzasadnienia.

² Wszystkie twierdzenia pochodzą z: Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.

G. Reale³, ale też E. Berti⁴, R. Bolton⁵, J. Owens⁶) wskazują na to, że wprawdzie zbiór rozpraw nazwanych „Ta meta ta physika” jest istotnie heterogeniczny i złożony, niemniej zawiera fundamentalny rys wspólny, dzięki któremu można rozważać zebrane przez Andronikosa z Rodos rozprawy jako spójne. Takimi wyznacznikami spójności mogą być: ogólność twierdzeń i powiązana z nią ogólność pojęć, nieredukowalność pryncypiów i przyczyn, rozważania podstawowych związków zachodzących między pojęciami (na poziomie logicznym i językowym), rozważania relacji przyczynowych w ramach opisywanej i analizowanej struktury rzeczywistości (na poziomie ściśle ontologicznym). Jak się wydaje, fakt, iż dzieło Arystotelesa, na podstawie powyższych wyznaczników, można uznać za homogeniczne, nie stoi w sprzeczności z innym, dla nas o wiele istotniejszym, takim mianowicie, że wypowiedzi metafizyczne mają zróżnicowany status, tzn. niekiedy są metafizyczne *par excellence*, innym razem ontologiczne w takim rozumieniu tego terminu, które jest nam znane od czasów nowożytnych.

Systematyczne posługiwanie się słowem „metafizyka” na oznaczenie zwartej co do przedmiotu, metody i celu dziedziny filozoficznego namysłu ma stosunkowo krótką, bo rozpoczynającą się w nowożytności historię. W 1594 roku ukazało się dzieło Daniela Cramera (profesora filozofii na Uniwersytecie w Wittenberdze) pt. *Isagoge in Metaphysicam*, a trzy lata później rozprawa Franciszka Suareza pt. *Disputationes Metaphysicae*, która stanowi, jak się przyjmuje, przełomowy moment w kształtowaniu się nowożytnej postaci metafizyki, *resp.* ontologii. Niejako natychmiast, bo już na początku XVII wieku pojawił się wyspecjalizowany termin „ontologia”, najpierw w pracy *Lexicon philosophicum* R. Gocleniusa (1617), a potem w rozprawach A. Caloviusa (1636), J. Clauberga (1656) czy J. B. du Hamela (1687)⁷.

³ G. Reale, *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, przeł. J. R. Catan, SUNY Press, New York 1980. Zob. także: Jiyuan Yu, *The Unity of Aristotle's 'Metaphysics'* [w:] tegoż, *The Structure of Being in Aristotle's 'Metaphysics'*, „The New Synthese Historical Library”, 2003, Vol. 52, s. 201–210.

⁴ E. Berti, *Multiplicity and Unity of Being in Aristotle*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, 2001, 101: 185–207.

⁵ R. Bolton, *Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science* [w:] *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, eds. T. Scaltsas, D. Charles, and M. L. Gill, OUP, Oxford: 1994, s. 321–354.

⁶ J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 3d ed., rev., Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1978.

⁷ Zob. B. Weissmahr, *Ontologie*, „Grundkurs Philosophie” 3, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985, s. 9. Uwagi historyczne także w pracy

Rekapitulacją powyższych uwag, jak również doprecyzowaniem, są słowa Petera Simonsa wskazujące na to, jakie procesy doprowadziły do wyodrębnienia i autonomizacji ontologii jako dziedziny różnej względem metafizyki⁸. Zwraca on uwagę na centralną strategię odróż-

W. Stróżewskiego, *Ontologia*, SIW Znak, Kraków 2003, s. 19–56; uwagi porządkujące, w: S. T. Kołodziejczyk, *Czym jest metafizyka?*, [w:] *Przewodnik po metafizyce*, red. S. T. Kołodziejczyk, WAM, Kraków 2011. W filozofii angloamerykańskiej termin ‘metaphysics’ występuje znacznie częściej, aniżeli wyrażenie ‘ontology’; dociekania metafizyczne brane są jako znacznie szersze i zorientowane na klasyczne problemy: tożsamość, natura przedmiotu konkretnego, uniwersalia, przyczynowość, istnienie, etc., podczas gdy badania ontologiczne mają charakter regionalny, np. budowa przedmiotów fizycznych, etc. W celu rozjaśnienia sposobu traktowania dystynkcji ontologia/metafizyka w najnowszej filozofii angloamerykańskiej zob. D. Jacquette, *Ontology*, McGill-Queen’s University Press, Montreal 2002 oraz B. Smith, *Ontology* [w:] *Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*, ed. L. Floridi, Blackwell, Oxford 2003, s. 155–166. B. Smith w odróżnieniu od D. Jacquette’a bliższy jest fenomenologicznemu rozumieniu ontologii, które wprawdzie korzysta z formalnego ujęcia swego przedmiotu, niemniej obejmuje szereg zagadnień, które dla Jacquette’a mogą leżeć już poza ontologią.

⁸ P. Simons, *Metaphysics: definitions and divisions* [w:] (Eds.) Jaegwon Kim and Ernest Sosa, *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford 1995, s. 312: „Aquinas divided sapientia into *metaphysica* (being as being), *prima philosophia* (first principles), and *theologia*. This scheme remained intact until early modern times. It was replaced by Christian Wolff, who divided metaphysics into general and special, calling general metaphysics, the science of being as being, by the name ‘ontologia’ [...] Special metaphysics was now divided into the three branches of rational theology, rational psychology, and rational cosmology, namely the (rational) sciences of God, souls and bodies respectively, which in fact correspond in subject matter to the divisions of Aristotle’s second philosophy.

Kant’s ‘metaphysics of nature’, subordinated to epistemology, was divided similarly into a general part, ontology, opposed to the physiology of reason, itself divided into two ‘transcendent’ parts (rational theology, rational cosmology) and two ‘immanent’ parts (rational psychology and rational physics). Husserl gave the discipline of being the name of ontology, but divided it into formal ontology and several material or regional ontologies. Formal ontology deals with formal ontological concepts, those concerned with objects in general, as distinct from formal logical concepts, those concerned with truth and inference. Regional ontologies study the most general concepts and principles of the principal regions of being, including physical nature, consciousness, mathematics and the divine. Husserl himself spent much of his time on methodological issues and his regional ontologies were only sketched.

Husserl’s student Ingarden divided ontology into existential, formal and material. Existential ontology is concerned with what he called moments of existence, like forms of dependence, modality and temporality, which are combined into modes of being. Formal ontology studies different objects according to their form (thing, property, event, process, relation, state of affairs, system), material ontology according to their kind

nienia obszarów namysłu, w szerokim sensie metafizycznego, z jednej strony nad bytem wziętym w jego najbardziej abstrakcyjnym i ogólnym sensie (bytem jako bytem, *to on he on, ens qua ens, being qua being*), z drugiej zaś nad partykularnymi, choć w jakimś sensie szczególnymi rodzajami bytu (Bogiem czy duszą nieśmiertelną). Jest to wszelako jedna z dwóch linii demarkacyjnych, które oddzielają ontologię (naukę o najwyższym abstrakcie i największej ogólności) od metafizyki (naukę o tym, co najbardziej doniosłe i fundamentalne⁹ w kontekście pierwszych zasad i przyczyn bytu). Druga linia podziału przebiega w nieco innym miejscu. Mimo że korzysta z Wolffiańskiej koncepcji podziału na metafizykę ogólną (*resp.* ontologię) i metafizyki szczegółowe, kładzie akcent na treściowy charakter przedmiotu namysłu. Pamiętając, że fundamentalna definicja bytu, z którą spotykamy się w nowożytniej tradycji, przyjęła ostatecznie postać: *byt to to, co możliwe i niesprzeczne*, łatwiej będzie dostrzec zasadę autonomizacji ontologii względem metafizyki, z którą spotykamy się w fenomenologii. Chodzi mianowicie o to, że ontologia przyjmuje za swój przedmiot byt pojęty w kategoriach możliwości i niesprzeczności, podczas gdy metafizyka (i tutaj można pójść w dwóch kierunkach), albo bytów koniecznych, albo, jak mówi Husserl, a potem Ingarden, bytów aktualnych (rzeczywistych), czyli tych, które realizują się (urzeczywistniają się) spośród mnogich możliwości¹⁰.

W ścisłym nawiązaniu do fenomenologicznego podziału na ontologię i metafizykę pozostają komentujące i rozjaśniające rozważania W. Stróżewskiego. W artykule *Ontologia, metafizyka, dialektyka* wskazuje on na mnogie podstawy tego podziału, wychodząc od fundamentalnych założeń, które Ingarden przyjmuje za Husserlem, m.in. co do istnienia dwóch dziedzin przedmiotów indywidualnych (przedmiotów realnych i czystej świadomości), natury czystej świadomości, transcendentnej natury przedmiotów realnych, samoobecności przedmio-

(spatio-temporal, psychological, divine'. For Ingarden 'metaphysics' denotes among all possible ontologies the one that is actual."

⁹ We wzmiankowanym powyżej podejściu neoarystotelesowskim niejako wprost się mówi, że istnieje klasa problemów, pośród których dominują problemy esencjalne (czy przedmioty mają swoją niezależną i ściśle określoną naturę) czy właśnie problem ufundowania (ugruntowania). Zob. K. Koslicki, *The Structure of Objects*, OUP, Oxford 2008, czy J. Schaffer, *On what grounds what [w:] Metaphysics: An Anthology*, 2nd edition, eds. J. Kim, D. Korman, and E. Sosa, Blackwell, Oxford 2011, s. 73–96.

¹⁰ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Kraków: PAU 1947 (korzystam głównie z wydania: PWN, Warszawa 1987).

tów realnych (sposobu dania przedmiotu realnego czystej świadomości), nieuchylalności egzystencjalnej czystej świadomości, sceptycznej uchylalności istnienia świata realnego, transcendentalizacji rozważań nad istnieniem świata realnego oraz istnieniu specjalnych procedur, dzięki którym świat realny zostaje niejako odcięty (wzięty w nawias)¹¹. Konsekwencją tych założeń jest przyjęcie, iż

Ontologia jest – dla Ingardena – zarówno założeniem, jak i przygotowaniem metafizyki. Stwierdzenie to dotyczy ontologii i metafizyki jako całości. Wolno jednak przypuszczać, że w ramach zagadnień ontologicznych znajdują się takie, które pozostają w szczególnie bliskim związku z problematyką metafizyki. [...] Jeśli metafizyka bada przedmioty indywidualne, starając się udzielić odpowiedzi na pytanie dotyczące ich faktycznej istoty i faktycznego istnienia, to jest rzeczą oczywistą, że interesować ją będą w szczególności sposób te rozważania ontologiczne, które dotyczą indywidualnej istoty czegoś oraz możliwych, ze względu na tę właśnie istotę, sposobów istnienia¹².

W świetle takiego postawienia sprawy można zaryzykować tezę, iż różnica między metafizyką a ontologią przebiega w dwóch obszarach: po pierwsze, metafizyka będzie zainteresowana zawsze indywidualnością, podczas gdy ontologia treściami, które występują w ramach świadomości (czystej, ale też indywidualnej), a po drugie przedmiotem zainteresowania metafizyki będzie faktualna indywidualność, podczas gdy ontologii, nawet jeśli będzie to indywidualność (przedmiot indywidualny), to wyłącznie jako możliwy¹³.

W nawiązaniu do powyższych ustaleń można dokonać w miarę ścisłego wyodrębnienia powodów przemawiających za tym, by dokonać oddzielenia ontologii od metafizyki. Jak się wydaje, można wymienić co najmniej sześć zasadniczych racji teoretycznych przemawiających za wyżej wymienionym zabiegiem:

1. Ze względu na status formalny badanego przedmiotu (abstrakcyjny i ogólny – *ontologia* vs. partykularny – *metafizyka*).
2. Ze względu na status egzystencjalny badanego przedmiotu (możliwy – *ontologia* vs. aktualny/rzeczywisty – *metafizyka*).
3. Ze względu na naturę badanego przedmiotu (pojęciowy – *ontologia* vs. realny – *metafizyka*).

¹¹ W. Stróżewski, *Ontologia, metafizyka, dialektyka* [w:] Tenże, *Istnienie i sens*, SIW ZNAK, Kraków 1994, s. 238–239.

¹² Tamże, s. 244.

¹³ Wiele rozjaśniającym i jednocześnie systematycznym ujęciem relacji między metafizyką i ontologią jest tekst J. Wojtysiaka, *Ontologia czy metafizyka?* [w:] *Studia metafizyczne I*, red. A. B. Stępień, T. Szubka T., KUL, Lublin 1993.

4. Ze względu na ujmowane i wyjaśniane zależności (logiczno-semantyczne – *ontologia* vs. przyczynowe – *metafizyka*).

5. Ze względu na stosowaną metodologię (analiza pojęciowa, analiza znaczeniowa, analiza logiczna, abstrakcja – *ontologia* vs. argumentacja hipotetyczno-dedukcyjna, argument transcendentálny, uogólnienia zdań empirycznych – *metafizyka*).

6. Ze względu na charakter uzyskanego wyjaśniania (wyjaśnienie częściowe, regionalne, zrelatywizowane do charakteru zasobów pojęciowych – *ontologia*, wyjaśnienie ostateczne, najbardziej fundamentalne, realne, absolutne – *metafizyka*).

Nieco inną, choć w istocie swojej pozostającą w ścisłym związku z tym, co powiedziano powyżej, propozycję podziału na *ontologię* i *metafizykę* wysuwa Achille Varzi w artykule o prowakacyjnym tytule *On Doing Ontology without Metaphysics*¹⁴. Zdaniem Varziego, meta-

¹⁴ A. Varzi, *On Doing Ontology without Metaphysics*, „Philosophical Perspectives” 25 (2011), s. 407–423: „There are many other, different ways of understanding the terms ‘ontology’ and ‘metaphysics’, some of which can certainly claim a respectable pedigree. For example, it is also common to think of ontology as a proper part of metaphysics—that part that has to do with what there is—and there are even philosophers who use those terms in a way that is the exact opposite of the one I have just offered. [...] The question I wish to address concerns the relationship between the distinction—the relationship between ontology understood as the study of *what there is* and metaphysics understood as the study of *what it is*. [...] One must first of all figure out what things exist (or might exist); then one can attend to the further question of what they are, specify their nature, speculate on those features that make each thing the thing it is. Let us call this the priority thesis. I don’t think many philosophers have endorsed it explicitly, let alone argued for its truth. [...]”

I have always found that the priority thesis captures a natural thought, a practical necessity if not a norm, and I have always valued its guidance in assessing actual philosophical disagreements. I must say, however, that today the picture strikes me as more problematic than I used to admit. I still sympathize with the thesis, along with the sharp distinction between ontology and metaphysics that it presupposes. Yet there is a major worry lurking in the background, and there are several complications that emerge in the foreground”.

I dalej przy końcu artykułu: „[w]e should resist the temptation of reversing the order between ontology and metaphysics. We should resist it because the reversal would justify a naive relativistic stance that we should better eschew. For suppose we accepted the view in question, according to which one can only figure out what there is on the basis of a comprehensive map of all the options—a map of all those categories or types of entity which are at least *prima facie* candidates to existence. The slogan would be: to decide what there is, one must first establish what there could conceivably be. Or: one should first fix the intension of all possible categories, and only afterward attend to the question of their actual extension. Now, obviously that would only work if the map

fizyka jest dyscypliną esencjalną, skupioną na naturze bytu (przedmiotu; *on what it is*), podczas gdy ontologia stara się odpowiedzieć na pytanie o to, co istnieje (*on what there is*). W przywoływanej koncepcji interesujące jest nie tylko swoiste odwrócenie znaczenia słów „ontologia” i „metafizyka”, które ugruntowane jest w rozróżnieniu kontekstu egzystencjalnego i esencjalnego, ale także teza, iż ontologia jest właściwą (ang. *proper*) częścią metafizyki¹⁵.

Podobne podejście reprezentuje Willard Van Orman Quine¹⁶, który z jednej strony osłabia moc zdań metafizycznych, przyznając im status zdań *de facto* ontologicznych, w ramach których centralną rolę odgrywa epistemologia i semantyka, z drugiej zaś potwierdza, że zdania metafizyczne w istotny sposób wykraczają poza kompetencje poznawcze i semantyczne użytkownika języka¹⁷. W ten sposób Quine dokonuje

of all the options were ontologically neutral, i.e., only if it did not fail to incorporate a category simply because we thought that it was empty. Otherwise we would be running in a circle. It is also obvious, however, that the idea of a map of categories that is completely neutral in this sense is wishful thinking. We can try as hard as we like, pushing our sense of imagination, our linguistic intuitions, our combinatorial dexterity, but what would ensure that the outcome would not betray biases and presuppositions that are mere evidence of our particular way of seeing things (if not of our culture and age, as already Collingwood put it)? The skeptic would not hesitate to protest than any method or criterion one might choose would only be one out of many equally legitimate methods or criteria, hence that any system of categories we might propose would just be a candidate among many others.

And this would either give rise to an infinite regress or give in to the cheapest kind of relativism. Besides—and finally—the very idea of an a priori system of categories that is truly comprehensive is wishful thinking, too. We know all too well how things have worked—or failed to work—in other fields of inquiry. [...] I see no reason why philosophers should think that the task of drawing up a complete system of categories should not run into the same problem. Surely we can always add a category that fits the bill—that it, the duckbill. But that is precisely the point: first comes the thing, then the category. First ontology, then metaphysics. Or perhaps just ontology and no metaphysics whatsoever”.

¹⁵ Takie postawienie sprawy każe inaczej postrzegać zależności między ontologią a metafizyką, choćby w stosunku do koncepcji Ingardena (piszę o tym szerzej w dalszej części tekstu), w ramach której to metafizyka jest poddziedziną ontologii w takim sensie, że zdania metafizyki to są zdania ontologii z tym zastrzeżeniem, że pierwsze są opatrzone operatorem: „Faktem jest, że...” tudzież „Aktualne jest, że...”.

¹⁶ W. V. O. Quine, *O tym, co istnieje* [w:] *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przeł. B. Stanosz, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 29–47.

¹⁷ Quine w cytowanym powyżej tekście stwierdza, że większość kłopotów z metafizyką wiąże się z aspiracjami tej dyscypliny do operowania wyrażeniem ‘istnieć’ w takim sensie, że określa on status egzystencjalny tego, o czym orzeka. Trudność

legitymizacji ontologii jako dyscypliny w istocie swojej przynależnej do metajęzyka, a której to kompetencji można zdefiniować w kategoriach prawomocności użycia danej klasy wyrażen. Ontologia nie zajmuje się światem, a jej sądy nie są nawet sądami o tym, co możliwe (przy Quine'a umiłowaniu pustynnego krajobrazu, możliwości w sensie znanym z ontologii fenomenologicznej wydają się nazbyt bujną filozoficzną florą i fauną, która podlega tej samej zasadzie ekonomii myślenia (i tym samym cięciu ostrą brzytwą), co tzw. nieureczywistnione możliwości ze szczególnym uwzględnieniem wielkiego, tłustego i łysego możliwego mężczyzny w możliwych drzwiach do możliwego domu). Ontologia zajmuje się przygotowaniem gruntu do rozstrzygnięć, które z wyrażen uznać za zobowiązujące ontologicznie i tym samym przyjmując semantyczne konsekwencje tego uznania.

Właściwie wszystkie powyższe propozycje podziału na ontologię i metafizykę jawią się jako w pierwszej kolejności wymuszone z uwagi na status zdań obu dyscyplin. Nie będzie zbytnim nadużyciem, jeśli przyjmę, iż zdania metafizyczne aspirują do orzekania egzystencjalnego i faktualnego, podczas gdy zdania ontologiczne ograniczają się do orzekania egzystencjalnie neutralnego, zależnego od rozstrzygnięć semantycznych, a ukierunkowanego na przypisywanie własności. Takie postawienie sprawy określam mianem „Tezy o Fundamentalnej Różnicy Między Ontologią a Metafizyką” (dalej TFR), którą zajmę się w drugim paragrafie.

2. TEZA O FUNDAMENTALNEJ RÓŻNICY MIĘDZY ONTOLOGIĄ A METAFIZYKĄ

Zasadnicze sformułowanie TFR ma swoje źródło w Kantowskiej krytyce tradycyjnej (tzw. transcendentnej)¹⁸ metafizyki, która operuje

polega na tym, że z jednej strony predykat ten jest syntaktycznie problematyczny (nie jest to predykat w sensie ścisłym), z drugiej zaś status egzystencjalny jest zrelatywizowany do wybranej ontologii, a więc to ontologia musi odgrywać pierwszoplanową rolę. W rezultacie Quine proponuje, by zamiast toczyć boje o znaczenie wyrażenia ‘istnieć’ skoncentrować się na znaczeniu słowa ‘być’ i wokół niego skupić dociekania (ontologiczne). Tak rozumiana ontologia ma ostatecznie formułę dyscypliny metafizykowej, w obrębie której konstruuje się kryteria wyboru schematu pojęciowego, przesądającego o tym, co uznajemy za istniejące, a co nieistniejące.

¹⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, szczególnie *Wstęp*, ale też obie *Przedmowy*. Na temat stosunku Kanta do metafizyki zob. J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, IW PAX, Warszawa 1991, a także *Kant a metafizyka*, red. J. Rolewski, N. Leśniewski, WN UMK, Toruń 2010. Ujęcie stosunku Kanta

na dwóch w miarę dobrze określonych poziomach: epistemicznym (brak dostępu poznawczego do przedmiotu, o którym orzeka się w danym sądzie) oraz semantycznym (brak możliwości rozstrzygnięcia, czy dany sąd metafizyczny jest prawdziwy czy nie). Wyodrębnienie tych poziomów jest ściśle powiązane z dwiema przecinającymi się liniami podziału: aposterioryczność/aprioryczność, gdy chodzi o poziom epistemiczny, oraz analityczność/syntetyczność w odniesieniu do poziomu semantycznego.

W punkcie wyjścia sądy metafizyczne zostały zaliczone do zbioru sądów syntetycznych¹⁹. Należy to rozumieć w taki sposób, że relacja między predykatem danego sądu a jego podmiotem nie jest relacją znaczeniowego zawierania (inkluzyj). Każdy tego typu sąd jest rozszerzający poznawczo, gdyż poznanie znaczenia predykatu nie gwarantuje poznania znaczenia podmiotu i *vice versa*. Przypuśćmy, że w tej perspektywie rozważamy wyżej przytoczone zdanie (c). Kryterium syntetyczności wskazuje na to, że predykat w (c) (to, dzięki czemu rzecz jest rzeczą samą przez się) nie stanowi części jego podmiotu (Istotą każdej rzeczy). W praktyce oznacza to, że rozkład znaczenia predykatu nie może pokrywać się z rozkładem znaczenia podmiotu. Tym samym nie można byłoby ustalić wartości logicznej (c) bez odwołania się do dodatkowych procedur poznawczych, np. naoczności, intuicji, wglądu, etc., które to procedury pozwoliłyby połączyć podmiot z predykatem nie tylko w syntaktycznie sensowną całość, ale też semantycznie relevantną jedność (prawdziwą/fałszywą).

W kontekście powyższej trudności z procedurą rozstrzygania ważności sądów wprowadzone zostaje przez Kanta drugie kryterium, które dotyczy natury dostępu poznawczego do dziedziny przedmiotowej. Dwa typy takiego dostępu wchodzi w grę: aposterioryczny i aprio-

do metafizyki w okresie przedkrytycznym [w:] K. Śnieżyński, *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*, Wyd. WT UAM, Poznań 2002.

¹⁹ Warto mieć na względzie to, że punkt wyjścia nie jest punktem dojścia, tzn. wyjściowy epistemiczno-semantyczny charakter sądów metafizycznych jest częściowo nieokreślony. Zgoda panuje tylko co do tego, że muszą to być sądy syntetyczne, natomiast niejasnym pozostaje, czy winny mieć status sądów aposteriorycznych czy też apriorycznych. Jeśli sądy metafizyczne w rozumieniu sądów syntetycznych *a posteriori* miałyby mieć sens, ich przedmioty winny należeć do sfery możliwego doświadczenia, a to jest teza trudna do utrzymania. Pozostaje więc wariant z sądami syntetycznymi *a priori*. Wszelako w tym przypadku należy powściągnąć roszczenia do mówienia o przedmiotach (co najmniej doświadczenia zewnętrznego, a więc transcendentnych w stosunku do podmiotu). Przedmiotowa ważność tego rodzaju sądów ma zatem zupełnie inny sens, niż w przypadku sądów aposteriorycznych.

ryczny. O ile w przypadku syntetyczności chodziło o relację między predykatem a podmiotem (a precyzyjnie – rozkładem znaczenia predykatu i podmiotu), o tyle w drugim chodzi o zależność od typu doświadczenia (empirycznego/aposteriorycznego lub nieempirycznego/apriorycznego). Pytanie brzmi zatem, od jakiego typu doświadczenia (a więc także dziedziny przedmiotowej) zależne są w ostatecznym – odnoszącym się do uzasadnienia i gwarancji odniesienia – obrachunku sądy metafizyczne. Jak się wydaje, jedynym sensownym kandydatem jest doświadczenie aprioryczne. Wróćmy znowu do (c). Jaki jest charakter tego sądu? Do jakiego typu doświadczenia trzeba się odwołać, by określić jego wartość semantyczną (uzasadnić go)? Rzut oka wystarczy, by stwierdzić, że odwołanie do doświadczenia aposteriorycznego nie daje żadnych podstaw do uznania (c). Jako wariant alternatywny pozostaje zatem doświadczenie aprioryczne. Pytanie, które rodzi się w wyniku tego rodzaju rozstrzygnięcia, brzmi natomiast: Jakiego typu dociekania będą zatem charakterystyczne i właściwe dla apriorycznej postawy epistemicznej powiązanej z syntetyczną formułą relacji między znaczeniami podmiotu i predykatu?

Wygląda zatem na to, że metafizyka powinna posługiwać się sędami syntetycznymi *a priori*. Tradycyjna metafizyka, formułując swoje sądy głównie na temat nieśmiertelnej duszy i istnienia (natury) Boga, formułowała wprawdzie sądy syntetyczne, ale ich uzasadnienie nie mogło być w żadnym razie aprioryczne. Tego rodzaju sądy albo zatem nie mieszczą się w podziale sądów, albo też redukują się do któregoś z rodzajów sądów. W każdym z tych przypadków werdykt dotyczący sądów metafizyki tradycyjnej jest niekorzystny. Sądy analityczne *a priori* nie poszerzają poznania i nie można z nich wnosić niczego na temat przedmiotu. Sądy syntetyczne *a posteriori* poszerzają poznanie, ale gwarantem rozstrzygalności ich wartości logicznej jest sfera doświadczenia aposteriorycznego – a ta, jak się wydaje nie obejmuje przedmiotów postulowanych przez metafizykę. Sądy syntetyczne *a priori* także poszerzają nasze poznanie, ale gwarancja ich prawdziwości pochodzi ze sfery apriorycznej, czyli ostatecznie internalnej, co znowu redukuje przedmioty postulowane przez metafizykę do przedmiotów/obiektów doświadczenia wewnętrznego.

Konkluzja Kanta jest czytelna: metafizyka transcendentna musi ustąpić miejsca metafizyce transcendentalnej. Ta ostatnia nie rości sobie pretensji do poznawania czegoś, czego poznać nie sposób, a jedynie bada warunki możliwości, w ramach których efektywne poznanie (*resp.* działanie) może zachodzić. Tego rodzaju metafizyka w istocie

swojej jest ontologią w znaczeniu rozważanym w pierwszej części tego artykułu.

Peter Simons w cytowanej pracy wskazuje na fenomenologiczne źródło TFR. Z powodzeniem można jednak wskazać także na podobne źródło w filozofii wczesnoanalitycznej, głównie w neopozytywizmie, filozofii Ludwiga Wittgensteina, a także późniejszych pracach R. Carnapa. Wiemy już, że fenomenologiczne ugruntowanie TFR odnosi się do podziału na możliwe/aktualne; ontologia jako właściwym sobie przedmiotem zajmuje się możliwościami, podczas gdy metafizyka – tym, co aktualne/rzeczywiste. Roman Ingarden ujmuje tę różnicę w następujący sposób:

Istnieje jednak jeszcze jedna grupa zagadnień, które nie są ani ontologiczne, ani też nie należą do nauk szczegółowych, choć są pod pewnym względem pokrewne zagadnieniom nauk o faktach. Zarazem jednak pozostają także w ścisłym związku z zagadnieniami ontologicznymi. Będę je nazywał zagadnieniami metafizycznymi, albowiem, jak się wydaje, stanowią one od dawna jądro wszelkich rozważań metafizycznych, niezależnie od tego, jak się w toku dziejów zmieniała koncepcja metafizyki. [...]

W badaniach metafizycznych chodziłoby więc [...] o wykrycie pewnych faktów, podobnie jak w szczegółowych naukach o faktach; faktów jednakże, które nie są „nagimi” faktami, niezrozumiałymi ostatecznie w swej istocie, a wypływającymi jedynie z takich lub innych równie niezrozumiałych przyczyn, lecz faktami zawartymi w istocie rzeczy, w których obrębie zachodzą²⁰.

I dalej, w odniesieniu do ontologii:

Rozważanie ontologiczne polega na apriorycznej analizie zawartości idei. Najistotniejsze swe uzasadnienie posiada ono w czystym uchwyceniu ostatecznych jakości idealnych („czystych istot”) i zachodzących między nimi związków koniecznych. [...] Badanie ontologiczne nie zakłada żadnego przedmiotowego faktu w szerszym tego słowa znaczeniu, a więc w szczególności ani istnienia świata realnego, ani przedmiotów w jego obrębie, ani też istnienia jakiegokolwiek dziedziny przedmiotowej określonej przez pewien układ aksjomatów²¹.

I na koniec rekapitulacja Ingardena:

Różnica między metafizyką a ontologią polega przede wszystkim na tym, że ontologia bada zawartość idei, natomiast metafizyka – przedmioty indywidualne, *resp.* także idee, ale tylko qua idee. Toteż sądy ontologiczne – jak już zaznaczyłem – są wolne od uznania wszelkiego faktycznego (realnego lub nawet idealnego!) istnienia, gdy natomiast sądy metafizyczne są albo wprost sądami egzystencjalnymi, albo sądami kategorycznymi²².

²⁰ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, dz. cyt., s. 43.

²¹ Tamże, s. 45.

²² Tamże, s. 60.

Wywód Ingardena można podsumować trzema zasadniczymi twierdzeniami: 1. o zawężonym polu przedmiotowym metafizyki względem pola przedmiotowego ontologii; 2. o niezależności egzystencjalnej przedmiotu ontologii względem przedmiotu metafizyki; 3. o apriorycznym, niezależnym od doświadczenia, dostępie poznawczym do przedmiotu ontologii i negacją takiegoż samego dostępu w przypadku przedmiotu metafizyki.

Każde z tych twierdzeń jest pod pewnym względem przedłużeniem Kantowskiej wizji metafizyki transcendentalnej i jej relacji do metafizyki natury (przyrody) oraz moralności. Ontologia, w takim ujęciu, uzyskuje swój nieredukowalny charakter. Jakkolwiek można sformułować zasadne pytanie (które w pozytywnym wariancie przywołałem powyżej) dotyczące tego, czy zdefiniowana w ten sposób przez Ingardena metafizyka nie jest szczególnym przypadkiem ontologii (po stosownym zawężeniu dziedziny przedmiotowej, interpretacji statusu egzystencjalnego jej przedmiotu, interpretacji relacji między faktycznością a możliwością z jednej strony, oraz apriorycznością i aposteriorycznością z drugiej), niemniej wniosek płynący z tej lekcji wydaje się jednoznaczny: TFR jest silnie ugruntowana.

Nieco inną, lecz w gruncie rzeczy podobną, strategię stosują przedstawiciele neopozytywizmu, z R. Carnapem na czele. Po okresie bezkompromisowej krytyki metafizyki, zmierzającej głównie do wykazania, że sądy metafizyki są pozbawione elementarnych cech logicznych, głównie zaś są nieweryfikowalne jako składniowo wadliwe, pojawiły się tezy konstruktywne. Jedną z pierwszych tego rodzaju tez pochodziła z okresu krytycznego, a dotyczyła ekspresywnego charakteru języka metafizyki²³. Sprowadzała ona sądy metafizyczne do sądów o stanach wewnętrznych podmiotu i zrównywała je z sędami etycznymi i estetycznymi. W późniejszym okresie, głównie za sprawą R. Carnapa, pojawiła się subtelna koncepcja różnicy między pytaniami wewnętrznymi i pytaniami zewnętrznymi, które wyraźnie wskazują na linię demarkacyjną między ontologią (porządną metafizyką – jeśli w ogóle o takiej myśleć) a metafizyką (tą nieakceptowalną).

W rozprawie *Empyryzm, Semantyka i Ontologia* R. Carnap pisze:

²³ M. Schlick, *Przeżycie, poznanie, metafizyka*, przeł. J. Garewicz [w:] H. Buczyńska-Garewicz, *Koło Wiedeński*, Wyd. Comer, Toruń 1993, s. 99–109; w tym samym tomie wyjątki z tekstu R. Carnapa, *Filozofia i składnia logiczna*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, s. 111–121, szczególnie strony 117–118. Niezwykle destruktywna, ale też pokazująca wiele różnych niuansów w podejściu do metafizyki jest książka A. J. Ayera, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz, London 1936.

Musimy odróżnić dwa rodzaje pytań o istnienie. Po pierwsze, pytania o istnienie pewnych bytów nowego rodzaju wewnątrz schematu pojęciowego – będziemy nazywać je pytaniami wewnętrznymi. Po drugie, pytania dotyczące istnienia czy też realności systemu bytów jako całości, nazywane pytaniami zewnętrznymi. Pytania wewnętrzne, jak i możliwe na nie odpowiedzi, formułowane są za pomocą nowych form wyrażenia. Odpowiedzi można znaleźć stosując bądź metody czysto logiczne, bądź empiryczne – w zależności od tego, czy mamy do czynienia z logicznym, czy też z faktualnym schematem pojęciowym. Pytania zewnętrzne posiadają problematyczny charakter, który wymaga bliższego zbadania²⁴.

I dalej:

Pytania wewnętrzne [to], na przykład, „czy na moim biurku znajduje się biała kartka papieru?“, „czy król Artur żył naprawdę?“, „czy jednorożce i centaury są realne, czy tylko wymyślone?“ i tym podobne. Na pytania te należy odpowiadać, przeprowadzając badania empiryczne. [...] Od tych kwestii musimy odróżnić pytanie zewnętrzne o realność samego świata rzeczy. W przeciwieństwie do pytań poprzednich, nie jest ono stawiane ani przez zwykłych ludzi, ani przez naukowców, lecz jedynie przez filozofów. Realściści odpowiadają twierdząco, idealści subiektywni przecząco, a spór ciągnie się przez stulecia, nigdy nie otrzymując rozwiązania. A rozwiązania mieć nie może, ponieważ spór jest źle postawiony. W naukowym sensie bycie realnym oznacza bycie elementem systemu, z czego wynika, że pojęcie to nie może być sensownie zastosowane do samego systemu²⁵.

I niejako w podsumowaniu:

Pytania wewnętrzne musimy jasno odróżnić od pytań zewnętrznych, czyli od pytań filozoficznych, dotyczących istnienia czy realności całego systemu nowych bytów. Wielu filozofów uważa pytania tego typu za kwestie ontologiczne, które należy postawić i rozwiązać, zanim wprowadzi się nowe formy językowe. Uważają, że wprowadzenie tych form jest usprawiedliwione jedynie wtedy, gdy można je uzasadnić poprzez ontologiczny wgląd [insight], który zapewni twierdzącą odpowiedź na pytanie o istnienie. W przeciwieństwie do tego poglądu, przyjmujemy stanowisko, że wprowadzenie nowych sposobów mówienia nie wymaga uzasadnienia teoretycznego, nie implikuje bowiem żadnego stwierdzenia realności²⁶.

Wprowadzenie podziału na pytania wewnętrzne i zewnętrzne wydaje się zatem swoistym uzasadnieniem TFR. Przyjmijmy na chwilę, że chcemy uprawiać ontologię na gruncie tak przeprowadzonego podziału. Jediną możliwą drogą jest powiązanie rozważań ontologicznych z pytaniami wewnętrznymi, a metodą prowadzącą do przedkła-

²⁴ R. Carnap, *Empiryzm, semantyka, ontologia*, przeł. A. Koterski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

dania zasadnych odpowiedzi byłaby analiza logiczna lub metoda empiryczna. Inaczej rzecz ma się z metafizyką, która skorelowana byłaby tutaj z korpusem odpowiedzi na pytania zewnętrzne. Carnap nie tylko nie wskazuje na żadną przekonującą metodę rozstrzygnięcia o wartości odpowiedzi na pytania zewnętrzne, ale dodatkowo jeszcze jednoznacznie stwierdza, że tak pojęta metafizyka (w jego terminologii ontologia) wykracza poza ramy pojęciowe, które to przekroczone być w żadnym razie nie mogą. Dramat tej koncepcji metafizyki polega na tym, że pytania zewnętrzne nie uwzględniają faktu, iż każde pytanie oraz skorelowana z nim odpowiedź formułuje się zawsze i wyłącznie na gruncie już zastanego schematu pojęciowego (ang. *conceptual frame*). Oznacza to, że metafizyka jest dyscypliną z natury swojej łamiącą nienaruszalne reguły obowiązujące na gruncie praktyki językowej i logicznej²⁷.

Wprawdzie Carnap nie stosuje fenomenologicznego podziału na sferę faktów i możliwości, a nawet można założyć, że odżegnywałby się od takiego podziału, jednak TFR jest silnie obecna w jego koncepcji pytań wewnętrznych i zewnętrznych. Co więcej – koncepcja ta ma wyraźne proveniencje Kantowskie i może być zinterpretowana jako przedłużenie procedury określenia granic poznawalności do tego, co empiryczne lub/i logiczne, która w Kantowskiej krytyce zdecydowanie pobrzmiewa.

Celnym podsumowaniem powyższych wywodów są słowa Jerzego Perzanowskiego z artykułu *Ontologie i Ontologiki*:

Ontologia jest teorią tego, co jest: teorią bytu. Rozważa więc całe uniwersum – ogół tego, co możliwe – opisując i klasyfikując jego obiekty oraz dociekając zasad jego budowy; zasad organizujących obiekty ontyczne (poszczególne byty) w całość – Byt.

Dwa więc pytania rządzą badaniami ontologicznymi: co możliwe i dlaczego? [...]

Poprzez swój przedmiot, jak i problematykę, ontologia jest najogólniejszą z dyscyplin dyskursywnych, przy czym z natury swych pytań jest ona dyscypliną modalną. Ma dwie strony – opisową (fenomenologiczną) oraz teoretyczną (formalną)²⁸.

²⁷ Szeroką i wielowątkową dyskusję na temat Carnapowskiej (i szerzej neopozytywistycznej oraz analitycznej) krytyki metafizyki można znaleźć w zbiorze *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman, OUP, Oxford 2009. Interesujące jest to, że w punkcie wyjścia debaty jest krytyka metafizyki, natomiast w punkcie dojścia ontologia. Przesłanie jest dość oczywiste: metafizyka nie ma mocy samorestytucji, może natomiast przyjąć postać ontologii, która to jest znacznie mniej podatna na krytykę i dewastację.

²⁸ J. Perzanowski, *Ontologie i Ontologiki*, „Studia Filozoficzne”, nr 6–7 (271–272), 1988, s. 87.

I nieco dalej:

Przedmiotowo ontologia i metafizyka są dyscyplinami najbliższymi. Obie badają możliwość. Pierwsza – możliwość tego, co możliwe, druga możliwość tego, co faktyczne. Ontologia zajmuje się sferą możliwości, metafizyka – faktyczności.

Metafizyka jest ontologią tego, co realne – ontologią faktycznego.

Ontologia rozważa byt w sobie. Metafizyka rozważa byt w uwikłaniu, tkwiący w konkretach i zjawiskach²⁹.

Mimo że w słowach Perzanowskiego na plan pierwszy wybija się rys fenomenologicznego uzasadnienia TRF, jego twierdzenia zawierają wiele z koncepcji R. Carnapa. W ostatecznym obrachunku metafizyka wydaje się różnić od ontologii statusem możliwości (czysta możliwość vs. faktulaność). Samo badanie metafizyczne pozostaje zatem z gruntu ontologiczne, natomiast jego konsekwencje mogą być rozważane jako wykraczające poza ontologię. Taką sugestią można wyprowadzić także z twierdzeń Ingardena. Carnap, analizując jego koncepcję, zdawałby się w takim przypadku mówić, że zarówno ontologia, jak i metafizyka odpowiadają na pytania wewnętrzne. Różnica polegałaby na tym, że jedna (ontologia) stosuje metody semantyczne, podczas gdy druga – empiryczne.

Tym samym stajemy wobec zagadnienia semantycznego doprecyzowania TRF. Tym problemem zajmę się w trzecim paragrafie.

3. SEMANTYCZNE UWARUNKOWANIA TRF

W celu jaśniejszego ujęcia TFR proponuję, by w jej ramach wyróżnić dwa podejścia, które mają swoją dobrą tradycję w filozofii współczesnej: Pierwsze będę nazywał ‘modalnym’ zwracając uwagę na status przedmiotu (ale też sądów o tym przedmiocie), drugie zaś nazywam ‘kwantyfikatorskim’, wskazując właściwie wyłącznie na charakter sądów.

W pierwszym podejściu centralną kwestią jest status modalny przedmiotu rozważań lub, w sformułowaniu logiczno-językowym, modalny charakter sądów. Ontologia w ramach tego nastawienia zajmuje się przedmiotami możliwymi, ale niekoniecznie aktualnymi/rzeczywistymi. Metafizyka zajmuje się wyłącznie przedmiotami aktualnymi/rzeczywistymi. Jak powiedziano powyżej, przy takim podejściu metafizyka inkorporowana jest przez ontologię i stanowi szczególny przypadek tej ostatniej. Z pewnym zastrzeżeniem można sparafrazować słowa

²⁹ Tamże, s. 90.

D. Lewisa, który powiada w odniesieniu do świata rzeczywistego, iż jest to także jeden z możliwych światów, tym różniący się od innych, że w jego obrębie używany jest zwrot okazjonalny ‘rzeczywisty/rzeczywiście/aktualny’. Metafizyka to zatem – w podejściu modalnym – ontologia przedmiotów aktualnych/rzeczywistych.

Drugie podejście pod wieloma względami jest podobne, przy czym tutaj wprost chodzi o status sądów, nie zaś przedmiotów. W myśl tego stanowiska ontologia różniłaby się tym od metafizyki, że o ile ta druga używałaby sądów z kwantyfikatorem egzystencjalnym, o tyle ontologia – z kwantyfikatorem ogólnym. Sądy metafizyki byłyby zatem naznaczone ograniczonym zasięgiem, gdy chodzi o dziedzinę kwantyfikacji. Sądy ontologii takiego ograniczenia nie mają. I znowu – jak się wydaje, analogicznie do podejścia modalnego, tak też w podejściu kwantyfikatorskim, istnieje współzależność między obiema dziedzinami sądów. Wszak sądy o ograniczonej kwantyfikacji są w istocie swojej negacją sądów o kwantyfikacji nieograniczonej. Metafizyka jest zatem dyscypliną, której sądy tworzą pewien szczególny podzbiór, co w pewnym sensie oznacza, że o jej pełnej niezależności względem ontologii (i *vice versa*) nie może być mowy.

Pewnym sposobem wyjścia byłoby przyjęcie rozwiązania B. Russella i wysunięcie postulatu obowiązywania kwantyfikatora szczegółowego, pozwalającego nam kwantyfikować po dziedzinie wybierając jeden i tylko jeden przedmiot z tej dziedziny. Podejście to pozwoliłoby nam wyodrębnić trzy różne zbiory zdań: z kwantyfikatorem szczegółowym (właściwe sądy metafizyczne), z kwantyfikatorem egzystencjalnym (sądy metafizyczne w szerokim sensie) oraz z kwantyfikatorem ogólnym (sądy ontologii). Sądy ontologii tym tylko różnią się od sądów metafizyki (w szerokim i wąskim sensie), że wykorzystany w nich kwantyfikator przebiega całą dziedzinę przedmiotową, nie zatrzymując (nie wybierając) żadnego określonego, konkretnego przedmiotu. Akceptacja tego rodzaju rozstrzygnięcia wymaga pewnej interpretacji semantycznych własności wyrażeń językowych, przede wszystkim zaś przyjęcie charakterystyki referencjalno-deskryptywnej nazw. Z tej perspektywy patrząc, sądy metafizyczne, w których angażowany byłby kwantyfikator szczegółowy, sprowadzałyby się do sądów typu: „To, co widzę teraz, istnieje” lub w innym ujęciu „To istnieje”. Pozostałe sądy miałyby charakter co najwyżej metafizycznych w sensie szerszym, a tak naprawdę ontologicznych, dlatego że procedura rozkładu znaczenia i odniesienia danego wyrażenia pozwala niemalże całkowicie przenieść środek ciężkości na poziom relacji

semantycznych, bez oglądania się na jakkolwiek rozumiane warunki metafizyczne³⁰.

Zaskakujące jest to, że silna teza o niezależności ontologii i metafizyki, z jaką spotykamy się w podejściu fenomenologicznym, wyraźnie traci na swej ostrości, gdy analizujemy i przypatrujemy się propozycjonalnej (logiczno-językowej) strukturze wypowiedzi ontologicznych, *resp.* metafizycznych. Donośnie brzmiący głos Husserlowsko-Ingardenowskiego podziału na ontologię i metafizykę traci swoją moc, nawet jeśli przyjąć odwróconą tezę Varziego, że z tym, z czym w pierwszej kolejności filozof ma do czynienia, to możliwości (pojęcia, idee, etc.), a przejście do stwierdzeń o faktach (sądów faktualnych) jest obarczone wielkim ryzykiem metodologicznym, którego filozofia (metafizyka) lepiej by w sposób ewidentny i roszczeniowy nie ponosiła. To jest zasadniczy wydzźwięk większości tez, tak fenomenologicznych, jak i neopozytywistycznych (w tym przede wszystkim Carnapa, ale i Quine'a).

W tym kontekście warto zapytać o to, co istotnie powoduje zarysowany powyżej dystans, a być może faktycznie uzasadnia TFR. Proponuję, prócz podejść modalnego i kwantyfikatorskiego, które można uznać za w szerokim sensie syntaktyczne, rozważyć także podejście nazywane przeze mnie 'semantycznym'.

Podejście semantyczne definiuję w relacji do występowania dwóch podstawowych parametrów: (a) własności semantycznych występujących w sądach wyrażen oraz (b) wartości logicznej/semantycznej tychże sądów.

W ramach tego podejścia różnica między ontologią a metafizyką może być zatem określona w kontekście różnicy co do własności semantycznych terminów składowych danego sądu oraz różnicy co do metody ustalania prawdziwości tychże sądów³¹. Gdy chodzi o pierwszą sytuację, różnica między własnościami wprost wiedzie nas do różnicy między odniesieniem a znaczeniem. O ile wyrażenia składowe sądów ontologii legitymują się znaczeniami, o tyle nie można powiedzieć, by jednocześnie legitymowały się odniesieniem (faktualnym czy też po prostu zadekretowanym).

³⁰ Zob. B. Russell, *O denotowaniu* [w:] *Logika i język*, przeł. i wyboru dokonał J. Pelc, PWN, Warszawa 1967. W przywołanym zbiorze znajdują się też teksty, które dyskutują koncepcję Russella jako niejednoznaczną i problematyczną.

³¹ Pod pewnym względem kuszące jest twierdzenie, które głosiłoby, że pojęcie prawdy w odniesieniu do sądów ontologicznych jest różne w stosunku do pojęcia prawdy stosownego w orzekaniu o sądach metafizyki. Te rozważania jednak tutaj pomiję.

Niezbędne jest tutaj pewne zastrzeżenie: przez odniesienie rozumieć dwa typy relacji: relację nieokreśloną między danym wyrażeniem *w* a *jakimś* obiektem *o*, albo też relację określoną między danym wyrażeniem *w* a *tym określonym* obiektem *o*. Jeśli mówię „Przedmioty materialne mają masę i ciężar”, to wypowiadam się w trybie odniesienia jako relacji nieokreślonej. Można bowiem przyjąć, że wyrażenie „przedmiot materialny” do *czegoś* się odnosi. Natomiast gdy mówię: „Podaj mi ten przedmiot”, używam, za sprawą dodatkowych narzędzi (zwrotu okazjonalnego „ten”), wyrażenia „przedmiot” jako odnoszącego się w sposób określony.

Rozważmy standardowy sąd ontologiczny w sensie Romana Ingardena, np. „Każdy sposób istnienia posiada jako swoje konstytuanty momenty bytowe”, i zapytajmy, czy w tym przypadku można mówić o którejś z form odniesienia (nieokreślonego bądź określonego). Z największym trudem i przy założeniu problematycznych warunków początkowych można przyznać, że chodzi o odniesienie nieokreślone. Ontolog twierdziłby wówczas, że takie wyrażenia, jak „sposób istnienia” czy „momenty bytowe” po prostu do *czegoś* się odnoszą, ale on nie jest w stanie precyzyjnie wskazać, do czego. Jak się wydaje, teza o nieokreślonym odniesieniu wyrażen-składowych sądów ontologicznych ma w istocie rzeczy maskować fakt, iż wyrażenia te się nie odnoszą lub też, że przypisanie tego parametru semantycznego danemu wyrażeniu *w* odbywa się w trybie specjalnym, nie przewidzianym przez teorię ontologiczną (czy po prostu ontologię).

Wiele w tym względzie wyjaśnia przywołany tekst *O tym, co istnieje* W. V. O. Quine’a. Abstrahując od tego, że dekonstrukcja sądów ontologii wiedzie przez rozkład nazw na deskrypcje, które konstytuują większość naszych wypowiedzi, także tych najbardziej teoretycznie zaawansowanych, w ostatniej fazie argumentacji, Quine odwołuje się do rozwiązania epistemicznego i lingwistycznego. Jeśli ktoś chce sprawdzić, czy dany termin *naprawdę* się odnosi (a więc nasze zobowiązanie ontologiczne jest na poważnie), niezbędne jest kryterium zewnętrzne, w tym przypadku, albo możliwość stosowania zaimka wskazującego, albo występowanie pewnych jakości poznawczych³². Oznacza to, że ontologia właściwie obywca się (i potrafi się obyć) bez odniesienia w sensie relacji określonej, mimo że sam Quine na sam dźwięk słowa „znaczenie” głośno protestuje.

³² W. V. O. Quine, *O tym, co istnieje*, dz. cyt., s. 37–39 i 44–47.

Wizja ontologii to w pierwszej kolejności, albo wizja dziedziny teoretycznego namysłu z wyrażeniami ograniczonymi, gdy chodzi o ich własności semantyczne, do posiadania znaczenia lub, jeśli przyjmuje się ekstensjonalne podejście do znaczenia (tak jak u Quine'a), do posiadania odniesienia nieokreślonego, ale wyłącznie w sensie zasobów języka II rzędu (metajęzyka). Przy tego rodzaju rozstrzygnięciach metafizyka, w odróżnieniu od ontologii, to dyscyplina operująca wyrażeniami posiadającymi zarówno znaczenie, jak i odniesienie, a gdy chodzi o odniesienie – z relacją określoną. Takie postawienie sprawy doskonale współgra z fenomenologiczną intuicją Husserla i Ingardena: tak długo, jak poruszamy się na gruncie ontologii, żadne poważne zobowiązanie ontologiczne nas nie dotyczy (stąd pewnie łatwość generowania schematów pojęciowych ontologii tego typu), w momencie gdy chcemy uprawiać metafizykę, niezbędne jest wzięcie zobowiązania ontologicznego na poważnie i w efekcie wylegitymowanie się wyrażeniami, które odnoszą się w sposób określony.

W podejściu semantycznym, prócz składowej odniesieniowej i znaczeniowej, wymieniona została również składowa prawdziwościowa: zdania, tak ontologii, jak i metafizyki, powinny po prostu posiadać wartość logiczną. Wróćmy na chwilę do Kanta. Jeden z zasadniczych zarzutów przeciwko tradycyjnej metafizyce przyjmuje dwojakiego rodzaju postać. Po pierwsze, Kant wskazuje na to, że jeśli sądy metafizyki transcendentnej miałyby być syntetyczne, to albo jej przedmiot leży w obrębie tego, co aposterioryczne, albo tego, co aprioryczne (oba te rozwiązania są wątle i rodzące sprzeczności). Sądy syntetyczne nie mogą być zatem sądami transcendentnej metafizyki. Ale jest i drugie dno tego zarzutu. Jeśli bowiem odrzucimy sądy syntetyczne jako właściwe dla metafizyki transcendentnej, zostaje nam jako wybór – sąd analityczny. Mówiliśmy już, że Kant zdecydowanie odrzuca taką ewentualność. Koronnym argumentem jest z jednej strony rozpoznanie, że sądy tego rodzaju są prawdziwe na mocy relacji między znaczeniami występujących w nich terminów, z drugiej zaś, że taka metafizyka jest w istocie swojej dosyć tania, bo w warstwie semantycznej redukuje warunki prawdziwości do warunków poprawności znaczeniowej. Nie postępując logiki, Kant tę właśnie dziedzinę uznał za posługującą się sądami analitycznymi. W sumie trudno wskazać jakąkolwiek inną, która jest w taki sposób przez Kanta definiowana.

Kantowskie rozstrzygnięcie zaważyło na podejściu fenomenologicznym i neopozytywistycznym. W tym pierwszym przypadku generując alternatywną dla tradycyjnej metafizyki dziedzinę, jaką jest onto-

logia – posługująca się, jak sugeruje Ingarden, sędami syntetycznymi *a priori*, natomiast w przypadku neopozytywizmu skutkujące tezą głoszącą, że składnia stanowi probierz semantyki, a tym samym poważna ontologia musi konsekwentnie dać się zredukować do składni.³³ Wszelako oba rozwiązania są stronami tej samej monety. W obu chodzi o warunki prawdziwości. Fenomenologia przeniosła je w sferę uchwytywanych w fenomenologicznym wglądzie fenomenów, natomiast neopozytywizm w dziedzinę relacji formalnych między pojęciami.

Ontologia zatem, bez znaczenia, czy w ujęciu fenomenologicznym, czy neopozytywistycznym (w sensie Carnapa różnicy między pytaniami wewnętrznymi i zewnętrznymi lub Quine’a koncepcją zobowiązania ontologicznego), dysponowałaby innymi warunkami prawdziwości, aniżeli metafizyka. Warunki te w przypadku ontologii oznaczałyby albo dziedzinę danych świadomości, których status polega na niezależności od doświadczenia (empirycznego/aposteriorycznego), albo też wstępnie zdefiniowaną w terminach syntaksy dziedzinę znaków, w odniesieniu do których reguły powiązania gwarantowałyby prawdziwość jednostek złożonych – sądów. W obu przypadkach prawdziwość pozostaje jedynie kwestią uznania, że dane warunki są wyjściowo dobrze zdefiniowane. Nawet w nastawieniu fenomenologicznym tego rodzaju punkt wyjścia można stosunkowo łatwo uchwycić. Jak się wydaje, Ingarden, który wypiera się czysto formalnego i syntaktycznego punktu wyjścia, w *Sporze o istnienie świata* (w początkowych fragmentach swoich rozważań) sugeruje czytelnikowi, że cała robota ontologiczna zasadza się na analizie podstawy sposobów orzekania egzystencjalnego (lub też samego orzekania egzystencjalnego), a te znowu powiązane są relacjami, jakie konstytuuje „jest” jako funktor zdaniotwórczy:

Jeżeli jednak rzeczywiście należy rozróżnić wiele sposobów istnienia – a będziemy się starali pokazać, że tak jest istotnie – wówczas wszystkie czasowniki, a w szczególności słówka takie jak „jest”, „istnieje”, stają się wieloznaczne, gdy ich używamy jako orzeczenia. To nie przypadkowo, np. wskutek nieostrożności lub nieścisłości wyrażania się badacza, lecz byłaby to pewna konieczność. [...] Ta wieloznaczność słówka „jest”,

³³ Ciekawe, że jednym z argumentów przeciwko metafizyce było uznanie, że jej sądy są wadliwie syntaktycznie, a nie tylko semantycznie. Taka diagnoza jest jednak wyjaśnialna: skoro semantyka redukuje się do składni, a metafizyka to po prostu dyscyplina, która nie jest świadoma tej redukcji, to po jej dokonaniu uzyskalibyśmy całkiem porządną metafizykę (jako teorię relacji formalnych). Takie podejście nie mogło być jednak zaakceptowane przez przedstawicieli obozu neopozytywistycznego i w rezultacie doprowadziło do całkowitego wyrugowania metafizyki. Dlatego też pozwalam sobie użyć terminu „ontologia” jako markującego to, co powstanie z redukcji do składni.

a pośrednio i wszystkich czasowników (co do zawartych w ich znaczeniu momentów egzystencjalnych i logiczno-syntaktycznych), sprawi nam wiele kłopotów w rozważaniach egzystencjalno-ontologicznych. [...] Jednakże trudność polega na tym, że trzeba wprowadzić, *resp.* jakoś określić znaczenie nowych terminów i że nie można tego zrobić inaczej, jak tylko posługując się zdaniami, które już zawierają słówko „jest” (*resp.* odpowiednie czasowniki) w całej jego rozciągłości³⁴.

Metafizyka jest pod tym względem jeszcze bardziej problematyczna. Warunki prawdziwości jej sądów wykraczają poza to, co rozumiane jest przez warunki prawdziwości sądów ontologicznych. Nawet jeśli są to fenomeny (o ile znajdujemy się na gruncie fenomenologii), to jest to szczególny typ fenomenów. W odniesieniu do rozstrzygnięć neopozytywistycznych w ogóle o postulowaniu szczególnego rodzaju warunków prawdziwości mowy być nie może, skoro bez względu na dziedzinę, warunki prawdziwości wszystkich sądów mają w założeniu redukować się do składni. To dlatego, jak się wydaje, fenomenologia traktuje metafizykę z rezerwą, choć ostatecznie nie prezentuje postawy negacjonistycznej czy eliminacjonistycznej. W przypadku neopozytywizmu rzecz jest właściwie jednoznacznie rozstrzygnięta: postulowanie warunków prawdziwości poza tym, co dane w doświadczeniu i co metodą analizy logicznej daje się sprowadzić do korelatu sądów prostych (atomowych), jest teoretycznym nieporozumieniem.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszych rozważaniach pokazałem, że jeśli potraktować na poważnie różnicę między ontologią a metafizyką, musi ona przyjąć postać TFR. Analizowane w drugim paragrafie kryteria odróżniania jednej dziedziny od drugiej wydają się niewystarczające. Podejście modalne i kwantyfikatorowe w ostatecznym obrachunku stanowią interesujący sposób wyrażenia wzmiankowanej różnicy, ale nie pozwalają uchwycić sensu jej fundamentalnego charakteru, a więc niesprowadzalności jednej dziedziny do drugiej (metafizyki do ontologii). W tym też sensie prowokacyjny tytuł artykułu A. Varziego może dobrze ilustrować sytuację, w jakiej się znajdujemy: ontologia świetnie sobie poradzi bez metafizyki, wszak metafizyka jest jedynie szczególnym przypadkiem ontologii.

W powyższym kontekście wysunąłem propozycję, by prócz podejścia modalnego i kwantyfikatorowego, rozważyć jeszcze podejście

³⁴ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, dz. cyt., s. 74.

semantyczne, którego ujęciem jest TSU. Być może właśnie w jego ramach będzie możliwe uchwycenie zasadności TFR. Jak się wydaje, by utrzymać sensowność dyskursu ontologicznego język, w ramach którego formułujemy właściwe mu twierdzenia, musi być semantycznie zdefiniowany, tak co do posiadanych parametrów semantycznych (odniesienia i znaczenia), jak i wartości logicznej/semantycznej. Na tym tle ontologia tym ma się różnić od metafizyki, że posługuje się wyrażeniami posiadającymi znaczenie i, co najwyżej, nieokreślone odniesienie, a także wstępnie zdefiniowane, niezależne od niczego warunki prawdziwości (redukowane do danych w trybie poznania wewnętrznego fenomenów – fenomenologia lub składni – neopozytywizm). Metafizyka ma większe aspiracje semantyczne: chce się posługiwać wyrażeniami z określonym odniesieniem, a także warunkami prawdziwości, które nie są wstępnie zdefiniowane (a przez to, być może, nieuchwytnie lub zaledwie postulowane).

SEMANTICS AND DIFFERENCE BETWEEN METAPHYSICS AND ONTOLOGY

Summary

Modern philosophy put forward a concept of ontology that differs from the historically grounded concept of metaphysics. This distinction became much more clear after Kant's critique of the so-called transcendent metaphysics and then along with new waves in early twenty philosophy, mainly neopositivism and phenomenology. In my paper I argue for the theses that difference between metaphysics and ontology is non-reductive (Thesis about Basic Difference between Metaphysics and Ontology), and based on semantic properties of the terms constituting metaphysical (*resp.* ontological) judgements (Thesis about Semantic Grounding of Difference between Metaphysics and Ontology).

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk

DARIUSZ JAGIEŁŁO, TADEUSZ SZUBKA

(Szczecin)

METAFILOZOFIA FRIEDRICHA WAISMANNNA

Śledząc dzieje refleksji nad naturą filozofii w ramach dwudziestowiecznej tradycji analitycznej, nie sposób pominąć oryginalnych pomysłów zaproponowanych w tym zakresie przez Friedricha Waismanna, tragicznego myśliciela, który pracował wprawdzie w Austrii, a później w Wielkiej Brytanii. W części pierwszej tego historyczno-rekonstrukcyjnego artykułu przedstawimy sylwetkę i dorobek naukowy Waismanna. W części drugiej zarysujemy zasadnicze zręby wyłożonej przez niego koncepcji filozofii, a w części trzeciej zaprezentujemy niektóre z głosów krytyczno-interpretacyjnych jej dotyczących oraz zastanowimy się nad znaczeniem metafizyki Waismanna dla rozwoju filozofii analitycznej.

ŻYCIE I DZIEŁO

Friedrich Waismann urodził się 21 marca 1896 r. w Wiedniu. Był synem Rosjanina żydowskiego pochodzenia oraz matki Niemki. W Austrii miał status cudzoziemca, a w związku z tym częściowo kształcił się w domu, aby uniknąć wysokich opłat za naukę pobieranych od obcokrajowców. Po zdaniu matury rozpoczął w wieku 21 lat studia na Uniwersytecie Wiedeńskim z zakresu filozofii, matematyki i fizyki. Ukończył je w 1922 r. W tym czasie stanowisko profesora w Wiedniu objął Moritz Schlick, który w niedługim czasie doprowadził do powstania Koła Wiedeńskiego. Pod jego wpływem Waismann, obdarzony sporym talentem matematycznym, zdecydował zająć się fundamentalnymi problemami z zakresu logiki, teorii poznania i filozofii nauki, odsuwając na dalszy plan pracę nad rozprawą doktorską. Jednakże bez uzyska-

nia stopnia doktora nie był w stanie znaleźć odpowiedniej dla siebie pracy akademickiej. Przez wiele lat pełnił obowiązki asystenta Schlicka i prowadził niektóre z jego zajęć. Formalnie zatrudniony był na stanowisku bibliotekarza, lecz niewielkie uposażenie z tego tytułu płynące zmuszało Waismanna do udzielania prywatnych lekcji.

Schlick był przekonany o dużym znaczeniu dla doktryny Koła Wiedeńskiego filozofii Ludwiga Wittgensteina, wyłożonej w sposób nieco enigmatyczny w *Traktacie logiczno-filozoficznym*. W drugiej połowie lat dwudziestych minionego wieku doprowadził on do nawiązania kontaktów naukowych między Wittgensteinem a niektórymi członkami Koła, z czego najbardziej owocne filozoficznie okazały się kameralne spotkania, w których obok niego i Wittgensteina brał udział tylko Waismann. Waismann był pod tak dużym wpływem idei Wittgensteina, że z czasem stał się w Wiedniu ich głównym interpretatorem i obrońcą, a samego Wittgensteina zaczął uważać za swego mistrza.

Za własne przyjmował każde stanowisko mistrza, a na spotkaniach Koła Schlicka bronił nawet tego, co – jak sądzono – obronić się nie dało. Prywatni uczniowie słyszeli nawet w jego głosie ton głosu Wittgensteina. Napisał i upowszechniał streszczenie filozofii *Traktatu* (tak jak została ona zmodyfikowana przed 1931 r.), znane jako *Thesen*, a na spotkaniach Koła wygłosił całą serię wystąpień o filozofii Wittgensteina (McGuinness 2011, s. 10).

Ponieważ Wittgenstein nie zamierzał w tym czasie publikować wyników swoich dociekań filozoficznych, Waismann zdecydował się dokonać ich systematycznej prezentacji w postaci książki, która pod tytułem *Logik, Sprache, Philosophie*, miała ukazać się w 1929 r. Jednakże praca nad nią przedłużała się, gdyż Wittgenstein nieustannie modyfikował i zmieniał swoje poglądy, a w związku z tym nie był skłonny do akceptacji ich systematycznego wykładu zaproponowanego przez Waismanna. W tej niezwykle trudnej i okresami bardzo intensywnej współpracy Waismanna z Wittgensteinem można wyróżnić trzy fazy (Baker 2003b, s. XIX–XX). W pierwszej fazie Wittgenstein skupiał się na rozwinięciu niektórych idei z *Traktatu* i zaznajomił Waismanna z jego nowymi pomysłami dotyczącymi systemu zdań i hipotez. Waismann miał zadbać o właściwy i zrozumiały wykład tego wszystkiego, a następnie opublikować pod własnym nazwiskiem. W drugiej fazie Wittgenstein uznał, że jego udział w tym wspólnym projekcie powinien być o wiele bardziej aktywny. Zakładał wówczas, że będzie współautorem planowanej książki i w związku z tym dostarczył Waismannowi sporo nowego materiału, który został w dużej mierze wykorzystany

w kompozycji całości. Ostatnią fazą było rozluźnienie tej współpracy i wycofanie się Wittgensteina z całego projektu, przy jednoczesnym udzieleniu Waismannowi zgody na jego samodzielne dokończenie.

Zanim jednak do tego doszło Waismann opublikował książkę *Einführung in das mathematische Denken* (1936), stanowiącą zarys filozofii matematyki w duchu konwencjonalistycznym, z wykorzystaniem niektórych idei Wittgensteina, a także kilka artykułów dotyczących między innymi pojęcia prawdopodobieństwa oraz kategorii tożsamości¹. Na tej podstawie Waismann uzyskał stopień naukowy doktora. Stało się to już po śmierci Moritza Schlicka, który 22 czerwca 1936 r. został zamordowany przez swego byłego studenta. Ta szokująca strata mentora akademickiego, połączona z brakiem perspektyw na zatrudnienie w Austrii i pogarszającą się sytuacją polityczną w tym kraju, skłoniła Waismanna do wyjazdu w 1937 r. do Anglii w celu wygłoszenia cyklu wykładów na Uniwersytecie Cambridge. Włączenie Austrii do hitlerowskich Niemiec zmusiło Waismanna do przedłużenia pobytu i podjęcia próby osiedlenia się w Wielkiej Brytanii.

W dalszym ciągu kontynuował on swoje wykłady w Cambridge i starał się o wsparcie finansowe, udzielane uczonym, którzy z powodów politycznych zmuszeni byli do opuszczenia Austrii i Niemiec. W tym czasie do Cambridge powrócił Wittgenstein. Stworzyło to nieco dziwną sytuację, w której Waismann, posiłkując się przełożonymi fragmentami książki *Logik, Sprache, Philosophie*, wykladał wcześniejsze koncepcje Wittgensteina, natomiast sam Wittgenstein rozwijał swoje nowe pomysły filozoficzne, które złożyły się na to, co określa się mianem jego drugiej filozofii. Chociaż Waismann i Wittgenstein spotykali się w tym czasie, to jednak Waismanna wprawiło w rozgoryczenie to, że Wittgenstein „rzekomo zniechęcał swoich studentów do uczestniczenia w wykładach Waismanna, a wręcz im to zakazywał” (Baker 2003b, s. XXI)².

¹ Książka Waismanna cieszyła się sporą popularnością, o czym świadczą jej wznowienia oraz przekłady na inne języki (angielski i włoski). W obszernej recenzji z angielskiego przekładu Michael Dummett tak przedstawia jej centralną ideę: „Dr Waismann ujmuje arytmetykę jako rachunek formalny oparty na arbitralnych konwencjach, ale ściśle powiązany z naszą faktyczną metodą używania w mowie potocznej słów oznaczających liczby – użycia, które jest także oparte na arbitralnych konwencjach i które mogłoby być inne” (Dummett 1953, s. 536).

² P. F. Strawson pisze, że udziałem Waismanna stała się szczególnie dotkliwa gorycz odrzucenia ucznia przez mistrza, „raniąca do głębi i niewybaczalna w swym kształcie” (Strawson 1977, s. 808). Nieco bardziej umiarkowaną oceną tych wydarzeń, uwzględniającą trudne okoliczności historyczne i względy osobowościowe przedstawia McGuinness 2011, s. 12–16.

Nie doszło też w tym okresie do publikacji wspomnianej książki, nad którą Waismann przez tyle lat pracował. Na przeszkodzie wydania jej oryginalnej wersji stały wydarzenia polityczne i zawierucha wojenna na kontynencie europejskim, zaś projekt publikacji jej wersji angielskiej został z nieznanых powodów zaniechany przez londyńskie wydawnictwo Routledge and Kegan Paul³.

Z czasem Waismann doszedł do wniosku, że być może znacznie przychylniej zostanie przyjęty w Oksfordzie, gdzie nie będzie musiał rywalizować z samym Wittgensteinem i narażać się na jego niechęć. Skorzystał z zaproszenia wygłoszenia wykładów na Uniwersytecie Oksfordzkim w trymestrze jesiennym 1939 r. i zdecydował się tam pozostać z nadzieją uzyskania etatu. Zrealizowanie tego zamiaru okazało się trudne, gdyż wraz z wybuchem drugiej wojny światowej i przystąpieniem do niej Wielkiej Brytanii, zaczął być traktowany jak obywatel wrogiego państwa i był nawet przez jakiś czas internowany. Zyskał jednak akceptację oksfordzkiego środowiska filozoficznego i w 1945 r. uzyskał posadę wykładowcy z filozofii matematyki. Pięć lat później awansował na docenta, a w 1955 r. został wybrany na członka Akademii Brytyjskiej. Strawson pisze, że w pamięci tych, którzy go wówczas znali zachował się obraz

[...] przysadzistej postaci w okularach, prowadzącej cieszące się popularnością semina-
ria, niezwykle poważnej, niekiedy nieco zagubionej w meandrach języka angielskiego,
czasami nieco absurdalnej, lecz nawet wówczas i zawsze imponującej swym zaangażo-
waniem, przenikliwością i człowieczeństwem (Strawson 1977, s. 808).

Waismann zmarł w Oksfordzie 4 listopada 1959 r.

Wydaje się, że ten ostatni okres w życiu Waismanna był najbardziej owocny pod względem naukowym. Opublikował on wówczas swoje najbardziej oryginalne prace, a jego pośmiertna spuścizna z tych lat kryje sporo interesującego materiału, który jest sukcesywnie opracowywany i wydawany⁴. Najbardziej znanym pomysłem Waismanna jest koncepcja otwartości semantycznej, czyli otwartej struktury (*open*

³ Obie wersje ukazały się dopiero po śmierci Waismanna. Wpierw pod nieco mylnym tytułem *The Principles of Linguistic Philosophy* opublikowano przekład angielski (Waismann 1965), a później oryginalną wersję niemiecką, z przedmową M. Schlicka (Waismann 1976).

⁴ Prace Waismanna z okresu oksfordzkiego opublikowane za jego życia przedrukowane są w tomie: Waismann 1968, natomiast artykuły pozostawione w rękopisie wraz z wczesnymi pracami zostały zebrane w tomie: Waismann 1977. Na uwagę zasługują również: studium z filozofii działania (Waismann 1994) oraz wykłady o przyczynowości (Waismann 2011).

texture) pojęć, w świetle której niewiarygodna staje się weryfikacyjna teoria znaczenia oraz wizja doskonale precyzyjnego języka, gdzie wszystkie wyrażenia mają jasno określony zestaw koniecznych i wystarczających warunków ich użycia. Co więcej, język nie stanowi monolitycznej całości, lecz jest układem rozmaitych warstw językowych (*language strata*), rządzących się własnymi zasadami i logiką. Koncepcję otwartości semantycznej upowszechnił i zastosował do filozofii prawa H. L. A. Hart, który uczestniczył w oksfordzkich wykładach i seminariach Waismanna.

Rozwój poglądów filozoficznych Waismanna powiązany jest ściśle z ewolucją myśli Ludwiga Wittgensteina. Istnieją jednak podstawy, by jego wczesne idee uważać za wyraz stanowiska Koła Wiedeńskiego i pozytywizmu logicznego, natomiast idee późniejsze włączać w nurt oksfordzkiej filozofii języka potocznego. Z uwagi jednak na ich indywidualne piętno, byłoby dużym uproszczeniem przedstawianie Waismanna wyłącznie jako interpretatora filozofii Wittgensteina, przedstawiciela pozytywizmu logicznego i typowego reprezentanta filozofii języka potocznego.

FILOZOFIA JAKO ROZJAŚNIANIE I JAKO METAFIZYCZNA WIZJA

Najpełniejszy wykład Waismannowskiej koncepcji filozofii zawiera jego rozprawa z ostatniego okresu twórczości, *How I See Philosophy* (1956)⁵, napisana na zamówienie redaktora cyklicznego wydawnictwa *Contemporary British Philosophy*⁶. W rozprawie tej Waismann podkreśla, że filozofia różni się od nauk przyrodniczych i matematycznych pod trzema istotnymi względami. Po pierwsze, nie ma w niej dowodów; po drugie, nie zawiera też twierdzeń i teorematów; a po trzecie, na próżno byłoby szukać w filozofii zagadnień jednoznacznie rozstrzygalnych. Rzecz jasna, owych tez nie należy traktować jako udowodnionych twierdzeń, ponieważ gdyby tak uczynić, to przy założeniu, że teoria filozofii, czyli metafizyka, jest integralną częścią szeroko poj-

⁵ Gordon Baker określa ją jako tekst, który kiedyś był sławny, lecz dzisiaj nie należy już do kanonu filozofii analitycznej (Baker 2003a, s. 163). Na początku drugiej połowy XX wieku Stuart Hampshire pisał, że „jest to prawdopodobnie najbardziej wnikliwie i krytycznie wprowadzenie do współczesnej filozofii napisane po angielsku w ostatnich pięćdziesięciu latach” (Hampshire 1960, s. 314).

⁶ Ukazały się cztery tomy tego znanego i często cytowanego wydawnictwa: dwa w okresie międzywojennym, a dwa w drugiej połowie XX wieku.

mowanej filozofii, należałoby przyjąć, iż są w niej mimo wszystko dowody i udowodnione twierdzenia. Tezy te są raczej wnioskami, do których prowadzi prześledzenie dziejów filozofii jako niekończących się sporów i ciągle ponawianych prób stworzenia szeroko akceptowanych systemów filozoficznych, które nieodmiennie kończą się fiaskiem.

Nad takim stanem rzeczy nie należy ubolewać i utrzymywać, że wszystko to jest wynikiem złego uprawiania filozofii przez tyle wieków. Trzeba raczej przyjąć, pisze Waismann, że „w filozofii idzie o coś zupełnie innego – bynajmniej nie o odkrywanie nowych twierdzeń, o obalanie twierdzeń fałszywych, czy też o ich sprawdzanie i ponowne sprawdzanie, jak to czynią naukowcy” (1956, s. 448; 1968, s. 2). Filozof nie jest odkrywcą nowych prawd, lecz raczej kimś, kto dostrzega problematyczność pewnych pojęć i koncepcji, które innym wydają się w pełni zrozumiałe, a nawet banalnie proste.

Waismann przedstawia ową filozoficzną problematyzację pojęć na kilku przykładach. Pierwszym z nich jest refleksja nad czasem w ogóle, którą tak dramatycznie przedstawiał Augustyn z Hippony. Na pierwszy rzut samo pojęcie czasu nie nasuwa żadnych trudności i wydaje się w pełni zrozumiałe. Jest to pojęcie czegoś obejmującego to, co minione (przeszłość), to, co się obecnie dzieje (teraźniejszość) oraz to, co dopiero będzie (przyszłość). Mówimy też często, że czas jest miarą upływających zdarzeń. Co to jednak wszystko dokładnie znaczy? Czy tego, co odeszło w przeszłość już nie ma, a jeśli tak, to jak można to porównywać z tym, co jest i twierdzić, że jest to teraźniejszość, która jest już za nami, podobnie jak przyszłość jest teraźniejszością, która jest dopiero przed nami? Czy czas płynie, czy też jest jak w miarę stabilne koryto rzeki, w którym w jakimś sensie płyną zdarzenia, docierają do punktu oznaczonego jako teraźniejszość i znikają za zakrętem przeszłości? Czy my sami tkwimy w owym punkcie teraźniejszości, czy też porwani przez wartki nurt zdarzeń przenosimy się w przeszłość, czy też płyniemy do przodu w przyszłość? Za tymi niepokojami i trudnościami związanymi z filozoficzną konceptualizacją czasu kryje się, być może, niepokój egzystencjalny związany z nieuchronnością przemijania i zbliżania się do śmierci. Zdaniem Waismanna, borykając się z naturą czasu nie powinniśmy ulegać presji tych pytań, lecz raczej bliżej przyjrzeć się rzeczownikowi „czas” oraz formom pokrewnym, badając ich funkcjonowanie w języku, i to nie tylko w naszej mowie ojczystej, lecz również w innych językach. Być może okaże się wówczas, iż owe rzeczownikowe słowa i zwroty dotyczące czasu prowadzą nas na manowce i zmuszają do poszukiwania czegoś, czego nie ma

i co można zupełnie inaczej ujmować. Być może jest tak, że w filozoficznej refleksji o czasie

[...] usiłujemy uchwycić cienie rzucane przez mroki mowy, zaś mylna analogia zawarta w formach naszego języka wytwarza dyskomfort mentalny (a odczucie dyskomfortu związane z językiem jest głębokie) (Waismann 1956, s. 453; 1968, s. 6).

Drugim przykładem jest słynny paradoks biegnącego Achillesa, który próbuje doścignąć żółwia. Wydaje się, że nigdy do tego nie dojdzie, a to z następującego powodu. Achilles będzie w nieskończoność skracał dystans dzielący go od żółwia, wpierw o połowę, następnie o jedną czwartą, później o jedną ósmą, i tak dalej, natomiast żółw w tym czasie będzie powoli posuwał się do przodu. Nigdy zatem nie dojdzie do sytuacji, kiedy dystans ten będzie wynosił zero. Waismann twierdzi, iż jest to sugestywny, lecz zwodniczy wywód, co można zauważyć, kiedy w podobny sposób będziemy dowodzić, że nie może nigdy coś trwać całą minutę, gdyż wpierw musi upłynąć jej połowa, następnie jedna czwarta, później jedna ósma, i tak dalej w nieskończoność. Wywód ten, podobnie jak paradoks Achillesa (i inne paradoksy ruchu, wymyślone w starożytności), jest zwodniczy, gdyż miesza się tu matematyczny, nieczasowy sens słowa „nigdy” z jego sensem czasowym.

Gdyby w naszym języku były dwa różne słowa, oznaczające te sensy, nigdy nie doszłoby do ich pomieszania i świat byłby uboższy o jeden z najbardziej frapujących paradoksów. Tymczasem jest tak, że to samo słowo jest używane w różnych znaczeniach. W rezultacie mamy do czynienia z czymś w rodzaju prestidigitatorskiej sztuczki (Waismann 1956, s. 455; 1968, s. 8).

Jeszcze innym przykładem jest filozoficzny problem zdań o przyszłości i ich prawdziwości, który jednych skłonił do głoszenia fatalizmu oraz swoistej predestynacji, a innych do konstruowania logiki trójwartościowej, gdzie obok zdań prawdziwych i fałszywych są także zdania o trzeciej wartości, w danym momencie ani prawdziwe, ani fałszywe. Waismann uważa, że aby ten problem rozwikłać należy zwrócić uwagę na to, że zwroty „jest prawdą, że” poprzedzające zdania nie mają treści opisowej i są eliminowalne, np. zamiast mówić „jest prawdą, że byłem w Ameryce” wystarczy powiedzieć „byłem w Ameryce”. Jeśli zastosujemy to spostrzeżenie do typowych wypowiedzi fatalisty w rodzaju „teraz jest prawdą, że jutro pokłócę się ze swoim przyjacielem”, to otrzymamy wówczas nonsensowne zdanie „teraz jutro pokłócę się ze swoim przyjacielem”. Okazuje się zatem, że zagadkowe i pobudzające wyobrażnię pytanie o to, czy teraz jest prawdziwe lub fałszywe,

że coś określonego zdarzy się w przyszłości nie ma prostej i właściwej odpowiedzi, lecz wymaga skrupulatnej analizy i podważenia jego ukrytych założeń.

Te rozważania dotyczące typowych, uświęconych tradycją problemów filozoficznych prowadzą Waismann do następującego wniosku ogólnego:

Zagadnienia filozoficzne się nie rozwiązują, ono po prostu *znika*. A na czym polega owo „znikanie”? Na tym, że znaczenie słów użytych do sformułowania zagadnienia staje się dla nas tak jasne, że uwalniamy się od jego uroku. Usuwa się zamęt przez zwrócenie uwagi na użycie języka albo też na reguły, o ile użycie *można* ująć w postaci reguł. *Był to zatem zamęt dotyczący użycia języka lub reguł. W tym właśnie miejscu spotykają się ze sobą filozofia i gramatyka*” (Waismann 1956, s. 458; 1968, s. 10).

Owo usuwanie problemów filozoficznych, które jest wynikiem splotu dociekań filozoficznych i gramatycznych ma bardzo szczególny charakter. W dociekaniach tych formułujemy argumenty, lecz nie są one dowodami. Nie dowodzimy jakiegoś stanowiska filozoficznego, lecz ukazujemy mechanizmy naszego języka. Bynajmniej ich jednak nie wyjaśniamy, lecz jedynie opisujemy, umożliwiając naszym oponentom i dyskutantom zmianę postawy i nowe spojrzenie na świat za pomocą języka, którym zaczynamy się posługiwać w sposób odpowiednio zreflektowany, a nie bezwiedny.

Czy owo usuwanie problemów filozoficznych nie sprawia, że filozofia zaczyna mieć wyłącznie wymiar negatywny, terapeutyczny i dekonstrukcyjny? Jeśli bowiem dokonuje się postęp w filozofii, to – jak stwierdza Waismann – nie polega on na

[...] na dodawaniu nowych sądów do jej korpusu, lecz raczej na przekształcaniu całej sceny intelektualnej, a w rezultacie tego na redukowaniu liczby zagadnień, które nas zaćmiewają i nękają. Tak pojęta filozofia jest jedną z wielkich wyzwoleńczych sił (Waismann 1956, s. 461; 1968, s. 13).

Nie należy jednak zapominać, że w wyniku tego wyzwolenia dokonuje się coś pozytywnego. Intelektualna mgła się rozprasza i problemy zasłaniające nam pole widzenia znikają, co pozwala nam ujrzeć wiele spraw w nowym świetle. Tak więc pozytywny wymiar filozofii sprowadza się do tego, że jednym z jej celów jest „otwarcie naszych oczu, spowodowanie ujrzenia rzeczy w nowy sposób – z szerszego punktu widzenia, niezakłóconego nieporozumieniami” (Waismann 1956, s. 470; 1968, s. 21).

Dzięki pytaniom filozoficznym, związanym na przykład ze sceptycznymi wątpliwościami w sprawie istnienia przedmiotów material-

nych i innych umysłów, możemy w nowy sposób spojrzeć na nasz język i założenia, na których się on opiera. Kłopot sceptyków i rzekoma nonsensowność ich wątpliwości polega na tym, że próbują je wyrazić w używanym przez nas powszechnie języku, który zakłada istnienie tego, co oni kwestionują i podważają. Jeśli jednak pod wpływem ich pytań nabierzemy odpowiedniego dystansu do naszego doświadczenia i języka, to ujrzymy to, co jest w nich ukryte i co w codziennym ich wykorzystaniu nie wychodzi na jaw. Oznacza to, iż nie możemy po prostu powiedzieć, że filozoficzne zagadnienia sceptyczne są całkowicie zbędne i należy je całkowicie usunąć z naszej mapy intelektualnej. Z kolei inne zagadnienia filozoficzne są nie tyle usuwane, co ulegają przekształceniu w kwestie czysto naukowe. Tak się stało z filozoficznymi pytaniami o status epistemologiczny logiki i matematyki, czyli z pytaniami o to, czy mają one charakter aprioryczny, czy też aposterioryczny, a także z kwestiami dotyczącymi odmian i miary nieskończoności. Metafilozoficzną tezę, iż we właściwie uprawianej filozofii chodzi o usuwanie tradycyjnych problemów filozoficznych należy zatem opatrzyć odpowiednimi zastrzeżeniami, aby nie wywołać wrażenia, iż filozof jest kimś, kto zajmuje się wyłącznie rozpraszaniem intelektualnej mgły.

Zadaniem filozofa nie jest wyłącznie rozjaśnianie naszych myśli i dbanie o poprawne użycie języka (niezależnie od tego, na czym miałyby ono polegać). Nie jest nim jedynie to, co obrazowo przedstawiał w swojej negatywistycznej metafilozofii Wittgenstein jako wskazywanie musze wyjścia ze szklanej muchołapki, lecz przede wszystkim to, co można określić jako ukazywanie nam czegoś w nowym świetle, co jest wynikiem dostrzeżenia ukrytych i niezauważonych dotąd podobieństw. Waismann podkreśla, że najkrócej można to ująć twierdząc, że celem filozofii jest zarysowanie pewnej wizji. Wiąże się to z zerwaniem z dotychczasową tradycją i konwencjami, z krępującymi nas prekoncepcjami, a następnie z ukazaniem nam czegoś, co dotychczas było dla nas ukryte (wbrew temu, co twierdził Wittgenstein, że w filozofii nic nie jest ukryte, a wobec tego wystarczy tylko uważnie patrzeć i opisywać to, co widzimy). Tak więc „filozofia jest próbą zerwania z nawykami myślowymi i zastąpienia ich czymś, co jest mniej sztywne i ograniczające” (Waismann 1956, s. 485; 1968, s. 34). Owemu intelektualnemu wyzwoleniu musi towarzyszyć umiejętność wglądu oraz odwaga tworzenia całościowych koncepcji rzeczywistości, cechująca na ogół metafizyków. Nie należy zatem przykładać zbyt dużej wagi do neopozytywistycznej krytyki metafizyki jako zbioru zdań wykraczają-

cych poza granice doświadczenia, a zatem nonsensownych. Jeśli coś w tej kwestii jest nonsensowne, to raczej „powiedzenie, że metafizyka jest nonsensowna” (Waismann 1956, s. 489; 1968, s. 38).

Niewiele można powiedzieć o mechanizmach wglądu, o nagłym ujęciu czegoś, prowadzącym do wizji filozoficznej. Można jedynie stwierdzić, że jest to rezultat zajęcia odpowiedniej postawy i że sam wgląd nie ma charakteru dyskursywnego. Taki charakter ma jednak rozwijanie uzyskanej wizji i przekonywanie do niej innych. W procesie tym filozof posługuje się argumentami, lecz nie są to dowody, w których z uznanych przesłanek wynikają logicznie wnioski, traktowane tak jak twierdzenia udowodnione w matematyce. Stanowisko Waismanna w tym względzie, stanowiące jeden z najbardziej rozpoznawalnych i najszerzej dyskutowanych elementów jego metafizologii, jest następujące: „Argumenty filozoficzne nie są dedukcyjne; dlatego nie są one ścisłe; dlatego też niczego nie dowodzą. Mimo to mają swoją siłę” (Waismann 1956, s. 471; 1968, s. 22).

Na poparcie tego nieco zagadkowego stanowiska można przytoczyć przede wszystkim fakt chronicznej niezgody filozofów. To, że taka niezgoda jest czymś powszechnym w filozofii i że nawet wybitni przedstawiciele tej dyscypliny różnią się skrajnie w ocenie podawanych argumentów świadczy o tym, iż nie posiadają one „logicznego rygoru, który mają w matematyce i naukach ścisłych” (Waismann 1956, s. 471; 1968, s. 22). Ponadto, sednem argumentów są wnioski, a te muszą wychodzić od określonych przesłanek. Nie bardzo zaś wiadomo skąd filozofowie mają czerpać przesłanki dla swoich wnioskowań. Jeżeli będą brali je z nauk szczegółowych, to ich argumenty będą w istocie rzeczy należały do tych nauk, a nie do filozofii. Jeżeli zaś przesłanki te będą czerpane z wiedzy potocznej, to z uwagi na doraźny i konkretny charakter tej wiedzy, będą musiały zostać wzmocnione i uogólnione, a jak dobrze wiadomo są to zabiegi bardzo ryzykowne, które często prowadzą do błędu lub do banalnych twierdzeń analitycznych, z których nie można zbyt wiele wywnioskować. Co więcej, należy pamiętać, iż język potoczny nie posiada sztywnej, mocnej struktury logicznej, pozwalającej na wyodrębnianie stałych przesłanek i dedukcyjne wyprowadzanie z nich wniosków. Bardzo często, zauważa Waismann, argumentacje filozoficzne polegają na podawaniu racji, że coś można, a czegoś nie można, powiedzieć, że określona metafora jest naturalna, a inna dziwna i nienaturalna, że dane powiedzenie jest w danym kontekście trafne, a inne nietrafne, że właściwe i zasadne jest to akurat pytanie, a nie jakieś inne. Tymczasem z uwagi na plastyczność języka, nie

można wykazać, że „dane wyrażenie jest naturalne, metafora trafna, pytanie właściwe (lub takie, którego się nie zadaje), zestaw słów coś wyraża (lub jest pozbawiony znaczenia). Nic z tych rzeczy nie można dowieść” (Waismann 1956, s. 473; 1968, s. 24).

Na czym zatem polega siła argumentów filozoficznych, jeśli nie są one konkluzywne i powszechnie akceptowane? Ujmując rzecz najzwyczajniej, skłaniają nas one do zajęcia odpowiedniej postawy i spojrzenia na pewne sprawy inaczej. Za pomocą podawanych przez siebie argumentów filozof nakłania nas do przyjęcia jakiegoś stanowiska. Waismann tak to opisuje:

Wpierw stara się, abyśmy zobaczyli wszystkie słabości, ułomności i wady jakiegoś poglądu; wydobywa na światło dzienne jego niespójności lub pokazuje jak bardzo nienaturalne są niektóre z idei leżących u podstaw całej teorii, przez wyprowadzanie ich dalekosiężnych konsekwencji; czyni to za pomocą najsilniejszej broni ze swego arsenału: redukcji do absurdu i ciągu w nieskończoność. Z drugiej strony, wskazuje nam nowy sposób patrzenia na rzeczy, wolny od tych zarzutów. Innymi słowy, podobnie jak obrońca lub adwokat zaznajamia nas z wszystkim faktami wiążącymi się z daną sprawą, a my znajdujemy się w położeniu sędziego. Przyglądamy się wszystkiemu uważnie, wchodzimy w szczegóły, ważymy racje za i przeciw i wydajemy werdykt. Jednak wydając werdykt nie podążamy drogą dedukcji, tak samo jak sędzia w Sądzie Najwyższym (Waismann 1956, s. 480; 1968, s. 30).

Pod jednym względem argumenty filozoficzne są słabsze i gorsze od tych stosowanych w naukach ścisłych. Nie są bowiem dedukcyjne i nie mają postaci dowodów prowadzących do wykazania prawdziwości twierdzenia, które odtąd powinno być akceptowane przez każdą kompetentną osobę w danej dziedzinie. Pod innym jednak względem są mocniejsze i lepsze, gdyż prowadzą nie do uzasadnienia jakiegoś jednego twierdzenia, lecz do całościowej zmiany poglądów, do nowej koncepcji świata.

KRYTYKA, INTERPRETACJA I ZNACZENIE

Bodaj najczęściej dyskutowaną i krytykowaną tezę metafizyczną Waismanna było twierdzenie, że chociaż argumenty filozoficzne mają swoją siłę, to niczego nie dowodzą. Często podkreślano przy tej okazji, że zaproponowane odróżnienie argumentacji filozoficznej od dowodzenia jest mało precyzyjne i może być interpretowane na kilka sposobów. Okazuje się bowiem, że

Waismann nie definiuje ani pojęcia dowodu, ani pojęcia argumentu filozoficznego, a także nie sugeruje on jakichś w miarę jednoznacznych wyjaśnień pozadefinitywnych

tyczących się tego, jak rozumie te dwa, bądź co bądź kluczowe w jego rozważaniach, pojęcia (Woleński 1996, s. 13).

Z pozoru rzecz wydaje się całkiem prosta. Jeśli określimy argument jako taki ciąg sądów, z których jeden jest twierdzeniem, które uzasadniamy, a pozostałe w taki czy inny sposób przyczyniają się do tego uzasadnienia, stanowią dla owego sądu wsparcie, to możemy powiedzieć, że:

[...] Dowód jest krańcowym przypadkiem argumentu, takim przypadkiem, w którym wsparcie jest konkluzywne, co oznacza, iż trzeba przyjąć główne twierdzenie, o ile przyjmuje się zbiór wspierających go sądów (Bednarowski 1965, s. 21).

Krótko mówiąc, dowody są argumentami dedukcyjnymi. A jeśli tak, to teza Waismanna sprowadzałaby się do twierdzenia, iż argumenty filozoficzne nie mają charakteru dedukcyjnego⁷.

Czy jednak rzeczywiście tak jest? Nawet jeśli Waismannowi nie chodzi o rzecz ewidentnie fałszywą, tj. o to, iż filozofowie w ogóle nie posługują się dedukcją, lecz o to, że specyficznie filozoficzne argumenty nie mają charakteru dedukcyjnego, trudno się na takie stanowisko zgodzić w całej rozciągłości. Nie ma bowiem podstaw, by utrzymywać, że takie argumenty nie są dowodami w tym sensie, że wnioski nie wynikają w nich z przesłanek. Można nawet twierdzić, że pod względem struktury i podstawowych mechanizmów dowody filozoficzne niczym nie różnią się od matematycznych. Wystarczy w tym celu, jak zwraca na to uwagę Bednarowski, porównać argumenty *reductio ad absurdum*, występujące w filozofii i matematyce. Platon argumentował przeciwko stanowisku Protagorasa, w myśl którego to, co komuś wydaje się prawdziwe, jest dla tego kogoś po prostu prawdziwe, wskazując na taką oto absurdalną konsekwencję tego stanowiska: skoro każdy sąd uznawany przez kogoś za prawdziwy jest faktycznie prawdziwy, to prawdziwe muszą być także przekonania jego przeciwników o tym, iż znajduje się on w błędzie; a zatem uznanie prawdziwości

⁷ Jan Woleński interpretuje tezę Waismanna nieco inaczej, a mianowicie, że chodzi mu o to, iż argumenty filozoficzne nie są procedurami podobnymi do tych stosowanych w naukach matematyczno-przyrodniczych, czyli nie są ani dedukcyjne, ani indukcyjne (Woleński 1996, s. 13). Jednakże z uwagi na to, że Waismann kilkakrotnie w swojej programowej rozprawie wiąże dowody z dedukcją, interpretacja ta nie wydaje się do końca trafna. Wyraźnie opowiada się on za poglądem, iż „własność bycia dedukcyjnym jest warunkiem koniecznym bycia dowodem” (Levison 1964, s. 112), a związku z tym, że typowe argumenty filozoficzne tej własności nie posiadają, nie mogą być nazywane dowodami.

przekonań jego przeciwników zmusza go uznania, że jego własne stanowisko jest fałszywe.

Mamy tu zatem dowód, w którym dane twierdzenie implikuje swoją negację, w którym z danego twierdzenia wynika jego zaprzeczenie. Ten sam typ *reductio and absurdum* występuje u Euklidesa (Bednarowski 1965, s. 28).

Nie ma też istotnej strukturalnej różnicy – wbrew temu, co sugeruje Waismann – między argumentacjami filozoficznymi a naukowymi, w których wskazuje się na groźbę ciągu w nieskończoność. Należy jedynie pamiętać, że różnią się one od sprowadzania czegoś do absurdu. Jak podkreśla John Passmore w swojej krytyce zacierania tej różnicy przez Waismanna, argumenty filozoficzne wskazujące na występowanie ciągu w nieskończoność „dowodzą jedynie, że proponowany sposób wyjaśnienia czegoś lub «uczynienia zrozumiałym», faktycznie niczego nie wyjaśnia, nie dlatego że wyjaśnienie jest wewnętrznie sprzeczne, lecz tylko dlatego, że w istotnym aspekcie ma taką samą postać jak to, co jest przez nie wyjaśniane” (Passmore 1970, s. 33). Rzecz jasna, argumentacje tego rodzaju, chociaż niekiedy są trudne do podważenia, mają mniejszą moc niż dowody *reductio ad absurdum*, gdyż zawsze można utrzymywać, iż ciąg w nieskończoność jest tylko pozorny lub że dotarliśmy do czegoś, co jest na tyle fundamentalne, iż nie daje się w pełni wyjaśnić. Wbrew temu, co sugeruje Waismann, nie jest to wcale wynikiem ich zastosowania przez filozofów, lecz ich natury, niezależnie od tego, czy zostaną użyte przez matematyków, przedstawicieli nauk przyrodniczych, czy też filozofów. Jest po prostu tak, że „w zasadzie można uchylić (przynajmniej tymczasowo) argumenty z ciągu w nieskończoność, zwłaszcza wtedy, gdy przyzna się uprzywilejowany status pewnej klasie sądów” (Passmore 1970, s. 35).

Niekiedy Waismann formułuje swoje stanowisko w taki sposób, iż zdaje się wymagać od dowodu czegoś więcej niż tylko posiadania struktury dedukcyjnej. Utrzymując, że argumenty filozoficzne nie są dowodami, chodzi mu o to, że zawsze można je podważyć, czyli że nie są one zniewalające, nie są nie do odparcia. Niedwuznacznie sugeruje on, że w ściśle pojętych dowodach przesłanki są sformułowane tak jasno i precyzyjnie, że „nie wkrada się do nich nawet cień wątpliwości” (Waismann 1956, s. 471; 1968, s. 22). Co więcej, mają to być przesłanki treściwe, a nie czyste zdania analityczne czy definicje. Podkreśla też, że analiza wzorcowych dowodów matematycznych pokazuje, iż nie ma w nich żadnej furtki, która pozwalałaby nam uniknąć konkluzji,

do jakich one prowadzą. W przeciwieństwie do typowych argumentów filozoficznych, łańcuch dedukcyjny w dowodach matematycznych nie ma słabych ogniw i w żaden prawomocny sposób nie może zostać rozzerwany. Nawet jeśli niektóre argumenty filozoficzne są bliskie tego ideału, to tak naprawdę okazują się one zestawem analitycznych oczywistości. Przykładem jest tu chociażby znany argument Davida Hume'a, że relacja przyczyny i skutku różni się istotnie od logicznej relacji racji i następstwa. Na czym bowiem polega rzekomy dowód Hume'a? Zdaniem Waismanna,

Przypomina on nam coś, o czym zawsze wiedzieliśmy, a mianowicie, że gdy jest wewnętrznie sprzeczne stwierdzenie racji i odrzucenie następstwa, to nie ma takiej sprzeczności w przyjęciu, że po pewnym zdarzeniu, nazywanym „przyczyną”, może nastąpić jego typowy skutek, lecz jakieś inne zdarzenie (Waismann 1956, s. 474; 1968, s. 25).

Trudno taką argumentację zaliczyć do dowodów w sensie ścisłym, czyli takich, z jakimi mamy do czynienia w naukach dedukcyjnych. Rzecz jasna, można operować takim wąskim pojęciem dowodu, lecz wówczas teza, iż argumenty filozoficzne nie są dowodami, staje się banalną konstatacją, że inaczej uzasadnia się twierdzenia w filozofii, a inaczej w naukach formalnych. Co więcej, jeśli powiązemy ze sobą wszystkie te warunki, których spełnienia Waismann zdaje się domagać, aby argumenty filozoficzne można było nazwać dowodami, to wówczas okaże się, iż „nawet dowody matematyczne i naukowe, nie mówiąc o argumentach prawnych i ekonomicznych itp., nie będą spełniały wymogów narzuconych przez niego filozofii” (Levison 1964, s. 115). W rezultacie osiąga on skutek odmienny od zamierzonego, gdyż zamiast przekonująco pokazać, że argumenty filozoficzne nie są dowodami, podaje on w wątpliwość możliwość dowiedzenia czegokolwiek w ścisłym tego słowa znaczeniu. Świadczy to o tym, że koncepcja dowodu, jaka się za takim zaskakującym wnioskiem kryje, jest nadmiernie restryktywna.

Niezależnie od przyjętej strategii interpretacyjnej, metafizyczna teza Waismanna, że argumenty filozoficzne nie są argumentami, okazuje się trudna do obrony. Być może nie należy krytykować jej w oderwaniu, lecz potraktować jako sloganowy wyraz propagowanej przez niego całościowej koncepcji filozofii. Na ogół podkreśla się, że jest to koncepcja inspirowana przede wszystkim metafizyką Wittgensteina, której sednem jest teza o istotnej odmienności nauki i filozofii. W związku z tym

[...] różnica pomiędzy dowodem a argumentem (filozoficznym) w ujęciu Waismanna sprowadza się ostatecznie do różnicy pomiędzy nauką a filozofią. A ta polega na tym, że w nauce są dowody, twierdzenia i problemy dające się rozstrzygnąć *tak* lub *nie*, a w filozofii tego wszystkiego nie ma (Woleński 1996, s. 13).

Owa odmiennność filozofii może być jednak interpretowana na wiele sposobów, które w odniesieniu do dorobku Waismanna i jego recepcji można sprowadzić do dwóch zasadniczych.

Według pierwszej, szczegółowo wyłożonej przez Gordona Bake-
ra (2003a, 2004), filozofia jest dla Waismanna szczególnego rodzaju terapią intelektualną, która ma wiele podobieństw z psychoanalizą. Uchwycenie jej właściwego charakteru uzależnione jest zwłaszcza od odpowiedniego zrozumienia problemów filozoficznych i sposobów ich usuwania. Baker utrzymuje, że dla Waismanna są to przede wszystkim „problemy jednostek lub problemy, z którymi borykają się jednostki. Są konkretne, a nie abstrakcyjne; ich tożsamość jest zależna od jednostek (problem kogoś innego jest innym problemem) (Baker 2003a, s. 166). W związku owe problemy mają charakter psychologiczny, są przejawami głębokiego dyskomfortu umysłowego, obsesjami i niepokojami. Intelektualna terapia dotycząca tych problemów musi przyjąć postać dyskusji z jednostką, która się z nimi zмага. Celem tej dyskusji nie jest przekazanie tej jednostce informacji, których wcześniej nie miała. Jest nim raczej „usunięcie jej oporu, aby uznać i zaakceptować to, z czym jest doskonale zaznajomiona w swoim własnym zachowaniu i praktyce; eliminacja przeszkód, które nie pozwalają jej zobaczyć tego, co ma przed oczami, w istocie rzeczy tego, co jest jej w pełni znane” (Baker 2003a, s. 168). Miarą skuteczności takiej dyskusji jest stopniowe zmniejszanie się siły oddziaływania problemów filozoficznych i zyskiwanie spokoju umysłowego.

Źródłem problemów filozoficznych są nieświadome obrazy, analogie i prekoncepcje, zakorzenione w naszym języku. Aby się z nich wyzwolić należy wpiąć je sobie dobrze uświadomić i wydobyć na jaw.

W taki sposób jednostka może zdać sobie sprawę ze swoich motywów by patrzeć na rzeczy w określony sposób, a to da jej możliwość zmodyfikowania własnych nawyków myślowych i zmiany swojego intelektualnego charakteru (Baker 2003a, s. 170).

Te modyfikacje prowadzą zazwyczaj do innego ujmowania otaczającej nas rzeczywistości i do nowej całościowej wizji. Owey wizji nie należy rozumieć w tradycyjny sposób jako metafizycznej teorii świata, roszczonej sobie prawo do uniwersalnej ważności.

Ogólnie rzecz biorąc termin „wizja” wskazuje drogę ucieczki od zamętu pojęciowego. Nie każdy musi mieć kłopoty z tym samym i każdemu wolno przyjąć lub odrzucić sugerowane usunięcie konkretnego problemu (Baker 2003a, s. 177).

Wizja jest zatem ściśle związana ze zmaganiem każdej poszczególnej jednostki i dla jednych może być atrakcyjna i pomocna, a dla innych odpychająca i niezrozumiała. Właściwie pojęta filozofia jest rządzona zasadami wolności i swobodnego wyboru, służącymi dobru jednostek.

Chociaż interpretacja metafizologii Waismanna jako personalnej terapii intelektualnej jest poparta przez Bakera licznymi odniesieniami do jego pism i wykorzystuje ich charakterystyczną frazeologię, to nie można oprzeć się wrażeniu, że zbyt jednostronnie przedstawia ona zawarte w nich idee. Filozofia dla Waismanna nie jest jedynie formą intelektualnej terapii, o dużym znaczeniu psychologicznym, lecz niewielkim (lub prawie żadnym) wydźwięku poznawczym. Zdecydowanie podkreśla to w pośmiertnej charakterystyce osiągnięć Waismanna Hampshire:

Waismann nigdy nie przyjmował poglądu, słusznego lub niesłusznego wiązane go z Wittgensteinem, że filozofia jest rodzajem dociekań terapeutycznych i że kresem argumentacji filozoficznej powinien być powrót do dobrze znanych prawd. W swoich wykładach i opublikowanych pracach pokazywał on, za pomocą przykładów, że wgląd filozoficzny (jego ulubione słowo) może przyczynić się do rozwoju wiedzy, jak to często było w przeszłości. Pogląd przeciwny składał on na karb zbyt naiwnej dychotomii między formą, w której nowa wiedza jest wyrażona, a samą tą nową wiedzą. Śmiała rewizja pojęciowa, stanowiąca sedno paradoksu filozoficznego, może otwierać nowe drogi do wiedzy pozytywnej, tak samo dzisiaj jak w wieku siedemnastym (Hampshire 1960, s. 313).

Chociaż zatem filozofia jest różna od nauk szczegółowych, to ma ona charakter poznawczy. Liczą się w niej nie poszczególne twierdzenia i ich mniej lub bardziej konkluzywne uzasadnienia, lecz całościowa wizja rzeczywistości, która jest wynikiem nowego spojrzenia na rzeczywistość i dostrzeżenia w niej pomijanych dotąd aspektów. Do proponowania takich śmiałych wizji skłonni są najczęściej metafizycy, a w związku z tym nonsensem jest twierdzić, że metafizyka jest zbiorem nonsensów. Niewątpliwie niektóre tradycyjne przejawy metafizyki zasługują na krytykę, lecz po jej bezkompromisowym odrzuceniu przez pozytywistów logicznych metafizyka zasługuje na rehabilitację.

Jeśli przyjmie się taką interpretację metafizologii Waismanna, to myśliciel ten nie będzie już jawił się wyłącznie jako egzegeta i kontynuator Wittgensteinowskiej idei filozofii jako klaryfikacji myśli i terapii intelektualnej. Okaze się on jednym z tych oksfordzkich myślicieli,

kórtzy – obok między innymi P. F. Strawsona i częściowo H. H. Price'a⁸ – przyczynili się do transformacji filozofii analitycznej w połowie dwudziestego wieku i powolnego nadawania jej bardziej systematycznego i metafizycznego charakteru⁹.

BIBLIOGRAFIA

- Baker G. 2003a, *Friedrich Waismann: A Vision of Philosophy*, „Philosophy” 78, s. 163–179.
- Baker G. 2003b, *Preface*, w: *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle. Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*, ed. G. Baker, London: Routledge, s. XVI–XLVIII.
- Baker G. 2004, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects. Essays on Wittgenstein*, ed. K. J. Morris, Oxford: Blackwell.
- Bednarowski W. 1965, *Philosophical Argument*, „Proceedings of the Aristotelian Society” suppl. vol. 39, s. 19–46.
- Dummett M. 1953, *Critical Notice: F. Waismann, Introduction to Mathematical Thinking*, „Mind” 62, s. 535–545.
- Hacker P. M. S. 2001, *On Strawson's Rehabilitation of Metaphysics*, w: tenże, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, s. 345–370.
- Hampshire S. 1960, *Friedrich Waismann 1896–1959*, „Proceedings of the British Academy” 46, s. 309–317.
- Levison A. B. 1964, *Waismann on Proof and Philosophic Argument*, „Mind” 73, s. 111–116.
- McGuinness B. 2011, *Waismann: The Wandering Scholar*, w: *Friedrich Waismann – Causality and Logical Positivism*, ed. B. F. McGuinness, Dordrecht: Springer, s. 9–16.
- Passmore J. 1970, *Philosophical Reasoning*, wyd. drugie, London: Duckworth.
- Strawson P. F. 1977, *To Make Things Clear* [rec. F. Waismann, *Philosophical Papers*], „The Times Literary Supplement” Friday 1 July 1977, s. 808.
- Waismann F. 1956, *How I See Philosophy*, w: *Contemporary British Philosophy. Personal Statements*, third series, ed. H. D. Lewis, London: Allen & Unwin, s. 447–490.
- Waismann F. 1965, *The Principles of Linguistic Philosophy*, ed. R. Harré, London: Macmillan (wyd. drugie ze wstępem G. Bakera, Basingstoke: Macmillan 1997).
- Waismann F. 1968, *How I See Philosophy*, ed. R. Harré, London: Macmillan.
- Waismann F. 1976, *Logik, Sprache, Philosophie*, hrsg. G. P. Baker, B. McGuinness, Stuttgart: Reclam.
- Waismann F. 1977, *Philosophical Papers*, ed. B. McGuinness, Dordrecht: Reidel.

⁸ Dostrzega to P. M. S. Hacker (2001, s. 351, p. 9).

⁹ Artykuł powstał w ramach subsydium profesorskiego Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, przyznanego prof. Tadeuszowi Szubce na realizację tematu „Filozofia analityczna: historia i najnowsze wyzwania”.

- Waismann F. 1994, *Will and Motive*, w: F. Waismann, J. Schächter, M. Schlick, *Ethics and the Will. Essays*, ed. B. McGuinness, J. Schulte, Dordrecht: Kluwer, s. 53–137.
- Waismann F. 2011, *Causality*, w: *Friedrich Waismann – Causality and Logical Positivism*, ed. B. F. McGuinness, Dordrecht: Springer, s. 91–184.
- Woleński J. 1996, *Argumentacje filozoficzne*, w: tenże, *W stronę logiki*, Kraków: Aureus, s. 11–31.

THE METAPHILOSOPHY OF FRIEDRICH WAISMANN

Summary

Friedrich Waismann was a rather tragic thinker of the past century, who spent the first part of his life in Austria as a member of the Vienna Circle, and then emigrated to England, where he finally settled in Oxford and became associated with its postwar ordinary language philosophy. The paper provides a brief account of Waismann's life and scholarly achievements, presents an outline of his conception of philosophy, and discusses various criticisms and interpretations of his metaphilosophy. It is emphasized that his significance for the development of analytical philosophy should not be reduced to a more or less faithful exposition of the ideas of Ludwig Wittgenstein.

Dariusz Jagiello, Tadeusz Szubka

JERZY BOBRYK

(Warszawa)

CO WIEMY O MYŚLENIU W EPOCE KOGNITYWIZMU

WSTĘP

W naukach społecznych i humanistycznych dominuje obecnie kognitywistyka (*cognitive science*), co każe nam sądzić, iż zjawisko myślenia jest czymś dobrze (a w każdym razie lepiej niż kiedykolwiek wcześniej) zbadanym i precyzyjnie zdefiniowanym. Faktycznie jednak jest całkiem odwrotnie. Dalej, z jakichś nie do końca jasnych powodów, możemy powtarzać za Ludwigiem Wittgensteinem, że myślenie to:

[...] pojęcie szeroko rozgałęzione. Pojęcie które obejmuje wiele przejawów życia. Fenomeny myślenia są rozsiane na szerokim świecie¹.

Trzeba w tej sytuacji na początku wyjaśnić, jaką kategorią zjawisk określaną nazwą „myślenie” zamierzam się zająć w tym miejscu, albo – patrząc z innej strony – wskazać, jakimi grammi językowymi², prowadzonymi z użyciem słowa „myśleć”, nie będę zajmował się w tym tekście.

Bardzo szeroki sposób rozumienia terminu: „myślenie” zawarty jest w Kartezjańskim *cogito*. Jak pamiętamy, Descartes³ przez myślenie

¹ L. Wittgenstein, *O osobliwościach myślenia i języka*, przeł. A. Wierzbicka [w:] M. Hempoliński, *Brytyjska filozofia analityczna*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 196.

² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.

³ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1980; Tenże, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1986.

rozumie to wszystko, co może być dostępne introspekcyjnie. W jego filozofii obejmuje ten termin wszystkie rodzaje procesów, czy aktów, poznawczych, a nawet emocje, czyli „namiętności” (które są dla Kartezjusza „mętnymi myślami”). A przecież nie jest to najszersze rozumienie naszego terminu. Dzisiaj już trudno przeczyć istnieniu nieuświadomionego poznania, a nawet nieuświadomialnego myślenia. Należy też uwzględnić fakt, że psychologia rozwojowa mówi o „myśleniu”, które nie ma charakteru „subiektywnego” ani „wewnętrznego”, mówi o myśleniu, które istnieje i wyraża się wyłącznie w działaniu, czyli o tak zwanym myśleniu sensomotorycznym. Jeśli do tego dodamy filozoficzne i psychologiczne spory na temat związków myślenia i języka, to wtedy mowa (rozumiana zarówno jako czynność wewnętrzna, jak i zewnętrzna) będzie także rodzajem myślenia. Poza tym trzeba pamiętać, że psychologowie odróżniają tak zwane myślenie ukierunkowane i nieukierunkowane, i niekiedy tylko te pierwsze uważają za myślenie *sensu stricte*. Dodatkowo, wprawdzie rzadko w psychologii, ale dość często w socjologii czy antropologii, mówi się i pisze o „myśleniu grupowym”.

Przyjęte tu przeze mnie rozumienie terminu „myślenie” jest raczej wąskie, i tak:

[1] Nie nazywam tu „myśleniem” tego wszystkiego, co nie jest aktualnie lub potencjalnie świadome. Nie będę się zatem zajmował myśleniem nieświadomym, dalej uzasadnię, dlaczego dokonałem takiego wyboru.

[2] Wprawdzie nie zakładałam, że myślenie musi być procesem „wewnętrznym” (głównie dlatego, że słabo rozumiem znaczenie tej popularnej w psychologii metafory⁴), jednak nie będę się tu zajmował tak zwanym myśleniem sensomotorycznym (czyli formą myślenia dostępną małym dzieciom i zwierzętom).

[3] Przyjmuję, że myślenie jest procesem ukierunkowanym, jakkolwiek mam świadomość wieloznaczności terminów „ukierunkowany” i „nieukierunkowany” (dlatego dalej postaram się wyjaśnić, co przez to słowo rozumiem).

[4] Dość arbitralnie (choć nie całkiem, i to także będzie jeszcze przedmiotem naszych rozważań) pomijam wszystko, co nazywane jest „myśleniem grupowym”.

[5] Nie utożsamiam terminów „myślenie” i „poznanie” („poznawanie”). Nie będę zatem nazywał myśleniem aktów percepcji (jakkol-

⁴ Nie wszyscy mają świadomość tego, że jest to metafora.

wiek zdaję sobie sprawę z tego, że percepcja i myślenie realnie łączą się najczęściej ze sobą lub raczej sobie towarzyszą), tym bardziej nie będę tak określał uczuć (choć te ostatnie są specyficznym rodzajem poznania świata, nie są jednak myśleniem).

CO WIEDZĄ O MYŚLENIU PRZEDSTAWICIELE *COGNITIVE SCIENCE*

Terminem *cognitive science* określa się współcześnie próbę syntezy odrębnych wcześniej dyscyplin naukowych (takich jak: logika, psychologia poznawcza, neurofizjologia, nauka o komputerach i teoria sztucznej inteligencji, epistemologia, etc.), które zajmowały się myśleniem i procesami poznawczymi. Istotnym pojęciem tej „syntezy” – która pojmowana jest obecnie jako nowa i odrębna dyscyplina naukowa – jest pojęcie „reprezentacji umysłowej” (*mental representation*). Jak pisze Paul Thagard, jeden z przedstawicieli tej nowej dyscypliny:

Most cognitive scientist agree that knowledge in the mind consist of mental representations. Everyone is familiar with non-mental representations such as the word on this page. [...] Cognitive scientist have proposed various kinds of mental representations including rules, concepts, images and analogies. [...] Cognitive science proposes that people have mental procedures that operate on mental representations to produce thought and action⁵. (Większość kognitywistów zgodnie uważa, że na umysł składają się z reprezentacje umysłowe. Większość z nas zetknęła się z reprezentacjami nieumysłowymi, jakimi są słowa na tej stronie [...] Kognitywiści mówią o różnych rodzajach umysłowych reprezentacji, jakimi są reguły, pojęcia, wyobrażenia i analogie. [...] Kognitywistyka twierdzi, że ludzie mają [do dyspozycji] umysłowe procedury, które zastosowane w stosunku do umysłowych reprezentacji wytwarzają myśli i działania – przykład J.B.⁶).

Jak widać (według kognitywistów), umysłowymi reprezentacjami są nie tylko pojęcia i wyobrażenia, ale także analogie (*analogies*) i reguły (*rules*). Wykazując dobrą wolę, moglibyśmy założyć, że chodzi tu nie o same analogie, tylko ich umysłowe odzwierciedlenia, zaś termin „reguły” (*rules*) odnosi się do zasad, jakimi kieruje się myślący (czyli posługujący się reprezentacjami) podmiot. Inaczej mówiąc, że słowa zacytowane powyżej są jedynie objawem niestaranego języka. Taka jednak, życzliwa dla autora cytatu, interpretacja jest trudna do przyjęcia chociażby w świetle innych fragmentów tego samego podręcznika.

⁵ P. Thagard, *Mind. Introduction to Cognitive Science*, The MIT Press, London 2005, s. 4–5.

⁶ Wszystkie przekłady angielskich cytatów są przekładami J. Bobryka.

Dalej autor pisze o „głównej hipotezie kognitywizmu” (*main hypothesis of cognitive science*), co każe nam oczekiwać dużej staranności wyrażania się. W innym miejscu mamy jednak:

Thinking can best be understood in terms of representational structures in the mind and computational procedures that operate on those structures. [...] For short, I call the approach to understanding the mind based on this central hypothesis CRUM for Computational Representational Understanding of Mind⁷. (Czym jest myślenie najlepiej można zrozumieć z punktu widzenia struktur reprezentacji i procedur obliczeniowych, jakie na nie działają [...] Mówiąc krótko, mój sposób rozumienia umysłu jest oparty na podejściu, które nazywam hipotezą CRUM, akronim od Computational Representational Understanding of Mind.

Zatem w hipotezie CRUM zamiast „*mental representations*” mamy „*representational structures*” zaś zamiast „procedur („*procedures*”) są tam „procedury obliczeniowe” („*computational procedures*”). Wyjaśniając dalej na czym polega główna hipoteza CRUM Paul Thagard⁸ dość niespodziewanie wprowadza nowy element, czyli mózg:

CRUM then works with complex three way analogy among the mind, the brain, and computers [...] If you already know a lot about computers, thinking about the mind computationally should come fairly naturally, even if you do not agree that mind is fundamentally like a computer. Readers who have never written a computer program but have used cookbooks can consider another analogy. A recipe usually has two parts: a list of ingredients and a set of instructions for what to do with them. A dish results from applying cooking instructions to the ingredients, just as running program results from applying algorithms to data structures such as numbers and lists, and just a thinking (according to CRUM) results from applying computational procedures to mental representations⁹. (CRUM zawiera trójstronną analogię porównującą umysł, mózg i komputery [...] Jeśli wiesz sporo o komputerach, obliczeniowa teoria umysłu wyda ci się całkiem oczywista, nawet jeśli nie podzielasz poglądu o zasadniczych podobieństwach umysłu i komputera. Czytelnicy, którzy nigdy nie pisali programów komputerowych, ale korzystali z książek kucharskich mogą rozważyć inną analogię. Przepis kucharski zazwyczaj zawiera dwie części: listę składników oraz ciąg instrukcji mówiących, jak je wykorzystać. Potrawa jest rezultatem zastosowania tych instrukcji wobec składników, analogicznie tak, jak działający program jest rezultatem zastosowania algorytmów do struktur danych, takich jak liczby i listy¹⁰, a myślenie [zgodnie z hipotezą CRUM – J.B.] jest rezultatem zastosowania procedur obliczeniowych wobec umysłowych reprezentacji.)

⁷ P. Thagard, *Mind. Introduction to Cognitive Science*, s. 10.

⁸ Tamże, p. 11.

⁹ Tamże, s. 12.

¹⁰ Termin informatyczny oznaczający powiązane dane.

Paul Thagard porównuje tu rzeczy nieporównywalne (odmienne kategorie ontologiczne), stwierdzając, że myślenie jest rezultatem zastosowania procedur obliczeniowych do reprezentacji umysłowych tak, jak potrawa jest rezultatem zastosowania przepisów kucharskich do składników, z których przygotowujemy potrawę. Stosowanie przepisów kucharskich to po prostu gotowanie i faktycznie potrawa jest jego ostatecznym wytworem. Natomiast myślenie jest aktem albo czynnością, w której jakoś zmieniamy i/lub wykorzystujemy nasze umysłowe reprezentacje (zgodnie z CRUM stosujemy wobec nich procedury obliczeniowe – dalej wyjaśnię, o co tu chodzi). Zatem myślenie można raczej porównać do czynności gotowania, a nie do potrawy (która jest wytworem gotowania). Niczego tu nie wyjaśnia wprowadzenie trzeciego elementu, czyli mózgu. Nawet jeśli przyjmemy teorię identity mózgu i umysłu oraz założymy, że procesy umysłowe to procesy mózgowe, to myślenie dalej pozostanie czynnością lub procesem (lub ciągiem procesów neurofizjologicznych) i z tego powodu nie może być jakimkolwiek wytworem. Cytowane analogie sypią się jeszcze bardziej, jeśli zajmiemy się „algorytmami” i „programami komputerowymi”. Od czasów średniowiecza wiemy, że: „algorytm” to „dokładny przepis wykonania w określonym porządku skończonej liczby operacji, pozwalający na rozwiązanie każdego zadania określonego typu”¹¹, albo prościej: „schemat postępowania prowadzący do rozwiązania określonego zadania”¹².

Z kolei „program” jest to „ciąg dyrektyw mających spowodować określone działanie automatu, będący algorytmem zakodowanym we właściwym języku proceduralnym”¹³, albo inaczej „algorytm zakodowany w postaci nadającej się do bezpośredniego wykonania przez urządzenie sterujące automatu”¹⁴.

Tak czy inaczej program to rodzaj algorytmu i w żadnym wypadku nie można powiedzieć, że program ten jest rezultatem zastosowania algorytmu do struktur danych.

Pozostaje nam jeszcze zasadnicze pojęcie kognitywistyki, jakim jest „obliczanie” (*computation*) i związane z nimi pojęcia, takie jak „obliczeniowa teoria umysłu” (*computational theory of mind*) oraz „procedury obliczeniowe” (*computational procedures*).

¹¹ *Mały słownik cybernetyczny*, red. M. Kempisty, WP, Warszawa 1973, s. 18.

¹² *Mały słownik matematyczny*, red. A. B. Empacher i in. WP, Warszawa, s. 13.

¹³ *Mały słownik cybernetyczny*, s. 331.

¹⁴ *Mały słownik matematyczny*, s. 224.

Zdaniem Thagarda¹⁵, „people have mental **procedures** that operate on mental representations to produce thought and action”, czyli umysłowe czynności, zwane procedurami (*mental procedures*) to „procedury obliczeniowe” (*computational procedures*). W słowniku zamieszczonym na końcu cytowanej pracy Thagarda¹⁶ mamy:

Computation – physical process with states that represent states of another system with transitions between states that amount to operations on the representations. (Obliczanie – proces fizyczny, którego stany reprezentują stany innego systemu i przejścia pomiędzy stanami, które równają się operacjom na reprezentacjach).

Może to nie być całkiem jasną definicją obliczania, trzeba tu zatem dodać, że „obliczanie” jest zwykle definiowane jako manipulowanie fizycznie ucieleśnionymi symbolami zgodnie z ustalonymi z góry regułami¹⁷.

Jest to stworzona przez Alana Turinga definicja obliczania związana z jego ideą maszyny, której praktycznym ucieleśnieniem są używane przez nas komputery. Maszyna Turinga, to:

[...] a finite state controller able to read, write and move sequentially back and forth along infinitely long tape that inscribed with a finite but definite number of tokens or marks¹⁸. (... mający skończoną ilość stanów kontroler poruszający się wzdłuż nieskończenie długiej taśmy w przód i w tył i mogący odczytywać albo zapisywać na niej ograniczoną liczbę znaków lub symboli).

Programiści komputerowi wiedzą, czym są „fizycznie ucieleśnione symbole” (*token symbols*), oraz gdzie fizycznie działają programy komputerowe włączonego komputera. Analogicznie, ponieważ rachowanie (jakie często wykonujemy np. na lekcjach arytmetyki) jest też rodzajem Turingowskiego obliczania, to każdy rachujący na papierze widzi, gdzie podczas rachowania zapisuje odpowiednie symbole (w tym wypadku symbole matematyczne). Pozostaje jednak pewną tajemnicą, czym są i gdzie przebiegają „procesy obliczeniowe” wykonywane przez mózg albo przez ludzki umysł. Ponadto, wprawdzie jest całkiem jasne, co to są „wewnętrzne” procesy komputerowe (potrafimy

¹⁵ P. Thagard, *Mind. Introduction to Cognitive Science*, s. 5.

¹⁶ Tamże, s. 230.

¹⁷ M. Davis, *Czym jest obliczanie?* ed. L. A. Steen, *Matematyka współczesna. Dwanaście esejów*, Wydawnictwo Naukowo Techniczne, Warszawa 1983, s. 261–288.

¹⁸ B. Cantwell, *Computation*, R. A. W. & F. C. Keil, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Science*, The MIT Press, London 1999, s. 154.

wnętrze komputera wskazać palcem). Jednak nikt nie potrafi przestrzennie ustalić ani „wnętrza umysłu”, ani umiejscowienia „znaków” lub „symboli”, którymi ten umysł (lub mózg) manipuluje. Co więcej, trzeba powiedzieć, że mózg raczej nie manipuluje symbolami, mózg przesyła impulsy nerwowe. Wydaje się też, że w dosłownym znaczeniu tego zwrotu umysł także symbolami nie manipuluje. Symbolami niekiedy manipuluje (cały) człowiek, na przykład, rachując z użyciem kartki i ołówka lub posługując się znakami logiki formalnej (np. przeprowadzając „rachunek zdań”). W każdym wypadku nie są to żadne czynności wewnętrzne, są to czynności psychofizyczne (a więc częściowo „wewnętrzne”, częściowo „zewnątrzne”, a dokładniej mówiąc: częściowo psychiczne, częściowo fizyczne).

Podsumowując, można powiedzieć, że od początku jej powstania *cognitive science* i związana z nią psychologia poznawcza usiłują opisać i wyjaśnić zjawisko umysłowych reprezentacji, przyjmując tak zwaną obliczeniową teorię umysłu. Najbardziej typowe definicje z tym podejściem związane, brzmią:

[1'] *Thinking results from applying computational procedures to mental representations* (Myślenie jest rezultatem zastosowania procedur obliczeniowych do umysłowych reprezentacji)¹⁹.

[2'] *Mental representations [are] rules, concepts, images and analogies* (umysłowe reprezentacje to reguły, pojęcia, wyobrażenia i analogie)²⁰ [...] *and they are structures in the mind that stand for something* (są one strukturami mózgu, „które odnoszą się do czegoś”)²¹.

[3'] *Mental states and processes are computational* (procesy i stany umysłowe mają charakter obliczeniowy)²².

[4'] *Computational processes are both symbolic and formal* (procesy obliczeniowe są zarówno formalne, jak i symboliczne)²³.

[5'] *Symbolic – connoting a form of knowledge representation that has been arbitrary chosen to stand for something...* (termin „symboliczny” określa taką reprezentację wiedzy, która na zasadzie arbitralnej odnosi się do czegoś)²⁴.

Trzeba do tego dodać:

¹⁹ P. Thagard, *Mind. Introduction to Cognitive Science*, s. 12.

²⁰ Tamże, s. 4.

²¹ Tamże, s. 232.

²² J. A. Fodor, *Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive science* [w:] H. L. Dreyfus and H. Hall (eds), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, The MIT Press, Cambridge MA 1984, s. 279.

²³ J. A. Fodor, *Methodological solipsism considered as...*, s. 279.

²⁴ R. J. Sternberg, *Cognitive Psychology*, Harcourt And Brace College Publishers, New York 1999, s. 523.

[6'] *No computation without representation [...] digital computers and brains are two different kinds of computational systems (Nie ma obliczeń bez reprezentacji [...] maszyny cyfrowe i mózgi to dwa różne systemy obliczeniowe)*²⁵.

Oraz:

[7'] *The computational approach to mind has frequently been associated with [...] a view called functionalism, according to which mental states are not necessarily brain states, but rather are physical states that are related to each other through causal relations that can hold among various kinds of matter. For example, an intelligent robot might be viewed as having mental states even though its thinking depends on silicon chips rather than on biological neurons. Similarly, we might encounter intelligent aliens from other planets whose mental abilities depend on very different biological structures than human brains (Obliczeniowe podejście do umysłu jest często kojarzone z funkcjonalizmem, według którego stany umysłowe nie muszą być konieczniami stanami mózgu, raczej są określonymi stanami fizycznymi jakichś materialnych systemów połączonymi zależnościami przyczynowymi. Na przykład inteligentny robot będzie tu widziany jako mający stany umysłowe, chociaż jego myślenie będzie zależne od silikonowych mikroukładów a nie od biologicznych neuronów. Możliwe jest też spotkanie z inteligencją obcych z innych planet, która opiera się na zupełnie innych niż ludzka inteligencja strukturach biologicznych)*²⁶.

[8'] *Functionalism – version materialism according to which mental states are defined by their functional relation not by any particular kind of physical relation (Funkcjonalizm – odmiana materializmu, zgodnie z którą związki między stanami umysłowymi określane są przez relacje funkcjonalne a nie rodzaj relacji fizycznych)*²⁷.

Porównując powyższe cytaty nie trudno zauważyć, że zawarte w nich kluczowe terminy (takie jak: funkcja, funkcjonalizm, struktura, relacje, reprezentacja, symbol) używane są w jakiś niekoniecznie tradycyjny sposób.

Jak wynika z cytatu [2'] umysłowymi reprezentacjami są nie tylko pojęcia i wyobrażenia, ale też relacje i analogie²⁸; są nimi także struktury. O reprezentacjach wiemy tylko tyle, że są związane z używaniem symboli, te ostatnie zaś są znakami arbitralnymi. Pozostaje zagadką, na czym polega arbitralność wyobrażeń, zwłaszcza wtedy, gdy uznamy za *cognitive science*, że wyobrażenia – tak jak inne reprezentacje umysłowe – sprowadzają się do „manipulowania symbolami”?

Czym są zatem „relacje funkcjonalne”? Wszystko wskazuje na to, że we współczesnym kognitywizmie mamy do czynienia z raczej mało typowym rozumieniem słowa „funkcjonalizm”. Ma to być „funkcjona-

²⁵ P. Thagard, *Mind. Introduction to Cognitive Science*, s. 153.

²⁶ Tamże, s. 142.

²⁷ Tamże, s. 231.

²⁸ Być może chodziło o umysłowe odzwierciedlenie relacji i analogii.

lizm”, który jest rodzajem „fizykalizmu”, choć abstrahuje od materialnych podstaw inteligencji [8’] i zajmuje się relacjami przyczynowymi [7’]. W ten sposób nie bardzo wiadomo, jak kognitywistyczny funkcjonalizm ma się do najczęściej chyba przyjmowanej w filozofii tradycji przedstawionej w *Substancji i funkcji* Ernsta Cassirera²⁹. Nie jest to też funkcjonalizm przyjmowany w naukach biologicznych³⁰.

W *The MIT Encyclopedia of Cognitive Science*³¹ nie znajdziemy definicji „funkcji” ani „zależności funkcjonalnych”, zaś kognitywistyczne rozumienie tych terminów wydaje się także być niezgodne z tradycją przyjętą w neurofizjologii. Do znaczenia terminów „funkcja: i „systemy funkcjonalne” powrócę w dalszych partiach niniejszego tekstu.

CO NAM MÓWI O MYŚLENIU, UMYŚLE I FUNKCJACH TRADYCJA SZKOŁY LWOWSKO-WARSZAWSKIEJ

Naukowa i dydaktyczna historia szkoły lwowsko-warszawskiej rozpoczyna się od pracy habilitacyjnej Kazimierza Twardowskiego³², która była swoistą poprawką do zaproponowanego wcześniej przez Franciszka Brentano³³ opisu świadomości ludzkiej jako ciągu aktów intencjonalnych skierowanych na przedmioty intencjonalne. Główna myśl rozprawy Twardowskiego była, jak pamiętamy, tezą o konieczności wprowadzenia do teorii intencjonalności pojęcia „treści aktów intencjonalnych”, elementu pośredniczącego między aktem intencjonalnym a przedmiotem intencjonalnym. Zdaniem Twardowskiego, akty intencjonalne wytwarzają treści, a dopiero te ostatnie reprezentują lub prezentują przedmioty intencjonalne. Wyjaśniając relacje między aktem, treścią i przedmiotem zjawisk świadomości Twardowski odwołał się do analogii. Relacje między aktem wyobrażania sobie np. budynku Uniwersytetu Jana Kazimierza, psychicznym wyobrażeniem tego

²⁹ E. Cassirer, *Substancja i funkcja*, przeł. Przemysław Parszutowicz, Wyd. Marek Drewnicki, Kęty 2008.

³⁰ Na ten temat: J. Bobryk, *Reprezentacja, intencjonalność, samoświadomość*, Wyd. PTS, Warszawa 1996, rozdz. 8, 9.

³¹ R. A. Wilson & F. C. Keil, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Science*, The MIT Press, London 1999.

³² K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień* [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.

³³ F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, PWN, Warszawa 1999.

budynku i samym budynkiem są dokładnie takie, jak relacje między czynnością malowania przez jakiegoś malarza budynku tegoż Uniwersytetu, obrazem który powstał i odzwierciedlonym w obrazie budynkiem: malowanie wytwarza obraz, zaś obraz przedstawia (prezentuje, reprezentuje) budynek Uniwersytetu.

Dalszy rozwój poglądów Twardowskiego i teorii intencjonalności pokazał, że mamy tu do czynienia z czymś więcej niż analogicznością relacji między tak wyróżnionymi elementami³⁴. W ramach szkoły lwowsko-warszawskiej powstała teoria czynności³⁵, zaś poza nią (i poza polską psychologią) powstała np. teoria działania³⁶ będąca także kontynuacją Brentanowskiej teorii intencjonalności. Zgodnie z poglądami Twardowskiego i jego uczniów przedmiotem psychologii nie są ani same akty świadomości, ani reakcje organizmu, lecz czynności. Każda czynność jest zjawiskiem skierowanym na powstanie jej wytworu. Czynność wyobrażania sobie, na przykład, króla Jana Kazimierza, przebiega tak a nie inaczej, ze względu na to, kogo mamy sobie wyobrazić (choć oczywiście nie tylko cel decyduje o przebiegu czynności). Czynność rąbania drewna na opał przebiega w określony sposób ze względu na to, co chcemy ostatecznie uzyskać. Bylibyśmy zaskoczeni, gdyby, po podjęciu przez nas aktu wyobrażania sobie króla Jana Kazimierza, powstał w naszym umyśle obraz Katarzyny Wielkiej³⁷. Podobnie bylibyśmy zdumieni, gdyby w trakcie rąbania drewna na opał powstał wytwór będący alkoholem etylowym³⁸. W teorii czynności, jak pamiętamy, mamy podział na czynności prowadzące do wytworów trwałych (jak budowanie i budynek) i czynności prowadzące do wytworów nietrwałych (jak spacerowanie i spacer), czyli istniejących tylko tak długo, jak długo trwa sama czynność. Jest tam też ważne twierdzenie o nietrwałości wszystkich wytworów czynności umysłowych albo psychicznych³⁹. Wytwory czynności psychicznych mogą zostać utrwalone tylko wtedy, gdy czynności psychicznej towarzyszy czynność fizyczna,

³⁴ Pokazał to nie tylko rozwój poglądów Twardowskiego, ale rozwój filozoficznej teorii intencjonalności. Myśl ta będzie rozwijana dalej w niniejszym tekście.

³⁵ K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach*, cyt. dz.

³⁶ Na przykład J. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, przekł. Jerzy Bobryk, PWN, Warszawa 1996.

³⁷ J. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, używa tu pojęcia „przyczynowości intencjonalnej”.

³⁸ Pomijam tu przypadki chorób umysłowych i przypadki zmiany decyzji w trakcie wykonywania czynności.

³⁹ K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach*, s. 228 i n.

mamy wtedy czynność psychofizyczną prowadzącą do powstania trwałego wytworu psychofizycznego. Przykładem jest tu czynność zapisywania jakiejś myśli (aby nam „nie uciekła”) w postaci dłuższej lub krótszej notatki. Przekonanie Twardowskiego o nietrwałości wytworów czysto umysłowych czynności związane jest z tym, że nie utożsamia on zjawisk umysłowych (psychicznych) i procesów neurofizjologicznych⁴⁰. Dlaczego Twardowski nie przyjmuje teorii identyczności (mózgu i umysłu, zjawisk umysłowych i procesów nerwowych)?

Zacznijmy od cytatu rozstrzygającego (moim zdaniem) problem relacji pomiędzy mózgiem i umysłem:

Otóż nazywając czynności umysłu funkcjami mózgu można mieć słuszność, albo jej nie mieć, stosownie do znaczenia, jakie się słowu „funkcja” nadaje. Wyraz ten bowiem jest dwuznaczny. W matematyce nazywamy funkcją wielkość czy to ilościową, czy to przestrzenną, która według pewnego prawa zależna jest od innej, tak że stosownie do niej zmienia swoją wartość. W tym znaczeniu [...] uważamy obwód koła za funkcję jego promienia. Zupełnie odmienne jest drugie znaczenie wyrazu „funkcja”. Mówimy np., że nauczanie jest funkcją nauczyciela, że wydzielanie żółci jest funkcją wątroby. W tym drugim wypadku wyraz „funkcja” oznacza czynność, która wykonywa osoba lub rzecz. Otóż czynność umysłowa jest niezawodnie funkcją w pierwszym tego słowa znaczeniu, albowiem pewne zmiany, zachodzące w mózgu, pociągają za sobą zmiany w czynności umysłowej. Nie można atoli nazwać czynności umysłowej funkcją mózgu w drugim z przytoczonych znaczeń. Nie ma bowiem wcale na to dowodów, że czynność umysłową wykonuje w zupełności i wyłącznie mózg...⁴¹

Te napisane w 1897 słowa zyskują na jasności w świetle przedstawionej kilkanaście lat później teorii czynności i wytworów⁴². Czynności umysłowe – jak zresztą wszystkie inne czynności – wykonuje cały człowiek, twierdzenie, że „mózg myśli” jest tylko synekdochą, sam odizolowany od reszty człowieka mózg nie myśli, podobnie jak sama noga nie chodzi. Zgodnie z teorią czynności wszystkie czynności ludzkie *de facto* mają charakter zjawisk psychofizycznych. Przy czym w zależności od sytuacji wykonywania czynności w doświadczeniu podmiotu (a także w potocznych i naukowych opisach działania) na pierwszy plan wysuwa się (lub jest wysuwany) albo aspekt fizyczny,

⁴⁰ W tej perspektywie pamięć (prowadząca do trwałych zmian w mózgu, np. do wytworzenia lub utworzenia pewnych połączeń neuronalnych) jest czynnością psychofizyczną. Ludzie posiadają też „pamięć sztuczną”, „zewnętrzna”, jest nią pismo, komputery i inne „środki przechowywania informacji”.

⁴¹ K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 95–96.

⁴² K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach* [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, cyt. dz.

albo aspekt psychiczny działań podmiotu (czynności). Dlatego popychanie samochodu nazwiemy czynnością fizyczną zaś tworzenie dzieła muzycznego czynnością umysłową⁴³.

Jest jeszcze jeden – jak sędzę – powód odrzucenia przez Kazimierza Twardowskiego identyczności mózgu i umysłu. Pewne czynności poznawcze wykonywane są przez ludzi z użyciem pewnych sztucznie wytworzonych środków i narzędzi. Użycie tych narzędzi nie tylko zmienia sposób wykonania czynności, ale wręcz umożliwia ich wykonanie. Do kategorii artefaktów należą, między innymi, symbole używane w logice.

Przykładu stosowania artefaktów dostarcza logika. Sąd jako wytwór czynności sądenia, czyli wydawania sądów, wyraża się w powiedzeniach, tj. wytworach psychofizycznych, które powstają dzięki czynności psychofizycznej wypowiedziania, czyli wygłaszania powiedzeń. Takie powiedzenia wyrażają tedy sądy, czyli znaczeniem takich powiedzeń są sądy. Można jednak tworzyć powiedzenia sztuczne, zastępcze, które nie będą wyrazem sądów wydanych, lecz wyrazem wytworów sztucznych, zastępujących sądy wydane, mianowicie sądów tylko przedstawionych⁴⁴. Więcej i znaczeniem tych sztucznych powiedzeń nie będą sądy wydane [przez podmiot – J.B.], lecz tylko sądy przedstawione, czyli przedstawienia sądów⁴⁵. Takimi sztucznymi powiedzeniami są nie tylko owe symbole, których logika używa, jak np. *SaP*, $a < b$, lecz także stosowane w niej powiedzenia złożone z wyrazów mowy. Albowiem logik (a podobnie gramatyk itp.), który wygłasza lub wypisuje powiedzenia dla przykładu, zwykle nie wydaje wcale sądów, które są znaczeniem tych powiedzeń...⁴⁶

Jak widać z powyższego cytatu, do kategorii umysłowych reprezentacji należą także wyobrażenia zapisanych (lub wypowiedzianych) słów i zdań języka naturalnego oraz innych symboli, np. symboli używanych w logice formalnej. Procesy myślowe, w których myślący podmiot używa tego typu reprezentacji, Twardowski nazywa myśleniem symbolicznym lub hemisymbolicznym⁴⁷. W psychologii rozwojowej

⁴³ J. Searle rozwiązuje ten problem nieco inaczej. Mówi o nieintencjonalnych podstawach czynności intencjonalnych. Więcej na ten temat: J. Bobryk, *Twardowski. Teoria działania*, Prószyński, Warszawa 2001.

⁴⁴ Twardowski ma tu na myśli przedstawienie np. jakiegoś znaku (np. zapisanego zdania lub słowa) wyrażającego pewien sąd.

⁴⁵ A właściwie przedstawienia, np. graficznych nośników sądów – zapisanych zdań.

⁴⁶ K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach [w:] tenże, Wybrane pisma filozoficzne*, s. 238.

⁴⁷ Szerzej na ten temat: J. Bobryk, *The Lvov-warsaw school on symbolic and semi-symbolic thinking [w:] red. A. Horecka, Logic, methodology and philosophy of science at Warsaw University (5)*, Semper, Warszawa 2009.

i psychologii ogólnej nazywa się ten rodzaj myślenia mową wewnętrzną albo po prostu myśleniem werbalnym. W takich sytuacjach nośnikami myśli podmiotu są nie tyle rozwinięte w danej chwili w świadomości „znaczenia”, co zastępujące je wyobrażenia fizycznych nośników znaków (te znaczenia wyrażających)⁴⁸.

W pewnych sytuacjach nie tylko język naturalny może być nośnikiem ludzkich myśli, nośnikiem tym mogą być innego rodzaju znaki i symbole, np. symbole używane w matematyce lub logice formalnej. Trudno byłoby zaprzeczyć temu, że matematyk lub logik, używając tego typu znaków i symboli – zarówno wtedy, kiedy pisze je na kartce papieru, lub na ekranie komputera, jak i wtedy, gdy tylko wyobraża je sobie – myśli, chociaż nie można powiedzieć, że jego myślenie w takich sytuacjach jest procesem „wewnętrznym”. O ile człowiek wykonujący „w głowie” mniej lub bardziej skomplikowane rachunki używa pewnych symboli (wyobrażeń cyfr lub znaków typu „+”, „=”, „∞”), to z całą pewnością żadnych symboli nie znajdziemy w mózgu takiego rachmistrza. Tam są tylko neurony przewodzące impulsy nerwowe⁴⁹. Cokolwiek byśmy powiedzieli o tak zwanej obliczeniowej teorii umysłu, to z pewnością nie jest ona teorią mózgowych czynności człowieka⁵⁰.

PODSUMOWANIE

Odnoszę wrażenie, że obecnie, po pojawieniu się kognitywistyki (*cognitive science*), wiemy nieco mniej o myśleniu ludzkim niż wiedzieliśmy w pierwszej połowie XX wieku. Może zresztą wyraziłem się mało precyzyjnie. Dziś wiemy już sporo o myśleniu i innych procesach poznawczych, jest to jednak tylko wiedza praktyczna, albo inaczej, używając słów Gilberta Ryle’a, jest to „skuteczna praktyka wyprzedzająca swoją własną teorię”. Sama zaś teoria, np. „obliczeniowa teoria umysłu” (której nie należy utożsamiać z Turingowską teorią obliczania, jakkolwiek twórcy *cognitive science* powołują się na Turingowską koncepcję obliczania), przedstawiana jest w sposób mało jasny i dość zwodniczy. Jest taka głównie z powodu błędnego rozpoznania

⁴⁸ Na ten temat: J. Bobryk, *Reprezentacja, intencjonalność, samoświadomość*, dz. cyt.

⁴⁹ To, co dzieje się wtedy w mózgu – John Searle (*Minds, brains and science*) nazywa „nieintencjonalnymi podstawami czynności intencjonalnych” (umysłowych).

⁵⁰ Jest raczej teorią komputerowych symulacji tych czynności. Zjawisko symulowane jednak nie jest symulacją i odwrotnie.

przedmiotu tej teorii. To „błędne rozpoznanie przedmiotu” ma złożone źródła i liczne konsekwencje.

Jednym, choć nie jedynym, z tych źródeł jest wspomniane nie-zrealizowanie programu *cognitive science*. Ta nowa nauka miała być syntezą wszystkich dziedzin wiedzy zajmujących się wcześniej ludzkim myśleniem i poznawaniem. Ostatecznie i faktycznie udało się jedynie połączyć wysiłki psychologii procesów poznawczych i teorii oraz praktyki sztucznej inteligencji⁵¹. Takie, jak podkreślam, umykające uwadze⁵² zawężenie przedmiotu *cognitive science* powoduje dalej błędne rozpoznanie przedmiotu badań i opisów teoretycznych podejmowanych w obszarze tej nauki. Większość przedstawicieli *cognitive science* zakłada, że ich teorie i ich badania dotyczą ludzkiego umysłu w całości, tymczasem badany obszar jest dużo węższy. Mówiąc (na początek) metaforycznie – teorie kognitywistyczne dotyczą wymyślanych i tworzonych przez człowieka „wsporników” jego naturalnych czynności umysłowych. Żeby to jednak można było jasno dostrzec, trzeba wcześniej (za przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej) przyjąć, że:

[a] Psychologia procesów poznawczych, podobnie jak psychologia w całości, jest nauką o czynnościach.

[b] Czynności poznawcze (podobnie jak wszelkie inne czynności) wykonuje człowiek (w całości), a nie żaden jego pojedynczy organ (mózg) albo tkanka (neurony)⁵³.

[c] Pewne rodzaje ludzkich czynności poznawczych (podobnie jak pewne kategorie innych czynności) mogą być wykonane tylko wtedy, gdy człowiek używa określonych artefaktów, narzędzi, sztucznych wytworów.

Z historii pamiętamy, że jednym z pierwszych wytworów człowieka wspierających jego czynności umysłowe, było pismo. Wynalazek pisma wspierał przede wszystkim (choć nie wyłącznie) ludzką pamięć.

⁵¹ Do tego można jeszcze dodać część wiedzy neurofizjologicznej.

⁵² Zupełnie odrębnym problemem jest podanie przyczyn takiego zawężenia przedmiotu tej nowej dyscypliny naukowej. Przyczyny te związane są z cechami współczesnej kultury. Na ten temat: J. Bobryk, *Świadomość człowieka w epoce mediów elektronicznych*, Wyd. PTS, Warszawa 2004.

⁵³ Gdyby tak było, musielibyśmy mówić o procesach raczej niż czynnościach. Na ten temat: J. Bobryk, *Akty świadomości i procesy poznawcze*, Wyd. Leopoldinum, Wrocław 1996.

Pewnych rzeczy nie można zapamiętać precyzyjnie i na długo bez użycia pisma jako „pamięci zewnętrznej”. Następstwem wynalezienia pisma było (na przykład) pojawianie się notacji matematycznej, a potem logiki symbolicznej (no i oczywiście dalej rozwój nauk formalnych i przyrodniczych). Dopiero później mogły pojawić się inne „wsporniki” ludzkich czynności poznawczych, jakimi są arytmetry, kalkulatory czy współczesne komputery. Jak dźwignie, wielokrążki i dźwigi potęgowały ludzkie siły fizyczne, tak notatki, arytmetry i komputery zwiększały i zwiększają efektywność i zakres ludzkich czynności umysłowych.

Nawet najbardziej złożone komputery (czy całe sieci informatyczne) nie są jednak (i być może nigdy nie będą) samodzielnymi podmiotami myślenia. Fakt, że komputer może działać pod nieobecność człowieka, czy z dala od niego, każe nam myśleć, że jest całkiem inaczej. Dobrze skonstruowane pułapki myśliwskie i wnyki łowią lub zabijają zwierzęta nawet wtedy, gdy myśliwego już dawno nie ma na świecie, nikt jednak nie nazwie „myśliwym” żadnego z tych automatycznie działających urządzeń.

Pewne ludzkie czynności, w tym czynności poznawcze, wykonywane są przez złożone układy funkcjonalne (jak myśliwy razem z łukiem i oszczepem, nurek razem z akwalungiem, kucharz razem z książką kucharską i sprzętem kuchennym, uczony razem z podręcznikiem, laptopem, sprzętem laboratoryjnym itd.), czyli przez ludzi używających bardzo nieraz złożonych narzędzi i środków. „Podział pracy”, a może raczej „współpraca” pomiędzy biologiczną istotą ludzką a używanymi przez nią narzędziami i artefaktami są oczywiście różne w przypadku odmiennych czynności. Poza tym człowiek konstruuje mniej lub bardziej złożone automaty, które w pewnym zakresie i przez jakiś czas mogą działać razem z człowiekiem, chociaż jednocześnie mogą być oddalone od niego w przestrzeni i czasie. Wymagają one jednak kontroli ze strony człowieka, a przede wszystkim warto pamiętać, że efekty ich działania są związane z celami i potrzebami ludzi. Jak do tej pory, kognitywistyka jest nauką o tego typu artefaktach, jest dyscypliną wiedzy skuteczną w swojej praktyce i dość ograniczoną w swojej samoświadomości. Za taki stan rzeczy odpowiadają dysproporcje pomiędzy siłą współczesnego rozwoju nauk technicznych i słabością nauk humanistycznych⁵⁴.

⁵⁴ Jest to jednak obszerny temat zasługujący na wiele odrębnych publikacji.

WHAT DO WE KNOW ABOUT THINKING
IN THE AGE OF COGNITIVISM?

Summary

The aim of the paper is to rethink the concept of thinking. The author attempts to show that, despite the recent developments of cognitive science, the present understanding of the phenomenon of human thinking is far from perfect. However, one can improve this understanding by using the conceptual apparatus of the Lvov–Warsaw school.

Jerzy Bobryk

RAFAŁ SZOPA

(Wrocław)

PROBLEM WIEDZY APRIORYCZNEJ W ŚWIETLE TEORII PARTYCYPACJI BYTU

WPROWADZENIE

Uważam, że teoria partycypacji jest dla zrozumienia rzeczywistości niezwykle ważna, a nawet – wspólnie z teorią analogii bytu – najważniejszą filozoficzną teorią dotyczącą świata. Niestety, jest także teorią zapomnianą, oczywiście nie w tym sensie, że nikt o niej nie pisze, ale wydaje się, że najnowsza literatura – zwłaszcza z zakresu filozofii tomistycznej – zbyt mało wspomina o tej teorii. Dziwi zwłaszcza fakt, że nie zauważa się wpływu partycypacji na zdolności intelektualne człowieka. A wpływ taki niewątpliwie istnieje, jako że teoria partycypacji jest teorią najbardziej ogólną, tzn. obejmuje całą rzeczywistość, cały Wszechświat materialny i świat duchowy. Wszystko to partycypuje w Bogu¹. Dlatego nie można pominąć też implikacji teorii partycypacji w odniesieniu do ludzkiego intelektu. Skupimy się na ujęciu partycypacji w metafizyce realistycznej. W tym celu przeanalizujemy teorię partycypacji u Platona, a następnie u L. B. Geigera, C. Fabra i B. Montagnesa, którzy starali się wyjaśnić partycypację w świetle nauki św. Tomasza.

¹ Teza taka jest akceptowalna na gruncie metafizyki klasycznej, którą utożsamiam tu z tomizmem. Według Akwinaty, w każdym byciu poza Bogiem istnienie nie utożsamia się z istotą. Jeśli zatem byty przygodne istnieją, to dzięki otrzymaniu istnienia od Boga nieustannie podtrzymującego (stwarzającego) świat. Skoro zatem zaden byt poza Bogiem nie jest konieczny, to wniosek o partycypacji wszystkich bytów w Bogu wydaje się logiczny. Por. na temat przygodności bytów: Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami i innowiercami i błędzycami*, t. II, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, II, c. 36. (dalej jako CG)

1. TEORIA PARTYCYPACJI W UJĘCIU PLATONA

Platon próbował przewyciężyć tendencje monistyczne dotychczasowej filozofii, dając wyjaśnienie „gnębiącego przedplatońskich filozofów problemu wielości i jedności bytów oraz ich wzajemnych relacji”². Platon używał terminu μέθεξις od czasownika μέτεχειν, który wyraża uczestnictwo i pochodzi ze zbitki ἔχω – mam, posiadam, otrzymuję oraz μετά – wraz, razem, współ³. Poza tymi terminami Z. Zdybicka przytacza za Platonem inne określenia mające związek z partycypacją, jak: κοινῶν, κοινῶνία – wspólność, wspólnota, związek, połączenie; μεταλαμβάνω – „przyjmowanie swojej części od kogoś, przyjmowanie czegoś za coś”⁴; μετάσχεσις – „uczestniczenie w naturze czegoś”⁵; μετάληψις – mieć udział w czymś, zgadzać się z czymś; σύνειμι – łączyć się, kojarzyć; πραεῖναι – „być przy czymś, być obecnym”⁶; παραίγνοομαι – znajdować się obok, uczestniczyć w czymś; εἰκαστικός – podobny do czegoś; μίμησις – naśladownictwo, obraz, odtworzenie, podobizna; μετεῖναι – „należeć do kogoś, iść w te same ślady, znajdować się wśród czegoś”⁷.

Wszystkie te określenia są związane z platońskim dualizmem, jednak sam filozof traktował je jako propozycje i nie widział w nich ostatecznych odpowiedzi⁸. Trzeba pamiętać o tym, że Platon był skrajnym realistą pojęciowym – „idea jest prawdziwą przyczyną tego, co zmysłowe”⁹. W związku z tym „a) To, co zmysłowe, jest *mimesis*, tego co inteligibilne, ponieważ je naśladuje, chociaż nigdy nie zdoła mu dorównać (stając się ustawicznie, kiedy rośnie, zbliża się do swego idealnego modelu, a potem oddala się od niego, gdy ulega rozkładowi). b) To, co zmysłowe, w takiej mierze, w jakiej urzeczywistnia swoją istotę, *partycypuje*, to znaczy ma udział w tym, co inteligibilne (a w szczególności to właśnie dzięki temu *uczestnictwu* w idei istnieje i jest poznawalne). c) Można powiedzieć, że to, co zmysłowe, ma *wspólnotę*, czyli stycz-

² Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972, s. 10.

³ Tamże, s. 21.

⁴ Tamże, s. 23.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. II, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 109.

⁹ Tamże, s. 110.

ność z tym, co inteligibilne, jako że inteligibilne jest przyczyną i fundamentem zmysłowego; to, co zmysłowe, ma tyle bytu i poznawalności, ile uzyska od tego, co inteligibilne, i w takiej mierze, w jakiej posiada ten byt i tę poznawalność, posiada *wspólnotę* z tym, co inteligibilne. d) Można wreszcie także powiedzieć, że to, co inteligibilne, jest *obecna* w tym, co zmysłowe w takiej mierze, w jakiej przyczyna jest obecna w skutku, zasada w tym, czego jest zasadą, warunek w tym, co od niego zależy”¹⁰.

Powyższa charakterystyka partycypacji świetnie wyjaśnia jej istotę. Partycypowanie polega na naśladowaniu bytu partycypowanego, przy zachowaniu jednak ontologicznej niedoskonałości bytu partycypującego. Partycypacja zachodzi między co najmniej dwoma bytami, spośród których jeden – według Platona – jest natury duchowej, a drugi natury materialnej. Byt partycypowany jest źródłem inteligibilności, którą udziela pozostałym bytom oraz jest obecny w tych bytach i jednocześnie wciąż odrębny. Warto podkreślić, że byt partycypowany uobecnia się w bycie partycypującym (*παρουσία*). Gdyby nie było tego uobecnienia, to nie byłoby też partycypacji. Trzeba jednak pamiętać, że owa *παρουσία* nie jest substancjalna, gdyż prowadziłoby to do monizmu. Platon był dualistą, a więc uznawał odrębność bytu partycypowanego i partycypującego. O tej odrębności świadczy fakt, że byt partycypujący nigdy nie osiągnie doskonałości owej partycypowanej inteligencji, więc zawsze będzie między nimi różnica. Poza tym sama możliwość mówienia o partycypacji jest rezultatem istnienia realnej różnicy pomiędzy bytem partycypowanym i partycypującym. Gdyby nie było różnicy, nie byłoby partycypacji.

U Platona powstaje niestety problem relacji idei do rzeczy, polegający na tym, że relacja ta nie może być bezpośrednia i potrzebny jest pośrednik¹¹. „Jest to wielki problem porządkującego *Umysłu* i jego funkcji”¹². Ów Umysł przypomina Demiurga, który jest Rzemieślnikiem kształtującym materię na podstawie wiecznych idei¹³. Platon działanie Demiurga przedstawia następująco:

Przed uformowaniem bowiem świata wszystkie te elementy zachowywały się bez rozumu i bez umiaru. Gdy później wszechświat zaczął się porządkować, na samym początku ogień, woda, ziemia i powietrze już miały pewne ślady właściwej im formy, lecz

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 111.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

pozostawały na ogół w tym stanie, w jakim znajduje się naturalnie każda rzecz, gdy Bóg jest nieobecny. Gdy już w tym stanie otrzymały od Niego swoje formy pod wpływem Idei i Liczb. O ile to tylko było możliwe, Bóg utworzył z tych rodzajów, które były tak rozłożone, zespół najpiękniejszy i najlepszy. Niech we wszystkim i zawsze to, cośmy powiedzieli służy nam za podstawę”¹⁴.

Z powyższego fragmentu wynika, że Demiurg zapożycza inteligibilność rzeczywistości materialnej od idei i liczb. Sama partycypacja zaczyna się w momencie nadania formy materii przez Demiurga, chociaż i przed uformowaniem „ogień, woda, ziemia i powietrze już miały pewne ślady właściwej im formy”. Nie wydaje się zatem, aby partycypacja u Platona była w pełni wyjaśniona. Można nawet odnieść wrażenie, że nie została zachowana zasada (nie)sprzeczności. Jeśli bowiem przed uformowaniem nie było żadnego kontaktu Demiurga z materią i jeżeli jedynym sposobem uzyskania formy jest działanie Demiurga, to jak jest możliwe, że „ogień, woda, ziemia i powietrze już miały pewne ślady właściwej im formy”? Jest to sprzeczność. Można ją usunąć jedynie przez odwołanie się do *creatio ex nihilo*, nieobecnego jednak w filozofii greckiej.

2. L. B. GEIGERA ROZUMIENIE PARTYCYPACJI

Przejdźmy teraz do XX-wiecznych autorów, którzy wydatnie przyczynili się do pogłębienia rozumienia partycypacji, opierając się na doktrynie Akwinaty. Pierwszym z nich jest Geiger, dla którego problem partycypacji sprowadza się *de facto* do pogodzenia z sobą wielości bytów z jednością bytu. Skoro bowiem wszystko uczestniczy w Bogu, a On jest jeden, to jaka jest podstawa tej jedności w bytach? Rozum ludzki – według Geigera – ujmuje byt jako jedność. „Tymczasem wielość jest nam dana w naszym pierwotnym, zmysłowym, i intelektualnym doświadczeniu, i partycypacja ma nam właśnie wytłumaczyć jak tę wielość sprowadzić należy do jedności”¹⁵. Partycypacja więc pomaga nam uchwycić rzeczywistą naturę bytu, bowiem „Byt jest w rzeczywistości jeden, a tylko w poznaniu zmysłowym, to znaczy akcydentalnym, chwytamy, że jest on wieloraki”¹⁶.

¹⁴ Platon, *Timajos* [w:] *Timajos, Kritias albo Atlantyka*, przeł. i oprac. P. Siwek, Warszawa 1986, 53 a–b.

¹⁵ A. L. Szafranski, *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1973, s. 22.

¹⁶ Tamże.

Intelekt dostrzega zatem jedność w wielości bytów i tworzy tzw. *ens commune*. Taki *ens commune* zbliża się do *ens divinum*. Czy jest między nimi różnica? Tak, ponieważ więź między nimi jest pojęciowa, a nie metafizyczna¹⁷. Chodzi tu zatem o naukę Akwinaty o realnej różnicy między istotą a istnieniem w bytach przygodnych, która odróżnia je od Boga, w którym istota utożsamia się z istnieniem i brak jest jakichkolwiek przypadłości¹⁸. Geiger rozróżnia jeszcze pojęcia pierwszego i drugiego stopnia. „Logika zajmuje się tylko pojęciami drugiego stopnia, które należą do sfery myślniej, pojęcia pierwszego stopnia dotyczą natomiast rzeczywistości, są to pojęcia realne”¹⁹. Pojęcie bytu zatem nie jest pojęciem drugiego stopnia według Geigera²⁰.

Jaka jest jednak jedność pomiędzy *ens commune* a *ens divinum*?

Jest to jedność analogiczna. Jedność bytu pierwszego wymyka się naszej konceptualizacji, czyli pojęciowaniu; nie ujmujemy jej identycznie. Między „*esse commune*” i „*esse divinum*” zachodzi więc podobieństwo analogii będące podstawą do ustalenia rzeczywistej łączności bytów realnych z realnie istniejącym i jedynym „*esse divinum*”²¹.

Problem partycypacji u Geigera oscyluje wokół zagadnień teorio-poznawczych²². Geiger wyróżnił dwa rodzaje partycypacji: 1. przez złożenie oraz 2. przez ograniczenie formalne²³. Pierwszy typ partycypacji jest

[...] przyjmowaniem, a raczej posiadaniem, przez podmiot-materię elementu spełniającego rolę formy. Opiera się więc na dwoistości: przyjmującego podmiotu i elementu przyjętego. Skoro podmiot jest mniej doskonały od tego, co przyjmuje, musi ograniczać to, co bierze, przyjmuje bowiem część. Partycypować w tym znaczeniu, znaczy więc posiadać to, co w sposób powszechny i doskonały należy do innego bytu. [...]. Nato-

¹⁷ Tamże, s. 23.

¹⁸ Tomasz z Akwinu, *Questiones disputate de potentia Dei* [w:] *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae*, t. 2, wyd. P. Bazzi i in., Taurini-Romae: Marietti 1965, q. 7, a. 2: „in Deo non est aliud esse et sua substantia”. Odnośnie złożenia z materii i formy oraz przypadłości Tomasz mówi tak: „in Deo non est compositio materiae et formae, et quarumcumque partium substantialium, nec generis et differentiae, nec subjecti et accidentis; patet etiam quod praedicta nomina in Deo non praedicant accedens” – Tamże, q. 7, a. 4.

¹⁹ A. L. Szafranski, dz. cyt., s. 23.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 23–24.

²² Fabro zaś zajmował się bardziej systematycznym wykładem samej natury – Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 65.

²³ Tamże, s. 66.

miast partycypacja przez ograniczenie formalne, czyli przez podobieństwo, oznacza posiadanie w sposób częściowy tego, co przysługuje w pełni czemuś innemu, czyli bycie w stanie ograniczonym tym, czym forma jest w stopniu doskonałym i absolutnym. Partycypacja tego rodzaju wyraża więc mniej lub bardziej doskonałe stany tej samej formy oraz ich hierarchię opartą właśnie na tej nierównej doskonałości. Partycypacja oznacza tu stan zmniejszony (częstkowy i w tym sensie partycypowany) jakiejś istoty wówczas, gdy nie jest ona realizowana w absolutnej pełni swej treści formalnej. W tak rozumianej partycypacji nie uwzględnia się złożenia wewnątrz samego bytu, lecz jedynie relacje podobieństwa zachodzącego między różnymi bytami²⁴.

Na czym dokładnie polegają różnice i podobieństwa między tymi dwoma rodzajami partycypacji?

Partycypacja przez złożenie opiera się na poznaniu, które ujmuje byty skończone w ich wewnętrznej strukturze, dostępnej ludzkiemu rozumowi. Natomiast partycypacja przez podobieństwo rozważa te same byty w ich jedności w bycie, a więc jako partycypacje Bytu Pierwszego i Doskonałego²⁵.

W zależności od tego, czy na pierwszym miejscu stawiamy złożenie czy ograniczenie, mamy albo partycypację przez złożenie, albo przez ograniczenie, a obydwie nie muszą się wykluczać. Można jednak wskazać, który rodzaj partycypacji jest preferowany przez Tomasza. Zdaniem Geigera, jest to partycypacja przez ograniczenie formalne, a nie przez złożenie, gdyż „partycypacja formalna, ukazuje dogłębną jedność rzeczywistości, a bez tego nie ma prawdziwej syntezy filozoficznej”²⁶. Według Geigera również Tomasz spotkał się z problemem stosunku Jednego do wielości i dlatego opowiedział się za partycypacją przez podobieństwo²⁷. Komentator filozofii Tomasza, J. F. Wippel twierdzi, że Tomasz wybierając partycypację przez podobieństwo unika panteizmu:

Tomasz jest wyraźnie bardziej skoncentrowany w tym kontekście na unikaniu jakiegokolwiek podobieństwa do panteistycznej interpretacji pochodzenia (wywodzenia się) stworzeń od Boga. W zasadzie, jak on sugerował, jeśli ktoś rozumiałby partycypację jako oznaczającą to, że sama boska istota udziela się (jest udzielana, jest przekazywana) stworzeniom, to uwikłałby ją w pewien rodzaj panteizmu²⁸.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 67.

²⁶ Tamże, s. 68.

²⁷ J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington 2000, s. 126.

²⁸ Tamże, s. 120: „Thomas is evidently much concerned in this context about avoiding any semblance of a pantheistic interpretation of the procession of creatures from God. In fact, as he has implied, if one were to understand participation as meaning that

Dlatego – zdaniem Wippela – Tomasz wyjaśnia, „że Bóg partycypuje w stworzeniach w tym sensie, że wciąż jest niepartycypowany przez nie substancjalnie. Innymi słowy, Bóg nie jest obecny w stworzeniach przez swą substancję czy istotę”²⁹. A tak było by w przypadku partycypacji przez złożenie. Geiger bowiem wyjaśnia precyzyjnie czym jest dla niego partycypacja przez złożenie:

Definiuje się zatem w następujący sposób: partycypacja polega na tym, że podmiot odgrywający rolę materii przyjmuje, i w następstwie tego posiada pewien element spełniający funkcję formy³⁰.

Jest to zatem przyjmowanie i posiadanie przez materialny podmiot formy.

Odnosnie zaś partycypacji przez podobieństwo Geiger pisze:

[...] partycypacja przez podobieństwo lub przez hierarchię formalną, gdzie partycypacja nie wyklucza, a co więcej, wręcz implikuje tożsamość pomiędzy istotą tego, co jest przez partycypację a tym, co jej przysługuje³¹.

Chodzi zatem o tożsamość pomiędzy istotą, w której partycypuje byt i jego atrybutami. W ten sposób, unikając partycypacji przez złożenie, miałby Akwinata uniknąć panteizmu, gdyż

[...] partycypacja nie angażuje bytów stworzonych do brania udziału w *esse* Boga. Raczej, jak wyjaśnia Wippel, każdy skończony byt partycypuje przez podobieństwo czy porównanie z tym, co jest boskim *esse*, czyli, każdy ma swój własny nieodłączny *actus essendi*, który jest stworzony w nim przez Boga³².

the divine essence itself is communicated to creatures, this would involve a kind of pantheism”.

²⁹ Tamże: „that God is participated in by creatures in such fashion that he still remains unparticipated with respect to his own substance (or essence). In other words, God does not communicate his own substance or essence to creatures”.

³⁰ L. B. Geiger, *La Participation dans la philosophie de s. Thomas d'Aquin*, Paris 1953, s. 27–28: „On peut donc la définir de la manière suivante: la participation est la *réception* et conséquemment la *possession* d'un élément, jouant le rôle de forme, par un sujet jouant le rôle de matière”.

³¹ Tamże, s. 47: „la participation par similitude ou par hiérarchie formelle, où la participation n'exclut pas, bien plus où elle *implique l'identité* entre l'essence de ce qui est par participation et ce qu'on lui attribue”.

³² G. T. Doolan, *Aquinas on The Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington 2008, s. 207: „participation does not involve created beings sharing or taking a part of God's *esse*. Rather, as Wippel explains, it means that every finite being has a participated likeness to or similitude of that divine *esse*, that is, each has its own intrinsic *actus essendi*, which is efficiently caused in it by God”.

Czy rzeczywiście takie przedstawienie problem partycypacji jest zgodne z systemem Tomasza?

Jeżeli każdy byt istnieje tylko na mocy podobieństwa do bytu Boga, to na czym to podobieństwo polega? Geiger mówi tu o podobieństwie niepełnym, które wykazuje rzeczywistą referencję bytów do Boga wraz z wszystkimi transcendentiami³³. Jest to więc jakiegoś pokrewieństwo bytów do Boga³⁴. Podsumowując partycypację przez podobieństwo u Geigera, Z. Zdybicka stwierdza:

Tak rozumiana partycypacja rozwiązuje więc problem relacji zachodzących między Bogiem a światem w płaszczyźnie przede wszystkich formalno-doskonałościowej, chociaż podobieństwo dotyczy właściwości transcendentnych. Jest to właśnie partycypacja przez ograniczenie formalne, która czyni zadosej jej definicji: być w sposób częściowy tym, co przysługuje w pełni czemu innemu. Zupełnie wyraźnie zresztą Geiger stwierdza, iż w partycypacji zachodzącej między Bytem Pierwszym i bytami skończonymi można dostrzec pewną tożsamość z partycypacją platońską³⁵.

Geiger uważał, że teoria partycypacji nie wyjaśnia relacji bytów przygodnych do Boga, gdyż nie pokazuje zależności w istnieniu oraz „rozumności i wolności Boga w dziele stworzenia³⁶. Partycypacja nie jest związana z przyczynowością sprawczą, a jedynie z przyczynowością wzorcą, bowiem przyczynowość sprawcza implikuje kreacjonizm, a partycypacja dotyczy jedynie stopni w bycie, a nie ich istnienia³⁷. Trzeba zadać pytanie, czy tak przedstawiona teoria partycypacji jest zgodna z filozofią Tomasza. Odpowiedzi udziela S. Zdybicka:

Przyjęcie w jednym systemie dwu rodzajów partycypacji, a więc partycypacji przez ograniczenie formalne i przez złożenie, burzy jedność ujęcia Tomaszowego [...]. Przyznanie podstawowej roli partycypacji przez ograniczenie formalne, czyli przez podobieństwo, świadczy o nieprzeciętnym platonizmie w rozumieniu partycypacji, z czym Geiger zresztą się nie kryje [...]³⁸.

Poza tym, dla Geigera „proste podobieństwo wyprzedza złożenie z istoty i istnienia (a przez to odsunięcie złożenia z istoty i istnienia

³³ Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 69.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 70. Geiger pisze tak: „Si donc on peut reconnaître dans la participation entre l'Être Premier et les êtres finis une identité certaine avec la participation platonicienne, la différence fondamentale reside dans les limites qui lui sont imposées” – L. B. Geiger, dz. cyt., s. 377.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 71.

³⁸ Tamże.

w filozoficznej analizie na bardzo daleki plan) – a to dla Z. Zdybickiej – świadczy o zbyt formalistycznym ujęciu bytu i niedostrzeżeniu w nim podstawowej roli istnienia³⁹.

Rzeczywiście trudno jest mówić o partycypacji bez akcentowania złożenia z istoty i istnienia. Jeżeli twierdzimy, że początkiem partycypacji jest *creatio ex nihilo*, to mówimy właśnie o istnieniu, a nie o podobieństwie. Trzeba tu wskazać na swoiste cechy konstytutywne partycypacji, czyli to, bez czego partycypacji by nie było. Cechą konstytutywną partycypacji dla Tomasza jest zależność w istnieniu. Wszystko inne jest wtórne wobec tego faktu. Aby było podobieństwo bytów do Boga, to te byty muszą najpierw realnie zaistnieć. Nawet przed powstaniem świata Bóg był w stanie go poznawać, ale to nie oznacza, że już wtedy nastąpiła partycypacja. Wydaje się zatem słuszne stwierdzenie, że:

Geiger nie uwzględniła wewnętrznej struktury bytu, co wydaje się wyraźnie niezgodne z postawą Tomasza i duchem tomizmu, dla którego czymś najistotniejszym jest branie pod uwagę właśnie wewnętrznej struktury bytu. W ustaleniu stosunków zachodzących między tym, co jest *per essentiam* i tym, co jest *per participationem*, najważniejsze jest przecież to, że pierwszy jest prosty, niezłożony, a drugi – złożony. Nie ma bowiem, według Tomasza, innej drogi filozoficznej, prowadzącej do poznania związków między Absolutem i bytami pochodnymi, jak poprzez analizę i interpretację danych w bezpośrednim doświadczeniu bytów i wgląd w ich wewnętrzną strukturę, a przede wszystkim dostrzeżenie analogicznej funkcji istnienia⁴⁰.

Dlaczego Geiger uważał, że istotniejsza jest partycypacja przez podobieństwo, a nie przez złożenie? Otóż nasz autor „argumentuje, że trzeba mieć na myśli partycypację przez podobieństwo, kiedy mówi się o partycypacji w *esse* (raczej niż partycypację przez złożenie), ponieważ kiedy Bóg stwarza byt, byt nie może otrzymać *esse* zanim sam istnieje, bo otrzymane *esse* jest jego przyczyną”⁴¹. A zatem, istota bytu musiała poprzedzać jego istnienie, aby byt jako byt mógł zaistnieć. Swoje istnienie bowiem byt czerpie ze swej istoty. Łatwo tu dostrzec pewien błąd w rozumowaniu, skoro bowiem istota bytu istnieje, to czym się różni owa istniejące *esse* od egzystencji bytu jako takiej? Byłaby tu jakiegoś zdwojenie samego istnienia w jednym bycie lub po

³⁹ Tamże, s. 72.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ J. Rziha, *Perfecting Human Actions: St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law*, Washington 2009, s. 17: „argues that must have had participation by similitude in mind when speaking of participation in *esse* (rather than participation by composition), because when God produces a creature, the creature cannot receive *esse* before it exists because it is caused by receiving *esse*”.

prostu unifikacja istoty i istnienia. Z takim brakiem różnicy między istotą a istnieniem spotykamy się u Arystotelesa, stąd Geiger sądzi, że właśnie od niego Tomasz zaczerpnął pomysł partycypacji przez podobieństwo⁴². Poza tym, Geiger uważa, że sam Tomasz uznawał partycypację przez podobieństwo jako bardziej fundamentalną, gdyż

[...] złożenie z istoty i istnienia może jedynie tłumaczyć wewnętrzną strukturę bytu, nie jego pochodzenie czy relacje do Pierwszej Przyczyny. Stąd, chociaż Geiger przyznaje, że partycypacja przez złożenie jest obecna w już istniejących bytach, wcześniejszą od tej formy partycypacji jest partycypacja przez podobieństwo, która jest przyczyną istnienia stworzonego jako opartego na partycypacji podobieństwa do Pierwszego i Doskonałego Bytu⁴³.

Moc sprawcza polega więc na samym podobieństwie, ono konstytuuje istnienie.

Dyskusyjna jest także problematyka teoriopoznawcza, którą podejmuje Geiger. Zdybicka zwraca uwagę na dwa aspekty: unifikująca rola intelektu (dążenie do jedności), dialektyka jako ujmowanie stopni bytu z równoczesnym ujęciem Bytu Pierwszego⁴⁴. Zdaje się, że epistemologia ta jest pochodną przyjętej koncepcji bytu. Jeżeli bowiem czymś pierwotnym jest podobieństwo do Boga, to należy wówczas szukać cech wspólnych, co z kolei prowadzi do emanacjonizmu, a dalej do panteizmu. Wydaje się, że Geiger zapomniał o bardzo ważnej dla tomizmu analogii bytu. To właśnie analogiczne ujęcie rzeczywistości pozwala mówić o podobieństwie bytów do Boga, ale jednocześnie zachować ich odrębność wskazując na własną egzystencję, podtrzymywaną wszakże przez Boga. Zobaczmy teraz, jak problem partycypacji rozwiązuje C. Fabro.

3. PROBLEMATYKA PARTYCYPACJI W UJĘCIU C. FABRA

Włoski filozof i teolog koncentrował się – w odróżnieniu do L. Geigera – na „analizie wewnętrznej struktury bytu, jako podstawie do rozwiązania problemu partycypacji”⁴⁵. Według Fabra

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 17–18: „the composition of essence and existence can only explain the internal structure of being, not its production or relation to the First Cause. Hence, although Geiger admits, that participation of composition is present in already existing beings, prior to this form of participation is participation by similitude, which causes created existence as a participated likeness to the First and Perfect Being”.

⁴⁴ Tamże, s. 73.

⁴⁵ Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 74.

Przeprowadzając rozróżnienie między tym, co jest z istoty, a tym, co jest przez partycypację, Tomasz stwierdza, że to, co jest przez partycypację, jest zawsze złożone i to także w porządku formalnym, który stanowi podstawę dla podobieństwa bytów, a więc i dla partycypacji „per similitudinem”. [...] Wszelka partycypacja zakłada złożenie, a teoria, która abstrahuje od tego złożenia, pozostaje bądź wyłącznie na gruncie logiki, bądź wspiera się na idealistycznej koncepcji rzeczywistości, w której elementy formalne określają w sposób pełny naturę danej rzeczy⁴⁶.

Poza tym, według Geigera Tomasz nigdy nie łączy partycypacji ze stwarzaniem, zaś według Fabro Tomasz zawsze tak czynił⁴⁷.

Mimo takiego ujęcia sprawy partycypacji, Z. Zdybicka robi pewne zastrzeżenie, co do koncepcji bytu zaprezentowanej przez Fabra, ponieważ jest to koncepcja bytu, „której nie da się określić jako ściśle esencjalistyczną, ale która zupełnie wyraźnie odcina się od tzw. egzystencjalnej koncepcji bytu typu Maritaina, Gilsona czy Krapca”⁴⁸. Dlaczego zatem Fabra koncepcja bytu jest niezupełnie zgodna z tomistycznym egzystencjalizmem? Otóż „Fabro odróżnia (a nawet przeciwstawia) w bycie: 1) egzystencję jako historyczny, zmienny <<fakt>> aktualnej rzeczywistości bytu oraz 2) *esse ut actus essendi*, czyli partycypowane *esse*; wewnętrzny intensywny akt bytu”⁴⁹. Fabro robi więc rozróżnienie na egzystencję i *esse ut actus essendi*, traktując te dwa rodzaje istnienia jako rozłączne⁵⁰. Poznając zaś byt, poznajemy jego egzystencję, która wyraża element treściowy w bycie, a nie jego istnienie, natomiast samo poznanie nie ma charakteru sądu, bo dokonuje się w procesie abstrakcji⁵¹. A zatem Fabro:

[...] odrzuca przyjmowaną przez tomistów egzystencjalnych koncepcję bezpośredniego stwierdzenia istnienia za pomocą sądów egzystencjalnych. Zupełnie też nie wspomina o metodzie separacji jako sposobie ujęcia poznawczego bytu, a nawet przeciwstawia się pogładowi, jakoby sąd stanowił odpowiedni akt poznawczy umożliwiający ujęcie wewnętrznej struktury bytu⁵².

⁴⁶ A. L. Szafranski, dz. cyt., s. 26.

⁴⁷ Tamże, s. 27.

⁴⁸ Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 75.

⁴⁹ Tamże, s. 76.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 77. Zdybicka przytacza tu francuską wersję dzieła Fabra o partycypacji i przyczynowości według św. Tomasza. Fabro mówi tak: „On doit reconnaître que c’est la perception immédiate, externe et interne, qui nous met avant tout en contact direct avec l’existence ou avec la réalité et l’actualité de fait des choses” – C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d’Aquin*, Louvain – Paris 1961, s. 75.

⁵² Tamże, s. 77.

Wydaje się, że Fabro w teorii poznania zbliża się raczej do kantyzyzmu niż do tomizmu. Bezpośredniość w stwierdzeniu istnienia rzeczy jest tym, co wyróżnia tomizm spośród innych kierunków, więc odrzucając tak fundamentalne twierdzenie, Fabro niejako automatycznie musi opowiedzieć się za kantyzyzmem. Nie ma tu jakiegś pośredniej drogi. Epistemologia nie jest jednak kamieniem węgielnym w myśli Fabra. Ważniejsza jest sama struktura wewnętrzna bytu i wiążąca się z nią kwestia partycypacji.

Wyróżniając w bycie egzystencję i *esse ut actus essendi*, Fabro uważa, że owo *esse* posiadają jedynie substancje, a nie przypadłości, co może świadczyć, że „traktuje *esse* jako odrębny, obok egzystencji, element w bycie”⁵³. Taki podział na egzystencję i *esse ut actus essendi* jest niezgodny z filozofią Tomasza, bowiem świadczy o nieprzewyższonym esencjalizmie arystotelesowskim, a co za tym idzie rzeczywistość realnie istniejącą ogranicza się do pewnej części – substancji, pomijając przy tym przypadłości⁵⁴. Mimo tego:

[...] ogólna interpretacja, jaka daje Fabro Tomaszowej koncepcji partycypacji, wydaje się trafna. Wewnętrzna struktura bytu, a przede wszystkim radykalne złożenie bytu skończonego z istoty i *esse* bytowego, stanowi ostateczną podstawę rozróżnienia między jednością a wielością, Bytem Nieskończonym i skończonym, Bogiem i stworzeniem. Stanowi więc fundament tomistycznej teorii partycypacji⁵⁵.

Podobnie jak Geiger, Fabro wyróżnił dwa rodzaje partycypacji: transcendentalna i predykamentalna. Partycypacja transcendentalna

[...] wyraża ponadkategorialną relację zachodzącą między bytami skończonymi a Absolutem. Opiera się ona na złożeniu bytu z istoty i *esse* bytowego. Złożoność ta stanowi fundament dla ustalenia różnicy ontologicznej, radykalnej między *esse* i tym, co jest, oraz różnicy metafizycznej między bytami stworzonymi, jako bytami *per participationem*, a Stwórcą – bytem *per essentiam*⁵⁶.

Bardzo ważnym wnioskiem płynącym z tego stwierdzenia jest fakt, że poprzez analizę struktury bytu przygodnego można zgłębić naturę samego Absolutu. Dzieje się tak dlatego, że byty przygodne są pochodne od Absolutu, więc poznając je, poznajemy także Stwórcę. Można powiedzieć, że to poznanie Boga poprzez stworzenia jest poniekąd przez podobieństwo, ale tylko analogiczne.

⁵³ Tamże, s. 78.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 79.

Trzeba zatem stwierdzić, że

[...] *esse* stanowi [...] pierwszorzędą podstawę partycypacji, a transcendentalna partycypacja bytu jest pierwszą formą wytwarzania, czyli przyczynowości, i fundamentem wszelkiej przyczynowości w porządku predykamentalnym. Fakt istnienia bytów złożonych z istoty i *esse* bytowego zmusza do przyjęcia *Ipsum Esse* jako Pełnego Aktu, Jedności, Prostoty, Nieskończoności. Istnieje zatem Czyste *Esse*, Pełnia Doskonałości, w stosunku do której każdy byt skończony i każda doskonałość transcendentalna, rodzajowa, gatunkowa czy indywidualna pozostaje w związku partycypacji⁵⁷.

Partycypacja jest przede wszystkim zależnością w istnieniu. Jeżeli zaś zależnością, to również stosunkiem przyczynowości. Fabro tak to określa:

[...] partycypacja nie jest tylko związkiem pojęciowym czy warunkowym inteligibility, ale realną relacją trojkiej przyczynowości: wzorczej, sprawczej i celowej – według całkowitej zależności stworzenia od Stwórcy⁵⁸.

Mamy więc potrójną realną przyczynowość: sprawczą, wzorczą i celową.

Ważnym stwierdzeniem jest to, że:

Partycypacja realna bytu w Absolutie implikuje niedoskonałe podobieństwo (*similitudo degradata*) partycypującego do partycypowanego, który istnieje jako doskonałość wyższa, jako czysta formalność, samoistniejąca pełnia. Podobieństwo to nie jest, jak to było w przypadku interpretacji Geigera, czymś samoistnym, ale skutkiem przyczynowego działania⁵⁹.

Przez partycypację, byty przygodne stają się podobne do Boga właściwie na zasadzie jakiegoś odbłasku czy śladu, który jest czymś wtórnym wobec samego istnienia bytu. Owo podobieństwo jest zakorzenione w istnieniu. „Egzemplaryzm nie stanowi bowiem przyczynowania samodzielnego; przyczynowość wzorczą organicznie wiąże się z przyczynowaniem sprawczym”⁶⁰. Połączenie przyczynowania sprawczego ze wzorczym jest zatem jak najbardziej słuszne, ale może nastęrczyć

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tomasso d'Aquino*, Torino 1963 [w:] Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 80: „La partecipazione non è più un mero rapporto nozionale o condizionale di intelligibilità, ma un rapporto reale di triplice causalità – esemplare, efficiente e finale – secondo una totale dipendenza della creatura dal Creatore”.

⁵⁹ Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 80.

⁶⁰ Tamże.

pewnych trudności interpretacyjnych (więcej o tym w następnym paragrafie). Chcąc bowiem bliżej wyjaśnić, na czym dokładnie polega przyczynowość sprawcza, która jest źródłem przyczynowości wzorczej, można albo popaść w panteizm, albo w deizm. Stwierdzenie, że złożoność bytu z istoty i istnienia jest podstawą partycypacji transcendentalnej, stanowi jedynie uznanie faktu, że tak właśnie jest, ale nie wyjaśnia jeszcze, jak to jest, czyli jak owa partycypacja transcendentalna, zainicjowana przez przyczynowość sprawczą, dokonuje się na linii Bóg–byt przygodny.

Jeśli przeakcentujemy Bożą transcendencję w przypadku przyczynowości sprawczej, to ograniczymy w ten sposób relację między Bogiem a światem do niezbędnego minimum, czyli do *creatio ex nihilo* bez kreacjonizmu typu *creatio continua*. Jeżeli natomiast przeakcentujemy „siłę” relacji między Bogiem a światem, to może to doprowadzić do pominięcia transcendencji Boga, a co za tym idzie do panteizmu bez *creatio ex nihilo*. Trzeba tu zachować bardzo subtelny równowagę, gdyż mamy wiele warunków do spełnienia. Musimy pamiętać o Bożej transcendencji oraz o autonomii istnienia bytów przygodnych; o tym, że Bóg nie jest jednak Monadą zamkniętą w sobie i może działać niejako „na zewnątrz” siebie (np. stwarzając świat); trzeba pamiętać, że pomimo swojej autonomii istnienia, świat nie może sam siebie w tym istnieniu podtrzymywać i potrzebuje nieustannej interwencji od strony Boga udzielającego to istnienie. Problem pogodzenia tych wszystkich warunków ze sobą tkwi w nieskończonej różnicy, jaka jest pomiędzy Bogiem a światem. Chcąc zachować ich autonomiczność, trzeba pamiętać o totalnej zależności świata od Boga i to właśnie w samym istnieniu. Z pewnością sama natura przyczynowości Bożej pozostanie jednak wielką tajemnicą.

Pomocna w przezwyciężeniu problemu pogodzenia ze sobą współistnienia Boga i świata przy jednoczesnej zależności świata od Boga, jest teoria analogii bytu. Fabro uważał właśnie, że:

Partycypacja transcendentalna jest partycypacją analogiczną i wyraża nierówny, ale proporcjonalny do istoty (możliwości) udział bytów skończonych w Absolutcie. Stworzenia są zatem różno stopniowymi partycypacjami istnienia i innych doskonałości czystych, których pełnię stanowi Absolut. Tomasz, zdaniem Fabra, właśnie przy pomocy zasady partycypacji ukazuje (a nawet uzasadnia) stworzenie wszystkiego, co istnieje, przez Boga, oraz określa charakter boskiego przyczynowania. Partycypacja nie przeciwstawia się ani stworzeniu, ani przyczynowaniu; jest właśnie integralnym ich ujęciem⁶¹.

⁶¹ Tamże, s. 80–81.

Przejdźmy teraz do drugiego rodzaju partycypacji wyróżnionego przez Fabra, czyli do partycypacji predykamentalnej.

Partycypacja predykamentalna polega na tym, że:

[...] obydwaj terminy relacji: partycypowany i partycypujący pozostają na poziomie bytu i substancji skończonej. [...]. Dotyczy to partycypacji gatunku w rodzaju, materii w formie, przypadłości w substancji. Partycypacja predykamentalna, która może być pierwotna (w relacji gatunek-rodzaj) lub wtórna (gatunek-indywiduum) odpowiada więc określeniu: posiadać częściowo, w przeciwstawieniu do posiadać całkowicie, a nie jak w przypadku partycypacji transcendentalnej: „być częściowo”, w stosunku do „być istotowo”⁶².

Relacja partycypacji predykamentalnej do transcendentalnej jest taka, że „Partycypacja predykamentalna suponuje, jako swoją podstawę metafizyczną, partycypację transcendentalną [...]”⁶³. Partycypacja transcendentalna jest niejako bardziej ogólna, bo dotyczy każdego bytu z osobna bez wyjątku, ponieważ żaden byt stworzony nie może dawać sam sobie istnienia. W tym też sensie partycypacja transcendentalna jest fundamentem. Partycypacja predykamentalna zaś nie dotyczy samego istnienia bytów stworzonych, ale ich sposobu istnienia. Im niższy ten sposób istnienia, tym dany byt można określić jako bardziej partycypujący, im zaś wyższy stopień istnienia, tym byt jest bardziej partycypowany. Dzięki partycypacji predykamentalnej można powiedzieć, że byt przygodny może być partycypowany. Dzieje się tak dlatego, że partycypacja predykamentalna dotyczy relacji pomiędzy bytami, a więc są to relacje horyzontalne, a nie typu wertykalnego stworzenie-Bóg. W tym też sensie partycypacja predykamentalna jest relatywna, bo tu każdy byt może być partycypowany lub partycypujący, a partycypacja transcendentalna jest zawsze bezwzględna.

Streśćmy teraz teorię partycypacji według Fabra. „Pierwszą implikacją jest to, że tomistyczna partycypacja pokazuje całkowitą zależność stworzenia od Stwórcy we wszystkich jego doskonałościach, włączając jego pierwszą doskonałość: akt istnienia”⁶⁴. Całe stworzenie zależy od Boga wliczając w to (zwłaszcza) istnienie. Oto pierwszy wniosek płynący z teorii partycypacji.

„Drugą implikacją dzieła Fabra jest to, że tomistyczna partycypacja pokazuje i potwierdza realną różnicę między istotą a istnieniem

⁶² Tamże, s. 81.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ J. Rziha, dz. cyt., s. 12: „The first implication is that Thomistic participation shows total dependence of creation on God for all of its perfections, including its first perfection: its act of being”.

w bycie (*esse*)”⁶⁵. Właściwie, to druga implikacja powinna być pierwszą, wbrew temu, co mówi J. Rziha. Nie można bowiem stwierdzić, że stworzenie totalnie zależy od Boga razem z istnieniem bez wiedzy, dlatego nie mogłoby być inaczej. Nie może być inaczej ze względu na wewnętrzną strukturę bytu, w której jest „the real distinction between essence and the act of being (*esse*)”. Nie można twierdzić, że złożenie z istoty i z istnienia jest pochodną zależności od Boga, gdyż aby odkryć istnienie Boga, trzeba najpierw zbadać, czym jest rzeczywistość, jak ona istnieje. Spotykamy tu dwa porządki: metafizyczny i epistemologiczny. W porządku metafizycznym jest rzeczywiście tak, że struktura ontyczna bytów przygodnych jest pochodną ich stworzenia przez Boga. Bóg nie może stwarzać bytów inaczej, jak złożonych z istoty i istnienia, bo musiałby stwarzać byty równe sobie. W porządku teoriopoznawczym jednak, człowiek najpierw poznaje świat stworzony, a dopiero później Boga. Św. Tomasz zadając pytanie, czy istnienie Boga jest samo z siebie jasne, odpowiada:

Sądzę więc, że zdanie: Bóg jest, samo w sobie jest oczywiste, czyli jasne samo z siebie; a to dlatego, że tu orzeczenie i podmiot są jednym i tym samym; jak to bowiem niżej uzasadnimy, Bóg jest swoim istnieniem. Ponieważ jednak my nie wiemy o Bogu, czym jest, dlatego dla nas zdanie to nie jest jasne samo z siebie, ale domaga się udowodnienia; udowodnienia tego dokonujemy za pomocą rzeczy, które, choć w swojej naturze są nam mniej znane, są jednak dla nas bardziej znane, jako skutki⁶⁶.

Trudno więc zgodzić się z twierdzeniem, że wiedza dotycząca natury rzeczywistości jest pochodną wobec stwierdzenia Bożego istnienia.

Trzecią implikacją z teorii partycypacji według Fabra jest to, że byty stworzone są podobne do Boga, ale tylko analogicznie:

[...] pojęcie partycypacji pozwala nam powiedzieć, że wszystkie stworzenia są jak Bóg analogicznie, bo stworzenia nie są tego samego rodzaju czy gatunku jak Bóg, ale są tylko jak Bóg przez partycypację. Partycypacja pozwala na analogiczne podobieństwo, ale wyklucza jednoznaczność tożsamość, ponieważ w bytach stworzonych doskonałości są ograniczone, złożone i mnogie, natomiast w Bogu są nieograniczone, niezłożone (proste) i są czymś jednym (stanowią jedność)⁶⁷.

⁶⁵ Tamże, s. 13: „The second implication of Fabro’s work is that Thomistic participation affirms the real distinction between essence and the act of being (*esse*)”.

⁶⁶ *Sth*, I, q. 2, a. 1.

⁶⁷ J. Rziha, dz. cyt., s. 13–14: „[...] the notion of participation allows us to say that all created things are like God analogously because creatures are not of the same species or genus as God, but are only like God by participation. Participation allows for an analogical likeness, but excludes a univocal sameness because perfections are limited, composite, and many in creatures but unlimited, simple and unique in God”.

Kwestia analogii jest bardzo ważna, pozwala bowiem uniknąć monistycznej interpretacji rzeczywistości. Jeżeli pomiędzy Bogiem a stworzeniem istnieją pewne cechy wspólne, to zawsze w sposób analogiczny, a nie jednoznaczny. Jednoznaczność oznacza bowiem brak różnicy, a w przypadku Boga i stworzenia zawsze ona będzie.

Ostatnia implikacja dotyczy tego wszystkiego, co wynika z partycypacji predykamentalnej.

Ostatnią implikacją, którą odnotowuje Fabro jest to, że Tomasz używa pojęcia partycypacji nie tylko do wyjaśnienia pierwszego aktu stworzenia – substancjalnego *esse* – ale też do wyjaśnienia późniejszych aktów, które są dodatkowo dodane do tego pierwszego aktu⁶⁸.

Te wszystkie dodane własności bytów do ich *esse*, można nazwać przypadłościami. Partycypacja wyjaśnia także zależności między substancją a przypadłościami. W interpretacji Fabra przypadłości są zakorzenione w substancjalnym *esse*: „Substancjalne *esse* dotyczy pierwszego aktu istoty. Dotyczy wszystkich tych partycypowanych doskonałości, które stworzenie posiada w naturalnym wymiarze, którego naturalna forma partycypuje w *esse*. [...]. Te dodatkowe doskonałości nie zmieniają zasadniczego sposobu istnienia bytu, ale jedynie względnie (ludzie zarówno z miłością czy bez niej wciąż są ludźmi)”⁶⁹. Choć prawdą jest, że przypadłości nie zmieniają sposobu bycia substancji, trudno nie odnieść wrażenia, że ograniczenie istnienia przypadłości do istnienia substancji jest konsekwencją podziału istnienia na egzystencję i *esse ut actus essendi*, co nie jest jednak usprawiedliwione. Generalnie jednak, w swych najważniejszych kwestiach, interpretacja teorii partycypacji w wydaniu Fabro jest zgodna z tomizmem.

4. B. MONTAGNES I JEGO WKŁAD W ROZUMIENIE PARTYCYPACJI

Przedstawmy jeszcze stanowisko jednego autora, B. Montagnes’a, którego nawiązania do Geigera i Fabra oraz własne ujęcie problemu

⁶⁸ Tamże, s. 14: „The final implication that Fabro notes is that Thomas uses of notion the participation not only to explain the first act of a creature – substantial *esse* – but also to explain further acts that are superadded to this first act”.

⁶⁹ Tamże: „Substantial *esse* refers to the first act of the essence. It refers to all those participated perfections that the creature has naturally to the extent that its natural form participates in *esse*. [...]. These additional perfections do not change a creature’s mode of being substantially but only relatively (humans both with and without love are still both humans)”.

partycypacji jest szczególnie ciekawe ze względu na problematykę inteligibilności bytu. Montagnes, podobnie jak Geiger, stara się wytłumaczyć, na czym polega stosunek partycypacji pomiędzy jednym bytem partycypowanym (Bogiem) a wielością bytów partycypujących (stworzeniem):

Skoro byt jest stopniowo partycypowany w bycie, który jest przez istotę, wobec tego mamy tu naraz do czynienia nie tylko z różnorodnością istotową bytów partycypujących i jednością bytową w odniesieniu do bytu pierwszego, ale i z rzeczywistą jednością. Byty różnorodne uczestniczą w doskonałości bytu pierwszego. Otóż uczestniczyć, to znaczy łączyć się i jednoczyć z tym, co pierwsze. Jedność analogiczna i jedność partycypacji spotykają się tutaj w tym punkcie tłumacząc zarazem wielość i jedność bytu i wzajemne powiązanie jedności i wielości⁷⁰.

A zatem, Bóg jednoczy ze sobą wszystkie byty jako ich źródło, byt partycypowany, ale jest to jedność analogiczna, co jest bardzo ważnym stwierdzeniem. Na czym ta analogiczna jedność polega? Według Montagnes'a:

[...] jedność analogiczna związana jest z bytem pierwszym na tej samej zasadzie, co wszystkie inne byty różne od bytu pierwszego, mianowicie poprzez zależności przyczynowe, ściślej przez przyczynę sprawczo-wzorczą⁷¹.

Jeśli chodzi o samą przyczynowość, to według filozofa Tomasz wyróżnia jej dwa rodzaje. Pierwszy typ partycypacji to partycypacja przez ograniczenie formalne, czyli przez podobieństwo, który to rodzaj – według Montagnes'a – był obecny w pierwszym okresie twórczości Tomasza⁷². Natomiast w dojrzałym okresie Tomasz optował za przyczynowością sprawczą⁷³. Zaczniemy od przyczynowości przez podobieństwo. Co to znaczy, że dwa byty są podobne? Otóż podobieństwo to posiadanie tej samej formy, przy czym partycypacja jest wtedy, gdy jeden z bytów posiada formę w pełni i bez ograniczeń (*per essentiam*), a drugi tylko częściowo (*per participationem*), przez co zachodzi między nimi relacja naśladowania⁷⁴. Nasuwa się pytanie, jak to naśladowanie ma się wobec relacji Bóg–stworzenia? Otóż związek Boga ze stworzeniami jest

[...] stosunkiem egzemplaryzmu i każdy z nich [byty przygodne – R. Sz.] naśladuje go [Boga – R. Sz.] zgodnie ze swoją naturą. Atrybuty Bytu Pierwszego znajdują się

⁷⁰ A. L. Szafrński, dz. cyt., s. 33.

⁷¹ Tamże.

⁷² Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 83.

⁷³ Tamże, s. 83–84.

⁷⁴ Tamże, s. 84.

w pozostałych bytach jedynie cząstkowo *per aliquem modum imitationis et similitudinis*. Między Bogiem a stworzeniami nie zachodzi więc ani identyczność formy, ani radykalna różnica, lecz podobieństwo (analogia). Jest to podobieństwo jednostronne⁷⁵.

Jest ważnym stwierdzeniem, że z jednej strony byty naśladowują Boga, ale jednocześnie Jego atrybuty znajdują się w bytach. Dzięki temu można mówić o inteligibilności bytów przygodnych. Skoro bowiem byt przygodny nie posiada sam z siebie istnienia, to nie może dać sobie również tego, jak istnieje. Jedynie teoria partycypacji daje wyjaśnienie tego problemu, a zatem partycypacja jest racją uniesprzeczniającą inteligibilność bytów przygodnych. Naśladowanie jest jednostronne, co pociąga za sobą analogię. Ta jednostronność bierze się stąd, że byt partycypowany sam nie może naśladować bytu partycypującego. Analogia zaś jest rezultatem braku identyczności pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Orzekając coś o Bogu na podstawie stworzeń, należy pamiętać o niezwykle nikłym podobieństwie między stworzeniem a Bogiem. Różnica ta jest radykalna, ale jednak nie na tyle, aby nie dało się o Bogu nic powiedzieć. Trzeba się odwołać do analogii.

Montagnes, chcąc pokazać bardziej szczegółowo zależności stworzenia od Boga, wyróżnia dwie rodzaje przyczynowości: jednoznaczną i wieloznaczną.

Przyczynowość jednoznaczna zachodzi wówczas, gdy przyczyna i skutek znajdują się w tej samej płaszczyźnie ontycznej. Przyczynowość jest wieloznaczna, kiedy zachodzi istotna nierówność między przyczyną i skutkiem: wówczas podobieństwo nie jest obustronne. Gdy chodzi więc o przyczynowość Boga, posiadałaby ona charakter przyczynowości wieloznacznej⁷⁶.

Również podobieństwo jest dwojakiego rodzaju z powodu dwóch możliwości występowania przyczyny w skutku.

Obecność wirtualna ma miejsce wówczas, gdy przyczyna powoduje skutki dzięki innej formie niż forma skutku. Obecność formalna natomiast zachodzi wtedy, gdy przyczyna przekazuje w działaniu skutkowi formę „umniejszoną”, ale wewnętrznie podobną. W relacji Bóg – stworzenia można mówić o jednym i drugim podobieństwie w zależności od tego, czy weźmie się pod uwagę doskonałości transcendentalne, czy kwalifikacje kategoriałne bytów⁷⁷.

Podsumowując prezentację badań Montagnes’a odnośnie partycypacji i podobieństwa, Zdybicka stwierdza:

⁷⁵ Tamże, s. 84–85.

⁷⁶ Tamże, s. 85.

⁷⁷ Tamże.

Ostatecznie można mówić o podwójnym podobieństwie bytów do Boga: 1) na mocy partycypacji, przez którą stają się podobne do jakiegoś atrybutu natury Bożej, 2) na mocy proporcjonalności, według której przypisujemy Bogu pewne nazwy metaforyczne. Partycypacja formalna przez niedoskonałe podobieństwo oraz podobieństwo proporcjonalne skutków stanowią dwa sposoby naśladowania Stwórcy przez stworzenia⁷⁸.

Montagnes rozwija teorię partycypacji w interpretacji Geigera i Fabra. Podczas gdy Geiger skupiał się raczej na teoriopoznawczej stronie zagadnienia, a Fabro na metafizycznej, Montagnes zdaje się łączyć epistemologię i metafizykę. Daje to przyczynek do nauki o inteligibilności bytu, która pozwala przejść od metafizyki do epistemologii, aby zobaczyć, co wynika z teorii partycypacji w aspekcie teoriopoznawczym.

5. TEORIA PARTYCYPACJI A POZNANIE ISTNIENIA BOGA

Nietrudno zauważyć, że teoria partycypacji (metafizyczna) byłaby wręcz nie do pomyślenia bez Absolutu. Nawet gdy kładzie się akcent na podobieństwo bytu partycypującego do partycypowanego, a nie na zależność w istnieniu, to i tak kwestia istnienia Boga jest na pierwszym miejscu. Ograniczenie partycypacji tylko do sfery bytów przygodnych (materialnych zwłaszcza, gdyż nazwa „byt przygodny” ma sens wtedy, gdy uznaje się istnienie Boga), czyni z niej jakąś teorię fizyczną próbującą wyjaśnić mechanizm oddziaływań między ciałami. Ale to nie jest filozoficzna teoria partycypacji zainicjowana przez Platona. Warto zauważyć, że w filozofii Platona partycypacja zawsze wiązuje się między bytami materialnymi a światem idei. Bez odkrycia istnienia świata duchowego, partycypacja w filozoficznym sensie nie istnieje.

Gdy mówimy o partycypacji, nasuwa się nieustannie pytanie, po co Bóg w ogóle stworzył świat, a więc relację partycypacji? Odpowiada na to Tomasz, który twierdzi, że: „Nic innego nie skłania Boga do powołania stworzeń do bytu, jak tylko Jego dobroć, której chciał udzielić innym rzeczom na sposób upodobnienia ich do siebie [...]”⁷⁹. Stworzenie, którego reprezentantem jest człowiek jako *imago mundi*, powinno powrócić do Boga, a relacja partycypacji jest niejako podtrzymywaniem przez Boga Jego woli do dokonywania się takiego powrotu. I tu

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ CG, II, 46.

pojawia się problem teoriopoznawczy. Na czym ten powrót miałby polegać? Otóż na poznaniu. Tomasz wyjaśnia:

Aby więc podobieństwo do Boga istniało w rzeczach doskonale, według wszelkich możliwych sposobów, trzeba było, by dobroć Boża udzieliła się rzeczom przez podobieństwo nie tylko co do istnienia, lecz i co do poznawania. Poznawać zaś dobroć Bożą może tylko intelekt. Trzeba więc było, by istniały stworzenia obdarzone intelektem⁸⁰.

Wracając do Boga człowiek się do Niego jakoś upodabnia, ale do tego potrzebuje intelektu. Jeżeli tak jest, to i charakter poznania musi być szczególny, tzn. konieczny, bo inaczej cel stworzenia stałby pod znakiem zapytania, jako że człowiek nie byłby z natury zdolny do ostatecznej afirmacji istnienia Boga, a przecież to jest cel stworzenia. Konieczność jest jednak cechą poznania apriorycznego, które – jak się wydaje – jest sprzeczne z epistemologią tomistyczną. Czy aby na pewno?

Kluczem do rozwiązania problemu jest teoria partycypacji. Rozpatrując aprioryzm w świetle tej teorii, nie trzeba łączyć go z kantyzmem. Taki kantowski aprioryzm słusznie odrzucił M. A. Krapiec. U twórcy lubelskiej szkoły filozofii klasycznej *a priori* jest „postrzegane jako coś, co zamyka podmiot poznający w obrębie własnych myśli i nie pozwala wyjść na zewnątrz, do realnego świata. Takie rozumienie *a priori* jest w zasadzie kantowskie. To Kant twierdził, że podmiot poznający jest panem w stosunku do przedmiotu poznawanego, a nie uczniem, bo podmiot poznający narzuca przedmiotowi swoje mniemania o nim, więc *de facto* nie poznaje przedmiotu, ale swoje o nim wyobrażenia”⁸¹. Wydaje się, że Krapiec przyjął i jednocześnie odrzucił Kantowskie rozumienie aprioryzmu. Krapiec traktował aprioryzm Kantowski jako jedynie możliwy. Nie jest to jednak prawdą.

W średniowieczu możemy spotkać zupełnie inne rozumienie aprioryzmu. Filozofowie średniowiecza rozumieli *a priori* jako rozumowanie wychodzące w przesłankach od przyczyn, w konkluzji zaś wnioskujące o skutkach, a więc tak naprawdę jako rozumowanie zgodne z kierunkiem zależności rzeczowej⁸². Nic nie stoi na przeszkodzie, aby

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ R. Szopa, *Teoriopoznawcze modele nabywania wiedzy na przykładzie pojęć: natywizm, a priori, a posteriori*, „*Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*”, nr 2/17(2010), s. 225–226.

⁸² S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1999, s. 75–76; Tenże, *A priori – a posteriori* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2002, s. 304.

móc doświadczać przyczyn. Na ich podstawie możemy mówić o wnioskach⁸³. Nasuwa się pytanie, czy takie wnioskowanie o skutkach będzie miało cechy poznania koniecznego. I tu z pomocą przychodzi teoria partycypacji. Partycypacja człowieka w Bogu gwarantuje konieczność poznania. Oczywiście o ile zgodzimy się, że celem stworzenia był powrót człowieka do Boga jako *imago Dei*.

Zobaczymy zatem, co na temat aprioryzmu mówili Arystoteles i Tomasz. Czy u Arystotelesa znajduje się przyzwolenie na wiedzę *a priori*? Jeżeli uznamy, że wiedza *a priori* polega na wychodzeniu od znajomości przyczyn do skutków, to odpowiedź brzmi „tak”. Przytoczmy dwa teksty Arystotelesa odnośnie tego zagadnienia:

⁸³ Trzeba tu wyjaśnić bardzo ważną kwestię. Rozpatrując problematykę poznania Boga musimy pamiętać o porządku metafizycznym i teoriopoznawczym. W tym pierwszym, skutkiem jest oczywiście świat stworzony przez Boga. Dlatego poznając świat poznajemy skutki. Inaczej jest jednak w porządku teoriopoznawczym. Chcąc bowiem poznać, że istnieje Bóg, świat jest właśnie przyczyną poznania Boga. Mówiąc zatem o doświadczeniu przyczyn, mam na myśli rzeczywistość realnie istniejącą (tu: materialną). Ta sama rzeczywistość materialna jest raz skutkiem, a raz przyczyną. Gdyby świat nie mógł być przyczyną poznania Boga, to jedynym sposobem byłaby prawdopodobnie mistyka. Taką drogę do poznania Boga wskazuje np. M. J. Buckley, *Ateizm w sporze z religią*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 2009, s. 230–239. Doświadczenie mistyczne nie jest jednak intersubiektywnie przekazywalne, aby mogło aspirować do miana naukowego argumentu.

Jan Duns Szkot jest w zasadzie zgodny z argumentacją Tomasza za istnieniem Boga, czyli za argumentacją *quia*: „Bytu nieskończonego nie można dowieść propter quid z uwagi na nas, choć z natury terminów w niej używanych twierdzenie to można dowieść propter quid; dla nas jednak twierdzenie to można dowieść quia, wychodząc od stworzeń” – J. D. Szkot, *Opus oxoniense*, I, 2, 2 [w:] S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2011, s. 770. Nie można jednak udowodnić istnienia Boga przechodząc bezpośrednio od stworzeń – S. Swieżawski, dz. cyt., s. 770.

Warto wspomnieć tu o dowodzie ontologicznym św. Anzelm. Wydaje się być on typowo apriorycznym rozumowaniem. Anzelm był oskarżany przez Gaunilona, że nie przestrzegał zasady *de posse ad esse non valet illatio* – „ze stanów możliwościowych nie ma przejścia do stanów rzeczywistych” – T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, Warszawa 2004, s. 70. Wydaje się, że zarzut ten jest słuszny, jako że Anzelm „w pewien sposób wymusza rzeczywiste istnienie Boga, pod groźbą sprzeczności” – Tamże, s. 74. Trzeba jednak pamiętać o jednym: Anzelm już przed skonstruowaniem swego dowodu zakłada prawdziwość Objawienia. Dowód Anzelm opiera się na wierze, gdyż grzech pierwotny osłabił siły poznawcze człowieka i teraz potrzebuje łaski wiary – S. Swieżawski, dz. cyt., s. 443. Anzelm zaczynając od modlitwy tak mówi: „Teraz, serce moje całe, teraz mów do Boga: <<Oblicza Twojego szukam, Panie>> (Ps 26, 8). A Ty, Panie, Boże mój, ucz już me serce, gdzie i jak może Ciebie szukać, gdzie i jak może Ciebie znaleźć” – Anzelm z Canterbury, *Proslogion* [w:] T. Grzesik, dz. cyt., s. 154.

1) Przesłanki wiedzy muszą być prawdziwe, pierwotne (πρωται), bezpośrednie, lepiej znane, wcześniejsze (od wniosku) i muszą być jego przyczyną. [...] przesłanki muszą być pierwsze i przyjęte bez dowodu, w przeciwnym razie będą wymagały dowodu dla swego uznania. [...] przesłanki będące przyczynami wniosku muszą być i lepiej znane i wcześniejsze od niego⁸⁴;

2) [...] nie wszelka wiedza jest demonstratywna, gdyż znajomość przesłanek bezpośrednich jest niezależna od dowodu, a konieczność tego jest oczywista, skoro bowiem musimy znać pierwsze przesłanki, na których opiera się dowód, i skoro cofanie musi się zatrzymać na przesłankach bezpośrednich, to muszą być one niedowodliwe. [...] nie tylko istnieje wiedza naukowa, ale także jakiś jej początek, dzięki któremu można poznać twierdzenia końcowe⁸⁵.

Arystoteles przypomina także, że „dusza jest z natury uzdolniona do podejmowania takich procesów”⁸⁶.

Po lekturze powyższych fragmentów nasuwa się pytanie o koncepcję *tabula rasa*, którą uznaje Stagiryta⁸⁷. Wydawałoby się, że skoro umysł jest *tabula rasa*, to nie może znać czegoś przed zdobyciem jakiegokolwiek wiedzy. Tymczasem Arystoteles twierdzi, że przesłanki są znane wcześniej. Jak to możliwe? Otóż pojęcie *tabula rasa* nie jest tak jednoznaczne jakby się wydawało. Można wyróżnić co najmniej dwa znaczenia tego pojęcia: względne i bezwzględne. *Tabula rasa* w bezwzględnym sensie oznaczałoby, że intelekt jest zupełnie pusty, że nie przejawia żadnych czynności sobie właściwych, dopóki nie ma kontaktu – poprzez zmysły – z przedmiotem poznania. A i w tym wypadku umysł jest bierny w poznawaniu. Arystoteles jednak „nie chce powiedzieć, że intelekt jest *tabula rasa bezwzględnie*, lecz przeciwnie – mówi, iż *potencjalnie jest on wszystkimi poznanymi przedmiotami*, a to znaczy, że jest *pozytywną zdolnością do ich ujęcia*”⁸⁸. Co to jednak znaczy, że „znajomość przesłanek bezpośrednich jest niezależna od dowodu”? Oznacza to, że intelekt spełnia istotną rolę w poznaniu, nie jest jedynie biernym tworzywem, ale także sam spełnia czynności poznawcze. Co na to powie św. Tomasz?

Doktor Anielski odnośnie aprioryzmu wypowiada się następująco:

⁸⁴ Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak [w:] *Dziela wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003, 72a.

⁸⁵ Tamże, 72b.

⁸⁶ Tamże, 100a.

⁸⁷ Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Γ 4, 429 a 30-430 a 2 [w:] *Dziela wszystkie*, t. 3, Warszawa 2003.

⁸⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Słownik, indeksy i bibliografia*, t. V, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2002, s. 152.

Otóż, co jest jasne, jak polem pracy rozumu spekulatywnego są dociekania teoretyczne, tak polem pracy rozumu praktycznego jest sfera działania. Zatem z natury musimy mieć wszczepione w nas zarówno podstawowe zasady czy początki myślenia w dziedzinie spekulatywnej, jak i w dziedzinie postępowania czy działania. Otóż pierwsze początki czy też zasady myślenia w dziedzinie spekulatywnej, wszczepione nam przez naturę, nie należą do jakiejś specjalnej władzy, ale do specjalnej sprawności [...] ⁸⁹.

W innym miejscu Akwinata twierdzi, że:

[...] możemy poznać z prawdy tylko tyle, ile zostanie wywiedzione przez nas z pierwszych zasad i ile poznamy na podstawie światła intelektualnego. Te jednak rzeczy mogą ujawnić zawartą w nich prawdę jedynie ze względu na to, o ile są jakimś podobieństwem owej pierwszej prawdy, ponieważ właśnie na tej podstawie odznaczają się one jakąś niezmiennością i pewnością ⁹⁰.

Powyższe teksty wskazują, że wiedza *a priori* była respektowana zarówno przez Arystotelesa, jak i Tomasza. Ten ostatni uważa nawet, że zasady myślenia są specjalną sprawnością, a więc niejako są wrodzone. Zanim zostaną wymienione cechy wiedzy *a priori* i zanim zostanie

⁸⁹ *Sth*, I, q. 79, a. 12. Warto w tym miejscu dokonać rozróżnienia pomiędzy *ratio* i *intellectus* według Tomasza. *Ratio* to treść pojęciowa, która „nie pochodzi tylko z rozumiejącego intelektu (*ex parte ratiocinantis*), lecz i z właściwości samej rzeczy [...]”. Wyjaśniając, czym jest wymieniana tu treść pojęciowa, Akwinata precyzuje, że chodzi o to, czego dowiaduje się intelekt ze znaczenia jakiejś nazwy. Tak rozumiana *ratio* to najczęściej definicja rzeczy – jednakże to, co – [...] nie ma właściwej definicji, ma swoją treść pojęciową” – P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 251–252. A jak się ma treść rzeczy do intelektu? Otóż „zarówno <<intencja>>, którą oznacza treść pojęciowa, jak i pojęcie, które jej odpowiada, znajdują się w duszy (umyśle) jako swoim podmiocie. Można jednak powiedzieć, że są one również w rzeczy, o ile jest w niej coś, co odpowiada pojęciu, tak jak oznaczane odpowiada znakowi” – Tamże, s. 252. Można zatem dojść do konkluzji, że „wszędzie tam, gdzie św. Tomasz mówi o pojęciu (*conceptio*), treści pojęciowej (*ratio*), intencji (*intentio*) i nazwie (*nomen*), ma na myśli coś, co podmiotowo przynależy do intelektu – choć w bliższy lub dalszy sposób może (nie musi) mieć podstawę w rzeczy. W konsekwencji – tam, gdzie podstawowym sposobem objaśniania transcendentaliów jest wyróżnianie ich *ratio*, chodzi o myślane intencje transcendentálne” – Tamże, s. 253.

Ma to istotne znaczenie dla wyjaśnienia sposobu poznania pierwszych zasad. Okazuje się bowiem, że treść pojęcia i rzeczy odpowiadają sobie (choć nie muszą). Widać tu bardzo wyraźnie związek intelektu i rzeczywistości przezeń poznawanej, niejako naturalne przystosowanie do poznania świata. Nie jest zatem tak, że umysł jest jakimś absolutnym *tabula rasa*, ale raczej istotowo przynależy do przedmiotu swego poznania od samego początku.

⁹⁰ Tomasz z Akwinu, *Zagadnienia rozmaite* XXIII, w: <http://www.toeinai.republika.pl/poznanie.htm>, 20.05.2013.

pokazany związek aprioryzmu z natywizmem (co sugerował już św. Tomasz, jak to widać powyżej) i teorią partycypacji, odpowiedzmy na pytanie, dlaczego aprioryzm jest dzisiaj tak obarczony kantyzmem.

Filozof z Królewca zmienił znaczenie niektórych terminów używanych w scholastyce, co doprowadziło ostatecznie do ukształtowania się jego własnej filozofii⁹¹. Redefinicja scholastycznej nauki o transcendentaliach była przełomem dla doktryny Kanta o wiedzy transcendentalnej⁹². Owo przededefiniowanie nastąpiło już w 1770 roku w pracy *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, gdzie z pozycji tradycyjnej metafizyki ustalił Kant nową terminologię filozofii transcendentalnej⁹³. Oprócz redefinicji „transcendentalności”, Kant dokonał zmiany znaczenia innych pojęć z filozofii klasycznej⁹⁴, m.in.: *mundus intelligibilis, compositum reale, sensitive cogitata, intellectualia, sensibilia, conceptus intelligibilis, idea, repraesentatio, conceptus, entia ab alio, coniunctio, sustentatio*. Na czym właściwie polega różnica między Kantem a scholastyką? Dotyczy

[...] zmiany płaszczyzny rozumienia transcendentalności. Otóż pojęcia transcendentalne („jedno”, „dobro”, „prawda”) traktowane były w scholastyce jako elementy esencjalne i pierwsze zasady samego bytu (*prima principia*), podczas gdy w filozofii I. Kanta [...] pojęcia transcendentalne pełnią wyłącznie rolę jak gdyby logicznych kryteriów i apriorycznych operatorów podmiotu poznającego⁹⁵.

⁹¹ R. Goczał, *Onto-teo-logia. Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suáreza*, Warszawa 2011, s. 403.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże, s. 404.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże, 405. Można jednak spotkać już w okresie średniowiecza nieco inne określenie transcendentaliów. Duże znaczenie miał tu Albert Wielki, którego ujęcie transcendentaliów było poniekąd platońskie. Albert pisze tak: „Dicendum quo sicut ens, unum et verum eo quod primae intentiones sunt, nec una differentia dictae, de entibus omnibus necesse est multipliciter dici” – Albertus Magnus, *Opera omnia*, XXXIV: *Summa theologiae*, Münster 1978, I, 6, 26. W ujęciu Alberta transcendentalia to również *primae intentiones*, a więc jako pierwsze znaczeniowe odniesienia umysłu. Nie jest to dziwne, gdyż Albert wyżej ceni Platona niż Arystotelesa – S. Swieżawski, dz. cyt., s. 627. Poza tym Albert bazując na Boecjuszu „nie ma wyodrębnionego zdania na temat realnej różnicy między istotą a istnieniem [...]” – M. A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000, s. 356. Oznacza to, że Albert miał inne pojęcie transcendentaliów niż Tomasz. Albert był jednak prekursorem, a jego myśl metafizyczna była później rozwijana, zwłaszcza przez Tomasza. Celem Kanta było zaś odrzucenie metafizyki, uznając ją za „pięć utrzymującą się na powierzchni” – I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 24–26.

W *Krytyce czystego rozumu* Kant mówi jasno, że pojęcia transcendentalne pochodzą od rozumu i nie są dane w zmysłach⁹⁶.

Kant zmienił zatem znaczenie aprioryzmu i zdaje się, że ta zmiana pokutuje do dzisiaj. Oczywiście stwierdzenie takie jest zasadne z punktu widzenia filozofii klasycznej (tomistycznej). Skoro dla Kanta transcendentalia są apriorycznymi operatorami podmiotu poznającego, to nie ma w jego filozofii miejsca na indukcję, która jest warunkiem zaistnienia myśli, samym jej korzeniem i *heurezą*⁹⁷. Indukcja wiąże się zaś z poznaniem istnienia bytów realnie istniejących poza umysłem. Istnienie jest pierwsze w porządku epistemicznym⁹⁸. U Kanta jest jednak inaczej. Dla niego transcendentalia to nie *modi essendi*, ale właśnie własność umysłu. Dlatego można powiedzieć, że wraz ze zmianą znaczenia transcendentalności Kant odciął się od egzystencjalnej koncepcji bytu, a aprioryzm nie oznaczał już poznania wnioskującego o skutkach na podstawie przyczyn, ale poznanie przed doświadczeniem.

Tymczasem aprioryzm można rozumieć inaczej – jak to wyżej zostało pokazane. Jakie są zatem cechy wiedzy *a priori* rozumianej nie po–Kantowsku? Wymieńmy je:

1) muszą istnieć „nie-empiryczne stany rzeczy uprawomocniające ten rodzaj wiedzy”⁹⁹. Oczywiście nie oznacza to, że owe nie-empiryczne stany rzeczy nie są zakorzenione w doświadczeniu, ale że jako takie mają nie-zmysłową naturę. W przypadku filozofii Boga i metafizyki, takim nie-empirycznym stanem rzeczy może być partycypowanie bytu przygodnego w Absolucie. Nie obserwujemy przecież samego partycypowania czy podtrzymywania w istnieniu przez Boga bytów przygodnych. Mimo to wiemy, że partycypacja ciągle zachodzi. Nasza wiedza – jak to wcześniej już było pokazane – opiera się na doświadczeniu, ale sam proces partycypowania wymyka się doświadczeniu;

2) konieczność i „ściska ogólność”¹⁰⁰. Ta cecha wiąże się organicznie z poprzednią. Jeżeli człowiek posiada wiedzę pewną i ogólną, to „Bezwyjątkowość jej obowiązywania nie może być rezultatem skończonego ciągu obserwacji prowadzących do indukcyjnego uogólnienia”¹⁰¹.

⁹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. Przedmowa do drugiego wydania*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, B384.

⁹⁷ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 199.

⁹⁸ Tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984, s. 107.

⁹⁹ S. Judycki, „Wiedza *a priori*” – struktura problemu, „Roczniki filozoficzne” nr 46/47 (1998/1999), s. 10.

¹⁰⁰ Tamże, s. 11.

¹⁰¹ Tamże.

Ale nie można twierdzić, że „źródło tej prawdy mogłoby znajdować się w idealizacyjnej zdolności naszego umysłu [...]”¹⁰². Konieczność i ścisła ogólność wiedzy *a priori* pochodzi zatem z jednej strony z umysłu, ale nie jest idealizmem. Dla Kanta zaś wiedza *a priori* nie dotyczyła świata samego w sobie, ale zjawisk, co dawało bardzo okrojony obraz pozycji epistemicznej człowieka¹⁰³.

Te dwie cechy wiedzy *a priori* sprawiają, że jej istnienie „nie jest więc głównie problemem subiektywizmu czy idealizmu, lecz sporem o pozycję epistemiczną człowieka w świecie”¹⁰⁴. Wiedza *a priori* posiada ontyczne korelaty, co w przypadku Kanta zostało pominięte¹⁰⁵.

6. PODSUMOWANIE

Teoria partycypacji jest najbardziej ogólną teorią filozoficzną próbującą całościowo opisać relacje między Bogiem i światem. Totalna zależność stworzeń od Boga rozciąga się także na ludzkie poznanie. Teoria partycypacji pozwala powrócić do podstawowego znaczenia aprioryzmu, nie wykluczając tym samym koniecznego charakteru ludzkiego poznania. Człowiek jako *imago mundi* wobec Boga jest w stanie rozpoznać z całą koniecznością istnienie Stwórcy. Nieustannie podtrzymując świat w istnieniu, Bóg potwierdza tym samym swoją wolę, aby stworzenie do Niego powracało na drodze rozumu. Zadanie to zostało dane człowiekowi. Aprioryzm jest tu niejako racją uniesprzeczniającą stworzenia świata. Bogu świat nie jest potrzebny, więc jedynym celem stworzenia go był człowiek. Dzięki wiedzy koniecznej, istota ludzka może spełniać cel stworzenia i wracać do swego Stwórcy. Jako istota wolna może też człowiek odrzucić Boga, ale nie może powiedzieć, że nie wie o Jego istnieniu.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Tamże, s. 12.

¹⁰⁵ Tamże.

THE PROBLEM OF *A PRIORI* KNOWLEDGE IN THE LIGHT
OF THE THEORY OF PARTICIPATION IN BEING

Summary

The medieval understanding of the *a priori* differed from that of Kant, for whom it meant knowledge prior to experience. Before Kant *a priori* knowledge was about causes and a *posteriori* knowledge about results. In this understanding necessity is a very important feature of the *a priori*. Both the *a priori* and the *a posteriori* begin from sensual cognition. But because *a priori* knowledge has the feature of necessity, it allows us achieve necessary results. Due to this, God as a logical result of causal cognition of the world is a necessary result of cognition. The theory of participation in turn tells us what is the source of the necessity of *a priori* knowledge: the world does not exist by itself but needs God, who sustains it in existence. According to Thomistic philosophy the world enables human reason to find traces of the Creator. Human reason was created by God to discover His existence, and according to St. Thomas Aquinas this is the principal aim of the created world.

Rafał Szopa

PRZEMYSŁAW SPRYSZAK

(Kraków)

DOWÓD ONTOLOGICZNY ŚW. ANZELMA W UJĘCIU NICHOLASA RESCHERA

Prawie tysiącletnia tradycja krytyki dowodu ontologicznego św. Anzelma, zapoczątkowana przez benedyktyńskiego mnicha Gaunilona, znajduje przeciwwagę w głosach obrońców tego dowodu, dających się usłyszeć także w zsekularyzowanym i jawnie antyspekulatywnym wielu XX. Przykładu dość nietypowej obrony, na którą warto zwrócić uwagę nie tylko z racji jej nietypowości, czy nawet z powodu owej kontrastowości jej tła, dostarcza empirystyczna interpretacja tego dowodu (ściślej, rozumowania zawartego w drugim rozdziale *Prosligionu*) zaproponowana przez Nicholasa Reschera w pracy *The Ontological Proof Revisited*¹. Należy od razu zastrzec, że interpretacja ta stanowi zaledwie margines renesansowo szerokich zainteresowań badawczych tego urodzonego Niemcech w roku 1928, przez lata związanego z uniwersytetem w Pittsburgu i nadal aktywnego filozofa, jak również zaznaczyć, że z podobną interpretacją wystąpił później (aczkolwiek niezależnie od Reschera), neopozytywista David Rynin, a wcześniej od ich obu – inny amerykański filozof, William Ernest Hocking, który uznał, że argument ontologiczny, w prawdziwej postaci, jest sprawozdaniem z doświadczenia i że możemy przypisywać zasadnie realność pewnej idei, o tyle tylko, o ile rzeczywistość – doświadczona rzeczywistość – leżała u podstaw odkrycia tej idei.² Hocking zaley

¹ N. Rescher, *The Ontological Proof Revisited*, „Australasian Journal of Philosophy”, 1959, vol. 37, no. 2, s. 138–148.

² Zob. D. Rynin, *On Deriving Essence from Existence or How to Establish the Ontological Argument on a Firm Foundation*, „Inquiry”, vol. 6, issue 1–4, 1963, s. 141–

w tym względzie od swojego wybitnego harwardzkiego nauczyciela, Josiaha Royce'a, przeszczipiającego idee europejskiego idealizmu swoich czasów na pragmatystyczny grunt amerykański. Można więc przypuszczalnie mówić o już właściwie autonomicznej dyskusji toczonej przez filozofów z Nowego Świata odnośnie „pojęcia Boga”, jego treści oraz genezy, tudzież o tej specyficznej interpretacji dowodu ontologicznego jako o wniosku, wpływającym z niektórych stanowisk zajętych w tej międzypokoleniowej debacie. Niemniej, empirystyczna teoria znaczenia, która, jak się okaże, w znacznym stopniu przejawia się w tego rodzaju interpretacji dowodu, stanowi ogólnie rzecz biorąc wersję empiryzmu genetycznego, stanowiska skądinąd przyjmowanego właśnie przez wielu przeciwników tego dowodu (lub tego rodzaju dowodów), począwszy od samego Gaunilona, idąc przez krytykę Tomasza z Akwinu, T. Hobbesa, D. Hume'a, I. Kanta (w tym stopniu, iż wiążącego poznanie z posiadaniem pojęć uzupełnionych przez dane naoczne), a skończywszy na filozofach Koła Wiedeńskiego i podobnie jak oni krytycznych w stosunku do metafizyki oksfordzkich zwolennikach analizy uwzględniającej przede wszystkim fenomen języka potocznego³. Wynika stąd od razu wcale nie nieoczekiwany wniosek, iż każdy argument, który przemawia za tak zaprojektowaną teorią znaczenia, powinien wobec tego przemówić na korzyść tak zinterpreto-

156; W. E. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion*, Yale University Press, New Haven 1912, s. 312–314. Warto odnotować, że do roku 1960 studium Hockinga wydano aż czterdnastokrotnie.

³ Znamiennego przykładu rezultatów tego ostatniego podejścia dostarcza praca J. N. Findlaya, *Can God's Existence Be Disproved?*, „Mind”, vol. 57, no. 226, 1948, s. 176–186. Do twierdzącej odpowiedzi na tytułowe pytanie miałyby prowadzić współczesna analiza pojęcia konieczności, wskazująca na tautologiczność (analityczność) i konwencjonalność (wynikającą z umowy dotyczącej użycia słów) zdań poprzedzonych funktorem konieczności. Niemniej, wedle niektórych badaczy właśnie w ramach szeroko rozumianej filozofii analitycznej (w przeciwieństwie do filozofii kontynentalnej) zaznacza się od końca lat pięćdziesiątych niespotykany wręcz od epoki średniowiecza rozkwit teologicznej filozofii, umożliwiony przez odwrót od idei neopozytywistycznych, zwłaszcza weryfikacjonistycznej teorii znaczenia, jak również od powszechnej akceptacji epistemologicznego fundamentalizmu w stronę wielkiego zróżnicowania stanowisk w kwestii uzasadnienia. Zob. N. Wolterstorff, *How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy* [w:] O. D. Crisp, M. C. Rea (eds.), *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 155–168. Za trzeci czynnik, który wraz z dwoma poprzednimi sprawia, iż rozkwit ten stał się przede wszystkim udziałem filozofii rozwijanej w Stanach Zjednoczonych, uznaje Wolterstorff ponadprzeciętną religijność społeczeństwa amerykańskiego.

wanego dowodu, oraz że analogiczna zależność siłą rzeczy dotyczy także argumentów przeciwnych.

Zgodnie z tą interpretacją, dowód ontologiczny św. Anzelmia zamieszczony w drugim rozdziale *Proslogionu* polega na pokazaniu, iż każdy, kto w pełni rozumie słowo „Bóg”, musi uznać istnienie Boga, a ów przymus uznania bierze się z prawdziwości następujących założeń dodatkowych: a) kto w pełni rozumie słowo „Bóg”, ten miał doświadczenie Boga, b) kto miał doświadczenie Boga, ten ma prawo (powinien) uznać istnienie Boga. Innymi słowy, zgodnie z tą interpretacją zachodzi tożsamość racji wystarczających do przypisania sobie pełnego rozumienia znaczenia tego słowa z racjami wystarczającymi do uznania realnego istnienia jego desygnatu; jeżeli zatem ktoś posiada pierwsze, *ipso facto* posiada i drugie⁴. Przy przyjętych założeniach dowód Anzelmia charakteryzuje się zatem co najmniej poprawnością formalną w tym znaczeniu, iż *jeżeli* ktoś w pełni rozumie słowo „Bóg”, ten doświadczył Boga, a zatem (ma prawo twierdzić, że) Bóg istnieje. Dowód zachowuje przy tym ogólność także przez to, iż nie dookreśla się w nim, jakie miałyby być (lub mogłyby być) to doświadczenie, ani jak takie doświadczenie można by rozpoznać, a tym bardziej wzbudzić.

Pragnę pokrótce omówić tę uwspółcześioną wykładnię dowodu, uwzględniając przy tym głosy krytyczne kierowane pod jej adresem, pomijając jednakże oczywistą obiekcję, która głosi, że dokończenie tak zinterpretowanego dowodu nie dość że wymagałoby pokazania prawdziwości poprzednika powyższej implikacji, czyli tezy, iż ktoś faktycznie doświadczył (lub doświadcza) Boga, to jeszcze takie wskazanie, nawet jeżeli zostało lub zostanie kiedykolwiek wykonane, natychmiast usuwałoby potrzebę przeprowadzenia dowodu ontologicznego jako takiego, gdyż samo wystarczałoby za dowód na istnienie Boga

⁴ “I propose to classify the word ‘God’ within the category of words which cannot be given an explicit definition, but whose meaning cannot be given an explicit definition, but whose meaning can only be grasped within experience. On this view, a person whose history is devoid of religious experience simply cannot have an adequate grasp of the meaning of the word ‘God’. And I submit that a person who *does* have a basis of experience adequate to an understanding of this term, also has, *ipso facto*, the experiential basis of evidence adequate to underwrite rational, warranted assent to the proposition that God exists. Thus God’s existence does, after a fashion, ‘follow’ from the definition of the term, not in any deductive sense, but in the sense that that body of experience indispensable to an adequate understanding of this (experience-presupposing) word is necessarily also adequate to validate reasoned assent to this proposition”. (N. Rescher, *op. cit.*, s. 143). Z innych części rozprawy wynika bardziej wyraźnie, że wchodzi w rachubę pełne ujęcie znaczenia i doświadczenie Boga.

(o ile tylko uznamy, że doświadczenie Boga świadczy o istnieniu Boga). A zatem, w myśl tego pomijanego przeze mnie zastrzeżenia, proponowana interpretacja czyni dowód ontologiczny albo niepełnym, wskutek czego przestaje on być dowodem *sensu stricto*, albo zgoła zbytecznym. Proponujący interpretację oczywiście zdawał sobie sprawę z tego rodzaju słabości, toteż walor swojego ujęcia dostrzegał przede wszystkim w tym, że usuwa ono trzy tradycyjne podnoszone trudności, mianowicie związane z kwestią logicznego statusu przymiotnika „istnieje”, z problemem możliwości wynikania tezy egzystencjalnej z analitycznych założeń oraz z zagadnieniem teologicznego znaczenia tezy stwierdzającej istnienie bytu tak przecież ogólnie i abstrakcyjnie pojętego. Warto zauważyć, że interpretacja Rescherowska przypomina Leibnizjańską interpretację dowodu ontologicznego – jak bowiem wiadomo, chronologicznie pierwsza polega na pokazaniu, że Bóg istnieje, o ile jest możliwy oraz na kończącym dowód wykazaniu owej możliwości⁵. By sparafrazować to rozumowanie zgodnie z zasadami systemu Leibniza: Bóg jest możliwy, jeżeli pewien niesprzeczny świat zawiera Byt Boski, a więc jeżeli w owym możliwym świecie monady jakoś reprezentują ową szczególną, najdoskonalszą monadę. Ponieważ jednak możliwość istnienia przedmiotu jest dla Leibniza równoznaczna z sensownością odnoszonego doń słowa, przedłożona przezeń argumentacja polega *de facto* na pokazaniu, że Bóg istnieje o ile słowo „Bóg” jest sensowne i że sensowność tego słowa wypływa nie z faktycznej możliwości spostrzeżenia jego desygnatu. Tam zatem, gdzie Rescherowi wystarcza niedowiedziona faktyczność doświadczenia, tam Leibniz żądał dowiedzionej możliwości spostrzeżenia, i na tym wydaje się polegać formalne i treściowe pokrewieństwo między obydwoma rozwiązaniami⁶.

⁵ Zob. przede wszystkim: G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 42–44. Wykazanie możliwości polega na pokazaniu, iż nie można dowieść niemożliwości Boga (sprzeczności jego pojęcia). Samo założenie, że Bóg jest możliwy, uprawione jak długo nie udowodniono niemożliwości, dawałoby skądinąd pewność moralną. Por.: G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1955, t. II, s. 272–274.

⁶ Podobieństwo nie wydaje się przypadkowe zważywszy, że nader szerokie zainteresowania badawcze Reschera obejmują także filozofię Leibniza. Najwcześniejsza z jego licznych prac na ten temat ukazała się już w r. 1952 (zob. N. Rescher, *Contingence in the Philosophy of Leibniz*, „The Philosophical Review”, vol. 61, no. 1, s. 26–39); jednak ani ona, ani którakolwiek z późniejszych nie dotyczy w sposób szczególnie Leibnizjańskiego dowodu ontologicznego.

Warto teraz przebadąć obydwie przesłanki uwspółcześniające ów dowód, to znaczy założenie, że a) kto w pełni rozumie słowo „Bóg”, ten miał doświadczenie Boga, oraz założenie, że b) kto miał doświadczenie Boga, ten ma tym samym prawo (powinien) uznać istnienie Boga. Dla uprawomocnienia pierwszej, Rescher przeprowadza analogię między słowem „Bóg” a słowami odnoszącymi się do doświadczenia albo jego aspektów. Słowa te (a przynajmniej niektóre z nich, o których wspomina, a padają przykłady słów odnoszących się do wrażeń zmysłowych, doznań wewnętrznych oraz emocji) mają jego zdaniem tę właściwość, iż pełna uchwytność ich znaczenia zachodzi dopiero wtedy, gdy ma się do czynienia z ich desygnatem w najbardziej dosłowny sposób, czyli przeżywając określone doświadczenie. Znamionują się one także tym, że (z tego powodu) nie poddają się całkowitemu wyeksplikowaniu. Kto więc nie zgadzałby się z twierdzeniem, iż czerwień jawi się inaczej niż błękit, dawałby swoją postawą *prima facie* powody, by sądzić, iż nie opanował całkowicie znaczenia tych słów na drodze doświadczenia.

Prawomocność argumentu Reschera odnośnie pierwszej przesłanki zależy tym samym od zasadności domniemania, iż istnieją słowa, których znaczenie jest w pełni uchwytywane pod takimi właśnie warunkami. Nietrudno zauważyć, że Rescherowskie przykłady są istotnie równoważne stwierdzeniu, iż istnieją słowa oznaczające logicznie (czy epistemicznie) nieredukowalne *qualia* doświadczenia (czy to wewnętrznego, czy zewnętrznego). Równie łatwo zauważyć, że z tego właśnie powodu – biorąc pod uwagę, jak sporne okazuje się wspomniane stwierdzenie w świetle rozważań współczesnych (nam) filozofów – tak przeprowadzana rekonstrukcja dowodu Anzelmą staje się konstrukcją niebezpiecznie chwiejną, zaś najbardziej ostrożne twierdzenie, jakie można by z niej wydobyć, a mianowicie, że każdy trwały argument za istnieniem *qualiów* nie przeczący istnieniu Boga ani możliwości jego doświadczenia wspiera tę konstrukcję – uznamy za jałowe i nieprzydatne. Aby nie pozostawiać w czytelniku uczucia owej jałowości, niech mi będzie wolno poczynić uwagę, przemawiającą cokolwiek na korzyść omawianej interpretacji dowodu ontologicznego, że na spór między zwolennikami i przeciwnikami istnienia tak rozumianych *qualiów* nietrudno spojrzeć (za cenę pewnego uproszczenia) jako na spór między zwolennikami istnienia wiarygodnych danych płynących od zmysłów (można wszelako powiedzieć, iż samo nieuprzedzone doświadczenie narzuca nam myśl o istnieniu *qualiów*, pojętych jako istności, których nie można w pełni poznać bez własnego doświadczenia, a więc nie zajmując perspektywy pierwszoosobowej), a zwolennikami swoistych

danych intelektualnych, do których należy zwłaszcza uchwycenie znaczenia (rozumienie) słów „wyjaśnienie” oraz „znaczenie”. Wolno wyodrębnić tę konkurującą grupę już dlatego, iż to dostateczne uchwycenie znaczeń obydwu tych słów ma się wydatnie przyczyniać do negatywnego werdyktu w sprawie istnienia znaczeniowo i epistemicznie autonomicznych *qualiów*. Jeżeli więc samo „uchwycenie znaczenia” nie jest czymś w rodzaju rozpoznawalnego i w pełni uchwytnego *quale* naszej świadomości, od razu popadamy albo w sceptycyzm odnośnie faktyczności ujęcia przez nas konkretnych znaczeń, istotnej dla każdego rozumowania wykazującego nieistnienie *qualiów*, albo skazujemy się na błędne koło, jeżeli będziemy (w jakikolwiek bądź sposób) wykazywać pozornie lub niegroźność takiego sceptycyzmu; wykazanie tak samo zależeć przecież będzie od uchwycenia znaczeń (tych lub innych słów), jeżeli ma pozostać czynnością racjonalną, a więc wyrażalną w języku. Istnieje więc powód, by mówić o zachodzeniu drugiej analogii – zbieżności sytuacji odnotowanej powyżej z sytuacją opisaną przez Kartezjusza w *Drugiej Medytacji*: jeżeli jestem najusilniej zwodzony, istnieję, i tak samo, im dogłębniej rozumiem argument za nieistnieniem *qualiów*, tym intensywniej przeżywam ową szczególną jakość, odróżniającą stan rozumienia od nierozumienia. Ponadto treść słów „wyjaśnienie” i „znaczenie” przemawia za istnieniem *qualiów* w jeszcze jeden sposób, niezależny w stosunku do faktu ujmowania jej ujmowania, a mianowicie w ten, jakiego dostarcza powiązanie wątpliwości dotyczących desygnatu słowa „rozumienie” z intuicją odnośnie wyjaśnienia, a która głosi, iż przedmiot, który opiera się wyjaśnieniu, polegającym na utożsamieniu go ze zdarzeniem zewnętrznym, powinien być uznany za nieredukowalny, co samo w sobie jest przynajmniej pośrednim argumentem za uznaniem stanu czy czynności rozumienia za *quale* naszej świadomości, a co najmniej za stan niezbywalnie zawierający lub koniecznie zakładający istnienie takiego przedmiotu.

Można więc powiedzieć, że krytyka *qualiów*, zwłaszcza krytyka odznaczająca się pożądanym walorem zrozumiałości i – mimo wszystko – brakiem konstruktywności, paradoksalnie dowodzi ich istnienia, i to zarówno *a priori*, jak i *a posteriori*. Nie jest to niczym nieoczekiwanym ani zdumiewającym, jeżeli tylko zgodzimy się z przypuszczeniem, iż to, co nazywany jednym, obiektywnym światem, dostrzegalnym z perspektywy trzecioosobowej, jest częścią wspólną wszystkich możliwych perspektyw pierwszoosobowych i że z tej racji nie jest bardziej (ani mniej) realny od nich, tak samo jak iloczyn zbiorów A

i B nie jest ani bardziej, ani mniej realny od zbioru A i zbioru B, tylko z tej racji, że stanowi ich iloczyn. Zarówno fizykalizm, jak i subiektywny idealizm stanowią więc niebezpieczną przesadę – pierwszy, głosząc niejako, że istnieje tylko część wspólna zbiorów A i B, natomiast drugi, że istnieją tylko ich dopełnienia, a przesada wynika z pragnienia wyprowadzenia jednego elementu z drugiego oraz negacji wszystkiego, co nie może być w ten sposób wywiedzione. Wydaje się, iż w obu przypadkach dochodzi także do głosu głębsza motywacja o charakterze psychologicznym, polegająca na tym, iż to, co statystycznie częstsze jesteśmy skłonni mimowolnie uważać za bardziej realne od tego, co sporadyczne. Tym sposobem fizykalista zwraca uwagę na powtarzające się elementy perspektyw trzecioosobowych, niejako unieważniając niepowtarzające się, natomiast subiektywny idealista uważa, że skoro w oczywisty sposób ma zawsze do czynienia tylko z własną, wspólna okazuje się niepotrzebną fikcją.

O tym, że istnienie części wspólnej wszystkich perspektyw może dostarczać osobnego argumentu za istnieniem Boga (a więc argumentu komplementarnego w stosunku do dowodu w rodzaju Rescherowskiego, opartego przecież o analogię dotyczącą nie takiego iloczynu, ale jego dopełnienia), świadczą rozważania Michaela Dummetta zawarte w jednej z ostatnich jego prac – *Thought and Reality*⁷. Dummett twierdzi tam, że różne istoty mają nawzajem (lub mogą mieć) na tyle odmienne myśli i doświadczenia, iż należałoby właściwie powiedzieć, że żyją w różnych, niekiedy nader odmiennych światach. Jeżeli jednak chcemy mówić z sensem, że w mniej lub bardziej rozmaity sposób odbierają one mimo wszystko jakiś jeden i ten sam świat, mający jakieś ustalone uposażenie, musimy przyjąć, iż istnieje pewien punkt widzenia, z którego dany jest ów jeden jedyny świat wraz ze swoją zawartością. Istnienie obiektywnego świata logicznie zależy zatem od istnienia owego szczególnego punktu widzenia, który tym samym równa się Boskiej perspektywie, sposobowi, w jaki Bóg pojmuje świat ujmowany na różne sposoby przez inne istoty. Można, idąc za Dummettem, powiedzieć wręcz, że Bogiem jest to, co ujmuje świat obiektywnie, a światem obiektywnym to, co jest ujmowane przez Boga, a więc, że pojęcia te są pod względem logicznym współzależne i jedno może być wyeliminowane jedynie kosztem drugiego⁸. Jest to więc znowu dowód ontologiczny

⁷ Zob. M. Dummett, *Thought and Reality*, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 96–109.

⁸ Dummett wykazuje ponadto, iż tak ujmowany Bóg powinien być także uznany za obdarzonego wolą i wszechwiedzą niezmiennego stwórcę świata. Zob. M. Dummett, *op. cit.*, s. 103–109.

na istnienie Boga mający postać dowodu założeniowego: *jeżeli* istnieje sens mówienia o świecie obiektywnym (oraz możliwość porównywania owych „wielu światów”, niejako zestawiania ich ze sobą), istnieje i Bóg. Krytyk może jednakże osłabiać tę argumentację wskazując, że, ściśle biorąc, z sensowności myśli o obiektywnym świecie (czy o porównywanych światach) wynika co najwyżej sensowność myśli o istniejącym Bogu, i że właśnie dowodem ontologicznym można by uzupełnić to rozumowanie, gdyż to właśnie *on* sprowadza się do powiedzenia, iż z sensowności myśli o Bogu wynika Boskie istnienie.

Zwracam ponadto uwagę na możliwość przeprowadzenia alternatywnej argumentacji za istnieniem zależności pełnej uchwytności znaczenia słowa „Bóg” od doświadczenia Boga, argumentacji nie związanej bezpośrednio (jak Rescherowska) z problematyką *qualiów*, której można jeszcze zarzucić, iż myli słowa doświadczenie Boga ze słowem „Bóg” i doświadczeniowy prerokwizyt niezbędny (być może) do uchwycenia jakości *doświadczenia* Boga, przyporządkowuje uchwyceniu znaczenia słowa „Bóg”⁹. Otóż można powiedzieć, że zależność ta jest następstwem dwóch innych okoliczności. Po pierwsze, pełne uchwycenie znaczenia słów odnoszących się do przedmiotów prostych wymaga unaocznienia, po drugie, Bóg (zgodnie już z tym fragmentem znaczenia, który jest nam dostępny nawet pod nieobecność naoczności, wywodliwym na przykład z tradycji filozoficznej albo przekazu religijnego, a także zgodnie z zapatrywaniem samego Anzelmą) jest właśnie przedmiotem prostym, pomimo wielości przypisywanych mu atrybutów i różnorodności odnoszonych do niego słów. Powiemy zatem, że znaczenia słów odnoszących się do przedmiotów prostych są pokazywane, natomiast odnoszących się do złożonych – konstruowane (w ostateczności z elementów prostych), wobec czego znaczenie słowa „Bóg” wymaga pierwszej procedury, i nie poddaje się drugiej. Warto zauważyć, że zależność mogłaby obowiązywać nawet wtedy, gdyby nie wszystko, co proste, było proste samo w sobie, a jedynie w stosunku do podmiotu i jego zdolności poznawczych. W ten sposób pełne uchwycenie znaczenia słowa „ból” zależałoby od doświadczenia tak długo, jak długo nie potrafimy wyodrębnić w tym przedmiocie żadnych

⁹ Zob. A. W. Wald, „*Meaning*”. *Experience and the Ontological Argument*, „Religious Studies”, vol. 15, no. 1, 1979, s. 31–39, wspomniany zarzut pada na s. 36. Wald twierdzi ponadto, że interpretacja proponowana przez Reschera i Rynina polega w ogólności na zastąpieniu pojęcia „znaczenia” pojęciem „pełnego uchwycenia znaczenia” oraz na utożsamieniu znaczenia słowa z ujmowaną „od wewnątrz” jakością doświadczenia. Zob. tamże, s. 38–39.

składowych, jak długo jawi się jako jednorodna, charakterystyczna całość. Ponieważ jednak zgodnie z uchwytnym fragmentem znaczenia słowa „Bóg” jego domniemany desygnat odznacza się radykalną transcendencją, trudno oczekiwać, iżby kiedykolwiek mógł zostać odnaleziony w rzędzie przedmiotów, w których prawomocnie dopatrujemy się złożoności. Tym sposobem samo znaczenie przemawia za tym, iż pełne jego uchwycenie mimo wszystko wymaga doświadczenia.

Przejdę teraz do drugiego założenia Rescherowskiego, zgodnie z którym ten, kto miał doświadczenie Boga, ma prawo (albo wręcz powinien) uznać istnienie Boga. Jeżeli pominać wątpliwość, czy poprzednik tej implikacji został lub zostanie kiedykolwiek spełniony (a takiemu przypuszczeniu wydaje się sprzeciwiać już samo pojęcie Boga jako przedmiotu transcendentnego), należy przede wszystkim zauważyć, iż ta implikacja bynajmniej nie jest oczywista sama przez się, będąc, być może, prawdziwą w odniesieniu do *qualiów*, natomiast nie sięgając w sposób ewidentny dalej bez dodatkowych założeń. Odnosi się do *qualiów*, albowiem mają to być jakości, których ujęcie „od wewnątrz” jest adekwatne (nie tylko dlatego, że nie jest korygowalne „od zewnątrz”, z perspektywy trzecioosobowej): jeżeli odczuwam słodki smak, to nie pomylę tego doświadczenia z doświadczeniem smaku słonego, owa specyficzne jakości obydwu doświadczeń dane mi są wyraźnie (gdy dane są niewyraźnie, do opisanie smaku użyję wszakże ostrożniejszych słów: „słodkawy” lub „słonawy”). Jej zastosowanie do percepcji zewnętrznej wzbudza jednak wątpliwości, bo przecież każdy doświadczył sytuacji, w której sąd sugerowany przez doświadczenie zmysłowe uległ zasadnemu skorygowaniu, jakkolwiek również i takich, które uznaliśmy właśnie dlatego, że były oparte na doświadczeniu i nie spotkały się późniejszą korektą, nawet odnoszącą się do spostrzeganych cech zmysłowych takich jak barwa, zapach czy smak. Inaczej mówiąc, sąd oparty na takim doświadczeniu ma przez to oparcie wprawdzie wystarczającą wartość *prima facie*, ale może być podważony przez inne (przeciwne) świadectwa, a tym samym może i powinien być uznawany tylko warunkowo, to znaczy pod ich nieobecność. To samo należy więc powiedzieć w odniesieniu do hipotetycznego doświadczenia Boga: nawet jeżeli udałoby mi się spostrzec coś, co kazałoby mi sądzić, że przedmiotem spostrzeganym jest Bóg, to mój sąd o istnieniu Boga będzie uzasadniony przez to doświadczenie – nawet najbardziej wyraziste i przemożne – nie bezwzględnie, ale o ile nie pojawiają się argumenty przeciwne (zakładając, że zdarzenie, jakim jest doświadczenie, należące do sfery pozalogicznej, w ogóle może

dostarczyć logicznego uzasadnienia dla sądu czy przekonania – nie każdy współczesny filozof przystanie na to). Można powiedzieć, że dodanie takiego warunku pozwala zrozumieć, jak ze zdrowego rozsądku wyrasta idea wyjaśnienia naukowego, w którym obok właściwej hipotezy także znajduje się przecież miejsce także dla hipotezy dodatkowej, opisującej warunki początkowe i wykluczającej działanie innych czynników niż te, o jakich mówi hipoteza.

Argumentacja Rescherowska powinna więc przyjąć raczej taką postać: jeżeli coś w pewnym doświadczeniu jawi się komuś *jako* Bóg oraz nie pojawiają się racje do odrzucenia przypuszczenia, jakoby przedmiot jawiący się jako Bóg faktycznie był Bogiem, wówczas ów ktoś w pełni rozumie słowo „Bóg” i ma prawo uznawać na tej podstawie istnienie Boga¹⁰. Można zatem powiedzieć, że dowód ontologiczny wymaga nie tylko doświadczenia, ale też kontroli, dokonywanej niekoniecznie przez samego doświadczonego, która może być (a przy dodatkowych założeniach wręcz musi być) kontrolą społeczną. Warto zwrócić uwagę, że dokonuje się współcześnie prób pokazania, że przekonania religijne oparte na doświadczeniach religijnych są (właśnie dzięki tego rodzaju oparciu) *prima facie* uzasadnione, albowiem można pokazać, że odnotowane przypadki doświadczeń religijnych spełniają warunki nakładane na percepcję, wobec czego powinno się je oceniać wedle tych samych kryteriów, jakie stosuje się do przekonań opartych na zwykłej percepcji (to znaczy na percepcji zmysłowej), a można wykazać, że ten sposób uzasadniania, będąc elementem istniejącej, społecznej praktyki formowania przekonań, czyni te ostatnie *prima facie* uzasadnionymi¹¹. Wolno zatem powtórzyć zasugerowaną powyżej wątpliwość, że doświadczenie nie jest nigdy doświadczeniem czegoś *simpliciter* (i że na takim doświadczeniu miałyby opierać się sądy spostrzeżeniowe), ale że samo w sobie jest zawsze doświadczeniem czegoś *jako* czegoś, jest więc samo w sobie hipotezą, tyle że niejako przeżywaną i na ogół obdarzoną pewnością psychologiczną. Jeżeli tak postawimy sprawę i odniesiemy do każdego rodzaju percepcji, zobaczymy aż nadto wyraźnie, że sam fakt, iż coś spostrzegamy *jako* Boga, bynajmniej nie oznacza, że Bóg istnieje. Aby tak się stało, musiałyby albo nie zaistnieć racje przeciwne (o czym była mowa powyżej), na

¹⁰ Rescher dostrzega ten zarzut ale odrzuca go przyjmując, że doświadczenie Boga nie musi być doświadczeniem czegoś *jako* Boga. Zob. N. Rescher, *The Ontological Proof...*, s. 144, przypis 7.

¹¹ Zob. W. P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1991.

co raczej nie należy liczyć, albo też doświadczenie to musiałyby mieć aprioryczną własność przewagi nad wszelkimi racjami przeciwnymi, której odnalezienie nie wydaje się zadaniem łatwiejszym od uprawomocnienia klasycznego dowodu ontologicznego.

Trudno więc nie odnieść wrażenia, że empirystyczna rekonstrukcja dowodu ontologicznego na równi z innymi, klasycznymi sformułowaniami i interpretacjami daje asumpt do stwierdzenia, iż *argumentum Anselmi* nie jest jakimkolwiek samodzielny dowodem w ścisłym (czyli współczesnym nam) znaczeniu tego słowa. Próżne wysiłki obrońców oraz podejrzanie łatwe zwycięstwa krytyki staną się zrozumiałe, jeżeli przyjmie się już na wstępie, że stanowi ono fragment większej całości, obliczonej w ostatecznym rozrachunku na pobudzenie naszego umysłu i skierowanie go ku Bogu, w którego wierzymy, bądź powinniśmy wierzyć. Wydaje się najlepiej świadczyć o tym rozdział 15, *Prologionu*, nieczęsto wspominany przy okazji rozważań nad Anzelmiańskim „dowodem ontologicznym”, a przecież pokazujący tyleż lapidarnie, co dobitnie, iż nasza świeżo zdobyta wiedza o istnieniu Boga musi na powrót ustąpić miejsca wierze. Zacytuję go więc na koniec, chociaż bez szczególnej nadziei, że roztrząsanie początkowych rozdziałów *Proslogionu* kiedykolwiek dobiegnie końca: „A więc, Panie, jesteś nie tylko tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ale jesteś równocześnie czymś większym, aniżeli można było pomyśleć (*quiddam maius quam cogitari possit*). Gdyby bowiem można pomyśleć, że coś takiego jest, to jeżeli ty tym czymś nie jesteś, to [znaczy, że] może być pomyślane coś większego od ciebie, a to jest niemożliwe”¹².

¹² Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa 1992, s. 160. Na tak pojmowaną wagę rozdziału 15. wskazuje się m.in. w rozprawie: F. Sontag, *The Meaning of „Agrument” in Anselm’s Ontological ‘Proof’*, „The Journal of Philosophy”, 1967, vol. 64, no. 15, s. 459–486. N. Wolterstorff we wspomnianej pracy wskazuje, iż odstąpienie w filozofii analitycznej od ideału racjonalnego przekonania (przekonania pewnego, ewentualnie opartego o powszechnie przyjmowane zasady) doprowadziło do obecnego stanu, w którym przekonania religijne nie muszą zgodnie z nią uchodzić za nieracjonalne (lub wymagające zracjonalizowania), ale równocześnie z tego samego względu filozof analityczny nie odczuwa już potrzeby dowodu istnienia Boga - przekonanie religijne stało się punktem wyjścia refleksji filozoficznej, przestało być jej (oczekiwanym) rezultatem. Łącząc obserwacje Sontaga i Wolterstorffa w jeden wniosek, filozofia Anzelma jest na wskroś nowoczesna właśnie przez to, że nie dowodzi istnienia Boga, ale to istnienie zakłada.

NICHOLAS RESCHER'S INTERPRETATION
OF ST. ANSELM'S ONTOLOGICAL ARGUMENT

Summary

In this paper I briefly examine the empiricist interpretation of St. Anselm's ontological proof proposed by Nicholas Rescher. Rescher writes: "I propose to classify the word 'God' within the category of words which cannot be given an explicit definition, but whose meaning can only be grasped within experience. On this view, a person whose history is devoid of religious experience simply cannot have an adequate grasp of the meaning of the word 'God'. And I submit that a person who *does* have a basis of experience adequate to an understanding of this term, also has, *ipso facto*, the experiential basis of evidence adequate to underwrite rational, warranted assent to the proposition that God exists". I find this modern re-reading of the classical text intriguing, but rather untenable, mostly because Rescher's first premise is an alleged analogy between the term "God" and *qualia*-terms. However, to strengthen his point in a way, I make some observations concerning, among other things, the problem of *qualia*. Then I clarify his second premise, that an experience is a basis for a warranted belief by noting that one can hold that an experience of X is only a *prima facie* argument for the existence of X, which makes experiential evidence even less persuasive than Rescher seems to suppose.

Przemysław Spryszak

MAGDALENA KOZAK

(Kraków)

WOJNA JAKO DOŚWIADCZENIE PRZEMOCY BYCIA W MYŚLI EMMANUELA LÉVINASA

Emmanuel Lévinas, francuski filozof żydowskiego pochodzenia, jest jednym z tych filozofów, których ogrom zła XX w. w postaci wojen, systemów totalitarnych i wreszcie Holocaustu, nazaczył najmocniej. Marek Jędraszewski pisał we wprowadzeniu do swojej książki:

Tragedia II wojny światowej, Holocaust Żydów, nazizm i komunizm stanowią wyraźnie dostrzegalne tło filozofii Levinasa i tłumaczą szczególnie nacisk, z jakim głosił on konieczność odpowiedzialności Ja za Drugiego¹.

Tadeusz Gadacz w swoim wstępie do książki E. Lévinasa pt. *O Bogu, który nawiedza myśl* pisał jeszcze mocniej niż Jędraszewski:

Filozofia Emmanuela Lévinasa wyrosła na gruncie doświadczeń horroru zła i nienawiści, cierpienia i śmierci milionów ofiar systemów totalitarnych naszego wieku².

A Maurice Blanchot, przyjaciel Lévinasa pyta retorycznie, odwołując się do ich wspólnego doświadczenia:

Jak filozofować, jak pisać będąc przenikniętym wspomnieniem o Auschwitz, o tych, którzy niekiedy powiedzieli nam w zapiskach zakopanych blisko krematoriów: wiedzieć o tym, co się stało, nie zapomnijcie, i jednocześnie, nigdy nie będziecie wiedzieć³.

¹ M. Jędraszewski, *Homo: Capax Alterius, Capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 8.

² Wstęp T. Gadacza do książki E. Lévinasa *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 8.

³ E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur la penser-à-l'autre*, Paris 1991, s. 115.

Nie ulega wątpliwości, że Lévinas pisząc swoje teksty filozoficzne dźwiga brzemień XX w., gdzie bezmiar cierpienia jest konsekwencją zła, które zjawilo się w swym diabolicznym horrorze⁴.

W poniższym artykule skupimy się na pojęciu wojny, które powraca w licznych analizach Lévinasa nie tylko jako traumatyczne wydarzenie historyczne, ale także jako konkretny stan ontologiczny wynikający ze specyficznego sposobu myślenia Europejczyków. Spróbujemy naświetlić punkt widzenia francuskiego filozofa, który określa wojnę jako stan czysto ontologiczny, jako przejaw filozofii siły i mocy oraz przywołamy inne terminy z jego filozoficznej koncepcji, które w nierozzerwalny sposób opisują wojnę. W jaki sposób wojna łączy się z pojęciem całości, tożsamości i obiektywności, dlaczego historia jest winna, i wreszcie dlaczego jedynym ratunkiem jest eschatologia – wzywająca jednostki i pobudzająca je do odpowiedzialności?⁵

Emmanuel Lévinas wprowadza nas w problematykę wojny już na pierwszej stronie swojego dzieła pt. *Całość i nieskończoność*, pytając w drugim zdaniu swojej przedmowy:

Czyż bowiem jasność widzenia – otwarcie się umysłu na prawdę – nie polega na dostrzeżeniu stałej możliwości wojny?⁶

Jedno jest pewne: już na wstępie filozof jasno daje do zrozumienia, że w jego przekonaniu stan wojny nie przynależy do czasu przeszłego, nie jest elementem zamkniętego raz na zawsze traumatycznego rozdziału naszej historii. Wręcz przeciwnie: możliwość wojny to nieustająco obecne zagrożenie, którego nie da się usunąć ze świadomości. Uczciwość myślenia wymaga zmierzenia się z tym problemem, uświadomienia sobie, że trzeba otworzyć się na ten problem także (a może przede wszystkim?) na gruncie myślenia filozoficznego. Jak francuski filozof rozumie termin wojna na gruncie myślenia?

Łatwo zauważyć, iż Lévinas nie definiuje wojny, tylko przybliży jej sens i znaczenie poprzez kolejne opisy. Sięgając więc do metody fenomenologicznej stara się wyjaśnić znaczenie wojny pokazując, w jaki sposób zmienia ona oblicze świata, a przede wszystkim w jaki sposób zmienia ona człowieka. Fakt, który wielokrotnie podkreśla Lévinas, to powiązanie wojny z moralnością a raczej upadkiem tej drugiej.

⁴ Por. E. Lévinas, *La Souffrance Inutile* [w:] „Giornale di Metafisica”, nr 1 (1982), s. 20.

⁵ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 12.

⁶ Tamże, s. 3.

Jak pisze: „Stan wojny zawiesza moralność”⁷ czy też „wojna ośmiesza moralność”⁸. Niewątpliwie, nie da się wojny odłączyć od moralności i to właśnie moralność będzie największą ofiarą wojny w przekonaniu Lévinasa. W jaki sposób wojna przeobraża porządek świata?

Z instytucji i wiecznych zobowiązań zrywa wieczność, a tym samym unieważnia bezwarunkowe imperatywy, stwierdzając ich tymczasowość⁹.

A więc pierwsza wina wojny to usuwanie wieczności z tu i teraz. Wojna oddziela wieczność od skończoności, usuwa nieskończoność z terażniejszości. To, co miało obowiązywać zawsze, nagle zmienia swój status. Okazuje się bowiem, że nic nie jest wieczne. Poszczególne przypadki, które zależą od okoliczności, zmieniają znaczenie wieczności. Wojna pokazuje, że jest tylko tu i teraz i nic poza tym. Wszystko staje się tymczasowe, chwilowe, przejściowe, zależne od warunków. Jednocześnie jednak, ma świadomość potęgi jaką wojna niesie w sobie:

Z góry rzuca swój cień na ludzkie działania. Wojna jest nie tylko próbą – najpoważniejszą – jakiej poddawana jest moralność. Wojna moralność ośmiesza [podkr. – M.K.]¹⁰.

To ważny cytat, gdyż wyraża on pełnię świadomości Lévinasa dotyczącą potęgi wojny. W obliczu wojny nie da się oddzielić od niej ludzkich działań. Wojna naznacza nasze wybory i decyzje w sposób nieusuwalny. Kładzie się szerokim cieniem na wszystkich naszych poczynaniach. Mówiąc jeszcze inaczej: to wojna pokazuje kim jesteśmy naprawdę. Skoro nie da się jej oddzielić od człowieka, skoro kładzie się ona piętnem na naszych zachowaniach, to właśnie w konfrontacji z nią okazuje się jacy jesteśmy naprawdę, „ustanawia porządek [wojna – M.K.], wobec którego nikt nie może się zdystansować”¹¹ – pisze autor.

W jaki sposób wojna zmienia oblicze świata i co zmienia w naszym codziennym rozumieniu świata? Kilka stron dalej Lévinas odpowiada:

Moralność wychodząca od czystego subiektywizmu Ja zostaje zanegowana przez wojnę, przez całość, jaką wojna odsłania i przez obiektywne konieczności¹².

⁷ Tamże, s. 3

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 4.

¹² Tamże, s. 9.

Dla francuskiego filozofa wojna jawi się przede wszystkim jako dążenie do uzyskania całości. Wojna to próba ujednoczenia, stworzenia monolitycznej struktury, w której wszelkie różnice – zanikną. Wojna to poszukiwanie jedności poprzez niszczenie różnorodności. Wszelka inność musi podporządkować się nadrzędnemu dążeniu do „uporządkowania”, a więc ujednoczenia. Takie dążenie wojna tłumaczy obiektywną koniecznością, której nie sposób się sprzeciwić. Wszelkie przejawy indywidualizmu, próby utrzymania swojej jednostkowości muszą pójść w obliczu wojny, gdyż to ona wchłania w siebie wszelkie przejawy ukonkretnienia, a więc i niepowtarzalności. Dlatego też wojna ze swej istoty jest w przekonaniu Lévinasa totalizująca.

Jeżeli to właśnie wojna odsłania całość i jedność jako nadrzędne prawa rzeczywistości to dla Lévinasa jest to tylko i wyłącznie odsłonięcie bytu jako centrum myślenia. „Byt objawia się myśleniu filozoficznemu pod postacią wojny”¹³ – stwierdza wprost filozof. Jak dalek będzie twierdził, wojna jest w swej istocie przede wszystkim odsłanianiem bytu w jego kolejnych przejawach. Skoro więc byt, a więc podstawa rzeczywistości, odsłania się właśnie w wojnie i poprzez nią, to dla Lévinasa staje się jasne, że wojna jawi się tym samym jako „oczywistość sama – sama prawda rzeczywistości. W stanie wojny rzeczywistość zrzuca z siebie skrywające ją słowa i obrazy, by wyłonić się w swej nagości i twardości”¹⁴. Przypomina się więc drugie zdanie Lévinasa z przedmowy, zacytowane na samym początku, że wojna jawi się jasności widzenia jako stała możliwość – jako obecność, od której nie można uciec ani przed którą nie można się schronić. Dla Lévinasa wojna w tym miejscu zostaje wyraźnie połączona z bytem. „Wojna – twarda rzeczywistość – wydarza się jako czyste doświadczenie czystego bytu”¹⁵.

Jak dalej zobaczymy wojna będzie przez filozofa rozumiana jako wydarzenie czysto ontologiczne, jako przejaw filozofii siły i mocy.

Oblicze bytu odsłaniające się w wojnie oddaje pojęcie całości, które dominuje w całej zachodniej filozofii. Jednostki sprowadzają się tu do nosicieli sił, które nimi rządzą bez ich wiedzy. Jednostki czerpią z tej całości swój sens (poza ową całością niewidoczny). Jedność każdej chwili terazniejszej nieustannie poświęca się dla przyszłości, która ma wydobyc obiektywny sens chwili. Albowiem tylko ostateczny sens

¹³ Tamże, s. 3.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

się liczy, dopiero ostatni akt pozwoli bytom odkryć ich prawdziwą naturę i zaistnieć naprawdę¹⁶.

W tej perspektywie człowiek, rozumiany jako niepowtarzalna jednostka, musi oddać się pod władanie sił, które ujawniają się dzięki wojnie. Jednostki mają sens tylko w obliczu tej wojny pojętej jako całość. Jako osobne, niezależne życia, zgubiły już swoje znaczenie, gdyż zostało ono wchłonięte przez totalizującą wojnę i jej obiektywizujące prawa. Dlatego Lévinas będzie przekonany, że wojna odbiera człowiekowi jego indywidualność i zamyka go w anonimowości całości jako ogółu. Wojna to wszyscy, to ludzie, to państwa, to narody. Wojna nie jest ze swej natury rozpatrywana jako pojedynczy ludzie, jako osobne istnienia. Wojna kształtuje więc ontologię całości, „ontologia całości wyrasta z wojny”¹⁷. Opisując ontologię wojny Lévinas jest także przekonany, że wojna ujawnia (ustanawia?) panującą odtąd powszechnie obiektywność. Wojna niweluje wszelkiego rodzaju subiektywności. Każdy musi podporządkować się surowym prawom wojny, gdyż to one ustanawiają obowiązujący porządek. Nie ma tu miejsca na bunt, gdyż niezgoda oznacza „wyłamanie się” z całości, odejście od obiektywności. A wojnie chodzi o to, aby wszyscy podlegali jedynej, słusznej i właściwej ideologii obiektywizmu. To dla Lévinasa kolejny dowód na totalizujący charakter wojny. Obiektywizm wojny jest czymś, co trzeba pokonać na rzecz obrony indywidualności i subiektywności jednostek. Aby ocalić inność, różnorodność, pluralizm.

Lévinas broni więc swojego przekonania, że wojna jest nie tylko stanem historycznym, pewnym przełomowym wydarzeniem w dziejach świata, ale że sięga ona swoimi korzeniami o wiele głębiej. Wojna jest według niego wynikiem i przejawem pewnego specyficznego sposobu myślenia. To właśnie sposób myślenia ontologicznego, charakterystyczny dla mentalności Zachodu, ukształtowany przez wieki, poczynawszy od Parmenidesa i Heraklita a skończywszy na Heideggerze, jest pewnego rodzaju podłożem, z którego narodziły się wojny w Europie.

Zachodnia filozofia była najczęściej ontologią: redukcją Innego do Tego Samego za pośrednictwem trzeciego i neutralnego terminu, który zapewniał rozumienie bytu¹⁸

– stwierdza filozof. Europejczycy, zdominowani przez wieki myśleniem całościowym, szukaniem podobieństw i usuwaniem różnic, dą-

¹⁶ Tamże, s. 4.

¹⁷ Tamże, s. 5.

¹⁸ Tamże, s. 32.

zeniem do jedności i spójności, wykształcili w sobie jedyny słuszny sposób myślenia o rzeczywistości – totalizujący sposób pojmowania. Europa, bazująca na ontologicznym pojmowaniu świata i człowieka, stała się doskonałą bazą wyjściową dla ujawnienia bytu jako całości pod postacią kolejnych wojen. Dlatego też Lévinas jest przekonany, że nasza europejska kultura jest z gruntu nastawiona do inności, pluralizmu i różnic w sposób dominujący, autorytarny i agresywny. Jeżeli poznawanie oznacza rozwijanie własnej tożsamości, to przez wieki nauczono nas, że może się to odbywać tylko na drodze usuwania różnic i niwelowania odmienności. To dlatego wojna – pojęta jako stan permanentnej konfrontacji z dążeniem do usunięcia różnic u innych – jest siłą rzeczy wpisana w europejski sposób myślenia. Wolność przejawia się jako neutralizująca i wchłaniająca inność:

[...] neutralizacja innego, stającego się tematem lub przedmiotem [...] oznacza właśnie jego redukcje do Tego Samego¹⁹.

I dalej:

Poznać ontologicznie znaczy dostrzec w napotkanym bycie to, co sprawia, że nie jest on tym-oto-bytem, tym-oto obcym, ale że w jakiś sposób zdradza siebie, poddaje się, [...] daje się ująć, staje się pojęciem. Poznać to uchwycić byt, wychodząc od niczego albo sprowadzić go do niczego, odebrać mu jego inność²⁰.

Według Lévinasa oznacza to, że zachodni sposób myślenia nie umie uszanować inności i nie umie poznawać inaczej jak tylko poprzez totalizowanie.

Takie przekonanie prowadzi Lévinasa do kolejnego wniosku:

Ontologia jako filozofia pierwsza jest filozofią mocy²¹.

A jeżeli myślenie europejskie jest ukształtowane na bazie ontologicznego sposobu pojmowania świata, to oznacza to, że nasze myślenie jest z gruntu przesycone przemocą. Nie da się bowiem oddzielić ontologii od przemocy według Lévinasa. Skoro myślenie ontologiczne jest z istoty swej totalizujące, to w naturalny sposób realizuje się ono tylko poprzez narzucanie swojego zdania innym. Tak więc siła i przemoc stają się osią przewodnią ontologicznego myślenia i tym sposobem wojna jako podstawowy sposób istnienia naznacza kulturę europejską.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 35.

Dlatego w innym miejscu Lévinas stwierdzi, że doświadczenie rzeczywistości polega na doświadczaniu siły²².

Jak w praktyce przejawia się ta przemoc, która jest nieustannie obecna w naszym sposobie bycia i myślenia?

Przemoc polega nie tyle na ranieniu i unicestwianiu, co na rozrywaniu osobowej ciągłości, na zmuszaniu osób do tego, by grały rolę, w których się nie odnajdują, by zdradzały nie tylko swoje zobowiązania, ale także sama swoją substancję, by popełniały czyny, które niszczą wszelką możliwość czynu²³.

Nie lubimy innych, takich, którzy różnią się od nas. Podchodzimy do nich z podejrzliwością, w najlepszym wypadku z nieufnością. Prędzej dopatrujemy się w nich zagrożenia niż wzbogacenia nas. Ciekawość zostaje zdominowana przez lęk. Oto diagnoza dla Europy, którą można wyczytać między słowami u Lévinasa.

Co ciekawe: analizując obecność przemocy w naszych relacjach z innymi (ludźmi, kulturami, nacjami, religiami) Lévinas pokazuje, że „przemoc nie zmierza do tego, by innym człowiekiem dysponować tak, jak dysponuje się rzeczą, ale leży już na granicy zabójstwa i wyrasta z bezgranicznej negacji”²⁴. Tak więc przemoc nie oznacza tylko dominacji, uzurpacji miejsca dla siebie kosztem innego, ale sięga jeszcze dalej: do absolutnej negacji i zabójstwa. Skąd negacja? Bo negujemy to wszystko, co jest inne. Lubimy naszą tożsamość, przyzwyczailiśmy się do tego, co nasze, oswojone, poznane. To, co z zewnątrz, co obce, bo inne, jawi się nam prędzej jako zagrożenie niż uzupełnienie i dopełnienie dla nas. Poza tym to, co nasze jest lepsze: lepiej rozwinięte, na wyższym poziomie, bardziej cywilizowane, uświadomione.

Skąd zabójstwo? Tutaj Lévinas odwołuje się do swojej filozofii twarzy, do epifanii, do nakazu, zakazu i prośby, które przychodzą do mnie z twarzy Innego. Sam pisze:

Wojna można dotyczyć tylko obecności, która, choć pojawia się w polu mojej władzy, pozostaje nieskończona. Przemoc może dotyczyć tylko twarzy²⁵.

Z jednej strony Lévinas pokazuje, że „zwyczajny fakt rozmowy wychodzi w pewien sposób poza porządek przemocy”²⁶. W mówieniu nie tylko poznajemy, ale i dajemy się poznać. Lévinas łączy to wydarze-

²² Por. tamże, s. 4.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 269.

²⁵ Tamże.

²⁶ E. Lévinas, *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 8.

nie także z pozdrowieniem. Ten Drugi jest w rozmowie przyzywany i pozdrawiany. W rozmowie nie tylko Inny jest dla mnie, ale także ja jestem dla Innego. Filozof przywołuje tu swoje słynne „*me voici!*” – „oto jestem!”, a więc forma wołacza: jestem dla Ciebie. Wytwarza się pewien moralny związek między rozmówcami. „Ta wymiana, jaką pociąga za sobą słowo, jest właśnie działaniem bez przemocy: ten kto tak działa, w samym momencie swego działania zrezygnował z wszelkiej dominacji, z wszelkiej nadrzędności, już się wystawia na działanie drugiego, w oczekiwaniu na odpowiedź”²⁷. Lévinas jest przekonany, że w akcie rozmowy dokonuje się etyczne powierzenie siebie Innemu, oddanie się jemu w oczekiwaniu, że można mu pomóc. Z drugiej jednak strony to właśnie w twarzy i poprzez nią pojawia się pokusa zabójstwa, a więc pokusa całkowitej negacji. „Drugim jest jedynym bytem, którego uśmiercenie może kusić”²⁸. Lévinas zaznacza, że twarz jest tym, co bardziej słyszymy niż widzimy. „Ujrzyć znaczy od razu usłyszeć: «Nie zabijaj». Zaś usłyszeć: «Nie zabijaj» znaczy usłyszeć: «Sprawiedliwość społeczna»²⁹”. Filozof wielokrotnie opisywał paradoks epifanii twarzy. Twarzy z jednej strony wynoszącej mnie poza i ponad poziom ontologii, twarzy przychodzącej z poziomu Dobra a nie z poziomu bytu, ale z drugiej strony twarzy, która kusi do zabójstwa: do zdominowania, do odrzucenia. „Owa pokusa zabójstwa i owa niemożność zabójstwa stanowią samą wizję twarzy”³⁰ – przyznaje Lévinas.

Filozof w innym miejscu pisze wprost, że wojna może się wydarzyć tylko tam, gdzie była już możliwa rozmowa, że „rozmowa daje fundament nawet wojnie”³¹. Twarz domaga się odpowiedzi w rozmowie, tylko zanegowanie tego wezwania w postaci milczenia, pominięcia, zignorowania może wprowadzić przemoc między Ja a Ty. Tak pojęte zabójstwo – zabójstwo etyczne – sprowadza się do zdominowania twarzy Innego, do odrzucenia jego pytania i mojej postawy obojętności. Przemoc nie musi przecież ujawniać się zawsze pod postacią agresji. U Lévinasa może być ona rozumiana także jako zimna obojętność, jako surowe milczenie. Wojna – w jakimś sensie – zawsze jest stanięciem twarzą w twarz z Innym. Jak odczytam tę konfrontację, w jaki sposób potraktuję słyszalną przede mną twarz Innego, definiuje mnie jako człowieka. U Lévinasa twarz ze swej istoty wymyka się mojej władzy, sta-

²⁷ Tamże, s. 8.

²⁸ Tamże, s. 9.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 269.

wia opór pojmowaniu i rozumieniu, podważa samą możliwość władzy nad Innym³². Tłumacząc akt zabójstwa twarzy Lévinas pisze także, że „zabić nie znaczy jednak tylko zdominować, lecz unicestwić, absolutnie zrezygnować z rozumienia. Zabójstwo jest pokusą zdobycia władzy nad czymś, co wymyka się wszelkiej władzy”³³. A więc negacja, która charakteryzuje stan wojny, przejawiać się może także jako niechęć do zrozumienia, jako odrzucenie bez podjęcia jakiegokolwiek próby przyjęcia. Przemoc może się także ujawnić jako próba zapanowania nad Innym, dążenie do podporządkowania go sobie. Człowiek może w rozmowie być skupiony tylko na sobie. Widzi siebie i tylko siebie: swoje potrzeby ujawniające się także w trakcie rozmowy. Ukierunkowanie na zaspokojenie swoich potrzeb w komunikacji to także swoisty rodzaj przemocy wywieranej na Innym. On nie ma wtedy szansy zrealizować siebie, bo rozmowa jest podporządkowana mnie. Lévinas pisze:

Człowiek posługujący się przemocą nie wychodzi poza siebie. Bierze, posiada. Posiadanie przeczy niezależnemu istnieniu [...] Przemoc to samoistność, lecz i samotność [...] Wszelkie doświadczenie świata jest zarazem doświadczeniem siebie, radowaniem się sobą: kształtuje mnie ono i żywi³⁴.

Przemoc jest tu rozumiana jako pozostawanie w obrębie swojej wewnętrzności, jako niemożność i niechęć wyjścia od siebie, ku Innemu, na zewnątrz swojego egologicznego świata. Moja relacja z drugim człowiekiem kieruje się w stronę zapanowania nad nim poprzez posiadanie go. W rozmowie skoncentrowanej na mnie zagarniam Innego dla siebie: zaczynam posiadać jego czas, jego uwagę, jego emocje, jego myśli, jego obecność. On cały staje się dla mnie, a nie ja dla niego – jak chciałby Lévinas. Biorę sobie zewnętrzną Innego i przemieniam ją w moją wewnętrzność. W taki oto sposób stosuję przemoc względem Innego, czyniąc go jedynie przedmiotem zaspokajającym moje potrzeby. W rozmowie skoncentrowanej na mnie doświadczenie Innego służy jedynie potwierdzeniu mnie i utwierdzeniu mnie w moim byciu. To także przemoc: kiedy doświadczenie zewnętrznosci jest mi potrzebne jedynie jako potwierdzenie siebie samego. Taki stosunek do świata i do innych ludzi dla Lévinasa oznacza jedynie samotność. Wchodzę w relacje z Innym tylko po to, aby poznać lepiej samego siebie. To przemoc względem Innego i egoizm względem całego świata zewnętrznego.

³² Por. tamże, s. 232.

³³ Tamże, s. 233.

³⁴ E. Lévinas, *Trudna wolność*, s. 10.

Jeśli zasada „poznaj sam siebie” mogła stać się podstawowym zaleceniem całej zachodniej filozofii, to dlatego, że ostatecznie człowiek Zachodu znajduje cały świat wewnątrz siebie³⁵

– brzmi przykra diagnoza filozofa.

Jednocześnie jednak Lévinas pokazuje, że jest możliwość zaprzestania stosowania przemocy względem Innego i porzucenia stanu wojny. „W rzeczywistości bowiem zabójstwo jest możliwe, lecz jest możliwe wówczas, gdy nie spojrzeliśmy drugiemu prosto w twarz. Nieвозмоść uśmiercenia nie jest rzeczywista, lecz moralna”³⁶. Co znaczy spojrzeć drugiemu prosto w twarz? Jak należy patrzeć, aby ją widzieć? Lévinas pisze o „spojrzeniu moralnym”, które patrzy na Innego jako na zewnętrżność, która domaga się uszanowania w swojej różnicy i prosi o odpowiedź na swoje wyzwanie. Przecież mogę zrezygnować z dominacji nad drugim, mogę porzucić swoją domniemaną nadrzędność względem mojego rozmówcy. Wystarczy, że dojrzę w twarzy Innego Nieskończoność, która do mnie stamtąd apeluje. Przecież to właśnie oblicze Innego odsłania przede mną prawdziwą transcendencję. Epifania twarzy ma na celu odsłonięcie Dobra, które do mnie tam przemawia z wysokości.

Ta silniejsza od zabójstwa nieskończoność stawia opór już w jego twarzy – jest jego twarzą, źródłową ekspresją i pierwszym słowem „nie zabijesz”. Nieskończoność paraliżuje władzę, stawia nieskończony opór zabijaniu, twarde opór nie do pokonania, który rozbłyskuje w twarzy Innego w całkowitej nagości jego bezbronnych oczu, w nagości absolutnego otwarcia się Transcendencji³⁷

– pisze filozof. Mogę powstrzymać przemoc względem Innego i zaniechać wojny jeśli tylko wyzbęde się potrzeby panowania i porzucę filozofię władzy uprawianą względem innych. Muszę usłyszeć nakaz i zakaz płynący z oblicza drugiego i w nagości twarzy dostrzec opór nieskończoności wobec moich imperialistycznych dążeń. Lévinas tłumaczy opór napotkany w twarzy Innego jako źródłowe doświadczenie absolutnej inności³⁸. Czasami wydaje się bowiem, że jest to doświadczenie, które nas przerasta. Nie jesteśmy w stanie sprostać wyzwaniu poszanowania i uznania tego, co obce, inne, nieznane i nieoswojone.

³⁵ Tamże, s. 11.

³⁶ Tamże.

³⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 234.

³⁸ Por. „W istocie nie jest to relacja z jakimś potężnym oporem, lecz z czymś absolutnie *Innym*: z oporem czegoś, co nie ma oporu – z oporem etycznym” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 234).

Wydaje się nam, że jedyny sposób współistnienia to konfrontacja dążąca do zapanowania, do przywłaszczenia i wchłonięcia tego, co z zewnątrz. Wtedy wprowadzamy przemoc w relację z innymi. Najłatwiejszą bowiem odpowiedzią z naszej strony jest próba zmierzenia się z innością z pozycji tego lepszego, mądrzejszego, tego, z wysokości. Dlatego Lévinas tłumaczy, że „Epifania twarzy rodzi pokusę, by nieskończoność zmierzyć zabójstwem, pokusę, która jest nie tylko możliwością całkowitej destrukcji, ale też niemożliwością – czysto etyczną – takiej pokusy i takiej próby”³⁹. To właśnie epifania twarzy odkrywająca się jako etyka ma stanowić zaporę wobec stanu wojny i stosowania przemocy względem innych. Nawet jeżeli twarz grozi walką i niesie w sobie pokusę zabójstwa Innego, to nie wyczerpuje ona nieskończoności, która z tej twarzy przemawia. Lévinas wielokrotnie przypomina, że „twarz otwiera źródłową rozmowę, której pierwszym słowem jest zobowiązanie i żadna «wewnętrzność» nie pozwala tego zobowiązania unikać. Jest mową, która zobowiązuje do rozmowy [...] Poziom etyki jest wcześniejszy niż poziom ontologii”⁴⁰. Wydaje się, że ostatnie zdanie jest busolą, która powinna wskazywać kierunek naszego postępowania w zwalczaniu przemocy. Dlatego też to wspomniane wcześniej spojrzenie moralne ma być wyczulone na nieskończoność przychodzącą z twarzy Innego.

Spojrzenie moralne widzi w twarzy nieprzekraczalną nieskończoność, w którą zagłębia się i w której ginie zabójczy zamysł. Dlatego właśnie prowadzi nas ono gdzie indziej, niż wszelkie doświadczenie i wszelkie spojrzenie. Nieskończoność jest dana tylko spojrzeniu moralnemu: nie jest ona *poznawana*, lecz jest z nami *stowarzyszona*⁴¹.

Co ciekawe: Lévinas jest przekonany, że język stanowi pewnego rodzaju zaporę przed przemocą i wojną. To język jest ściśle zespolony z moralnością, i to on ma służyć powstrzymaniu dążenia do zdominowania Innego. Jeżeli epifania twarzy opiera się na wezwaniu, na apelu Dobra płynącym z oblicza Innego, to tylko moja odpowiedź na to wezwanie może powstrzymać szerzenie egoizmu i pogrążanie siebie samego w ontologii istnienia. Jeżeli twarz Innego domaga się odpowiedzi, to przełamie ontologiczny stan swojego egoizmu udzielając tej odpowiedzi. A więc w wydarzeniu rozmowy, w komunikacji między rozmówcami zostaje przełamany stan wojny i zaniechana przemoc.

³⁹ Tamże, s. 234.

⁴⁰ Tamże, s. 236–237.

⁴¹ E. Lévinas, *Trudna wolność*, s. 11.

Język jest zewnętrzny wobec przemocy. Stanowi porządek duchowy. Jeśli zaś moralność naprawdę ma wykluczyć przemoc, to rozum, język i moralność muszą być ściśle ze sobą powiązane⁴²

– przyznaje sam Lévinas.

Dlatego właśnie mowa przekładająca się na rozmowę otwiera drogę do pokoju. Jeżeli według Lévinasa Idea Nieskończoności jest warunkiem wszelkiego braku przemocy i tym samym ustanawia etykę⁴³, to rozmowa jest tą drogą, która porzuca stan wojny na rzecz stanu pokoju. Dzięki dialogowi ludzie dochodzą do porozumienia, a pokój zastępuje stan konfrontacji, rywalizacji i dominacji. Mowa jest tym, co wyraża moje nastawienie do rozmówcy⁴⁴. W słowach wyrażam siebie, ale także wyrażam moje intencje i stanowisko względem Innego. To tutaj: między słowami decyduje się dalsza droga naszej wzajemnej relacji. To dlatego język jest tak ważny także na płaszczyźnie etycznej dla Lévinasa. „Sens stanowi twarz innego człowieka i każde użycie słów mieści się już wewnątrz źródłowej relacji językowej, jaką jest relacja twarzą w twarz. Każde użycie słowa zakłada rozumienie tego pierwotnego znaczenia⁴⁵. Warto także zaznaczyć, że pisząc o pokoju jako przeciwstawie dla stanu wojny Lévinas nie tworzy schematu tezy i antytezy. Pokój nie jest przeciwnym biegunem dla wojny, bo to oznaczałoby możliwość zamknięcia rzeczywistości w obrębie jednej całości, a taki sposób myślenia filozof odrzuca. Pisząc o pokoju z jednej strony zaznacza, że „pewność pokoju jest silniejsza niż oczywistość wojny⁴⁶ i że taki stan nie wynika ze zwykłej gry antytez. Jednocześnie jednak zaznacza, że „Pokój imperiów, które wyrosły z wojny, opiera się na wojnie⁴⁷. Taki punkt widzenia daje do myślenia: państwo, które wprowadza pokój jako antidotum dla wojny zawsze będzie zagrożone powrotem do stanu wojny. Ponieważ to on był pierwotny. Taki pokój, wynikający z wcześniejszego stanu konfliktu „nie zwraca zagubionym bytom ich utraconej tożsamości⁴⁸ – ostrzega Lévinas.

Jak więc temu zaradzić? „Prawdziwy pokój wymaga źródłowej i oryginalnej relacji z bytem⁴⁹. Filozof tłumaczy, że moralność nie

⁴² Tamże, s. 7.

⁴³ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 240.

⁴⁴ Por. tamże, s. 241.

⁴⁵ Tamże, s. 244.

⁴⁶ Tamże, s. 4.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

może być wprowadzana jako recepta na zło wojny. Źródłowo i fundamentalnie rozumiana moralność nie jest bowiem antidotum na wojnę i nie może być przestrzegana z powodu konieczności. Lévinas pisze o bezwarunkowym i powszechnym charakterze moralności, której nie należy w prosty sposób przeciwstawiać polityce⁵⁰. Źródłowo rozumiana moralność, wraz z centralną ideą pokoju, ma przekraczać funkcję roztropności i powinna zastąpić ontologię wojny już u źródeł rzeczywistości. Lévinas pisze w tym kontekście o eschatologii mesjanicznego pokoju; pokoju, który nie jest wywiedziony z rozumu (jako rozsądne i roztropne zakończenie wojny), tylko stanowi rdzeń rzeczywistości. To nie moralność ma być wyprowadzona ze stanu ontologii, ale odwrotnie: to polityka ma się opierać na moralności⁵¹. Taka źródłowo rozumiana moralność, nazywana przez Lévinasa eschatologią, nie prowadzi do całości systemu teleologicznego, a więc jej zadaniem nie jest wyprowadzanie polityki na drogę celowego działania w rozsądnie ujętej całościowej formie. Taka eschatologia nie polega na ukierunkowaniu historii. Lévinas tłumaczy:

Eschatologia ustanawia relację z bytem ponad całością lub historią, a nie tylko ponad przeszłością i terażniejszością. Nie jest to relacja z pustką otaczającą całość, z pustką, w której można by arbitralnie wierzyć w co się komu podoba, odwołując się do praw podmiotowości wolnej jak wiatr. Jest to relacja z *nadmiarem zawsze wobec totalności zewnętrznym* [...] jakby inne pojęcie – pojęcie Nieskończoności – musiało wyrazić tę transcendencję wobec całości, transcendencję nie dającą się w całości zawrzeć i równie jak ona źródłową⁵².

Lévinas wyraźnie wskazuje, że eschatologia bazuje na idei nieskończoności i to dlatego pokój powinien transcendować całościowo pojmowaną rzeczywistość poprzez jej historię, dziejowość, tradycję, usensownienie przyszłości. Idea pokoju przychodzi jakby z innego wymiaru, z zewnątrz świata, a nie z jego wewnętrznych potrzeb. Idea pokoju odseparowuje się od rzeczywistości i wykracza ponad i poza terażniejszość i przyszłość świata i kierującej nim polityki. Lévinas pisze: „Wymiar eschatologiczny, ponieważ jest ponad historią, wyrwa bytu z jurysdykcji historii i przyszłości – dotyczy ich w ich całkowitej odpowiedzialności i do niej wzywa”⁵³. Jasno widać, że dla filozofa eschatologia z ideą pokoju dotyczy etyki (a więc także metafizyki)

⁵⁰ Por. tamże, s. 5.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 6.

a nie polityki. „Poddając osądowi historię jako całość, pozostając na zewnątrz wojen, które wyznaczają koniec historii, eschatologia przywraca każdej chwili pełne znaczenie”⁵⁴. Lévinas przestrzega przed traktowaniem pokoju jako zakończenia wojny, przed ujmowaniem go jako koniec wojny lub historii. Nie chce traktować pokoju jako aktu politycznego, obiektywizującego rzeczywistość, jako domykający akord dla całości. O pokoju można i należy mówić w sposób eschatologiczny, a więc w oderwaniu od historii, dziejowości, wojen. Idea pokoju jest ideą moralną, która przenosi nas na poziom etyki – to wydaje się być centralnym założeniem Lévinasa w jego rozważaniach o wojnie.

Wizja eschatologiczna rozrywa totalność wojen i imperiów, o których się nie mówi. Nie odnosi się do końca historii w bycie rozumianym jako całość, lecz ustanawia relację z nieskończonością Bytu, który przerasta całość⁵⁵.

WAR AS AN EXPERIENCE OF THE VIOLENCE OF BEING IN THE THOUGHT OF EMMANUEL LÉVINAS

Summary

The article has to do with the issue of war and violence in the thought of Emmanuel Lévinas. According to him war is not only a traumatic historical event, but also a peculiar ontological state resulting from the peculiar way of thinking of Europeans. He considers how war is connected with the notions of whole, identity, and objectivity, why history is at fault, and why the only solution is eschatology, which challenges individuals and calls them to responsibility. The relationship between war and morality is at the center of the thought of Lévinas. He sensitizes the reader to the fact that war is always a latent possibility, a constant hidden threat, always unexpected. War, as well as violence and force broadly understood, always change the world order, and with it accepted principles, rules, and values. It is an event that seeks to eliminate otherness, that tends to a uniform whole by leveling differences. Pluralism must give way to the totalizing aspirations of war.

Magdalena Kozak

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

ADAM HERNAS

(Kraków)

CZY ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA DRUGIEGO MOŻE BYĆ IMPERATYWEM ROZUMU? KANT A LÉVINAS

1. Etyka Lévinasa przynajmniej pod pewnym względem mogłaby być potraktowana jako swoista radykalizacja imperatywu kategorycznego, który przybierając formę nakazu absolutnej odpowiedzialności za drugiego, podobnie jak u Kanta, miałby stanowić podstawę kształtowania pokojowych relacji z innymi, a zatem budowania sprawiedliwego porządku społecznego (wiecznego pokoju). Ta zbieżność widoczna jest zwłaszcza, gdy odnosimy się do drugiej formuły imperatywu kategorycznego: „*postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w osobie własnej, jak i w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy zaś tylko jako środka*”¹. Czy nie da się w niej wyczytać dalekiej zapowiedzi nakazu odpowiedzialności za drugiego? Czy w ostatecznym rachunku traktowanie człowieka jako celu działania, nigdy zaś wyłącznie jako środka, nie zapowiada owej paradygmatycznej sytuacji twarzą w twarz oraz odpowiedzialności za drugiego człowieka, która poprzedza wolność?

Jak wiadomo, odpowiedzialność za drugiego nie obowiązuje gdzieś poza wymiarem społecznych relacji, w obszarach czystej metafizyki. Jest ona rzeczywiście podstawą budowania stosunków międzyludzkich. Ta analogia nie dotyczy tylko funkcjonalnego aspektu imperatywu, ale rozciąga się także na problem przełożenia wysokich wymagań pierwszej formuły etycznej na społeczną *praxis* oraz na ryzyko możliwych

¹ I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. P. Zarychta, Kraków 2005, s. 55.

konsekwencji, jakie dają się z niej wyprowadzić. W jednym i w drugim przypadku nie ma prostego przejścia od maksymalnego wymagania (rozumności albo odpowiedzialności) do konkretnych zachowań życia codziennego. Zarówno wypełnienie formy imperatywu praktycznymi zasadami postępowania, jak i przejście z wymiaru odpowiedzialności do świata sprawiedliwych stosunków z innymi, z wieloma innymi, jest najtrudniejszym momentem obydwu koncepcji.

Nakaz absolutnej odpowiedzialności byłby do pomyślenia w ramach Kantowskiej etyki także jako prawo obiektywne formułowane w zgodzie z imperatywem moralnym, oczywiście przy założeniu, że nie będziemy tego prawa rozumieć jako przejawu chorobliwych, autodestrukcyjnych skłonności podmiotu. Uznając obowiązek substytucji, poświęcenia się za drugiego za powszechne prawo rozumu, trzeba by jednak zadać pytanie o społeczne konsekwencje czynów zgodnych z takim prawem. Czy prowadziłyby to do paraliżu życia społecznego dotkniętego skutkami nadwrażliwości etycznej, czy też otwierałoby realną perspektywę lepszego świata, w którym przemoc musiałaby ulec stopniowemu rozproszeniu i ostatecznie wygasać w efekcie tego, że nie napotyka na żaden istotny opór?

W pierwszym przypadku nie byłyby możliwe normalne życie i codzienny pragmatyzm. Obsesja odpowiedzialności musiałaby doprowadzić do zaniku prostych relacji międzyludzkich. Podmiot etyczny, pozostając pod stałą presją zobowiązania wobec drugiego, nie byłby zdolny do żadnych pozytywnych działań. Musiałby zostać sprowadzony do roli przedmiotu kaprysów drugiego. Zakładnik stałby się wprost niewolnikiem. W drugim przypadku, przemoc, jakiej może doznać podmiot etyczny wystawiający się dobrowolnie na łaskę i niełaskę innego człowieka, byłaby zawsze skuteczna, osiągając bez trudu zamierzony cel. Byłaby zatem przemocą jednostronną, wymierzoną w bierność ofiary pozostającej stale w dyspozycji agresora. Wojna musiałaby być krótkotrwała i kończyłaby się pyrrusowym zwycięstwem. Taka swoista radykalizacja biernego oporu, który oznaczałby nie tyle wyzbycie się strachu przed doznawaną przemocą i w pewnym sensie także ignorowanie agresora, ile całkowitą rezygnację z siebie jako przedmiotu własnej troski, musiałaby ostatecznie skutkować redukcją podmiotu do wymiaru pasywnej cielesności, która stawia opór wyłącznie materią ciała. Czy w ten sposób skuteczna, niszczycielska siła oprawcy ulegałaby wyczerpaniu? Czy jej energia rozpraszałaby się w zetknięciu z biernym oporem ciała przyjmującego ciosy bez sprzeciwu? Inaczej mówiąc, czy ów cielesny bezwład ofiary stanowiłby skuteczną prze-

szkodę amortyzującą impet fizycznej przemocy i czy w konsekwencji chroniłby inne stosunki społeczne przed jej prostą eskalacją?

Gdyby przyjąć taką interpretację, należałoby uznać, że podmiot etyczny Lévinasa jest męczennikiem za sprawę społeczną i że jego ukrytą i być może nieuświadomioną misją jest obrona zagrożonego pokoju społecznego. Jego cierpienie polegałoby na zbieraniu razów wymierzonych w pewien ład publiczny po to, by ostatecznie ochronić ten porządek przed groźbą całkowitej dewastacji. Zakładnik byłby więc niczym piorunochron podczas burzy, zbierający uderzenia wyładowań po to, by chronić dom. Jego bierny opór służyłby temu, by wyczerpać siły agresora, który w ten sposób traciłby zdolność dalszych społecznie destrukcyjnych działań.

2. Zakładając, że jest możliwe zbudowanie racjonalnej etyki odpowiedzialności za drugiego, można by zaproponować następującą formułę imperatywu kategorycznego dostosowanego do wymogów określonych przez Lévinasa: „Pamiętaj o tym, że jesteś drugiemu winien wszystko i że możesz znaleźć się w sytuacji, kiedy będziesz musiał za niego umrzeć”. Pierwsza część formuły określałaby ogólny wymóg rozumienia własnej pozycji pośród innych powtarzając swoiste *memento* skierowane do każdego podmiotu relacji społecznej, mające stale wyczuwać na ukrytą podstawę porządku społecznego. Mówi ona, że rygoryzm bezwarunkowej odpowiedzialności leży u podstaw każdego moralnego kodeksu, wyznaczając niejako brzegowe warunki etyki. Nawet jeśli nie znajduje ona bezpośredniego zastosowania w aktualnej rzeczywistości i być może w ogóle nie będziemy nigdy postawieni w takiej krytycznej sytuacji wobec drugiego, to zawsze gwarantuje ona, że porządek społeczny, w jakim żyjemy, zachowa swoje ludzkie oblicze i nie okaże się systemem utajonej zbrodni. Stały przywilej drugiego człowieka powoduje, że u swych podstaw relacja społeczna nie jest formą spotkania równoprawnych stron. Zarazem jednak szczególnie status drugiego w relacji nie został ustanowiony drogą przemocy według prawa silniejszego. Drugi zostaje uznany niejako z góry i bezwarunkowo za kogoś ważniejszego i wyjątkowego, bez względu na kontekst społeczny i jego indywidualność. Każdy drugi posiada ten sam przywilej wyższości, kiedy tylko znajdzie się w relacji etycznej z podmiotem, który niejako ze swej natury jest wrażliwy na inność.

Druga część formuły przewidywałaby jednak konkretną sytuację, w której od podmiotu wymaga się tylko jednego zachowania, pozba-

wiając go jakiegokolwiek możliwości wyboru. Poświęcenie życia nie byłoby tu traktowane jako wyższy, awangardowy akt człowieczeństwa, ale jako wypełnienie podstawowego zobowiązania, jakie każdy członek społeczeństwa bierze na siebie przez sam fakt, że żyje pośród innych². Praktyczne podporządkowanie się wymogom przywileju drugiego byłoby w takim ujęciu prostym świadectwem przynależenia do wspólnoty etycznej, a nie wyrazem bohaterstwa.

Jednak etyczna zasada odpowiedzialności za drugiego nie może być prostym logicznym wypełnieniem imperatywu, jego treścią konieczną, wpisaną niejako *implicite* w kategorię obowiązku. Nie może być też traktowana jako formalna alternatywa dla koncepcji Kantowskiego prawa wewnętrznego. Po pierwsze, nie jest ona nakazem rozumu, w którym wyrażałaby się jego autonomia. Jak wiemy z lekcji Levinasa, pochodzenie prawa jest transcendentne, a więc pozarozumowe. Po drugie, nie chodzi tu o nakaz formalny, który byłby instrumentem prawodawczym, lecz o materialne prawo mające swe zastosowanie w konkretnych, szczególnych okolicznościach konfrontacji z drugim człowiekiem jako innym, co może się zdarzyć w każdym czasie. Zasada odpowiedzialności zobowiązuje natychmiast i zawsze tam, gdzie nie jest ograniczana wymogiem sprawiedliwości, a więc zobowiązaniem wobec wielu innych. W przeciwieństwie do Kantowskiego imperatywu, który jest niejako prawem drugiego stopnia i jego praktyczne wypełnienie domaga się ustanowienia określonych maksym postępowania (zgodnych z prawem powszechnym), zasada odpowiedzialności jest bezpośrednim wymogiem dokonania jednego aktu. Jest bezwarunkowym nakazem poświęcenia się za drugiego w sytuacji spotkania twarzą w twarz. Można zatem powiedzieć, że tam, gdzie Kant zakłada nieskończenie długą drogę dochodzenia do etycznej doskonałości, a zatem gdzie wymóg etyczny otwiera jedynie aproksymację ideału, tam Lévinas lokuje doskonałe spełnienie w akcie ofiary za drugiego, a więc właściwie realizację pewnego ideału świętości.

Jak wiadomo, dla Kanta doczesna nieosiągalność ideału jest argumentem za nieśmiertelnością duszy, która potrzebuje niejako dodatkowego czasu po upływie życia biologicznego, aby cierpliwie zbliżyć się do doskonałości moralnej. Prawo moralne przesuwając więc swe obowiązki poza czas ludzkiego życia – w samą wieczność pojmowa-

² „Fakt, że istniejąc dla Innego, istnieję inaczej niż istniejąc dla siebie – jest moralnością samą”. E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 315.

ną jako czas nieskończony³. Z kolei stawką etycznego ekstremizmu Lévinasa jest dalsze istnienie świata, jego przetrwanie w obliczu zagrażającej katastrofy, czego warunkiem jest zdolność człowieka do najwyższego czynu etycznego, a więc osiągnięcia świętości tu i teraz. Zgodnie z lekcją Talmudu, tylko sprawiedliwy, gotowy na śmierć za drugiego może podtrzymać stale zagrożone istnienie świata. Pragnienie nieskończoności nie jest tu rozumiane jako proces zbliżania się do ideału (do tego, co upragnione), ale wobec strukturalnej niemożliwości osiągnięcia swego przedmiotu realizuje się ono w zastępczym spełnieniu poprzez czyn etyczny. Jakkolwiek pragnienie nie zostaje w ten sposób zaspokojone – wszak jest ono tylko siłą motoryczną popychającą do działania – to sam akt etyczny polega na całkowitym wypełnieniu nakazu prawa i przynajmniej pod pewnym względem na osiągnięciu doskonałości. Pragnienie metafizyczne jest więc stanem duszy, jej rozterką między doznaniem braku a wiedzą o istocie nieskończoności, która znaczy to, co nieosiągalne. Pragnąc nieskończoności wiemy, że nasze pragnienie nigdy nie zostanie zaspokojone. Pragnienie nie jest tu ślepym uganianiem się za wyobrażeniem pewnej idealności, którą się chce za wszelką cenę osiągnąć. Wręcz przeciwnie, jest ono mądrością na krawędzi szaleństwa, która podpowiada spełnienie pośrednie, mianowicie takie, które kieruje się horyzontalnie na drugiego.

Zatem istotna różnica między jedną a drugą etyką wynikająca z tego, że źródłem nakazu etycznego Lévinasa nie jest rozum, a w szczególności autonomiczna wola kierująca się rozumem, nie pozwala na proste podstawienie odpowiedzialności za drugiego w miejsce imperatywu. Bez względu na to, czy rozum mógłby, nie popadając w sprzeczność z samym sobą, ustanowić prawo odpowiedzialności, zgodnie z którym wyrzeka się własnej woli (to znaczy rezygnuje z wolności wyboru), samo zobowiązanie wobec drugiego nie może stać się po prostu tylko formalnym obowiązkiem. Ponadto etyczna zasada odpowiedzialności Lévinasa jako treść imperatywu musiałaby od środka rozerwać ograniczającą formę prawa powszechnego, musiałaby wystąpić przeciw rozumowi i przeciw dedukcyjnej procedurze stanowienia prawa. Można powiedzieć, że rozum podpowiadałby raczej stosowanie zasady pewnego umiaru i rozważi w celu ograniczenia radykalizmu owego zewnętrznego wymogu etyki odpowiedzialności.

³ Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 94.

W kategoriach zwyczajnego porządku społecznego absolutna odpowiedzialność za drugiego może uchodzić wręcz za przejaw szaleństwa. Jest ona również sprzeczna ze zdrowym rozsądkiem, który podpowiada kierowanie się własnym dobrem bez względu na to, czy taka interesowność przybierze formę prostego, wulgarnego egoizmu, czy też będzie bronić pewnych podstawowych zasad współistnienia, np.: dobra rodziny czy wspólnego interesu w szerszym znaczeniu. Rozum w pewnym sensie mógłby amortyzować ciężar etycznego zobowiązania, sprowadzając na ziemię to, co otrzymało swą absolutną sankcję gdzieś poza wymiarem zatroskanej o siebie ludzkiej egzystencji. Można by powiedzieć, że przemieniałby świętego męczennika w racjonalnego obywatela *polis*, zakładnika w protagonistę sprawiedliwego porządku publicznego. Zatem z perspektywy sprawiedliwości nasze prawo moralne mogłoby brzmieć następująco: „Postępuj tak abyś tym, co jesteś absolutnie winny drugiemu nie zaprzeczył zobowiązaniu, jakie masz wobec wielu innych”. Albo: „Ponosząc nieograniczoną odpowiedzialność za drugiego postępuj sprawiedliwie wobec wszystkich innych, którzy cię otaczają”. Taka formuła zapewne odpowiadałaby levinasowskiej koncepcji sprawiedliwości jako zasady organizującej społeczny porządek, to znaczy świat relacji między wielu podmiotami, które są równe w obliczu zewnętrznego prawa i wobec publicznych instytucji⁴.

3. Mając na uwadze omówione wyżej trudności oraz aporie zawarte w jednym i drugim myśleniu, chciałbym rozważyć możliwe warianty stosunku obydwu etyk oraz ustalić warunki niezbędne do tego, by dało się je ze sobą prawomocnie zestawiać. Pomijam tu świadomie kwestię wierności poglądom filozofów we wszystkich szczegółach ich koncepcji, które traktuję jako pewne propozycje idealne, pozwalające się rozwijać i uzupełniać. Jak mi się wydaje, możliwe byłyby tutaj następujące relacje obydwu etyk:

a) Imperatyw kategoriyczny Kanta wyznacza formalne ramy prawodawstwa obejmującego także nakaz odpowiedzialności za drugiego,

⁴ Zob. przypis: „Opis bliskości jako hagiografii jeden-za-drugiego jest podstawą społeczeństwa, które zaczyna się z chwilą pojawienia się trzeciego człowieka, z chwilą, gdy moja odpowiedź, poprzedzająca wszelką problematyzację, to znaczy moja odpowiedzialność, zaczyna stawiać problemy, aby uniknąć przemocy. Domaga się ona wówczas porównywania, miary, wiedzy, praw, instytucji – sprawiedliwości. Konieczne jest jednak, by sama bezstronność sprawiedliwości zawierała znaczenie, z którego wyrosła” [w:] E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 154.

który w tym znaczeniu byłby powszechnym prawem rozumu. Nakaz odpowiedzialności byłby wypełnieniem imperatywu, przy czym możliwe jest tutaj zarówno założenie, iż stanowi on najwyższe prawo powszechne (nadrzędne), z którego mogą jedynie wynikać dalsze zasady postępowania, jak i założenie, iż stanowi on wypełnienie – jedno z wielu możliwych – w ramach szeroko rozumianej racjonalności moralnej. W drugiej opcji można by przyjąć, że społeczny porządek zbudowany na zasadzie odpowiedzialności byłby tylko jedną z możliwości pokojowego ułożenia stosunków międzyludzkich, która nie wykluczałaby innych, mniej drastycznych sposobów budowania powszechnej zgody. Zasada odpowiedzialności mogłaby być wtedy traktowana jako wariant obowiązku stanowiący odpowiedź na pewne wyjątkowe wyzwanie czasu, który nie musi znajdować swego zastosowania zawsze i wszędzie, choć oczywiście nadaje się do tego, by wyznaczać także uniwersalny standard zachowań. Wchodziłoby tutaj również w grę potraktowanie jej jako reakcji na określone dziejowe wydarzenie katastrofy (holokaust). W tym wypadku rygorystyczna zasada odpowiedzialności za drugiego miałaby przywrócić podstawowy ład społeczny, którego nie zdołały obronić żadne wartości europejskiej humanistyki. Tam, gdzie zawiódł rozum, trzeba dopuścić także inną wrażliwość, trzeba niejako przekroczyć granice racjonalności. Sama ta decyzja pozostawałaby jednak świadomym aktem rozumu. Pragnienie innego nie jest przecież bezrefleksyjną, naiwną emocją. Również ono kieruje się swoją własną racjonalnością, ma swoją wyraźną logikę.

Pewnym wsparciem dla tego wariantu może być porównanie koncepcji dobra u obydwu filozofów. Jak wiadomo, Kantowska etyka wyklucza wszelką zewnętrzną motywację woli, w tym determinację przez zewnętrzne dobro⁵. Wola musi się kierować samym tylko szacunkiem dla prawa moralnego, aby zachować pełną autonomię wobec czynników zewnętrznych. Każde działanie ze względu na jakieś dobro nie mieści się w ramach zachowania zgodnego z prawem moralnym. Wyjątkiem jest jednak dobro najwyższe, które rozumie Kant, jako to, do czego w sensie absolutnym dąży podmiot etyczny, a zatem co musi zawierać w jakiś sposób prawo moralne jako ostateczny element determinacji woli. To ze względu na moralne prawo pożąda się dobra

⁵ Dobro najwyższe nie jest oddzielnym i zewnętrznym przedmiotem wyboru. Zawiera ono w sobie także prawo moralne, które w pewnym sensie jest samym dobrem najwyższym. Stąd wolna wola człowieka kierująca się na dobro najwyższe faktycznie chce samego prawa, które pozostaje zasadniczym jej motywem. Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 178–179.

najwyższego. W pewnej analogii do takiego ujęcia niewątpliwie pozostaje Levinasowska koncepcja absolutnego Dobra. Jest ono przedmiotem pragnienia, które nigdy nie zostanie zaspokojone, ponieważ absolutne Dobro nie może być w ogóle osiągnięte. Rygor odpowiedzialności za drugiego, który przypomina tu prawo moralne, wynika z tej istotowej impotencji pragnienia. Dobro w pewien sposób daje się człowiekowi za pośrednictwem prawa (Tory) regulującego z góry status drugiego człowieka w relacji z podmiotem etycznym. Niezaspokajalne pragnienie przemienia się w poczucie odpowiedzialności i wrażliwość na drugiego. Inaczej mówiąc, do innego można dotrzeć tylko drogą poświęcenia samego siebie, zwolnienia dla niego miejsca, jakie się samemu zajmuje. Jedna i druga koncepcja dobra (najwyższego albo absolutnego) organizuje całą tę dynamikę zachowań etycznych, przynosząc bardzo podobny skutek – tylko pragnąc dobra człowiek zachowuje się etycznie.

b) Nakaz odpowiedzialności nie jest prawem rozumu wyprowadzonym wprost z imperatywu, ponieważ mając inne pozarozumowe źródło pochodzenia poprzedza imperatyw jak pewnego rodzaju pierwotny, archetypiczny przekaz, który nie znajduje racjonalnej formy wyrazu. Odpowiedzialność za drugiego nie byłaby tutaj formalnym zobowiązaniem do bycia jego zakładnikiem, ale od początku miałyby charakter reguły materialnej, która mówi co należy zrobić, jak się konkretnie zachować w sytuacji bezpośredniego doświadczenia krzywdy drugiego. Zatem to nakaz odpowiedzialności wyznaczałby standard powszechności i obiektywności postulowany przez imperatyw i w takim sensie można by powiedzieć, że jest on imperatywem bardziej podstawowym, ustalającym niejako samą aksjomatykę prawodawstwa. Imperatyw Kanta wprawdzie nie zostałby wprost wchłonięty przez etykę odpowiedzialności, ale musiałby całkowicie zależeć od podstawowego rozstrzygnięcia co do metafizycznej konstrukcji podmiotu etycznego. Pozwalałoby to jednocześnie wyjść z impasu formalizmu Kantowskiego, ponieważ standard powszechności prawa byłby określany przez odpowiedzialność jako wymóg konkretnych zachowań. Inaczej mówiąc, prawodawczą siłę rozumu zdolny byłby odkryć tylko ukształtowany podmiot etyczny, który zna skalę swej odpowiedzialności wobec innych ludzi i kieruje się odruchem pragnienia nieskończoności. Tylko podmiot odpowiedzialny za drugiego i wrażliwy na metafizykę twarzy mógłby stać się dla siebie źródłem powszechnego prawa, to znaczy byłby zdolny ustanawiać reguły postępowania wobec wielu innych. W takim sensie imperatyw kategoryczny pełniłby tę samą

funkcję, jaką Lévinas przypisał zasadzie sprawiedliwości, to znaczy służyłby ograniczaniu i nadawaniu racjonalnych ram owemu nadmiarowi odpowiedzialności, która w swej surowej postaci indywidualnie skierowanego wezwania musiałaby się okazać destrukcyjna dla każdego porządku społecznego. Inaczej mówiąc, imperatyw Kanta wpisywałby się w porządek sprawiedliwości stanowiąc jego pierwszy aksjomat. W ten sposób Lévinas warunkowałby Kantowską etykę.

Teoretycznie można by przyjąć jeszcze jeden wariant rozwiązania, mianowicie taki, który zakłada, że to Levinasowska zasada odpowiedzialności poprzedza imperatyw rozumu i że niejako wyznacza ona warunki ogólności i powszechności każdego prawa stanowionego według formuły imperatywu. Każde wypełnienie praktyczną treścią, o ile ma się stać prawem, musiałoby spełnić najpierw standard ogólności i powszechności dokładnie w taki sam sposób, jak dzieje się to w przypadku zasady odpowiedzialności. Wrodzona niejako odpowiedzialność za drugiego definiowałaby samo człowieczeństwo, dlatego można by równie dobrze powiedzieć, że u podstaw Kantowskiego imperatywu leży ściśle określona definicja człowieka. Dopiero człowiek jako istota odpowiedzialna za drugiego byłby dysponowany do tego, by posługiwać się prawodawczą władzą rozumu i samodzielnie stanowić zasady postępowania, które miałyby status obiektywnego prawa. Zrazem taka fundująca zasada odpowiedzialności znajdowałaby bezpośrednie odbicie zwłaszcza w drugiej formule imperatywu stanowiącej, że człowieczeństwo osoby jest celem bezwzględnym, a nie środkiem do osiągnięcia celu. Czyż bowiem podstawą takiej formuły nie musi być wcześniejsze uznanie odpowiedzialności za drugiego (zważywszy na fakt, że świat ludzki nie jest światem solipsystycznym, lecz zawsze już światem społecznym), nawet gdybyśmy przyjęli, że imperatyw jest wyraźnym złagodzeniem rygorystyki Levinasowskiej zasady odpowiedzialności? Uznanie wyższości drugiego w relacji etycznej byłoby, pod tym przynajmniej względem, przeskalowaniem wrażliwości na ową godność człowieczeństwa, która jest nam dostępna o wiele wyraźniej w przypadku drugiego człowieka niż naszym własnym. Niesymetryczna powinność wobec drugiego wpisana w formułę Kantowskiego imperatywu musiałaby oczywiście rodzić podobne zobowiązania ze strony tych, dla których to ja sam jestem drugim spotykanym poprzez twarz.

c) Nakaz odpowiedzialności znosi prawodawcze roszczenie rozumu wraz z dekonstrukcją autonomicznego, wyseparowanego podmiotu i oderwaniem kwestii wolności od etycznego czynu człowieka. Według Lévinasa, czyn etyczny nie jest wszak sprawą wolności, a zwłaszcza

wolnego wyboru, lecz bezwarunkowego posłuszeństwa i wierności. Podmiot nie jest dumnym racjonalistą, który nosi w sobie szacunek dla prawa moralnego, ale niewzruszonym tragarzem odpowiedzialności za drugiego, a w konsekwencji odpowiedzialności za cały świat, który jest wyłącznym światem drugiego. Takie ujęcie byłoby zasadniczo zgodne z tezami Levinasowskiej krytyki europejskiego myślenia metafizycznego, które jakoby od początku skażone jest immanentnym dążeniem do totalizacji. Kant wpisywałby się w tę tendencję swoją koncepcją uniwersalnej rozumności, która jest zdolna sama z siebie stworzyć pokojowy ład społeczny.⁶ Rozum byłby tu jednocześnie narzędziem totalizacji jako podstawa jednego (racjonalnego) porządku, jak i bezpośrednim jej sprawcą, roszcząc sobie pretensję do bycia ostateczną instancją prawodawczą. W tym wariacie, etyka Kantowska mogłaby stanowić co najwyżej wypełnienie etapu separacji, to znaczy zamykania się w sobie podmiotu, który nie doświadczył jeszcze spotkania z twarzą innego. Jak wiadomo, podmiot ten musi zniknąć w wydarzeniu spotkania, zwalniając niejako miejsce dla wrażliwej etycznie sobości (*le soi*), która kieruje się pragnieniem nieskończoności. Zatem podobnie musiałby zniknąć kantowski rozumny podmiot, dla którego nie ma miejsca w wydarzeniu spotkania z Innym.

d) Odwrotnym do poprzedniego rozwiązaniem byłoby przyjęcie, że to imperatyw kategoryczny wyklucza etykę odpowiedzialności jako zamach na podstawowy warunek etyczności, mianowicie na autonomię i wolność podmiotu, a także na istotową rozumność prawa. Etyka odpowiedzialności w wersji Lévinasa musiałaby zostać potraktowana jako urągający wszelkiej rozumności heroizm serca, który ostatecznie musi zagrozić społeczeństwu wolnych i równych podmiotów. Wywodzi ona swe roszczenia z transcendentnego wymiaru nieskończoności, którego człowiek nie jest zdolny racjonalnie uchwycić (wszak nieskończoność jest tylko postulatem rozumu), a ponadto według Lévinasa prawo jest funkcją pragnienia nieskończoności, a nie rozumu. W ramach tego wariantu możliwe byłoby także przyjęcie tezy, że zasada odpowiedzialności w ogóle nie jest etycznym prawem, ponieważ posiada swój zasadniczy motyw w subiektywnej skłonności, a nie w samym tylko rozumie. Jest więc od początku skażona czynnikiem zmysłowym, który w postaci pragnienia stanowiłby jej właściwe źródło. Może być zatem potraktowana co najwyżej jako subiektywna maksyma postępowania, która nie może pretendować do tego, by stać się powszechnym

⁶ Por. I. Kant, *Bóg, śmierć i czas*, s. 182–185.

prawem. Ponadto poryw pragnienia Nieskończoności prowadzący do całkowitego poświęcenia siebie byłby swoistym autofalsyfikatorem czynu etycznego, który musi okazać się społecznie niebezpieczny. Zastosowanie powszechne zasady odpowiedzialności musiałoby prowadzić to paraliżowania porządku publicznego opartego jakby nie było na istnieniu wolnych, niezależnych jednostek.

e) Obydwie zasady etyczne dają się ze sobą uzgodnić poprzez wzajemne ograniczenie ich kategoryczności i absolutności. Porównując Kanta z Lévinasem można oczywiście łączyć czystą formę prawa z fenomenem twarzy, przekraczającym wszystkie realne konteksty, utrzymując, że treściowa pustka formy prawa pokrywa się z pustką twarzy, która nie jest twarzą indywidualną, a zatem niczego nie mówi o konkretnym człowieku. Z jednej strony mielibyśmy do czynienia z szacunkiem (*Achtung*) do prawa w jego czystej postaci jako szczególnym rodzajem najwyższego uczucia, które budzi wrażliwość etyczną podmiotu, z drugiej ze wstrząsem, jaki powoduje spotkanie z twarzą drugiego, prowadząc do narodzin właściwego podmiotu etycznego – owej biernej sobości (*le soi*). Nie jest to tylko daleka analogia zważywszy na fakt, że ani imperatyw nie mówi jak postępować w konkretnej sytuacji, ani też poczucie odpowiedzialności za drugiego nie popycha wprost do określonych etycznych aktów na rzecz innych ludzi. Tym, co wydaje się tu decydujące, jest jednak sam moment konstytuowania się podmiotu etycznego i jego wrażliwości, bez względu na to, czy jej ośrodkiem jest rozum czy też serce.

Z kolei, rozpatrując cały problem w kategoriach obowiązku trzeba by zapytać o to, czy odpowiedzialność za drugiego posunięta aż do ofiary życia mogłaby znacząco doskonale wypełnienie imperatywu, a zatem osiągnięcie tego, co z założenia wymaga nieskończonego procesu doskonalenia?⁷ W takim jednak wypadku trzeba by przyjąć, że Kant nie przewidział podobnego rozwiązania, że w ogóle nie brał pod uwagę opcji doczesnego wypełnienia obowiązku w sposób absolutny nawet w sytuacji, gdy to sam rozum podpowiadałby poświęcenie własnego życia za innych. Co ciekawe, najwyższym motywem poświęcenia życia, a więc przypadkiem, który potwierdza godność podmiotu etycznego, jest dla Kanta raczej śmierć za ojczyznę niż oddanie życia za konkretnego człowieka⁸. Chodzi tu więc o taką ofiarę, która może

⁷ Por.: święta wola jest wolna od wszelkiego przymusu i obowiązku, pozostaje doskonale zgodna z prawem moralnym. I. Kant, *Krytyka...*, s. 56–57.

⁸ I. Kant, *Krytyka...*, s. 250 i n.

być poniesiona przez każdego, do której każdy jako istota rozumna jest dysponowany.

Jaki zatem sens mógłby mieć dla etyki Kanta ów nakaz bezwarunkowej i bezgranicznej odpowiedzialności?

Jak się wydaje, w grę wchodzi tu przyjęcie takiej opcji, że akt poświęcenia się za drugiego wcale nie musi oznaczać osiągnięcia etycznej doskonałości, nie musi być owym absolutnym maksimum, na jakie tylko stać człowieka. To nie akt ofiary za drugiego byłby wyznacznikiem etycznej doskonałości. W takim sensie owa przewidziana przez Kanta droga doskonalenia siebie wcale nie znajdowałaby swego zakończenia wraz ze śmiercią podmiotu – męczennika. Podmiot etyczny musi być nieśmiertelny, żeby kontynuować ów proces zbliżania się do ideału doskonałości, którego, jak wiemy, nigdy nie osiągnie. Ale też dopiero w planie nieśmiertelności akt poświęcenia życia za drugiego traciłby cały swój radykalizm i fatalistyczny charakter, pozostawiając niejako stale otwartą możliwość zmierzania w stronę ideału boskiej egzystencji.

4. Przy analizie tych centralnych idei myślenia etycznego nasuwa się jeszcze inne pytanie mianowicie: kim jest człowiek, do którego skierowane są owe wezwania – wezwanie do postępowania zgodnego z prawem rozumu, wezwanie do absolutnej odpowiedzialności za drugiego oraz pozostające gdzieś z tyłu echo wezwania do miłości bliźniego? Czy jest możliwe, aby wszystkie odnosiły się do tego samego podmiotu, czy też wyznaczają one granice odmiennych wrażliwości, a zatem definiują różne etyki, których nie można realizować w jednym życiu, nawet jeśli ich podstawowy przekaz wydaje się zbliżony? Czy ten sam podmiot jest zdolny ogarnąć te wszystkie miejsca jednocześnie, uznając je za swoje własne dziedzictwo, za swą metafizyczną biografię: miłość bliźniego, szacunek dla prawa, odpowiedzialność za drugiego? Czy też może jest on zdolny wyjść poza aksjomatyczne ograniczenia własnej tradycji tylko w szczególnych okolicznościach swego indywidualnego losu, kiedy zawodzą instytucje zbudowane na fundamencie danej etyki? Naturalnie jest to pytanie o granice tradycji, która może się okazać niewystarczająca albo wręcz bezradna wobec ciągle nowej sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek i to zarówno w czasach globalnej katastrofy, jak i w okresie pozornego ładu budowanego na nieludzkich zasadach.

Nie ma na te pytania prostej odpowiedzi. Instruktywna może się jednak okazać pewna zyczliwość Lévinasa w stosunku do etyki Kan-

towskiej, która przecież tkwi w samym centrum europejskiej myśli metafizycznej będącej przedmiotem jego totalnej krytyki.

Jakkolwiek nie poddał on filozofii Kanta tak gruntownej analizie, jak choćby filozofię Heideggera czy Hegla, to jednak doskonale zdawał sobie sprawę z dalekiego pokrewieństwa, jakie łączy wizję królewieckiego mistrza z jego własną etyką odpowiedzialności. Świadczyć o tym może choćby poniższy passus z książki *Inaczej niż być...*, w którym pisał:

Gdyby można było zachować z systemu filozoficznego pewien fragment, zapominając o szczegółach jego architektury (choć, jak mądrze zauważył Paul Valéry, w architekturze nie istnieje szczegół – uwaga ta odnosi się w najwyższym stopniu także do konstrukcji filozoficznych, w których jedynie szczegół zapewnia solidność konstrukcji), zwrócilibyśmy się do kantyzmu, który odnajduje sens człowieczeństwa, nie mierząc go miarą ontologii i uniezależniając je zarówno od rzekomo pierwotnego pytania „co jest?”, jak i od problemu śmierci i nieśmiertelności, o który potykają się ontologie. To, że nieśmiertelność i teologia nie mogłyby określić imperatywu kategorycznego, jest nowatorstwem rewolucji kopernikańskiej: sens, który nie jest odmierzany przez bycie lub niebycie, lecz, przeciwnie, bycie, które jest określane przez sens⁹.

CAN RESPONSIBILITY FOR ANOTHER BE AN IMPERATIVE OF REASON? KANT AND LÉVINAS

Summary

This article is an attempt to confront Lévinas's ethics of responsibility with Kant's theory of the categorical imperative and the autonomy of the mind on some crucial issues. Pointing out differences and similarities, I consider a number of hypotheses regarding their mutual relations. I propose the following options: the categorical imperative as a foundation of the principle of responsibility; responsibility for another as a condition of ethical sensibility in a subject capable of acting rationally and morally; Kant's rational ethics as an elimination of ethics built on desire; responsibility for another as a fundamental questioning of the autonomy of the mind and free will; a possible synthesis of both ethics by limiting Kant's concept of the autonomy of the mind and Lévinas's concept of absoluteness. While not deciding which stand is best justified, one must note Lévinas's symptomatic favoring of Kant, even though he is well-known as a thorough critic of European philosophy.

Adam Hernas

⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 219. Zob. także, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 68–78.

PAULINA TENDERA

(Kraków)

SOFOKLESOWA ANTYGONA JAKO PRZYKŁAD URZECZYWISTNIENIA HEGŁOWSKIEGO IDEAŁU BOHATERA NARODOWEGO

Na początku panował Kronos-Czas: był to zły wiek, pozbawiony dzieł etycznych, a to, co zostało stworzone, dzieci owej epoki były przez niego pożerane. Dopiero Jowisz, który ze swej głowy zrodził Minerwę i który w swym otoczeniu najbliższym miał Apollina i Muzy, pokonał Czas i wytknął cel jego przemijaniu. Jowisz jest bogiem politycznym, który stworzył dzieło etyczne – państwo.

G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*

PORUSZANA TEMATYKA I ZAKRES ZAGADNIENÍ

Powyższy fragment z *Wykładów z filozofii dziejów*¹ stanowi impuls do odczytania treści antycznych tragedii greckich z punktu widzenia filozofii społeczno-politycznej Georga Hegla. W cytacie tym zawarto słowa, których sens ujawnia się stopniowo w trakcie jego lektury: mowa jest o czasie, o początku i o końcu dziejów, o etyce i państwie. Tak jak Jowisz (utożsamiany z greckim Zeusem) był uznawany przez Rzymian za obrońcę państwa w jego podstawie – samej idei państwa, tak współcześnie Hegel jest jednym z największych propagatorów (obrońców?) tej idei. Z jego postawy filozoficznej wynika szczególne pojmowanie

¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, s. 114.

moralności i etyki, również w sprawach zasadniczych – wobec wojny, cierpienia czy śmierci.

W artykule podejmuję próbę opisanie skomplikowanej sytuacji powojennej, czasu żałoby i smutku, który naruszając zastany porządek prawa ujawnia postawy obywateli i skłania do refleksji nad przyszłością państwa. Hegel proponuje tu interesujące ujęcie zagadnienia porządkowania ładu społecznego, które zastosować można do zinterpretowania sytuacji przedstawionej w *Antygonie*, przy czym nie będzie to zreferowanie poglądów Hegla na postawę samej głównej bohaterki (często podejmowaną przez krytyków Hegla kwestię realizacji etosu kobiecego), lecz problem urzeczywistnienia pojęcia heglowskiego bohatera dziejowego.

Antyгона jest głównym dziełem przywołanym w tym artykule, pozostały materiał stanowią fragmenty dzieł Sofoklesa i Eurypidesa zaliczanych przez Humphreya Kitto² do tzw. tragedii średnich. Spróbuję pokazać, jak w duchu heglowskim można czytać tragedię grecką. Przechodząc do realizacji tak postawionego zadania, przywołuję słowa Hegla:

Wola subiektywna, namiętność jest pierwiastkiem wprowadzającym w czyn, urzeczywistniającym; idea jest pierwiastkiem wewnętrznym; państwo jest istniejącym, rzeczywiście etycznym życiem. Jest ono bowiem jednością istotnej powszechnej woli i woli subiektywnej, a na tym właśnie polega etyczność. Jednostka żyjąca w tej jedności żyje życiem etycznym, posiada wartość, która polega jedynie na tej substancjalności. Sofoklesowa *Antyгона* powiada: Prawa boskie nie od wczoraj i nie od dziś istnieją, ale są odwieczne i nikt nie potrafi powiedzieć, skąd się wzięły. – Prawa etyki nie mają charakteru przypadkowego, lecz są prawami samego rozumu. Cel państwa polega na tym, aby to, co substancjalne, obowiązywało, było obecne i utrwaliło się w rzeczywistych czynach ludzi i ich zamysłach³.

² Średnia tragedia grecka wyróżnia się szczegółową analizą osobowości głównych bohaterów, a także wyraźnym wydobyciem pytań zasadniczych dotyczących życia ludzkiego. Por. H. D. F. Kitto, *Tragedia grecka, studium literackie*, tłum. J. Margański, Kraków 2003.

³ „Rozum oznacza dynamikę ustanawiania uniwersalnych wartości, czyli ich obiektywizacji i świadomej aprobaty. Dynamika ta ogarnia całe życie społeczne i kulturę. Pojęcie rozumu służy przede wszystkim wyodrębnieniu tej dziedziny, w której realizują się ogólne wartości, choć jej granice ulegają zmianie w miarę rozwoju historycznego. [...] Rozum staje się dla Hegla wyznacznikiem postępu. Utożsamienie rozumności z rzeczywistością nie oznacza wcale uznania za rozumne wszystkiego, co istnieje. Pojęcie rozumu służy selekcji i wartościowaniu zjawisk społecznych i kulturowych, czyli wyodrębnieniu tego, co postępowe i uniwersalne” [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 641 oraz G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, s. 58.

WYBRANE ELEMENTY HEGLOWSKIEJ TEORII PAŃSTWA

Hegel opisał rozwój państwa zgodnie z zasadami sylogizmu⁴. Zasady te porządkują również rozwój samego ducha, są jego wewnętrznym prawem.

Proces dialektyczny: jest procesem polegającym na tym, że pojęcie jako ogólność, która jest jednostkowością, określa się jako obiektywną przedmiotowość (*Objektivität*) i jako przeciwieństwo w stosunku do niej i ta zewnętrzność, która za swoją substancję ma pojęcie, dzięki swej immanentnej dialektyce sprowadza się na powrót do subiektywnej podmiotowości (*Subjektivität*)⁵.

W *Antygonie* można zauważyć rozwijający się proces porządkowania struktury społeczno-politycznej Teb. Owo porządkowanie ma swoje umocowanie w konflikcie interesów, jednak wyraźne zsubiektywizowanie perspektyw głównych bohaterów pozwala na łatwe wyabstrahowanie obiektywnych wartości, którymi się kierują. Nie oznacza to bynajmniej, że Antyгона jest zwolenniczką demokracji, stanowi ona jedynie, jako postać tragedii, antytezę dla wyrazistych poglądów Kreona. Z ich wspólnej dialektyki (z tego, co subiektywne w nich) wyłoni się to, co obiektywne – państwo⁶. Będzie ono wspólnotą obywateli, jednostkowych inteligencji, które współistnieją ze sobą i tworzą samowiedną substancję etyczną, czyli społeczeństwo obywatelskie. W społeczeństwie obywatelskim dokona się rozdział między *civitas* a *societas civitas*, między sferą polityczno-państwową a społeczną. Wspólnota równoprawnych podmiotów, która powstanie z dialektyki wzajemnie uznających się samowiedz, tożsama będzie zarówno z etyczną wspólnotą państwa celów w rozumieniu Kanta, jak i z obywatelską wspólnotą wolnych i równych w sensie Arystotelesowskiej⁷ polityczności.

⁴ Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, s. 214, § 181.

⁵ Tamże, s. 241, § 215.

⁶ „Osobowość prawna jednostki staje się zrozumiała i sensowna dopiero wtedy, gdy istnieje państwo, które Hegel określa jak urzeczywistnienie wolności” [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 642.

⁷ Z Arystotelesem Hegel zgadza się w wielu miejscach swych rozpraw, jako przykład z dziedziny nauk politycznych możemy podać Arystotelesowską koncepcję człowieka. Hegel popiera myśl, że człowiek jest sobą jedynie w państwie i to, że właśnie ono określa jego człowieczeństwo. Hegel pisze: „państwo jest urzeczywistnieniem wolności, to znaczy absolutnego celu ostatecznego. [...] istnieje ono samo dla siebie; trzeba dalej wiedzieć, że wszelka wartość, jaką człowiek posiada, wszelką rzeczywistość duchową zawdzięcza on jedynie państwu. [...] Państwo jest boską ideą w jej ziemskiej postaci”. [w:] G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., s. 59.

Takie rozumienie polityczności występuje u Hegla już w *Fenomenologii ducha*, ale dopiero w *Encyklopedii nauk filozoficznych* polityczność zostaje wyodrębniona i określona jako samowiedza ogólna:

Samowiedza ogólna jest afirmatywną wiedzą o sobie samej jednej jaźni w jaźni innej, z których każda jako wolna jednostkowość posiada absolutną samoistość, ale dzięki negacji swojej bezpośredniości, czyli pożądania, nie traktuje siebie jako różnej od tamtej drugiej, jest czymś ogólnym i jest obiektywna⁸.

W takim współlistnieniu jednostek etycznych każda osoba znajduje uznanie, jednocześnie uznając innych. Powstaje społeczeństwo obywatelskie, a za nim państwo, które w swym ustroju uzewnętrznia istnienie samowiednej substancji (stanu myślącego)⁹. Dopiero w państwie (w duchu obiektywnym), wśród racjonalnych i ogólnych zasad prawa abstrakcyjnego, moralności i etyczności podmiot znajduje swoją całkowitą określoność. Hegel pisze o duchu obiektywnym, że jest on urzeczywistnieniem idei wolności¹⁰. Idei tej nie posiadali Grecy ani Rzymianie, o pojęciu wolności nie pisali ani Platon, ani Arystoteles, ani też stoicy; wolność rozumieli jako cechę wynikłą z pochodzenia (wolny był obywatel Rzymu i Aten, taką sytuację mamy też w tragediach greckich). Antyk grecko-rzymski przyniósł wielu ludziom wolność, a historia w ogóle jest rozumiana, jako tożsama z historią wolności: jest procesem jej rozwoju, jej stawaniem się i stałym przyrostem w ramach świadomości przynależenia do wspólnoty duchowej (ducha narodowego).

Świadomość ducha narodowego jest źródłem wolności i pozwala na zaistnienie osobistości historycznej. Hegel pisze, że osobistością historyczną jest silny człowiek, którego własne cele odpowiadają duchowi epoki¹¹. Taką postawę dostrzegamy u Antygony, choć nie będzie ona

⁸ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 450, § 436.

⁹ Tamże, s. 520, § 517–528.

¹⁰ Por.: „[...] Hegel rozumiał wolność w sposób swoisty. Był daleki od utożsamienia wolności z całkowitą dowolnością działania z arbitralną «wolną wolą» w tradycyjnym rozumieniu. Taką wolność świadomie odrzucał, określał ją pogardliwie epitetami «wolności pustej», czy też «wolności polskiej szlachty», czyniąc aluzję do *liberum veto*. Uważał natomiast, że wolność można pogodzić z koniecznością. Uważał, że wolność oznacza pewien typ determinacji. Wolność pojawia się zatem wówczas, kiedy rozwój w danej dziedzinie rzeczywiście odbywa się wedle jej wewnętrznych praw i zgodnie z jej immanentnymi zasadami. [...] Wolność jest więc sytuacją zależności od samego siebie, od własnej immanentnej konieczności. Tego rodzaju wolność przysługuje państwu” [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 642.

¹¹ T. Kroński, we wstępie do: G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., s. XXVI.

ureczywistniona w bratobójczej walce i wojennych podbojach, lecz w działaniach zmierzających pośrednio do ustanowienia nowego porządku społecznego. Antygona jest postacią, która rozwija zasadę wolności w antyku greckim.

Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów* poświęca obszerny rozdział kwestii państwa i koncepcji ducha greckiego¹². Poprzez odwołania do historii powszechnej, motywów mitologicznych, religii i sztuki określa cechy charakterystyczne narodu greckiego i tłumaczy jego rolę w historycznym rozwoju ducha. Bohaterowie tragedii greckich obrazują strukturę greckiego społeczeństwa, a relacje między nimi – ogólne zależności istniejące w greckiej *polis*:

[...] w tragedii greckiej przedstawia się [...] stosunek narodu do rodów królewskich; naród to chór – bierny i bezczynny; bohaterowie dokonują czynów i ponoszą za nie odpowiedzialność. Naród i bohaterowie nie mają ze sobą nic wspólnego; naród nie może ich pociągnąć do odpowiedzialności, odwołuje się jedynie do bogów. Takie indywidualności heroiczne, jak władcy, nadają się tak znakomicie na bohaterów sztuki dramatycznej, ponieważ podejmują decyzję samodzielnie i indywidualnie i nie kierują się ogólnymi prawami obowiązującymi wszystkich innych obywateli. Zarówno ich czyny, jak i ich upadek są indywidualne. Lud i rody królewskie są od siebie oddzielone. Rody te uważane są za coś obcego, za coś wyższego, co samo sobie wywalcza swój los i dźwiga swoje brzemie¹³.

Oddzielenie członków rodu królewskiego od społeczeństwa (ich elitarność) daje wygodne asumpt do kreowania postaci dziejowych, i odwrotnie: amoralność czynów bohaterów narodowych, osamotnienie na arenie dziejów państw dziejowo-powszechnych oraz wybitnych jednostek dają doskonały materiał dla tworzenia doniosłych dzieł antycznego tragediopisarstwa. Hegel stwierdza tu też, że naród nie może pociągnąć do odpowiedzialności bohaterów dziejowych oraz, że nie kierują się oni ogólnymi prawami obowiązującymi wszystkich innych obywateli. Znacznie dobitniej twierdzenie to wypowiada w kolejnym fragmencie *Wykładów z filozofii dziejów*:

Czyny wielkich ludzi, którzy są postaciami dziejów powszechnych, są [...] usprawiedliwione nie tylko w ich wewnętrznym, nieświadomym znaczeniu, lecz także ze stanowiska ogólnego, światowego. Z tego stanowiska nie musi się wcale podnosić przeciwko czynom historycznym i ich wykonawcom zarzutów natury moralnej, które ich nie dotyczą. Nie musi się wcale przeciwstawiać im całej litanii cnót prywatnych:

¹² Mowa jest tu o: G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, ks. 2, *Świat grecki*, dz. cyt., s. 9–91.

¹³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, dz. cyt., s. 22.

skromności, pokory, miłości bliźniego i dobroczynności. Historia powszechna mogłaby w ogólności wznieść się całkowicie ponad sferę, której dotyczy moralność i w której występuje tak często omawiana różnica między moralnością a polityką...¹⁴

ANALIZA FILOZOFICZNO-LITERACKA *ANTYGOŃY*

Akcja *AntygoŃy* rozpoczyna się po bratobójczej walce między braćmi głównej bohaterki, Eteoklesem i Polinikiem. Po ich śmierci władzę w Tebach obejmuje najbliższy członek rodziny, Kreon, który urządza uroczysty pogrzeb Eteoklesowi, zaś zwłoki Polinika i innych wojowników każe rzucić na pożarcie dzikim zwierzętom. AntygoŃa dowiedziawszy się o tym podejmuje działania, których celem jest uczczenie śmierci Polinika, do czego zobowiązują ją prawa boskie¹⁵. Z prośbą o pomoc zwraca się do siostry, która jednak, posiadając naturę uległą, odmawia pomocy.

Zwrócić należy uwagę, jak charakter analizy zmienia rozumienie treści samego dzieła. Aby poznać wielopłaszczyznowość *AntygoŃy* nie wystarczy sprowadzić konfliktu między głównymi bohaterami do racji politycznych przeciwstawianych racjom emocjonalnym, tym bardziej nie wystarczy wykazać konfliktu racji rozumowych (rozumności) i uczuciowych¹⁶. Już samo przywołanie znaczenia rozumności, jakie

¹⁴ Tamże, t. I, s. 102.

¹⁵ Reakcją na zerwanie świętych więzi rodzinnych jest również pieśń Chóru w *Medei* Eurypidesa. Chór śpiewa tam *Medei*, która postanowiła zgładzić swoje dzieci:

„O jakże cię przyjmie ten gród,
Ta ziemia świętych rzek,
Gdzie świętym jest każdy człek –
Ciebie, coś synów swych krwią
Zmazała?
To ginie – bacz! – własny twój płód!
To mord własnych dzieci – o bacz!
Ku tobie się zwraca nasz płacz,
Obejmujemy kolana:
Nie morduj; o nie bądź tak złą!”

Eurypides, *Medea*, Kraków 2003, s. 38–39.

¹⁶ Na tym lista rzecz jasna się nie kończy, kolejni komentatorzy dodają chętnie nowe płaszczyzny odczytania *AntygoŃy*, pomiędzy którymi znajdujemy konflikt między kobietą a mężczyzną, bogami a ludzkością, społeczeństwem a indywidualnością, pokoleniem dojrzałym a młodym, śmiercią a życiem, czy wreszcie bardzo modne w XX wieku odczytanie *AntygoŃy* zgodne z ideami feminizmu. Por. A. Pritchard,

mamy przejąć od Hegla, uchronić nas może od zbyt łatwych i niepogłębionych ocen¹⁷: nie znajdziemy tu potwierdzenia dla rozumności Kreona – przeciwnie, trzeba dowodzić, że swym postępowaniem Kreon działa przeciwko rozumnemu i nieubłaganemu pochodowi dziejów, ale nie oznacza to, że rozumnie postępuje Antygona (jej stan określany jest czasem jako *moral madness* – moralny obłąd¹⁸).

Różnice między ujęciem Heglowskim i tradycyjnym idą znacznie dalej. Dwoistość prawa, sprzeczność racji rozumu i serca, jaką zauważają w *Antygonie* współcześni komentatorzy¹⁹, jest w zastosowanych tu ujęciu pozorna i nie istnieje realnie. Czytamy w uwagach Chadzinikolau do polskiego wydania dzieła: „Kreon rzeczywiście jest bezkompromisowym przedstawicielem idei państwa, racji rozumu, chce bezwzględnie podporządkować dobro jednostki dobru państwa”²⁰. Trzeba sprzeciwić się temu twierdzeniu, zachodzi wszak konieczność oddzielenia starań o utrzymanie władzy od czynów rozumnych. Czy Kreon jest bezkompromisowy, czy reprezentuje idee państwa? Czy poświęca dobro jednostki dla tej idei? Na te wszystkie pytania należy udzielić odpowiedzi negatywnej.

Kolejną rzeczą, która wyraźnie oddziela rozumowanie tradycyjne i Heglowskie jest uzasadnienie czynów, którym kieruje się Antygona. „Odważne czyny przeciwko tyranii powinny być znane ludowi, podnoszą bowiem jego demokratyczną świadomość”²¹ – tak postępowanie Antygony tłumaczy wspomniany komentator. Dlaczego jednak Antygona nie zgadza się, by Ismena stała się współwinną i dlaczego domaga się upublicznienia swych czynów? Nie jest prawdą, że Antygona wprowadza swój zamysł w życie ze względu na idee demokracji, którą chce obudzić w obywatelach, choć będzie to konsekwencją jej działań²². Z punktu widzenia filozofii dziejów sprawa przedstawia się

Antigone's Mirrors: Reflections on Moral Madness [w:] „Hypatia”, Vol. 7, No. 3 (Summer 1992), s. 77.

¹⁷ Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 641.

¹⁸ Por. za Katherin Morgan podaje Annie Pritchard [w:] A. Pritchard, *Antigone's Mirrors: Reflections on Moral Madness*, dz. cyt., s. 78.

¹⁹ N. Chadzinikolau we wstępie do: Sofokles, *Antygona*, Poznań 1991, s. VI.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. VII.

²² „Historia nie rozwija się zgodnie z indywidualnymi zamierzeniami, lecz występuje w niej stałe przeciwieństwo między intencjami jednostek a osiąganymi przez nie rezultatami. Jednostki kierują się namiętnościami i własnymi wyobrażeniami o szczęściu. Nie zdają sobie sprawy, że uczestniczą w organizacji państwa”, w: Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 651.

prosto: Antyгона realizuje siebie, spełnia obowiązek, ale nie wobec państwa, obywateli czy nawet religii, lecz wobec ducha, którego wolą jest kierowana. Chce ona, by ludność Teb wiedziała o jej czynie ze względu na chwałę – to czysty egoizm, ale amoralny, gdyż nieuświadomiony²³. Antyгона nie potrafi mierzyć siebie moralnością mas, jest bohaterem dziejowym²⁴.

Antyгона mówi do Ismeny: „Ja ci nie każę, nawet gdybyś chciała teraz mi pomóc, nie byłoby to miłe. Rób jak uważasz, a brata ja sama pogrzebię. Potem szczęśliwa niech umrę. [...] Tymczasem ty, jak zechcesz, możesz znieważać święte prawa bogów”²⁵. Nie wyraża się tu bynajmniej troska o dobro Ismeny. Antyгона realizuje siebie jako bohatera dziejowego, a to oznacza, że na tle wydarzeń dziejowych musi pozostać sama. Jej indywidualność, młody i odważny duch poszukuje swojego spełnienia w czynie²⁶, ten czyn musi postawić samą Antygonę naprzeciw instytucji państwa patriarchalnego, które ma być zastąpione samowiedzą ogólną²⁷.

Antyгона nie potępią siostry za to, że nie potrafi zrozumieć celów wyższych, zdaje się nawet, że rozumie nieprzystawalność obu tych racji, z których tylko jedna, racja boska, jest racją rzeczywistą. Uważa, że nie obowiązuje jej prawo ustanowione w państwie (rozzóżniam tu nieprzystawalność od przeciwstawienia), jest inaczej mówiąc amoralna (nigdy niemoralna) i osamotniona w swym działaniu. Antyгона żąda,

²³ „Mówił więc Hegel o «chytrości rozumu», który nie osiąga swych celów bezpośrednio wywierając wpływ na człowieka, lecz pozwala mu działać zgodnie z indywidualnym przekonaniem. Oznacza to, że jednostki urzeczywistniają postępowanie nieświadomie”. [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 651.

²⁴ „Hegel był daleki od uzależniania przebiegu historii od pojawienia się wyjątkowej, obdarzonej charyzmą jednostki, ale uważał jednocześnie, że w czasach przełomowych, kiedy kończy się jedna epoka, a rodzi potrzeba czegoś nowego, wybitne jednostki mogą spełnić pozytywną rolę, uosabiając nowe wartości i dążąc do ich prawnych, instytucjonalnych gwarancji. Daleki był też od objaśniania ich roli cechami charakteru, geniuszem, osobistą intuicją, jak to ma miejsce w romantycznej koncepcji władzy. Dla Hegla osobistością historyczną staje się ta jednostka, której indywidualne intencje pokrywają się z aktualną tendencją dziejową, z aktualnym stadium postępu, chociaż sama jednostka nie zdaje sobie z tego sprawy. Dążąc do realizacji własnych interesów wypełnia zarazem fragment historycznego planu. Dopóki zbieżność ta istnieje, dopóty jednostka wpływa na dzieje. Gdy spełni są historyczną funkcję, ginie lub jest odsuwana od udziału w życiu politycznym”. Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 651 oraz s. 660.

²⁵ Sofokles, *Antyгона*, dz. cyt., s. 5.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., t. II, s. 22.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 449, § 443.

by reszta społeczeństwa uznała²⁸ w niej bohatera państwa dziejowo-powszechnego (*welthistorisches Volk*)²⁹, zaś gdy Ismena proponuje, by przemilczeć całą rozmowę, wybucha gniewem: „Biada mi! Raczej rozgłaszaj. Bardziej nienawistną będziesz, jeśli przemilczysz i nie rozpowiesz wszystkim”³⁰. Słowa te potwierdzają, że Antygona dąży do sławy i uznania, a na jej drodze nie mogą stanąć żadne przeszkody. Dlatego nie dziwi, że Ismena nazywa swoją siostrę nierozważną³¹. To określenie posiada tutaj ważny sens. Czy można powiedzieć, że bohater dziejowy postępuje nierozważnie? Otóż jak najbardziej do jego pojęcia pasuje określenie „nierozważny”. Wszak rozumność³² dziejów realizuje się nie w człowieku, lecz za jego pomocą, na poziomie ogólnym, a wybitność osobistości historycznej tkwi w tym, że postępuje ona nierozważnie, a mimo to wygrywa. Skomplikowana sytuacja *Antygony* wiedzie nas wprost do istoty konfliktu – efektu pracy świadomości i rozwiązania akcji. Czym jest tu pojednanie i *katharsis*, którego doświadcza Kreon?

Choć jednowładztwo jest według Hegla najlepszym ustrojem państwowym, gdyż król reprezentuje w swojej osobie jedność moralno-prawną, jaką mają realizować obywatele, to ten argument nie obowiązuje jeszcze w Tebach czasów *Antygony*. Nie mamy tu do czynienia z królem, lecz z tyranem, naród grecki ledwo wyzwolił się z granic, jakie stawały jego wolności ustroje wczesnych despotów i skupił się na sobie, i w tym okresie dziejów nie dojrzał jeszcze, by na powrót przyjąć zwierzchnictwo głowy państwa. W konsekwencji trzeba będzie jeszcze długo poczekać, aż społeczeństwo Teb nasycone swoją wewnętrzną i zewnętrzną wolnością zgodzi się znaleźć w osobie króla realne uosobienie swojej jedności moralnej. W Tebach urzeczywistnia się natomiast ważna Hegłowska zasada mówiąca, że nikt nie potrafi w sposób trwały uważać siebie tylko za środek do innych celów niż on sam. Można to ująć krócej: „instrumentalność konsekwentnie urzeczywistniona znosi samą siebie”³³.

Antygona jest osobą, która uwolniła się spod dyktatu patriarchalnego, na tyle, że odrzuca typowe dla kobiet podporządkowanie

²⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 242.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., t. II, s. 10.

³⁰ Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 6.

³¹ „Więc idź, jeśli jesteś tego pewna. Musisz jednak wiedzieć, żeś nierozważna, choć prawdziwie kochasz swoich bliskich” [w:] Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 7.

³² Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 641.

³³ M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 65.

naturze³⁴, wyłączenie z aktywnego kształtowania spraw społecznych i przyjmuje postawę męską³⁵. Sprzeciwia się ona jakiegokolwiek władzy nad sobą, a czyni to w słowach: „Nie ma on [Kreon] żadnego prawa powinności mi wzbraniać”³⁶. Jeśli Antygona nie uznaje w Kreonie władcy, to nie jest on dla niej autorytetem³⁷, jakim dla społeczeństwa Teb był na przykład Edyp³⁸. Otóż przypomnijmy: „ducha wolnego i liberalnego”³⁹, który nie uznawał zwierzchności i upajał się własną indywidualnością – to właśnie Antygona⁴⁰.

W scenie drugiej, po przyznaniu się Antygony do winy dochodzi do pierwszej polemiki na temat tego, czym jest prawo. Antygona stwierdza w krótkich słowach: „Zrobiłam to. Wcale nie przeczę”⁴¹. Po chwili

³⁴ Wolność głównej bohaterki realizuje się tu na co najmniej dwóch płaszczyznach: po pierwsze, poprzez sprzeciwienie się woli władcy, po drugie, poprzez porzucenie postawy kobiecej i przyjęcie postawy typowej dla mężczyzny. Antygona wkracza w świat polityki, porzuca wyznaczoną jej przez kulturę przestrzeń aktywności ograniczoną do gospodarstwa domowego, tym samym porzuca też świat natury dla świata kultury. Przyroda nie zapomina jednak o pochodzeniu bohaterki, a słuszność jej czynów potwierdza zjawiskami. Por. V. A. Hartouni, *Antigone's Dilemma: A Problem in Political Membership* [w:] *Hypatia*, Vol. 1, No. 1 (Spring 1986), s. 11.

³⁵ Por. A. Prichard, *Antigone's Mirrors: Reflections on Moral Madness*, dz. cyt., s. 79.

³⁶ Sofokles, *Antygona*, tłum. N. Chadzinikolau, Poznań 1991, s. 5.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, dz. cyt., s. 20.

³⁸ Autorytetem dla ludu tebańskiego był Edyp, zauważyć to możemy, gdy zwrócimy uwagę na następujący fragment tragedii:

„Choć więc my ciebie nie równamy bogom
Ani te dzieci, siedliśmy w tych progach,
Bo ciebie pierwszym mienimy wśród ludzi,
Wśród ciosów życia i wśród nieba gromów.
Tyś bo przybywszy, gród stary Kadmosa
Od strasznych ofiar dla Sfinksa wyzwolił,
Nic od nas wpród się nie wywiedziawszy
Ni pouczony; nie! Z ramienia bogów
Dałeś nam życia ochłodę i ulgę.
A więc ku tobie, któryś nam najdroższym,
Ślemy, Edypie, tę prośbę błagalną,
Byś nas ratował...”

Sofokles, *Król Edyp*, tłum. K. Morawski, Wyd. GREG, Kraków, s. 8, w. 31–42.

³⁹ Píše o tym Hegel [w:] G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, dz. cyt., s. 80.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., t. II, s. 102.

⁴¹ Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 20.

Kreon odpowiada: „Śmiałaś więc złamać prawo?”⁴² i po raz pierwszy dowiaduje się jak odmiennie obywatele i sama Antygona rozumieją prawo, zdawałoby się jedno i słuszne⁴³:

[Antygona:] Bo nie Zeus obwieścił to prawo, ani Dike mieszkająca z bogami podziemnego świata takie prawa wśród ludzi ustaliła. Nie wyobrażałam sobie też, że twoje, człowieka śmiertelnego, rozkazy mogą mieć taką siłę, by przewyższyć niepisane święte prawa bogów, które istnieją nie od dziś, ani od wczoraj. Są wieczne i nikt nie zna ich początku. Nie mogłam więc przestraszyć się człowieka i za złamanie tych praw być osądzona przez bogów. Wiem, że kiedyś umrę. Bo jakże inaczej? Nawet bez twojej decyzji. A jeśli wcześniej śmierć przyjdzie, to tylko zysk. Bo kto jak ja żyje wśród nieszczęść tyłu, jakżeby w śmierci nie upatrywał zysku? Tak więc chciałabym, żeby taki los mnie spotkał. To nie żaden ból. Natomiast nie pogrzebać brata, urodzonego z jednej matki, to straszny ból. A jeśli teraz mój czyn wydaje ci się głupi, niechaj dla głupiego będę głupia⁴⁴.

Ta obojętność, z jaką Antygona odnosi się do swojego życia i swojej śmierci, nie musi być wynikiem duchowego oświecenia. W słowach ostatnich – „A jeśli teraz mój czyn wydaje ci się głupi, niech dla głupiego będę głupia” – zauważyć znów możemy nieprzystawalność życia bohatera dziejowego do życia zwykłego obywatela. Zrozumiałe staje się, że dwie osoby o tak różnych stopniach uświadomienia wolności nie są w stanie porozumieć się ze sobą – nie istnieje i nigdy nie zaistnieje wspólna płaszczyzna dla dyskusji nierozumnego z rozumnym⁴⁵. Antygona zauważa ważne prawa naturalne rządzące nie tylko przyrodą, ale przede wszystkim człowiekiem, bo człowiek jest istotą rozumną z natury i prawa odwieczne z natury swej są rozumowe.

[Do Kreona] Bo twoje słowa budzą we mnie odrazę i oby zawsze budziły. Podobnie jak moje słowa w tobie. To naturalne. A jednak skąd ja większą zdobyłabym sławę

⁴² Utożsamienie prawa boskiego z pisanym jest właściwe postaci króla. Tę nieświadomość obserwujemy w wielu miejscach tragedii, np. fragment, w którym Kreon, mówiąc o małżeństwie Antygony i Aimona, odwołuje się do porządku boskiego: „Hades przerwie to małżeństwo”, co jest po prostu metaforycznie wypowiedzianą groźbą śmierci. Zob. Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 26.

⁴³ „[...] w pierwszym rzędzie jest to dramat buntu przeciwko despotyzmowi władzy łamiącej najświętsze związki krwi i prawa ustanowione przez bogów” [w:] S. Stabryła, *Ajschylos, Sofokles, Eurypides. Antologia tragedii greckiej*, dz. cyt., s. 234.

⁴⁴ Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 20.

⁴⁵ „Antygona to posąg przerastający ludzką miarę; Kreon to zwykły człowiek, pełen słabości i błędów: jego upadek wzrusza nas bardziej niż śmierć Antygony” [w:] S. Stabryła, *Ajschylos, Sofokles, Eurypides. Antologia tragedii greckiej*, dz. cyt., s. 235.

niż z pogrzebiana brata? Potwierdziliby to również wszyscy, chyba że strach zamknie im usta. Ale tyranom prócz innych radości wolno mówić i robić, co się podoba⁴⁶.

Tu Antyгона znów odwołuje się do sławy, która pociąga ją na tyle, że gotowa jest poświęcić życie dla czynu, który ją rozślawi. Antyгона może więc być interpretowana jako bohaterka nie tylko poświęcająca się i oddana bezinteresownie sprawiedliwości, ale również jako bohater po prostu wyrachowany. W scenie pierwszej aktu trzeciego Chór wypowiada następujące słowa skierowane do Antygony: „Ale w chwale i uznaniu odchodzisz na wieczny spoczynek do zmarłych [...] z własnej woli, następnie: [...] los twój podobny jest bogom [...] w życiu i śmierci” oraz: „Ciebie zgubiła samowola”⁴⁷. Słowa te świadczą, że w społeczeństwie znalazła ona uznanie, którego się domagała. Chór porównuje ją do bogów w jej życiu i śmierci, nazywa ją odchodzącą w chwale, podkreślając jednocześnie, że jest to jej własna wola. Dziś oczywiście możemy powiedzieć, że określenie „samowola” jest pejoratywne i nie wskazuje cechy dobrej, trzeba jednak zauważyć, że samowola to nic innego, jak wolność, bo czymże innym mogłaby być wolność jeśli nie wolą samego ja? Oczywiście pojęcie samowoli można rozpatrywać także i w negatywnym kontekście, pozostając w zgodzie z teorią Hegla, myślę jednak, że wszelkie wątpliwości kończy nadrzędność kategorii bohatera dziejowego, którą urzeczywistniać ma Antyгона – znaczenie wolności i konieczności w odniesieniu do bohatera dziejowego tożsame są (choć chwilowo) z wolnością i koniecznością samego ducha dziejów.

Przyjrzyjmy się sytuacji zastanej w Tebach. Łatwo orientujemy się, iż Kreon jest zwolennikiem tyranii. Na przeszkodzie do wprowadzenia tego ustroju staje społeczeństwo, które posiada dużą świadomość wolności i nie chce powrotu do starego ustroju⁴⁸. Protest wobec władzy

⁴⁶ Sofokles, *Antyгона*, dz. cyt., s. 21.

⁴⁷ Tamże, s. 38–39.

⁴⁸ Pojęcie starego ustroju jest tutaj luźno użyte. Dotyczy ono dziejów ducha, ale jest też odwołaniem do poprzedniego władcy Edypa, który przecież cieszył się w Tebach poważaniem i charakteryzowało go poczucie jedności z obywatelami kraju. Przykładem mogą być słowa:

„Ja, Edyp, sławą cieszący się ludzi. –
Rzeknij więc, starcze, boś ty powołany
Za innych mówić, co was tu zebrało,
Strach czy cierpienie? Wyjaw to mężowi,
Co chce wam ulżyć; bo byłby bez serca,
Gdyby ten widok mu serca nie wzruszył”.

Sofokles, *Król Edyp*, tłum. K. Morawski, cyt. dz., s. 7, w. 4–13.

patriarchalnej⁴⁹, która nie jest odpowiednia dla tebańskiego społeczeństwa, zauważa sam Kreon:

Lecz w mieście są ludzie, którzy od dawna przeciw mnie szemrzą, kręcą głową w ukryciu, nie chcą karku zgiąć przed jarzmem mej władzy, jak prawo nakazuje. [...] jeśli sprawcy tego czynu [pochowania ciała Polinika] nie schwytacie i nie postawicie przed moje oczy, zwykła śmierć nie będzie dla was dostateczną karą⁵⁰.

Kreon wymaga od Strażnika postawienia zbrodniarza przed swoim obliczem. Rozpatrzmy to dosłownie. Nie ma tu znaczenia wola ludu, zdanie wyroczni, nakazy bogów – Kreon usurpuje sobie prawo do kształtowania rzeczywistości podług własnej woli. Tymczasem zdaje się, że nie tylko lud, ale i przyroda wysyłają do króla ostrzegawczy sygnał, by czym prędzej zaniechał swoich działań:

[Strażnik:] [...] zniknęło ciało, nie w grobie, lecz przykryte warstwą ziemi, jak-by sprawca chciał uniknąć przekleństwa zmarłych. Nie było też śladu zbezczeszczenia zwłok przez drapieżnika lub psa⁵¹.

[Przewodnik Chóru:] Panie, od dłuższego czasu coś mi podpowiada, czy aby w tym czynie bogowie nie brali udziału⁵².

Strażnik jako pierwszy zauważa nietypowe zjawiska, które mają związek z ciałem Polinika. Nie jest ono uszkodzone ani poszarpane przez drapieżniki. To spostrzeżenie znajduje dopowiedzenie w słowach Przewodnika Chóru, który mając świadomość niesprawiedliwości, jaka dokonuje się wobec praw boskich, wskazuje na siłę wyższą, jako przyczynę dziwnych wydarzeń.

Akt drugi rozpoczyna się pieśnią Chóru, która przywraca nastrój dzieła oparty na charakterze wolnego ducha greckiego. Ale nie jest to

⁴⁹ Podobnie o tyranii mówi Chór w *Królu Edypie*:

„Pycha rodzi tyranów; gdy pychy tej szaly
Prawa i miarę przekroczą,
Runie na głowę ze stromej gdzieś skały,
Gdzie głębie zgubą się mrocą.
Nic jej stamtąd nie wyzwoli.
Do boga wzniosę ją prośbę gorącą,
By zbawił tego, co nas ratował w niedoli.
Bóg mi ostoją i wiernym obrońcą!”

Zob. Sofokles, *Król Edyp*, dz. cyt., s. 40, w. 169–176.

⁵⁰ Sofokles, *Antygona*, dz. cyt., s. 12.

⁵¹ Tamże, s. 11.

⁵² Tamże, s. 12.

jedynie zachwył, mowa tu o prawym życiu w zgodzie z boską sprawiedliwością:

Wiele jest mocy, lecz nie ma większej nad człowieka. On mknie przez spienione, wzburzone morze, wśród fal odmetu. Największą z bogów, nieśmiertelną, niewyczerpaną Ziemię orze z roku na rok przy pomocy koni i lemiesz. Usidla płochliwe ptaki i polne zwierzęta, zbiera skarby morza, ów przemyślny człowiek. Swoim sprytem zwycięża dzikie zwierzęta, ujarzma w uprzęży grzywiaste konie i krzepkie byki. Człowiek człowiekowi przekazał mowę i myśl lotną jak wiatr, życie ujął w prawidła. Wybudował domy, schronił się w nich przed dokuczliwym mrozem i deszczem. Wynałazł leki na choroby. Na wszystko znajduje radę, nawet na to, co przyszłe wieki mu zgotują, tylko przed śmiercią nie może uciec...⁵³

Gdy Terezjasz mówi do Kreona: „Uważaj! Teraz na odwrót znalazłeś się na ostrzu losu”⁵⁴, w ten sposób stwierdza, że następuje koniec pewnej epoki i zastanych układów społecznych, że należy przyglądać się temu, co dzieje się w świecie, by zrozumieć naturę zachodzących w nim zmian. Terezjasz jest bohaterem, którego słowa rozpoczynają przemianę w Kreonie, mówi on do króla: „Pomyśl więc o tym, synu. Bo mylić się jest rzeczą ludzką. A człowiek, który popełnił błąd, nie jest jeszcze pozbawiony czci i rozważgi, jeśli w grzech popadłszy, naprawi błąd i nie trwa w uporze”⁵⁵. Słowa te stanowią moment tragedii, w którym Kreon uświadamia sobie sprzeczność między tym, czego pragnie, a tym, czego pragną bogowie i lud tebański. Ta wewnętrzna antynomia, jaka teraz staje się wyraźna, jest dokończeniem podziału wewnętrznego na jednostkę i ogólność, czyli na dwa pierwsze człony procesu dialektycznego. Kreon mówi więc: „I choćby orły Zeusa porwały trupa i zanosły na północ przed tron Zeusa, nie ulęknę się takiej zmayı i grzebać go nie pozwolę”⁵⁶. Wobec uporu tyrana Terezjasz daje pouczenie o przeznaczeniu i końcu starej epoki:

I ty się dowiedz, że niewiele już przetrwasz ścigających się obrotów słońca [...] Niewiele czasu minie i twoim domem wstrząsną lamenty mężczyzn i kobiet. I wszystkie zrozpaczone miasta przeciw tobie, w których psy zbecześciły strzepy trupów, dzikie zwierzęta lub drapieżne ptaki, roznosząc straszny zaduch po ołtarzach miast. Rozgoryczony wypuściłem celnie strzałę w twoje serce. Żaru ich nie unikniesz⁵⁷.

To opis końca epoki, dla której żył Kreon – w obliczu rewolucji jedne czasy odchodzą i następują inne. Scenę czwartą można chyba

⁵³ Tamże, s. 17.

⁵⁴ Tamże, s. 42.

⁵⁵ Tamże, s. 43.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 45.

nazwać sceną przebudzenia się duszy, to chwila, w której Kreon spostrzega jasno, co zaszło, przeżywa moment trwogi, który będzie początkiem jego otwarcia się na ogólność i potępienia swych wcześniejszych decyzji. Aimon popełnia wkrótce samobójstwo, Eurydyka również, Kreon dowiaduje się, że nie zdążył uratować nawet samej Antyfony – stając sam przed sobą zmuszony zostaje do bolesnej konfrontacji z własnym życiem.

PODSUMOWANIE

W Tebach Antyfony władza nie spełnia potrzeb społeczeństwa, władca i obywatele są od siebie odseparowani. To odseparowanie zostanie dzięki powołaniu nowego prawa. Da ono początek ustrojowi racjonalnemu, w którym „jednostkowość osobowa i jej interesy szczegółowe osiągają [...] swój pełen rozwój i uznanie swego prawa dla siebie”⁵⁸.

W *Antygonie* znajdujemy przynajmniej trzy różne konflikty, albo trzy spojrzenia na ten sam konflikt, są to: spór między państwem a jednostką, między rozumem a uczuciami i między prawami boskimi a ludzkimi. Jak łatwo zauważyć, inspirując się Heglem, tworzymy niejako czwartą płaszczyznę sporu, która wydaje się pełniejsza i głębsza, gdyż jest dynamiczna i wzbogaca opis tragedii o powszechnie prawa historii. Taka postawa nie stawia przed koniecznością wyboru właściwego stanowiska między przedstawionymi, lecz daje proste zrozumienie relacji międzyludzkich. W procesie historycznym cierpi przecież nie tylko Antygon, ale również Kreon⁵⁹, a celem tego, co dzieje się na świecie nie jest usunięcie cierpienia, ale zrozumienie natury i przyczyny uciążliwości procesów dziejowych. Ponad celami partykularnymi Antygon jest samowiedzą⁶⁰, w której istocie zawiera się czysta

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., s. 245.

⁵⁹ „Cierpienie jest dla niego [Hegla] symptomem nierównomierności rozwoju politycznego poszczególnych narodów. [...] Cierpienie ujmuje Hegel jako zjawisko historycznie uwarunkowane, które ma przyczyny w przemianach ustrojowych. Cierpienie wypełnia taki etap w historii narodu, gdy naród rozwinął już swoje możliwości, rozwinął właściwą formę ustrojową. Wyczerpanie się twórczej inicjatywy politycznej narodów i ich samozadowolenie sprowadzają właśnie cierpienia w skali masowej”. [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 652.

⁶⁰ „Sensowność świata przedstawionego okazuje się obca i nieosiągalna dla podmiotu. Aby uzyskać taką filozofię, która odnajduje sens świata zgodny z aktywnością podmiotu, trzeba przejść do samowiedzy, w której podmiot wyjaśnia swą istotną treść”. [w:] Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, dz. cyt., s. 73.

wiedza i czysty obowiązek. Na drodze rozwoju samowiedza doprowadza do zniesienia podziału między bytem samym w sobie a jaźnią, przez to właśnie staje się istotą moralną. W duchu pewnym samego siebie tkwi przekonanie, które urzeczywistnia się w działaniu zewnętrznym. Taki stan charakteryzuje Antygonę: dla niej nie jest ważna ocena moralna czynu, kieruje nią przekonanie i wola, którą odczytuje jako nakaz boży:

Jest to owa genialność moralna, która uświadamia sobie wewnętrzny głos swej bezpośredniej wiedzy jako głos boży, a ponieważ w tej wiedzy świadoma jest również bezpośrednio istnienia, jest boską mocą twórczą, mocą, w której pojęciu zawarte jest życie. Jest ona w samej sobie również służbą bożą; jej działanie bowiem polega na oglądaniu swej własnej boskości⁶¹.

Aby możliwe było pojednanie, które będzie oznaczało zakończenie jednej epoki historycznej i rozpoczęcie nowej, konieczne jest przebaczenie. Dokonanie tego jest utrudnione przez śmierć Antyfony – to uniemożliwia dokonanie aktu przebaczenia bezpośredniego i przenosi kwestię pojednania z płaszczyzny podmiotu indywidualnego na płaszczyznę ogólnonarodową. Jednak dopóki żyła Antyfony, również nie było możliwości zakończenia procesu dziejowego, ponieważ dopiero jej śmierć spowodowała zmianę postawy Kreona. Pojednanie w filozofii Hegla jest powrotem do uznania, w którym świadomość ogólna (społeczeństwo Teb) nie uważa jednostki za zło z racji niezgodności z ogółem, a jednostka postawę ogólności nie uważa za obłudę – te przeciwności zostają zniesione. Antyfony umiera śmiercią, która wiele wnosi. *Ēksodos* jest momentem zakończenia dziejów przeszłych i rozpoczęcia nowej epoki; Kreon godzi się z prawami boskimi i udowadnia, że zrozumiał swój błąd⁶².

Ēksodos to chwila, w której człowiek powalony ciężarem swej bezowocnej walki poznaje prawa wieczne w bezpośredniej naoczności. Widzi, że własne rojenia i plany nie są w stanie zmienić natury świata, a mądry człowiek może jedynie poddać się woli bożej. Kreon odnajduje też filozofię, bowiem filozofia jest tym, co po dramatach wojny pozwala pojednać się ze światem⁶³. Jedność wewnętrzna, jaką daje filozofia

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 257.

⁶² Sofokles, *Antyfony*, dz. cyt., w. 1815–1820 oraz 1832–1837.

⁶³ „Hegel wielokrotnie powtarzał, że filozofia jest ‘dzieckiem swego czasu’ i pojawia się w szczególnych warunkach historycznych. Porównując filozofię do ‘sowy Minerwy’, która ‘wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem’, w komentarzu pisał: ‘filozofia przychodzi zawsze za późno. Jako myśl o świecie pojawia się ona dopiero

to świat idealny, do którego człowiek ucieka, gdy ten ziemski go nie zadowala i rani, tu Hegel dodaje, że „filozofia [...] pojawia się wtedy, kiedy ulega rozpadowi moralne życie jakiegoś ludu, a duch ucieka w sfery myśli, aby tam poszukać sobie wewnętrznego królestwa”⁶⁴. Przemianę Kreona obrazują słowa Hegla:

Ruch, w którym nieczułe serce łagodnieje i wznosi się do poziomu ogólności, jest identyczny z ruchem świadomości, która przyznała się do tego, czym jest. Rany ducha goją się i nie pozostawiają po sobie blizn. Czyn nie jest czymś nieprzemijającym, duch wycofuje go z powrotem do siebie, a tym, co bezpośrednio zanika, jest jednostkowość zawarta w czynie – czy to jako zamiar, czy to jako istniejąca negatywność i granice czynu⁶⁵.

Ostatni bohater tragedii jest więc filozofem. Nie jest to jednak filozof niosący przesłanie radości. Zmęczenie życiem, rezygnacja, spokój, pewność wypełnienia się losu i nauka na przyszłość, której bohater dziejowy nigdy nie pozna, bowiem skończyła się jego rola – to nastrój, jaki pozostaje po zejściu aktorów ze sceny wydarzeń dziejowych. Niezmiennność natury, konieczność fatum, przeznaczenie, ogromny ciężar niesiony przez człowieka i praca, za którą marną zapłatą wydaje się pamięć potomnych.

Ponadczasowy charakter tragedii greckiej oraz filozofii dziejów ujawnia się na wielu płaszczyznach. Najsilniej daje ona swój wyraz w kwestii roli obywatela w państwie i jego wpływu na ustrój polityczny kraju – niemal wszyscy bohaterowie poruszają sprawy władzy patriarchalnej, najczęściej ostro ją krytykując i dążąc do wolności tak wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Duch obiektywny staje się urzeczywistnioną ideą wolności, gdy bohater dziejowy wykona swą pracę i znieśie zastały porządek społeczny, wprowadzając porządek prawa. Ludzkie życie jest pełne napiętności i siły, człowiek prze ku lepszym, szczęśliwszym i spokojniejszym czasom, jednocześnie walcząc całe życie o uznanie dla siebie. Dzięki sprzecznościom, jakie tkwią w człowieku tworzy się historia i rozwija kultura. Pomimo tych przeszkód i trudności wewnętrznych człowiek jest przecież z natury dobry, stawia znak

wtedy, kiedy rzeczywistość zakończyła już swój proces kształtowania i stała się czymś gotowym’. [...] W konsekwencji filozofia okazuje się wiedzą o przeszłości, refleksją nad minionym etapem rozwoju i oceną tego etapu. Manifestuje się tu kontemplacyjny charakter filozofii” [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, dz. cyt., s. 659.

⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Filozofia i inne dziedziny ducha* [za:] Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, dz. cyt., s. 295.

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 274.

równości między sobą a innymi ludźmi, pragnie żyć, jak pisze Hegel, etycznym życiem. Silny i szlachetny człowiek wie, że prawa moralne nie mają charakteru przypadkowego, lecz są prawami, jak stwierdził Hegel, samego rozumu.

SOPHOCLES' *ANTIGONE* AS AN EXAMPLE OF THE HEGELIAN IDEAL
OF A NATIONAL HERO

Summary

In my paper I present a new understanding of difficult relations in a post-war society, in which its members are wrestling with the problems of forgiveness, sadness, and sorrow. Hegel gives us an interesting interpretation of regaining control of a state and restoring order. We can see an example of this in *Antigone*, where we also find a typical Hegelian implementation of the concept of historical character.

Paulina Tendera

ARCHIWUM

MARIAN PRZEŁĘCKI

(Warszawa)

O NIETZSCHEAŃSKIEJ KRYTYCE MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Mieliśmy niezwykle szczęście być najbliższymi współpracownikami naukowymi Profesora Mariana Przełęckiego (1923–2013) w ostatnich latach Jego życia. W latach tych Profesor Przełęcki skoncentrował się prawie wyłącznie na problematyce etycznej. Efektem naszej współpracy była m.in. książka „W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międypokoleniowe” (Warszawa 2011, Semper).

Poniższy esej, przekazany nam przez Profesora Przełęckiego, nigdzie dotąd niepublikowany, dobitnie charakteryzuje pozycję aksjologiczną, zajmowaną przez Autora „Chrześcijaństwa niewierzących”, a zarazem jest wspaniałym przykładem Jego pięknej prozy filozoficznej.

Anna Brożek, Jacek Jadacki

Ktokolwiek zabiera dziś głos w sprawie filozofii Nietzschego, czuje się w obowiązku usprawiedliwić jakoś tę decyzję. Obszerna, choć niekompletna, bibliografia z roku 1960 (*International Nietzsche Bibliography*) wymienia 4000 pozycji poświęconych Nietzschemu. Od tego czasu literatura ta wzrosła niepomierne – zwłaszcza w okresie ostatnim, w związku ze wzmożonym zainteresowaniem tym filozofem. Nic dziwnego, że powstaje pytanie, co można jeszcze dodać do tego wszystkiego, co o nim powiedziano. Jeśli odważam się zabierać głos w tej materii, to czynię to dlatego, że filozofię Nietzschego traktuję w gruncie rzeczy jako pretekst do rozważenia pewnego ogólnego problemu etycznego. Moje uwagi na temat Nietzschego mają więc treść etyczną raczej niż historycznofilozoficzną. Idzie mi nie tyle o możliwie wierną interpretację jego poglądów, ile o krytyczną analizę pewnych zawartych w jego tekstach argumentów. W swoich uwagach opieram się głównie na tekstach zawartych w dwóch ostatnich dziełach Nietzschego, poświęconych tej problematyce: *Zmierzchu bożyszcz*

(w przekładzie Stanisława Wyrzykowskiego)¹ i *Antychryście* (w przekładzie Leopolda Staffa)² – rezygnując przy tym ze względu na charakter tych uwag z podawania szczegółów bibliograficznych.

Argumenty, o których mowa, dotyczą, mówiąc najogólniej, oceny moralności chrześcijańskiej. Są to argumenty stanowiące – najskrajniejszą bodaj w myśli filozoficznej – krytykę tej moralności. Ponieważ moje własne poczucia moralne za tym właśnie rodzajem moralności wyraźnie się opowiadają, stanowisko Nietzschego przedstawia dla mnie wyzwanie szczególne. Z góry powiedzieć muszę, że moja próba odpowiedzi na to wyzwanie ma charakter ograniczony, będący konsekwencją różnic w naszych poglądach filozoficznych. W największym skrócie można to ująć tak: Nietzsche atakuje chrześcijańską religię i opartą na niej chrześcijańską etykę; ja bronie etyki niezależnej w zasadzie od chrześcijańskiej religii, ale etyki, którą trafnie określić można jako „etykę ewangeliczną” – „etykę miłości bliźniego” lub, najdobitniej, „etykę litości”. Różnica ta podyktowana jest głównie naszymi stanowiskami metaetycznymi. Zgodnie z dzisiejszą terminologią, Nietzschego można nazwać „etycznym emotywistą”, mnie – „etycznym intuicjonistą”.

Wedle Nietzschego oceny moralne nie stwierdzają żadnych moralnych faktów, wyrażają tylko pewne emocjonalne i wolicjonalne przeżycia. „Zjawisk moralnych nie ma wcale. Sądu moralnego nigdy nie można brać dosłownie. Morał jest tylko symptomatologią”. Nie może być zatem sposobu poznania „moralnych prawd”; nie możemy w szczególności wiedzieć intuicyjnie, co jest dobrem i złem. „Morał chrześcijański jest rozkazem. Opiera się wyłącznie na wierze w Boga. Zrywając z wiarą chrześcijańską, traci się tym samym prawo do chrześcijańskiego morału. Żadną miarą nie jest on zrozumiały sam przez się.”

Temu metaetycznemu stanowisku Nietzschego przeciwstawiam swój intuicjonizm, będący rodzajem etycznego kognitywizmu: przekonania o wartości poznawczej ocen moralnych – o przysługującej im prawdziwości lub fałszywości. Zakładam, iż swoista intuicja moralna jest tą władzą poznawczą, która te prawdy moralne pozwala nam odkryć – choć stwierdzenie to wymaga pewnych zastrzeżeń. (Prezentację i obronę tego metaetycznego stanowiska zawiera m.in. moja rozprawa pt. *Sens i prawda w etyce*.) Otóż moja intuicja moralna przemawia za taką koncepcją moralności, która może być uważana za pewną wersję

¹ Zob. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. K. Wyrzykowski, Warszawa, Kraków 1906, Nakład Jakóba Mortkowicza.

² Zob. F. Nietzsche, *Antychryst: próba krytyki chrześcijańskiej*, przeł. Leopold Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

moralności chrześcijańskiej. Moralność ta jednak traktowana jest jako rodzaj etyki niezależnej od religii – niezależnej w szczególności od dogmatów religii chrześcijańskiej.

Ta różnica podstawowych założeń metaetycznych determinuje rodzaj prowadzonej przeze mnie dyskusji z Nietzscheańską krytyką chrześcijańskiej moralności. Traktując tę moralność jako konsekwencję chrześcijańskiej wiary religijnej, Nietzsche zwraca swój atak przeciwko całości chrześcijańskiej religii, przeciwko chrześcijaństwu jako takiemu. Ten atak przybiera przy tym w jego ostatnich dziełach, zwłaszcza w *Antychryście*, postać skrajną – przełamującą wszelkie powściągi, uciekającą się do wybuchów nienawiści i prowokacyjnych bluźnierstw. W swych uwagach nie zamierzam w zasadzie ustosunkowywać się do całości tej argumentacji. Chcę się odwołać tylko do tych argumentów Nietzschego, które mogą być rozumiane jako krytyka owej – bliskiej mi – moralności „chrześcijańskiej”, niezależnej od jakichkolwiek założeń natury religijnej. Za moralność taką skłonny jestem uważać, jak już wspomniałem, pewną interpretację etyki „miłości bliźniego”. Jej istotą jest idea altruizmu: czyn moralnie dobry – to czyn altruistyczny, czyn motywowany troską o dobro drugiego człowieka. Wobec otaczającego nas zewsząd cierpienia, najważniejszym rodzajem takiego czynu jest ulżenie drugiemu w jego cierpieniu, „walka z cudzym nieszczęściem” (by użyć słów Tadeusza Kotarbińskiego). Pomoc taka, motywowana naszym współczuciem z cierpiącym człowiekiem, może być uważana za akt litości. Stąd używana nieraz na określenie tego rodzaju etyki nazwa „etyki litości”.

I oto ta właśnie „etyka litości” staje się głównym przedmiotem zjadłej krytyki Nietzschego. Coś, co w moim poczuciu stanowi najwyższy ideał moralny, spotyka się ze strony Nietzschego ze skrajnym potępieniem, z nienawiścią i pogardą. Jest to jaskrawy przykład Nietzscheańskiego „przewartościowania wartości”. Przykład ten przedstawia szczególną trudność dla etycznego kognitywisty. Jak to możliwe, aby nasze intuicje moralne prowadziły do tak dramatycznie różnych etycznych konkluzji? Gdzie jest właściwe źródło tej moralnej sprzeczności? Uprzedzając dalsze rozważania, skłonny jestem utrzymywać, iż źródłem tym jest nie tyle różnica naszych moralnych wartościowań, ile różnica psychologicznej interpretacji tych zjawisk, które owym wartościowaniom podlegają. Dotyczy to przede wszystkim zjawiska takiego jak akt litości, na którym krytyka Nietzschego głównie się koncentruje. Jego interpretacja „etyki litości” wiąże się ściśle z najgłośniejszą bodaj jego koncepcją filozoficzną – koncepcją dwóch typów moral-

ności: „moralności panów” i „moralności niewolników”. Będąc elementem „moralności niewolników” owa „etyka litości” zwrócona jest przeciwko „moralności panów” i ta jej rola wyznacza wedle Nietzschego właściwą jej interpretację. Chcąc zdać z niej sprawę, powinniśmy więc choć w paru słowach przypomnieć, jak te dwa typy moralności autor charakteryzuje.

Jak zatem pojmuje ową głoszoną przez siebie „moralność panów” z jej sztandarowym ideałem Nietzscheańskiego „nadczołowieka”? Odpowiedź jest zadaniem niełatwym, gdyż mimo obfitej i efektownej retoryki autora, ta charakterystyka pozostaje na ogół niejasna i niespójna. Odwołuje się do haseł takich, jak kult życia, mocy, instynktu, namiętności, do wartości takich, jak dostojność, godność, dzielność, twardość, bezwzględność – brak jednak bliższej i konsekwentnej interpretacji tych określeń (zamiast tego znajdujemy najczęściej – jak pisze Leszek Kołakowski – „hałaśliwe pochwały” i „samochwalcze okrzyki”). Charakterystyczne dla Nietzschego jest powiązanie owej „moralności panów” z określonymi warunkami biologicznymi. Moralność ta ma być wyrazem biologicznego zdrowia, rozwoju, siły życiowej, zaś przeciwstawiona jej „moralność niewolników” – objawem biologicznej chorowitości, upadku, słabości, wszystkiego tego, co Nietzsche określa ogólnie swym ulubionym epitetem „dekadencji”. Na pytanie „Co jest dobre?” autor *Antychrysta* odpowiada: „Wszystko, co uczucie mocy, wolę mocy, moc samą w człowieku podnosi”; na pytanie „Co jest złe?” – „Wszystko, co ze słabości pochodzi”.

Tak rozumiana „moralność niewolników” ma być wyrazem buntu owych „niewolników” wobec „moralności panów”, buntu „wszystkiego, co pełza po ziemi przeciw temu, co ma wyżynę”, „rokoszu wszystkiego zdeptanego, chybionego przeciwko «rasie»”. W rezultacie moralność ta – to „suma warunków utrzymania się przy życiu biednego, nieudanego rodzaju człowieka”. Takie spojrzenie na genezę i istotę owej „moralności niewolników” determinuje charakter głoszonych przez nią wartości. Moralnością taką ma być w szczególności moralność chrześcijańska – moralność, którą określa się zwykle jako „etykę miłości bliźniego”, a więc jako rodzaj etyki altruistycznej. Zdaniem Nietzschego jednak, nie ma zachowań altruistycznych, postępów bezinteresownych. Rzekomy altruizm moralności chrześcijańskiej – to nic innego jak „egoizm słabych”. Wartości, które staramy się wpoić „mocnym” – to wartości, które ich osłabiają, które chronią nas przed ich agresją. Miłuję bliźniego swego po to, aby i on miłował mnie; pomagam mu, abym i ja mógł liczyć na jego pomoc; przebaczam mu, aby i on czuł się

zmuszony do przebaczenia. Moja niezdolność do oporu każe mi unikać konieczności oporu, otwartej walki i wrogości, każe mi zabiegać o przypodobanie się innym. Jak mówi Nietzsche, „dobroć jako najsubtelniejsza roztropność niewolnicza”, „roztropność w uległości”.

Najistotniejszym moralnie elementem ewangelicznej „etyki miłości bliźniego” jest, jak podkreślałem już, to, co nazwaliśmy tutaj „etyką litości”. Toteż rozbieżność w ocenie tej etyki jest czymś, z czym najtrudniej się pogodzić. Píše Nietzsche w swym *Antychryście*, iż „zwie się chrześcijaństwo religią litości; wazono się nawet nazwać litość cnotą, uczyniono z niej samą cnotę, grunt i źródło wszech cnot”. Tymczasem „nie ma nic niezdrowszego nad litość chrześcijańską. Nasza miłość człowieka – to uleczenie go z choroby litości.” Jak uzasadnia Nietzsche ten potępiający wyrok?

W swoich uwagach na ten temat chcę przede wszystkim podkreślić rolę, jaką w tej próbie uzasadnienia odgrywają – oprócz twierdzeń oceniających – pewne twierdzenia faktyczne, głównie psychologiczne, dotyczące interpretacji postawy czy aktu litości. Odnoszą się one do takich elementów tego przeżycia, jakimi są niezbędne warunki jego powstania, jego właściwe motywy i jego nieuniknione konsekwencje. Z góry powiedzieć można, że owa jaskrawa rozbieżność w ocenie zjawiska litości jest w znacznym stopniu spowodowana różnicami w sposobie jego rozumienia.

To, co zostało tu przypomniane z postulowanej przez Nietzschego charakterystyki moralności chrześcijańskiej jako „moralności niewolników”, zawiera w zasadzie sposób pojmowania przez niego zjawiska litości: ma mieć ona podobne źródła i pełnić podobne funkcje, jak pozostałe wartości – czy raczej „antywartości” – tej moralności. Tak więc, warunkiem występowania zjawiska litości ma być stan biologicznego upadku, osłabienia sił życiowych, stan – jak mówi Nietzsche – „fizjologicznego uwstecznienia, dekadencji”. Litość jest zrodzona ze słabości – jest wyrazem instynktu samozachowawczego ludzi słabych. Nie mogąc ludziom mocnym, „panom ziemi”, przeciwstawić się siłą, chcą zapewnić sobie bezpieczeństwo, narzucając im „etykę litości”. Okazują litość cierpiącym po to, aby i im okazano litość w ich cierpieniu, aby i im udzielono pomocy w nieszczęściu. Tak więc, najgłębszą motywacją ich czynów z pozoru altruistycznych – ich aktów litości – jest motywacja egoistyczna.

Ale motywacji tej przypisuje Nietzsche treść dodatkową, od powyższej w zasadzie niezależną. Jest to, jego zdaniem, motywacja nie tylko egoistyczna – jest ponadto motywacją „nienawistną”. Jest wyra-

zem „śmiertelnej wrogości wobec panów ziemi, bezsilnej mściwości, instynktu odwetu.” „Moralność niewolników – to moralność zrodzona z resentymentu”. Tak brzmi najbardziej znana teza Nietzschego, a pojęcie „resentymentu” należy do kluczowych pojęć jego filozofii. Narzucenie „panom” moralności „niewolników” pojmowane jest nie tylko jako obrona słabych, ale i jako akt zemsty wobec mocnych.

Z tą interpretacją zjawiska litości wiąże się u Nietzschego ocena jego roli biologicznej czy – szerzej – „życiowej”. W swym *Antychryście* tak przedstawia konsekwencje zjawiska litości. „Litość działa depresyjnie. Litując się, traci się siłę. Przez litość zwiększa i zwielokrotnia się jeszcze ubytek siły, który już samo cierpienie przynosi życiu. Cierpienie staje się przez litość zaraźliwe.” A przy tym „litość krzyżuje prawo rozwoju, które jest prawem selekcji. Utrzymuje przy życiu, co do śmierci dojrzało”. Tym samym „jest głównym narzędziem wzmocnienia dekadencji”. Ten wątek myślowy znalazł swój najsłynniejszy wyraz w niezapomnianych aforyzmach *Zaratursty*: „Bóg także ma swoje piekło: jest nim jego miłość do człowieka”. „Bóg umarł na litość nad człowiekiem.”

Piętnowane przez Nietzschego konsekwencje postawy litości mają również inne oblicze, dotyczące nie tych, którzy się litują, tylko tych, którzy są przedmiotem litości. Są to zresztą konsekwencje podnoszone nie tylko przez Nietzschego. Już w *Zaraturstze*, mówiąc o litości, wyraża Nietzsche przekonanie o złu wyrządzanym przez akt litości. Cierpiący czuje wstyd, a pomoc uraża jego duszę. To, że komuś coś zawdzięcza, czyni go nie wdzięcznym, tylko mściwym. Wzmaga tylko jego resentymen w stosunku do „dobroczyńców”.

Z tych wszystkich względów postawę litości uważa Nietzsche za godną potępienia. Warunkiem jej powstania jest stan słabości, „dekadencji”. Jej konsekwencje ten stan jeszcze pogłębiają. Jej motywacja jest w swej istocie wyrazem egoizmu i resentymentu ludzi słabych – wbrew temu, jak się ją powszechnie przedstawia. Wszystko to uzasadniać ma Nietzscheańskie potępienie wszelkiej „etyki litości”.

Cóż może na to odpowiedzieć ktoś, czyje intuicje moralne za etyką litości właśnie się opowiadają? Myślę, że w swej odpowiedzi winien stwierdzić przede wszystkim, że etyką litości nie jest bynajmniej to, co za taką etykę Nietzsche uważa. W przyjętej przez niego interpretacji jest to swoiste wynaturzenie etyki litości, która na pewne wysunięte przez niego zarzuty istotnie zasługuje. Odnosi się nieodparte wrażenie, że Nietzsche nie rozumie – czy też nie chce zrozumieć – na czym naprawdę polega czyn będący aktem litości. Świadczy o tym odrzucenie

przez niego właściwej dla tego czynu, normalnie mu przypisywanej, motywacji. Jest to motywacja prawdziwie altruistyczna, a nie egoistyczna. Spełniając akt litości, chcę ulżyć drugiemu w jego cierpieniu dlatego, że mu głęboko współczuję. Współczucie z jego cierpieniem i wywołane przez nie pragnienie uwolnienia go od tego cierpienia – to prawdziwa motywacja mojego postępowania.

Otóż Nietzsche takie pojmowanie tej motywacji zdecydowanie odrzuca. Przejawia się w tym jego nieufność jako psychologa, za którego przede wszystkim się uważa, do tego rodzaju psychologicznej interpretacji ludzkich zachowań. Dzieli on tę nieufność z innymi psychologami, zwłaszcza z tzw. psychologami głębi. Kwestionują oni ten obraz życia psychicznego, który jego podmiot sam wytwarza, i doszukują się w nim zawsze jakichś źródeł „głębszych”. Rezultatem tego jest demaskatorska tendencja do zastępowania „wyższych” form życia psychicznego formami „niższymi” – na przykład „szlachetnej” motywacji altruistycznej „małostkową” motywacją egoistyczną. I tak też czyni Nietzsche.

Mimo iż zasadniczo nie zgadzam się z jego stanowiskiem, przyznać muszę, że zwraca on uwagę na pewne realne niebezpieczeństwo naszego życia moralnego. Bywa istotnie tak, że altruistyczna motywacja naszych czynów „litości” czy „miłości bliźniego” okazuje się motywacją powierzchowną i wtórną, motywacją głębszą i pierwotną natomiast jest motywacja egoistyczna. Może być prawdą to, że chcę pomóc mojemu bliźniemu, ale czynię to w gruncie rzeczy dlatego, aby uniknąć jakichś przykrości z jego strony, aby zapewnić sobie jego życzliwość, aby móc liczyć na jego wzajemność w podobnej sytuacji itp. I ogólnie – moja życzliwość wobec ludzi może być w istocie wyrazem mojej słabości, mojej obawy przed przeciwstawieniem się im, przed narażeniem się na ich niechęć czy nienawiść. I może być tak, że sam łudzę się co do swoich właściwych motywów, że nie zdaję sobie jasno sprawy z ich „samozachowawczego”, egoistycznego charakteru. W skrajnym przypadku moje złudzenie może przybierać postać zakłamania. W krytyce Nietzschego, piętnującej te zjawiska, możemy widzieć rodzaj ostrzeżenia przed pewnymi deformacjami zagrażającymi naszemu życiu moralnemu. Trudno jednak zgodzić się z tym, aby krytyka ta miała dawać trafny obraz tego życia.

Trudniej jeszcze przyznać rację Nietzschemu, gdy „etyce litości” – czy, szerzej, „miłości bliźniego” – przypisuje motywację nie tylko egoistyczną, ale i nienawistną wobec tych wszystkich, których nazywa „klasą panów”; gdy etykę tę traktuje nie tylko jako wyraz instynktu samozachowawczego, ale, co więcej, jako przejaw mściwości, odwetu –

tego, co określa ogólnie mianem „resentymentu” żywionego przez słabych wobec mocnych. Podkreślić trzeba zarazem, że uzasadniając tę skrajną, bulwersującą interpretację etyki „miłości bliźniego” opiera się Nietzsche na założeniu, iż etyka ta jest elementem religii chrześcijańskiej, przeciwko której skierowuje on swój główny atak. To Nietzscheańska krytyka chrześcijaństwa jako „buntu niewolników” przenosi się na krytykę etyki „miłości bliźniego”, którą Nietzsche charakteryzuje jako „wiekuistą nienawiść pariasów przedzierzgniętą w religię miłości”. Ponieważ dyskutowaną tu etykę „miłości bliźniego” traktuję, jak zaznaczałem już, jako etyką niezależną od chrześcijańskiej religii – etykę opartą na swoistej intuicji moralnej, nie będę próbował tu ustosunkowywać się do krytyki tej etyki, będącej konsekwencją Nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa (krytyki, nawiasem mówiąc, przekraczającej wszelkie granice rozsądku). W każdym razie, etyka „miłości bliźniego”, w taki sposób interpretowana, nie ma z pewnością nic wspólnego z tym, czego ja skłonny byłbym bronić jako etyki zasługującej na tę nazwę.

Inny charakter ma Nietzscheańska krytyka „etyki litości”, dotycząca nie tyle jej motywacji, ile jej konsekwencji – jej skutków zarówno dla podmiotu, jak i dla przedmiotu aktu litości. Przypominałem ten rodzaj zarzutów Nietzschego, cytując stosowne ustępy z jego *Antychrysta*, i do nich się tutaj odwołuję. Mówiąc najkrócej, litość sprawia cierpienie zarówno litującemu się, jak i obiektowi jego litości. Przyznać trzeba, że w obu tych stwierdzeniach kryje się sporo prawdy. Dotyczy to zwłaszcza pierwszego z nich. Właściwa moralnie motywacja aktu litości – to współczucie z cierpieniem drugiego człowieka. Współczucie to samo jest cierpieniem; w pewnych przypadkach – gdy bardzo cierpi ktoś nam drogi – jest cierpieniem trudnym do zniesienia. Mimo to nasze poczucie moralne mówi nam, że cierpienia tego nie powinniśmy unikać, nie powinniśmy bronić się przed współczuciem; powinniśmy raczej robić wszystko, co w naszej mocy, aby ulżyć osobie, której współczujemy. Nietrafny wydaje się zarzut Nietzschego, że tak rozumiana litość jest wyrazem słabości, i że tę słabość jeszcze potęguje. Przeciwnie, trzeba mieć dużo siły, aby znieść związane z aktem litości cierpienie, aby przed nim nie uciekać, tylko czerpać z niego moc do walki z nieszczęściem tego, komu współczujemy. Jeżeli, jak mówi Nietzsche, „Bóg umarł na litość nad człowiekiem”, to stało się tak dlatego, że miał tyle nadludzkiej siły, aby się dla niego poświęcić.

Ale wedle Nietzschego, jak widzieliśmy, litując się cierpimy nie tylko my sami; sprawiamy cierpienie również temu, nad kim się litujemy.

Nasz akt litości odczuwany jest przez niego jako poniżenie, na które reaguje uczuciem wstydu, a nie wdzięczności. Nie sposób zaprzeczyć, że istotnie tak bywa. Ale tak wcale być nie musi. Zależy to od naszego wewnętrznego stosunku do tego, komu pomagamy, i od sposobu, na jaki tę pomoc okazujemy. Jeżeli żywimy wobec niego autentyczne poczucie bliskości i solidarności, i jeżeli w naszym postępowaniu wobec niego to poczucie potrafimy w sposób przekonujący wyrazić, nie powinniśmy obawiać się sprawienia mu uczucia wstydu czy poniżenia. Świadczą o tym najlepiej tacy „geniusze miłosierdzia”, jak Albert Schweitzer, Janusz Korczak, Brat Albert czy Matka Teresa. Trzeba więc „umieć się litować”, a nie stronić od litości.

Ocena Nietzscheańskiej „etyki litości” związana jest z oceną przeciwstawianej tej etyce „moralności panów”. Ocena tej moralności sprawia jednak trudności, gdyż, jak podkreślałem już, jej charakterystyka pozostawia wiele pytań i wątpliwości. Hasła takie, jak „moc”, „siła życiowa” czy „pełnia życia”, dopuszczają interpretacje różne: wąską, ściśle biologiczną, i szerszą, biologiczną i „duchową” zarazem. W przypadku gatunku takiego, jak człowiek, ta szersza raczej wydaje się właściwa. Nie chodzi tu przecież tylko o siłę fizyczną, o funkcje fizjologiczne, ale również – a może przede wszystkim – o siłę ducha, o bogactwo uzdolnień i przeżyć psychicznych. Z tego punktu widzenia ktoś niezdolny do empatii, do wczucia się w cierpienie drugiego człowieka i współczucia mu w tym cierpieniu – jest człowiekiem wewnątrznie zubożonym, człowiekiem „kalekim”. A jeśli tego współczucia znieść nie może, jest człowiekiem słabym. Zwróćmy uwagę, iż Nietzscheański kult instynktów i namiętności nie jest kultem bezwarunkowym; dotyczyć ma instynktów i namiętności określanych jako „szlachetne”, „dostojne” itp. „Wielkie «Tak» mówione wysokim, pięknym, zuchwałym rzeczą.” Te oceny wydają się istotne dla charakterystyki Nietzscheańskiego ideału. „Dostojność, godność, stanowczość” – tak, ale nie zarozumiałość, zadufanie, brak samokrytycyzmu; „twardość, bezwzględność” – tak, ale nie okrucieństwo, nieczułość, pogarda. Inaczej te Nietzscheańskie wartości nie zasługiwałyby, w moim poczuciu, na miano „szlachetnych”, „pięknych” czy „dostojnych”, jakimi je chce widzieć autor.

Są jednak w charakterystyce Nietzscheańskiego bohatera rysy szczególnie kontrowersyjne. Takim rysem jest stosunek Nietzschego do tego, co nazywa on „rozumem”, „logiką” czy „dialektyką”, a co w jego mniemaniu jest objawem słabości i dekadencji. „Silny słuszność wywalcza, a nie udowadnia; niewiele warto to, co dopiero udowadniać

trzeba; nie uzasadnia się, lecz rozkazuje. «Dialektyka» – to broń w rękę tych, którzy innego nie mają oręża. «Dialektyk» obezwładnia intelekt swego przeciwnika; doprowadza go do wściekłości i bezradności.” Cechująca Sokratesa „dialektyka”, „przerost pierwiastka logicznego” – to „złośliwość rachityka”. Słabi – jak pisze Nietzsche – mają więcej „ducha”; posiadzszy siłę, traci się „ducha”. Jako cechy charakteryzujące owego „ducha” wymienia „przezorność, cierpliwość, chytrość, udanie, panowanie nad sobą”. Jednocześnie stwierdza, że w walce o byt słabi, jako posiadający „ducha”, biorą górę nad silnymi. Ale skoro tak, to ich zwycięstwo wydaje się świadczyć ostatecznie o ich sile, a nie słabości. A deprecjacja walorów intelektualnych jako czegoś obcego i niepotrzebnego „rasie panów” kompromituje w moich oczach ten Nietzscheański ideał: człowieka, który potrafi jedynie wymuszać spełnienie swoich żądań, a nie potrafi ich uzasadniać. „Światło dzienne rozumu” – „bycie jawnym, rozsądnym, trzeźwym, nieuleganie instynktom” – to wedle Nietzschego, paradoksalnie, wyraz patologii i dekadencji. Nic dziwnego, że niektórzy skłonni byli widzieć w jego „nadczłowieku” ową, osławioną w potocznej opinii, „płową bestię”.

Trudno też pogodzić się nam dzisiaj z takimi postulatami Nietzschego, jak odrzucenie demokratycznej zasady równości i wolności („prawa do niezależności domagają się ci, którym najsilniej należałoby przykrócić wodzów”); jak jego przekonanie o zasługującej na istnienie „arystokracji” i skazanego na zagładę „motłochu” („słabi i nieudani powinni zginąć”). Prócz tego jednak są w jego koncepcjach wartościowania takie, których nie jesteśmy skłonni uważać za wartościowania etyczne. Należy do nich na przykład tak specyficzne dla Nietzschego przeciwstawienie postawy Apollinińskiej i postawy Dionizyjskiej. Reprezentują one, zgodnie z naszymi poczuciami moralnymi, nie tyle dwa typy moralności, ile dwa – neutralne moralnie – style życia, odpowiadające dwóm różnym typom osobowości: osobowości pełnej umiaru i osobowości „orgiastycznej”.

Jako najważniejszy rezultat przeprowadzonych rozważań wydaje mi się, podkreślany już przeze mnie, wniosek następujący. Owa uderzająca różnica w ocenie „etyki litości”, jaka zachodzi między Nietzschem a tymi wszystkimi, którym etyka ta jest bliska, ma swe główne źródło nie w sprzeczności ocen czysto etycznych, tylko w rozbieżności psychologicznych interpretacji tych zjawisk, które ocenie podlegają. Akt litości jest wedle Nietzschego czynem egoistycznym – wyrazem egoizmu słabych – a nie altruistycznym, za jaki zwykle jest uważany. Przyznać wypada, że za tą Nietzscheańską interpretacją wiele przema-

wia. Choćby pewne nauki Ewangeliczne. „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią.” „Błogosławieństwa” te opatruje Nietzsche komentarzem: „Moralność chrześcijańską zbijają jej «albowiem»... Zasada «chrześcijańskiej miłości»: chce mieć w końcu dobrą zapłatę.” Tak rozumiana „etyka litości” nie jest jednak tym, czego chce bronić jej wyznawca; jest pewnym skrzywieniem tej etyki, które Nietzsche w zasadzie słusznie – choć ze zwykłą sobie przesadą – piętnuje. Czy w tym wszystkim, co Nietzsche pisze o etyce chrześcijańskiej, pojmowanej jako etyka miłości bliźniego, znajdujemy zrozumienie tego, na czym owa etyka naprawdę polega? Pewną próbą odpowiedzi na to pytanie może być wskazanie faktu następującego. Oto na stronach *Antychrysta* – tego pełnego nienawistnej furii ataku na chrześcijaństwo i jego etykę – pojawia się zadziwiający i wzruszający obraz Zbawiciela. To prawda, że w ujęciu Nietzschego jest to obraz swoistego „dekadenta”, ale obraz wolny od jakiegokolwiek pogardy i nienawiści. Chciałoby się zacytować w całości ustępy, które portretowi tej postaci są poświęcone. Tutaj musimy zadowolić się jedynie ich fragmentami. Oto jak przedstawiają one duchową sylwetkę owego Zbawiciela.

Instynktowne wykluczenie wszelkiej odrazy, wszelkiej wrogości, wszelkich granic i odległości w uczuciu: skutek skrajnej zdolności cierpienia, która każdy opór, każdy mus oporu odczuwa już jako nieznośną nieprzyjemność, a błogość w tym tylko widzi, by nie opierać się już, ani nie dobremu, ni złemu – miłość jako jedyna, jako ostatnia możliwość życia... Obawa bólu nie może skończyć się czym innym, jak religią miłości...

Nie „wiara” odróżnia chrześcijanina: chrześcijanin odróżnia się innym działaniem. Że temu, który jest dlań zły, nie stawia oporu ani słowem, ani w sercu. Że nie czyni różnicy między obcym a tubylcem, między Żydem a nie-Żydem... Że na nikogo się nie gniewa, nikogo nie waży lekce. Że ani się w sądach nie pokazuje, ani się nie daje w nie wciągać... Że w żadnym wypadku, nawet w razie dowiedzionej niewierności swej żony, nie rozwodzi się z żoną... Życie Zbawiciela nie było odmienne od tej praktyki – śmierć jego też odmienna nie była... Ten „radosny zwiastun” umarł jak żył, jak uczył – nie aby „zbawić ludzi”, lecz by pokazać, jak się żyć winno. Co pozostawił ludziom, to praktykę: swe zachowanie się wobec sędziów i siepaczy, wobec oskarżycieli i wszelkiego rodzaju oszczerstwa i szyderstwa – swoje zachowanie się na krzyżu. Nie opiera się, nie broni swego prawa, nie czyni ani kroku, by uniknąć ostateczności, więcej jeszcze, wyzywa ją... I prosi, cierpi, kocha wraz z tymi, w tych, którzy mu krzywdę czynią... Nie bronić się, nie gniewać, nie czynić odpowiedzialnym... Lecz także nie opierać się złemu – kochać go...

Głęboki instynkt w tym, jak się żyć musi, by się czuć „w niebie”, by się czuć „wiecznym”, podczas gdy przy każdym innym prowadzeniu życia czuje się człowiek wcale nie w niebie: to jedynie jest psychologiczną rzeczywistością „zbawienia”...

Co znaczy „nowina radosna”? Życie prawdziwe, życie wieczne jest znalezione – nie obiecuje się go, ono jest tu, jest w was: jako życie w miłości, jako miłość bez odjęcia

i wyłączenia, bez odległości... „Królestwo niebieskie” jest stanem serca – nie czymś, co przyjdzie „ponad ziemią” lub „po śmierci”.

Ten obraz Jezusa, „tego najbardziej zajmującego dekadenta”, jest własną konstrukcją Nietzschego, w luźnym raczej stosunku pozostającą do Jezusa z Ewangelii; jest to obraz „zachowany w Ewangeliach mimo Ewangelii”, choć „okaleczony i obładowany obcymi rysami”. Jego uczniowie bowiem nie byli zdolni odczuć „przejmującego czaru takiej mieszaniny wzniosłości, chorobliwości i dziecięctwa”. Toteż pierwsza gmina chrześcijańska (głównie za sprawą – znenawidzonego przez Nietzschego – Pawła) „stworzyła sobie swego «Boga» wedle swojej potrzeby”. To Bóg kapłanów i teologów, Bóg Kościoła – wobec którego Nietzsche nie znajduje dostatecznie mocnych słów potępienia.

Ów, tak sugestywnie przez Nietzschego naszkicowany obraz postaci Jezusa, zawiera pewne istotne elementy „etyki miłości bliźniego”, które wydają się wolne od Nietscheańskiej krytyki. Motywacja postępowania Jezusa nie jest na pewno motywacją nienawistną, zrodzoną z „resentymentu”, z uczucia mściwości i odwetu. Nie jest też w istocie motywacją egoistyczną, mającą świadomie na względzie dobro własne. Można ją co najwyżej nazwać motywacją „instynktownie samozachowawczą”. Jezus okazuje miłość wszystkim bliźnim, gdyż inaczej po prostu żyć nie potrafi; nie pozwala mu na to jego niezwykła wrażliwość na wszelkie cierpienie. Jego czyny uważać więc można za prawdziwe akty miłosierdzia, a nie za ich parodię, jaką akty takie stają się przy imputowanej im przez Nietzschego motywacji.

Zapytajmy na koniec, czy sam autor *Antychrysta* zdolny był do autentycznego uczucia litości, czy uczucie to kiedykolwiek przeżywał. Wyraziłem kiedyś przypuszczenie, że tak właśnie rzecz się miała. Wiele przemawia za tym, że był to człowiek o wielkiej wrażliwości na cudze cierpienie, o zdolności do głębokiego współczucia. Ale litość była dla niego czymś nie do zniesienia, stanem doprowadzającym do rozpacz. Toteż jednym z psychologicznych źródeł jego filozofii był bunt przeciwko litości. Nie mogąc jej znieść, odrzucał ją i potępiał jako objaw słabości. W świetle tego symboliczna wydaje się sytuacja, w której popadł ostatecznie w mrok szaleństwa: upadł nieprzytomny na bruk obejmując ramionami konia, którego woźnica smagał batem. Nieszczęsny, litością zdjęty i litość budzący „Antychryst”...

PRZEKŁAD

JANUSZ SYTNIK-CZETWERTYŃSKI

(Bydgoszcz)

KONCEPCJA SIŁY NADNATURALNEJ W KORESPONDENCJI I. NEWTONA Z R. BENTLEYEM

Pod koniec pierwszej części *Scholium Generale* Newton podaje zarys swojego dowodu na istnienie Boga. Jest to rozbudowana wersja, w sferze filozofii natury, jednej z dróg św. Tomasza. Dowód ten opiera się na planie opisu zjawisk przyrody i płynącego stąd zdziwienia ich wzajemną harmonią i akomodacją. Uczony kreśli więc obraz niesamowitości świata, akcentując zjawiska astronomiczne, wymienia wiele ich przykładów, jak również towarzyszące im osobliwości, podkreślając, że precyzyjne zestrojenie tak wielkiej ilości faktów jest niemożliwe za przyczyną zasady mechanicznej. Zatem „ten najpiękniejszy system Słońca, planet i komet może pochodzić tylko z zamysłu i zwierzchnictwa jakiegoś inteligentnego i potężnego Bytu”.

Dowód ten – jak powiedziałem – ma swoje źródło w słynnych pięciu drogach św. Tomasza, a zwłaszcza w tej, która za podstawę istnienia Boga przyjmuje niesamowitość świata. Ale gdy przyjrzymy się głębiej argumentacji Newtona, dojdziemy łatwo do przekonania, że jego koncepcja przekracza ramy tego dowodu. Wedle Newtona, nic bowiem nie może wydarzyć się w świecie bez Bożego udziału. On to udziela mu ruchu i podtrzymuje go w bycie. Zjawiska są więc efektem działania Bożej mocy. Bóg zaś jest zapewne celowym rządcą świata, trudno bowiem przypuszczać, że oddziałuje na chybił-trafił. Celowość wynika więc z samego faktu bezwzględnego zawiadywania światem. Dowód Newtona ze *Scholium Generale* to zatem synteza dwóch dowodów św. Tomasza: z niesamowitości i celowości świata.

Jednakże w słynnym tekście Newtona nie znajdujemy – co wydaje się oczywiste – bezpośredniego uzasadnienia, wskazania dowodu Bożego działania. Czytamy więc, że Bóg porusza wszystkimi rzeczami, że w tym wszystkim musi być zamysł Jego zwierzchnictwa, ale w czym konkretnie ów zamysł się przejawia, gdzie szukać czegoś, co jest ponad zdziwienie, gdzie znaleźć dowód, że niesamowitość jest tylko pozorną perspektywą człowieka, zaś obiektywna, nadnaturalna rzeczywistość, wyraża się w konkretnym zjawisku, tego tutaj nie znajdziemy. Sądzę, że każdy z Czytelników może wręcz czuć się zdziwiony moim postulatem. Filozofia – jak wiemy – udzielała w tej mierze ogólnych odpowiedzi, poprzestając na zdziwieniu niesamowitością zjawisk i ich wzajemną harmonią. Odpowiem więc od razu, by nie narażać się na niczyje wątpliwości co do moich intencji, że w korespondencji Newtona z Bentleyem taka właśnie odpowiedź się pojawia. Newton wskazuje tam bezpośrednio konkretne zjawisko, które jest – wedle niego – dowodem Bożego działania, zjawisko, którego nie da się wyjaśnić na gruncie wiedzy naukowej, ba, które przeczy naszej wiedzy o świecie, a mimo to dzieje się naprawdę. Dodam, że odpowiedź Newtona może nieco zaskoczyć, gdyż nie jest to jakieś zjawisko spektakularne, ale jedno z wielu, które – może nie tyle obserwujemy na co dzień – co na co dzień go odczuwamy i cała nasza Ziemska rzeczywistość jest jego efektem.

Ale póki co, podążmy dotychczasowym tokiem rozumowania. Pytanie jest następujące: co jest w świecie tak niesamowitego, że nie potrafimy w tym odnaleźć działania samej natury? Zazwyczaj, jak pisałem wyżej, filozofia odwołuje się tu do ogólnej obserwacji rzeczywistości: świat jest zbyt skomplikowany, by stworzył się sam. Jest to jednak odpowiedź otwarta, bardziej stosowna do definicji poglądu, niż naukowego dowodu. Konieczna jest odpowiedź wprost. Czy jednak możliwe jest wskazać granicę między tym, co jedynie niesamowite, a tym, co już ową niesamowitość przekracza?

W tym kontekście widać jak niezwykle trudne, może nawet zbyt śmiałe, wręcz podejrzone naukowo byłoby podanie konkretnej odpowiedzi, zjawiska, które miałyby nosić w sobie rzekomo nadnaturalny charakter. Trudność tę wzmacnia problem potencjalnego uzasadnienia możliwej symbiozy zjawisk nadnaturalnych z naturą. A jak to jest u Newtona? Newton stwierdził, że wszelkie zjawiska opierają się na działaniu siły, inspirowanej przez bóstwo. Jak wiemy, twierdzenie to było osią jego filozofii. A zatem źródło siły jest metafizyczne. Teoretycznie więc, poruszyciel może objawiać się w działaniu niemożliwym

do wyjaśnienia na gruncie mechaniki. Szukamy jakiegoś naddatku, czegoś ponad to, czym dysponuje natura, czegoś, co w naturze ma swoje ugruntowane miejsce, a jednak jego sposób realizacji wskazuje na inne, niż naturalne źródło.

W oficjalnych publikacjach Newton poprzestaje zazwyczaj na poświadczaniu doskonałości świata i stwierdzeniu, iż tak skomplikowana maszyna nie byłaby w stanie zaistnieć i działać bez Bożego pośrednictwa. Dlatego warto sięgnąć do korespondencji uczonego, gdzie rozwija on wiele filozoficznych wątków. Tak się dzieje również we wspomnianej wyżej, krótkiej acz arcyciekawej, korespondencji z Bentleyem, prowadzonej na temat przyczyn powstania świata i jego pierwotnego stanu.

Zacznijmy od kilku uwag kronikarskich. Korespondencja obejmuje jedynie cztery listy Newtona i cztery odpowiedzi Bentleya i – jak na owe czasy – odbywała się w szalonym tempie. Pierwszy list datowany jest na 10 października 1692 roku, ostatni – 11 lutego 1693 roku. Widać w nich wielką rewerencję Newtona do adwersarza, szczególnie gdy w trzecim liście, wysłanym dosłownie tydzień po poprzednim, Newton przeprosza za skrótowość myśli, spowodowanych chęcią zadośćuczynienia prośbie Bentleya, o możliwie prędką odpowiedź.

Z naszego punktu widzenia istotne są wyłącznie listy Newtona, odpowiedzi Bentleya są niemal całkowicie wyzbyte z treści filozoficznych. Dotyczą problemów technicznych, związanych głównie z przygotowywaną przez Newtona publikacją. Filozoficzny kontekst, narzucony zostaje przez Newtona, sprawia on, że odpowiedzi adwersarza zyskują filozoficzny sens i – chcąc nie chcąc – do niego się odnoszą.

Z filozoficznego punktu widzenia jest sześć naczelných wątków tej korespondencji:

1. Pierwotny układ świata.
2. Nadnaturalna siła działająca w świecie.
3. Wskazanie dowodu na działanie owej siły.
4. Dowód na istnienie Boga.
5. Ilość materii w świecie (skończona/nieskończona).
6. Problem działania ciał na odległość.

Niektóre z powyższych wątków pojawiają się wielokrotnie w całej twórczości epistolograficznej Newtona. Weźmy pod uwagę choćby dwa ostatnie problemy, stanowiące jeden z trzonów słynnej polemiki Leibniza z Clarkiem/Newtonem. Nas jednak najbardziej interesuje wątek Bożej mocy i jej sposobów przedstawiania się w naturze.

*

* *

Budowa systemu filozoficznego w XVII wieku wymagała – rzecz jasna – trzymania się określonych zasad. Przyjmując np. atomistyczną budowę świata, musielibyśmy wyjaśnić za jednym zamachem pojęcie próżni i ruchu. Przyjmując jednak istnienie obiektywnej próżni – mamy kłopot. Albowiem próżnia uniemożliwia emisję bodźców. Tym samym upada koncepcja budowy nieprzypadkowych struktur. Jedynie rozsądnym stanowiskiem wydaje się wówczas przyjęcie, iż atomy łączą się podług zaszczeplonego im programu działania, co byłoby ukłonem w stronę Leibnizowskiej metafizyki.

Uznając, że próżnia nie istnieje – również pozostajemy w kłopotcie, gdyż atomy nie mają wówczas odrębności, pozostają w stałym kontakcie i tym samym w ogóle trudno mówić o strukturze atomowej. Jest to raczej stwierdzenie w stylu, że morze składa się z kropeł. Nawet gdyby zignorować to zagrożenie, to i tak pozostaje problem z wyjaśnieniem pojęcia ruchu (jak może istnieć ruch w strukturze, w której wszystkie elementy ściśle do siebie przylegają), a wraz z nim wyjaśnienia pojęcia czasu i przestrzeni (chyba, że odwołamy się do Kartezjańskiego obrazu świata). W takich wypadkach filozofia materialistyczna uciekała się zazwyczaj do wybiegu, przyjmując koncepcję eteru. Eter miał być pewnym – jak to nazywano – „wiotkim dechem”, wypełniającym przestrzeń międzyatomową, pozwalając na ich zdynamizowanie. W rzeczywistości jest to przyjęcie dwóch rodzajów materii, jednej nieelastycznej, z której zbudowane są obiekty makroskopowe, w tym ciała niebieskie i drugiej – elastycznej, o nieokreślonej bliżej konkretności. Jest to rodzaj „rozmiękczenia” jednorodnej, parmenidejskiej bryły.

W tekstach niepublikowanych za życia Newtona, widzimy zresztą jak wielokrotnie rozważał on pojęcie eteru, pisze o tym również w ostatnim akapicie *Scholium Generale*, choć przyznaje, że nie potrafi określić, czym eter miałby być. Newton rozważał zresztą inne możliwości, jak choćby tzw. Niemechaniczne Czynniki Aktywne, które miały brać udział w procesach alchemicznych.

Podobnie rzecz się ma, gdy spróbujemy stworzyć koncepcję pierwotnego stanu świata. Stwierdzenie np., że świat został ułożony w procesie harmonii przedustawnej jest wygodne do wyprowadzenia wniosków co do celowości świata i jego pierwszej przyczyny (musi istnieć istota, która owego ułożenia dokonała, bądź podała przynajmniej zasady, wedle których ułożenie to nastąpiło), rozwiązuje również problem

ilości substancji w świecie (wiemy bowiem wówczas, że dzieje świata to tylko kolejne układanki pierwotnego tworzywa), jednak wymusza przy tym skrajnie zdeterminowany obraz świata (powiedzmy to wprost, biorąc tłumaczenia Leibniza w duży nawias), gdzie wszystko odbywa się zgodnie z pierwotnym zaprogramowaniem każdego elementu.

W korespondencji Newtona z Bentleyem pojawia się ów problem w nieco zmienionej wersji. Newton pisze:

Co do Pańskiego pierwszego zapytania, wydaje mi się, że jeśli materia naszego Słońca i planet, jak i cała materia Wszechświata byłyby [początkowo] rozrzucone równomiernie po całych niebiosach, a każda cząstka posiadała wrodzoną grawitację, ciągnącą do wszystkich pozostałych i do całej przestrzeni, w której ta materia została rozproszona, to ilość tej materii byłaby skończona. Co więcej, materia [zlokalizowana] na zewnątrz tej przestrzeni ciążyłaby wskutek grawitacji do całej materii usytuowanej wewnątrz, co w konsekwencji [doprowadziłoby] do jej zapadnięcia się w środek tej przestrzeni, a nie do tworzenia jednej wielkiej sferycznej bryły.

Na podstawie powyższego możemy odtworzyć pogląd Bentleya, który był raczej następujący: materia została początkowo stworzona w formie cząsteczkowej. Cząsteczki te posiadały wrodzoną im siłę grawitacji, wskutek czego zaczęły wchodzić w reakcje między sobą, oraz z przestrzenią (przestrzeń jest tu więc rozumiana absolutnie). Cząsteczki były początkowo rozmieszczone równomiernie w przestrzeni. Wskutek wzajemnego oddziaływania zbiegły się, tworząc ostatecznie jednolitą bryłę.

Newton odparł, że przyjmując ów pogląd nie ma powodu, dla którego cząsteczki miałyby stworzyć jedną bryłę. Zaczęłyby raczej łączyć się z sąsiednimi cząsteczkami, tworząc wiele różnych brył, bądź – gdyby przyjąć oddziaływanie przestrzeni – zapadłyby się w jej środek. Ponadto, jak zauważa Newton w innej części listu, równomierne rozproszenie cząstek po całej przestrzeni uniemożliwia ich ruch, albowiem przyciąganie z każdej strony byłoby identyczne (a zatem Newton i Bentley zakładają, że cząsteczki materii są identyczne). Newton nie pozostawia złudzeń: wizja Bentleya jest – wedle niego – możliwa jedynie w oparciu o koncepcję Bożej mocy.

Przejdźmy do związanego z tym problemu oddziaływania ciał na odległość. Newton pisze do Bentleya, że działanie ciał na odległość, bez jakiegokolwiek pośrednictwa jest niedorzecznością. Dlatego nie potrafi sobie wytłumaczyć zjawisk w świecie inaczej, jak za współuczestnictwem Autora Natury. To Bóg „pośredniczy” w przekazywaniu impulsów między cząsteczkami. Bóg jest więc elementem niezbędnym do wyjaśnienia zjawisk natury.

Jest czymś nie do pomyślenia, by prostacka materia mogła, bez pośrednictwa czegoś więcej, co jest niematerialne, działać na cokolwiek i wpływać na inną materię bez wzajemnego kontaktu.

Najbardziej interesującym wątkiem polemiki Newtona z Bentleyem jest jednak problem siły nadnaturalnej. Newton nie kryje, że jego celem było znalezienie takiego wyjaśnienia zjawisk przyrody, które uwzględniałoby nie tylko stanowisko filozofii natury, ale również religii:

Kiedy pisałem mój traktat dotyczący naszego Układu, rozważałem takie zasady, na jakich może on działać, które uwzględniałyby zarówno człowieka, jak i jego wiarę w Bóstwo. I nic nie mogło ucieszyć mnie bardziej jak znalezienie zasad odpowiadających temu celowi.

Problem siły nadnaturalnej zaczyna się zawiązywać już w pierwszym liście Newtona do Bentleya, gdy przy okazji przytaczania kolejnych dowodów na doskonałość świata, zauważa:

Ta właśnie moc, czy to naturalna czy nienaturalna, która umieściła Słońce w centrum sześciu planet podstawowych, a jednocześnie [umieściła] Saturna w centrum orbit jego pięciu satelitów, Jowisza zaś w centrum jego czterech satelitów, a Ziemię w centrum orbity Księżyca, nie mogła być jakimś ślepym trafem, pozbawionym pomysłowości i zamysłu.

Jest więc siła, która zaprowadziła porządek w świecie. Ale wciąż nie o taką odpowiedź nam chodziło, gdy pytaliśmy o konkretny przykład działania siły nadnaturalnej. Newton powoli rozwija rozumowanie:

Czemuż więc w naszym Układzie tylko jedno ciało zostało uprawnione do tego, by dawać światło i ciepło całej reszcie? Nie znam innego powodu jak ten, że było to wygodne Autorowi tegoż Układu, wedle którego wystarczy tylko jedno ciało takiego typu, by ogrzać i oświetlić całą resztę.

I wreszcie Newton przechodzi do najbardziej interesującego nas fragmentu:

Co do Twojego drugiego pytania, odpowiadam, że ruchy Planet, które nie mogą wpływać z ich naturalnej przyczyny muszą być wywierane przez jakiś inteligentny czynnik.

A zatem dowodem na działanie Bożej mocy są – nieokreślone jeszcze – ruchy Planet, które z punktu widzenia wiedzy naukowej są niewytłumaczalne. To jest droga właśnie do owego, postulowanego wcześniej konkretnego. Czytamy dalej:

[...] jeśli Ziemia (bez księżyca) została by umiejscowiona w dowolnym centrum Orbis Magnus i pozostawiona w bezruchu i to bez żadnej grawitacji i oddziaływania, a następ-

nie zostałyby wprowadzona do niej równocześnie energia grawitacji w kierunku Słońca i impuls krzyżowy o tej samej wielkości poruszający ją w kierunku wprost do stycznej z Orbis Magnus, to owocem tej grawitacji i oddziaływania, będzie, w moim pojęciu ruch obrotowy Ziemi wokół Słońca. Wielkość impulsu krzyżowego (transverse Impuls) musi być dokładnie [taka jak trzeba], gdyby bowiem była zbyt duża lub zbyt mała, to spowodowałoby, iż Ziemia przeskoczyłaby na inną orbitę.

Po drugie, nie dostrzegam żadnej mocy naturalnej, która byłaby zdolna wzbudzić ruch krzyżowy, bez Bożej pomocy. Blonde mówi gdzieś w swojej książce jakoby Platon twierdził, że ruch planet jest taki, jak gdyby wszystkie zostały stworzone przez Boga i to zarówno te, w naszym regionie, [jak i te] odległe od naszego Układu [...].

Z powyższego fragmentu wynika właściwie cała kosmogonia Newtona. Początkowo Bóg rozmieścił wszystkie cząsteczki wedle swego upodobania, a następnie – na skutek działania siły grawitacji – zbiegły się one, tworząc wiele ciał niebieskich. Jednakże zawarta w nich siła grawitacji nie pozwala im tworzyć działającej w pełni struktury. Ciała te wchodziłyby w kolizje, a owocem byłby chaos. Dlatego Bóg musi – od czasu do czasu – dokonać ingerencji. Przykładem takiej ingerencji jest impuls krzyżowy, który oddziałując na grawitujące ciało wprowadza go w ruch obrotowy. Impuls ten jest również doskonale przystający do tego, by ciało niebieskie obiegało inne ciało w sposób najbardziej dogodny, nie powodujący przy tym żadnych perturbacji. Dlatego Newton powie:

Można by więc umieścić grawitację w planetach, ale bez boskiej mocy nigdy nie można by ich wprowadzić w ruch obrotowy, w jakim są wokół Słońca, a zatem z tego, jak i innych powodów jestem zmuszony przypisać prawa tego systemu jakiemuś inteligentnemu Czynnikowi.

W liście czwartym, Newton ostatecznie konkluduje:

Według mnie dobowe obroty planet nie mogą pochodzić z grawitacji, ale wymagają nacisku Bożego Ramienia.

Oto przyczyna, która skłoniła, bądź była pretekstem uczonego do stwierdzeń o istnieniu Zegarmistrza Świata, dogląającego swego dzieła i udzielającego mu stosownego ruchu. Wedle Newtona filozofia natury nie jest władna wyjaśnić tego zjawiska, a próba teoretycznego zobrazowania jego genezy wskazuje na nieprawdopodobieństwo jego zaistnienia. Musi być więc ona owocem działania Bóstwa.

Polemika Newtona z Bentleyem pokazuje również, że Newton nie był bynajmniej skory do uznawania jakichkolwiek przyczyn niewytłumaczalnych za owoc Bożego działania. Kilkakrotnie strofuje adwersarza, iż ten zbyt łatwo ulega skrótom myślowym i przypisuje Bożej

mocy zjawiska, które – być może są niewytłumaczalne – to jednak raczej nie noszą w sobie nadnaturalnej mocy. Newton był ostrożny i wyróżnia wyłącznie zjawisko, które do zaistnienia wymaga zaprzęgnięcia ogromnej mocy przeliczeniowej, tak niebywałej, iż doprawdy trudno uznać go za działanie materii nieożywionej.

ISAAC NEWTON
CZTERY LISTY DO BENTLEYA*
(obszerne fragmenty)

LIST PIERWSZY

Cambridge, 10 grudnia 1692 r.

Do Wielebnego Doktora Richarda Bentleya,
w domu biskupa Worcester, przy ulicy Parkowej, w Westminster

Szanowny Panie! Kiedy pisałem mój traktat dotyczący naszego Układu, rozważałem takie zasady, na jakich może on działać, które uwzględniałyby zarówno człowieka, jak i jego wiarę w Bóstwo. I nie mogło ucieszyć mnie bardziej jak znalezienie zasad odpowiadających temu celowi. I jeśli tym sposobem sprawilem ludzkości jakąkolwiek przysługę, to nie wynika to z niczego innego jak pracowitości i cierpliwości w myśleniu.

Co do Pańskiego pierwszego zapytania, wydaje mi się, że jeśli materia naszego Słońca i planet, jak i cała materia Wszechświata byłyby [początkowo] rozrzucone równomiernie po całych niebiosach, a każda cząstka posiadała wrodzoną grawitację, ciężącą do wszystkich pozostałych i do całej przestrzeni, w której ta materia została rozproszona, to ilość tej materii byłaby skończona. Co więcej materia [zlokalizowana] na zewnątrz tej przestrzeni ciążyłaby wskutek grawitacji do całej materii usytuowanej wewnątrz, co w konsekwencji [doprowadziła by] do jej upadku w środek tej przestrzeni, a nie do tworzenia jednej wielkiej sferycznej bryły.

Jeśli zaś [uznalibyśmy, że] materia została równomiernie rozmieszczona w całej nieskończonej przestrzeni, to nigdy nie mogłaby

* Isaac Newton, *The correspondence of Isaac Newton*, ed. by H. W. Turnbull, Cambridge University Press, Cambridge, 1959, vol. 3 (1688–1694), pp: 1–35.

zebrać się w jednolitą bryłę, gdyż niektóre cząstki zbierałyby się w jedną, inne w inną, tak iż powstałaby niekończona ilość wielkich brył rozproszonych w znacznej od siebie odległości, po całej nieskończonej przestrzeni. Wówczas stworzenie Słońca i gwiazd stałych musiałoby zakładać, że materia jest naturą świadomą.

No bo jakże materia mogłaby się dzielić na dwa różne rodzaje, tak że jeden z nich – ten zdalny do tworzenia ciał świecących – zebrał się w jedną masę, tworząc Słońce, a reszta nie zebrała się w jedno wielkie ciało, jak materia świecąca, lecz w wiele mniejszych. A jeśli Słońce było początkowo ciałem matowym, podobnie jak planety, to czy planety były ciałami świecącymi jak Słońce, czy też wszystkie one były początkowo matowe, czy też wreszcie niektóre ciała świecące zmatowiały, podczas gdy inne pozostały bez zmian? Nie sądzę, by dało się to wyjaśnić z pomocą przyczyn naturalnych. Jestem więc zmuszony opisać to z pomocą mądrości i pomysłowości jakiegoś czynnika koniecznego.

Ta właśnie moc, czy to naturalna czy nienaturalna, która umieściła Słońce w centrum sześciu planet podstawowych, a jednocześnie [umieściła] Saturna w centrum orbit jego pięciu satelitów, Jowisza zaś w centrum jego czterech satelitów, a Ziemię w centrum orbity Księżyca, nie mogła być jakimś ślepym trafem, pozbawionym pomysłowości i zamysłu. Słońce nie byłoby wówczas ciałem świecącym, lecz pozbawioną światła i ciepła bryłą, jak Saturn, Jowisz, czy Ziemia. Czemu więc w naszym Układzie tylko jedno ciało zostało uprawnione do tego, by dawać światło i ciepło całej reszcie? Nie znam innego powodu jak ten, że było to wygodne Autorowi tegoż Układu, wedle którego wystarczy tylko jedno ciało takiego typu, by ogrzać i oświetlić całą resztę. W moim systemie nie ma [więc] miejsca na Kartezjańską koncepcję Słońc tracących światło, a następnie przekształcających się w komety, a z nich w planety [...].

Co do Twojego drugiego pytania, odpowiadam, że ruchy Planet, które nie mogą wypływać z ich naturalnej przyczyny muszą być wywierane przez jakiś inteligentny czynnik. Albowiem komety spadające w okolice naszych planet muszą przebyć drogi na wiele sposobów, czasem w sposób podobny jak planety, czasem drogą odwrotną, a czasem przecinając te drogi [...] i to pod różnego rodzaju kątami. Toż oczywiście jest, że nie ma przyczyn naturalnych, które mogłyby skłonić wszystkie planety, zarówno podstawowe, jak i ich satelity, do tego, aby umożliwiały przebyć tą drogę bez jakiegoś znacznego odchylenia. Musi to więc być efektem jakiegoś Zamiaru.

Nie ma też przyczyn naturalnych, które mogłyby nadawać planetom takie akurat prędkości, które są proporcjonalne do ich odległości od Słońca i innych ciał centralnych, a które są wymagane do poruszania się po koncentrycznych orbitach wokół tych ciał. Czyż planety nie są [zresztą] tak szybkie jak komety, proporcjonalnie do ich odległości od Słońca (jak wówczas gdyby przyczyną ich ruchu była grawitacja, przy czym ich materia uformowana byłaby z planet, które mogłyby spaść z najodleglejszych krańców w kierunku Słońca), że nie poruszają się po koncentrycznych orbitach, ale w jakiś inny sposób, w taki, w jaki poruszałyby się komety.

Czy różnorakie prędkości wszystkich planet, szybkich jak Merkury lub Saturn i jego satelity, skądinąd dużo większe lub mniejsze niż są, mogłyby powstać z jakiegokolwiek innej przyczyny, niż ich ciężaru właściwego i odległości od centrów, z których się przemieszczają i czy byłyby mniejsze lub większe od prędkości tych planet? [...]. Dlatego Układ ten i wszystkie jego ruchy wymaga Przyczyny, która rozumiałaby i uzgadniała ze sobą prawa, [jak też] ilość materii w bryłach Słońca i planet i wynikającej stąd siły grawitacji, różne odległości podstawowych planet od Słońca, jak i satelitów Saturna, Jowisza i Ziemi, ale także prędkości tych planet, które krążą wokół tych ilości materii, z której składają się ciała centralne. [Przyczyna ta] porównuje i dostosowuje te wszystkie rzeczy razem wzięte w różnych ciałach tak, że nie można twierdzić, że wszystko to jest przyczyną ślepego trafu, ale [raczej] bardzo wykwalifikowanej Mechaniki i Geometrii.

Co do Twojego trzeciego pytania, odpowiadam, że być może planety, które są najbliższe Słońca, są tak obmyślane, że zbudowane są z bardziej skondensowanej mikstury. Twierdzą, bowiem, że nasza Ziemia jest o wiele cieplejsza w swoich trzewiach, poniżej skorupy nie wskutek [działania] Słońca, lecz fermentacji podziemnych substancji mineralnych. [...] Co do potwierdzenia tej opinii uznaję, że planety, takie jak Jowisz i Saturn są rzadsze, niż reszta, więc też znacznie większe. [...]

Co do Twojego czwartego pytania, odpowiadam, że w hipotezie wirów, odchylenie osi Ziemi może być, w mojej opinii, opisane poprzez ziemskie wiry, które zabsorbowane zostały przez wiry okoliczne. Nie widzę więc w odchyleniu osi Ziemi nic nadzwyczajnego, co mogłoby dowodzić [działania] Bóstwa, chyba że stanowi chęć zmiany zimy i lata i zachęcenia nas do osiedlania się w kierunku biegunów. Zaś dobowe obroty Słońca i planet wynikają zapewne z przyczyn czysto mechanicznych, [...] wydają się więc uzupełniać harmonię Układu, która, jak wyjaśniłem wyżej, jest raczej efektem Wyboru, niż możliwości.

Jest jeszcze jeden argument za istnieniem Bóstwa, który uważam za silny, ale co do zasady, na których się on opiera, myślę, że na razie będzie wskazane raczej pozostawić ją nieodkrytą.

Pozostając Twoim najbardziej pokornym sługą
Isaac Newton

LIST DRUGI

Cambridge, 10 grudnia 1692 roku

Do Pana Bentleya
w Pałacu w Worcester

Szanowny Panie! Zgadzam się z Tobą, że materia jest równomiernie rozproszona w skończonej przestrzeni, nie kulistej, to powinna stworzyć stałą bryłę. [...] Albowiem, wokół pewnej centralnej cząsteczki, tej umieszczonej w środku, przyciąganie ze wszystkich stron będzie zawsze jednakowe, [...] albowiem gdyby matematyczne centrum cząsteczki centralnej nie było [usytuowane] dokładnie w matematycznym centrum siły przyciągającej tej całej masy, to cząsteczki nie byłyby jednakowo przyciągane ze wszystkich stron. A znacznie trudniej byłoby przypuszczać, że wszystkie cząsteczki w nieskończonej przestrzeni dokładnie unoszą się, jedna pośród innych tak, by być wciąż w doskonałej równowadze. Sądzę, że jest to tak trudne, jakby nie tylko jedną, ale nieskończenie wiele igieł (tyle, ile jest cząstek w nieskończonej przestrzeni) wbijać dokładnie w przygotowane im wcześniej punkty.

Owszem, przyznaję, że jest to możliwe, ale [tylko] gdy prowadzi nas boża Moc. [...] Zgadzam się z Tobą, że jest to wówczas położenie bez ruchu, chyba wprowadzimy bożą Moc. Kiedy więc powiedziałem, że materia jest równomiernie rozproszona po całej przestrzeni, zdolna do zbiegania się [pod wpływem] grawitacji w jedną lub więcej mas, rozumiem [przez to] materię, która nie jest w bezruchu i ścisłej równowadze.

Ale Twój argument, w następnym paragrafie Twojego listu, że każda cząsteczka materii w nieskończonej przestrzeni ma skończoną ilość materii ze wszystkich stron, [oznacza, że] ma tym samym zawsze bezkresne przyciąganie we wszystkie strony i dlatego musi pozostawać w równowadze, gdyż wszystkie nieskończoności są równe.

Jednakże w tym argumencie dostrzegam paralogizm, wydaje mi się, że polega na tym, że wszystkie nieskończoności są równe. Generalnie ludzie uznają [bowiem] nieskończoność na różne sposoby, a nie jako nieokreśloność i dopiero w tym sensie mówią, że są one równe. Oni będą mówić, że należy raczej powiedzieć, że [te nieskończoności] nie są ani równe, ani nierówne, że nie ma żadnych szczególnych różnic lub proporcji w jednej względem drugiej. W tym sensie można więc wyciągać wnioski [zarówno] o [ich] równości, jak i proporcjach, lub różnicach, tyle że czyniąc to zazwyczaj popadniemy w paralogizm. Tak więc, człowiek wysuwa argumenty przeciw nieskończonej podzielności [jakiejś] wielkości, poprzez dopasowanie, że skoro jeden cal może być podzielny na nieskończoną ilość cząstek, to suma tych cząstek jest całem, a jeśli stopa dzieli się na nieskończoną ilość cząstek, to ich suma musi być stopą i dlatego jeśli wszystkie nieskończoności są równe, to ich sumy muszą być równe, jak „cal jest równy stopie”.

Fałszywość tej konkluzji pokazuje błąd w założeniu, który polega na przyjęciu stanowiska, że wszystkie nieskończoności są równe. [...]

Odpowiadając na ostatnią część Twojego listu stwierdzam, że jeśli Ziemia (bez księżyca) zostałaby umiejscowiona w dowolnym centrum Orbis Magnus i pozostawiona w bezruchu i to bez żadnej grawitacji i oddziaływania, a następnie została by wprowadzona do niej równocześnie energia grawitacji w kierunku Słońca i impuls krzyżowy o tej samej wielkości poruszający ją w kierunku wprost do stycznej z Orbis Magnus, to owocem tej grawitacji i oddziaływania, będzie, w moim pojęciu ruch obrotowy Ziemi wokół Słońca. Wielkość impulsu krzyżowego (transverse Impuls) musi być dokładnie [taka jak trzeba], gdyby bowiem była zbyt duża lub zbyt mała, to spowodowałoby, iż Ziemia przeskoczyłaby na inną orbitę.

Po drugie, nie dostrzegam żadnej mocy naturalnej, która byłaby zdolna wzbudzić ruch krzyżowy, bez Bożej pomocy. Blonde mówi gdzieś w swojej książce jakoby Platon twierdził, że ruch planet jest taki, jak gdyby wszystkie zostały stworzone przez Boga i to zarówno te, w naszym regionie, [jak i te] odległe od naszego Układu [...].

Można by więc umieścić grawitację w planetach, ale bez boskiej mocy nigdy nie można by ich wprowadzić w ruch obrotowy, w jakim są wokół Słońca, a zatem z tego, jak i innych powodów jestem zmuszony przypisać prawa tego systemu jakiemuś inteligentnemu Czynnikiowi.

Pozostaję Twoim najbardziej pokornym sługą
Isaac Newton

LIST TRZECI

Trinity College, 17 stycznia 1693 r.

Do Pana Bentleya
w Pałacu w Worcester

Szanowny Panie! Ponieważ pragnąłeś szybkiej odpowiedzi na Twój list, napiszę zwięźle. W pierwszych sześciu punktach Twojego listu, zgadzam się z Tobą. W dalszej części swojego listu podajesz cztery inne propozycje, oparte na poprawkach pierwszej. Ta pierwsza wydaje mi się bardzo oczywista, zakładając, że przyciąganie będziemy rozumieć równie ogólnie, jak inne siły, dzięki którym ciała dążą do siebie bez mechanicznego impulsu.

Druga nie wydaje się już taka oczywista, ponieważ trudno powiedzieć, że nie może być układu innych Światów, [i to] wcześniejszych, niż obecny, i jeszcze wcześniejszych, i tak dalej, aż do źródła wieczności, a tym samym, że grawitacja może być współwieczna z materią [...] lub że nasz Układ nie ma odwiecznej [dosł. źródłowej] materii w wydychanym powietrzu pochodzącej z dawnych systemów, lub z pierwotnego chaosu materii równomiernie rozproszonej w całej przestrzeni kosmicznej, lub czegoś w tym rodzaju. Myślę, że można zdecydowanie powiedzieć, że temat twojego szóstego rozważania o rozwoju nowych systemów ze starych, bez pośrednictwa bożej Mocy, że jest ono dla mnie absurdalne.

Ostatnie zdanie w drugim akapicie podoba mi się najbardziej. Jest czymś nie do pomyślenia, by prostacka materia mogła, bez pośrednictwa czegoś więcej, co jest niematerialne, działać na cokolwiek i wpływać na inną materię bez wzajemnego kontaktu, jak dzieje się to, gdy [weźmiemy pod uwagę] grawitację w sensie epikurejskim [...]. I jest to jeden z powodów, dla którego chciałem byś nie przepisywał [mojemu autorstwu koncepcji] wrodzonej grawitacji. [...]. To, że działania i siły mogą być przenoszone między sobą wzajemnie, jest dla mnie wielkim absurdem, choć wierzę, że nie ma człowieka z filozoficznym wykształceniem, który nie mógłby na to wpaść. Grawitacja musi być efektem Czynnika działającego stale według pewnych praw, ale czy ten czynnik jest materialny, czy niematerialny należy już do rozstrzygnięcia przez moich czytelników.

Twoje czwarte twierdzenie, że świat nie mógł zostać utworzony jedynie przez wrodzoną siłę grawitacji można potwierdzić trojako. Ale

w twoim pierwszym argumencie wydaje mi się być błąd *Petitio Principii*, podczas gdy już wielu starożytnych filozofów jak i innych, w tym teistów i ateistów przyznawało, że być może światy i cząsteczki materii są w nieskończenie wielkiej ilości [...]. I te wszystkie materie zostały wpieryw podzielone na kilka Układów, a każdy Układ dzięki bożej Mocy tworzy taki sam układ jak nasz, przy czym układy zewnętrzne schodzą się w kierunku głównego centrum, tak że forma rzeczy nie może istnieć bez boskiej Mocy, która je zabezpiecza, [...] co jest zgodne w całości z Twoim trzecim argumentem.

Dziękuję bardzo serdecznie za Twój dar
Twój najbardziej pokorny sługa
Isaac Newton

LIST CZWARTY

Cambridge, Februar 25.01.1693 r.

Do pana Bentleya
w Pałacu w Worcester

Szanowny Panie! Hipoteza wynikania formy świata z mechanicznych zasad materii równomiernie rozrzuconej po całych niebiosach jest sprzeczna z moim poglądem, o którym nieco wspomniałem już wcześniej [...].

Według mnie dobowe obroty planet nie mogą pochodzić z grawitacji, ale wymagają nacisku Bożego Ramienia. I tak rozumiana grawitacja może dawać planetom ruch pozwalający na zejście w stronę Słońca, bezpośrednio lub wskutek pewnego niewielkiego nachylenia, lub jeszcze [wskutek] ruchów krzyżowych, dzięki którym obracają się one po swoich orbitach, wspomagane Bożym Ramieniem, naciskane podług stycznych ich orbit. Chciałbym teraz dodać, że hipoteza materii pierwotnie rozrzuconej po całych niebiosach jest, w mojej opinii, niezgodna z hipotezą wrodzonej grawitacji, których nie można pogodzić bez nadnaturalnej Mocy, z czego wnioskuje jej boży charakter.

Gdyby bowiem grawitacja była im wrodzona, to niemożliwe jest, by materia Ziemi i wszystkich planet i gwiazd [umożliwiła im] wznosić się w niebiosach, bez owej nadnaturalnej Mocy [...]. Jeśli zaś pytasz, czy materia równomiernie rozrzucona po skończonej przestrzeni,

o innym kształcie, niż kulisty, może zapaść się w kierunku jakiegoś ciała centralnego, powodując, że ciała będą mieć tę samą formę, to odpowiadam: tak! To wszystko Panie, co chciałbym dodać do moich poprzednich listów. Przy czym podejrzewam, że materia schodzi się bezpośrednio w dół do tego ciała i że ciało to nie ma dobowej rotacji.

Pozostaję Twoim najbardziej pokornym sługą,
Isaac Newton

Tłum. JANUSZ SYTNIK-CZETWERTYŃSKI

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

NOWA MONOGRAFIA O Wczesnym Oświeceniu w Polsce

Agnieszka Smolińska, *Dyskurs oświeceniowy. Filozofia ks. Antoniego Jakuba Wiśniewskiego SchP (1718–1774)*, Universitas, Kraków 2012, s. 304.

Omawiana książka to analiza poglądów filozoficznych jednego z najważniejszych polskich uczonych w epoce wczesnego Oświecenia albo inaczej czasów saskich. Autorką jest dr Agnieszka Smolińska, adiunkt w Pracowni Filozofii w Instytucie Edukacji Szkolnej na Wydziale Pedagogicznym i Artystycznym Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach.

Nie trzeba nawet sięgać do prac wybitnego badacza tej epoki, Mariana Skrzypka, ani do wydanej ostatnio pionierskiej *Historii filozofii polskiej* (J. Skocznińskiego, J. Woleńskiego), aby uznać wartość wybranego tematu badań. Filozofia polska tego okresu jest ciągle mało zbadana, ale stopniowo odkrywa przed uczonymi duże znaczenie polskich filozofów i ich rangę na tle panoramy filozoficznej osiemnastowiecznej Europy. Dorobek autorów polskich epoki Oświecenia często okazuje się znacznie bardziej wyważony od ideologicznej jednostronności francuskich *les philosophes*, którzy wierząc w człowieka nierzadko gardzili jego tradycją. Podjęty temat badawczy uważam zatem za wymieniony.

Autorka, doktor historii, mając dobre przygotowanie historyczne, a w ostatnich latach bardziej intensywnie zajmując się filozofią, sprostała ambitnemu zadaniu i przedstawiła szeroki wachlarz poglądów filozoficznych uczonego zakonnika, który obficie czerpał z dwu głównych nurtów filozofii zachodniej: z tradycji arystotelesowko-tomistycznej w wersji esencjalistycznej oraz z późniejszej zachodniej filozofii nowożytnej (Kartezjusz, Locke, Gassendi, Leibniz i Wolff). W potocznym mniemaniu eklektyzm taki może uchodzić za sztuczny i mało twórczy, jednak w wydaniu Wiśniewskiego wydaje się być próbą uznania za komplementarne różnych sposobów uprawiania filozofii i poszukiwania prawdy bez ekskluzywizmu (podobnie jak było w innym kontekście, w krakowskiej scholastyce XV wieku). Być może polskie ośrodki naukowe przez wieki recypowały osiągnięcia Zachodu w sposób szeroki, bez wyraźnych preferencji, pozostając z dala od głównych nurtów refleksji i dyskusji naukowych.

U Wiśniewskiego spekulatywne podejście nowożytnych scholastyków (a metafizyczne pojęcia Arystotelesa pojmował w duchu empiryzmu – s. 106) było zatem powetowane empiryzmem uczonych późniejszych (*philosophia recentiorum*), a mocno zakorzenienie w tradycji chrześcijańskiej i narodowej pozwoliło uniknąć ideologicznego radykalizmu Francuzów. Ks. Wiśniewski był zwolennikiem teorii Kopernika (s. 59), zmierzał wręcz w stronę monizmu w filozofii przyrody (s. 108 – słusznie bardzo

ostrożny sąd Autorki), realizował ideały oświecenia chrześcijańskiego, przyczynił się znacząco do reformy szkolnictwa zakonnego w Polsce czasów saskich, wpłynął na późniejsze dzieje naszej filozofii. Taki obraz jego dorobku, zbadany na podstawie rękopisów oraz wielu druków z epoki (łacińskich i polskich) został przekonywająco, kompetentnie i rzetelnie ukazany w czterech rozdziałach recenzowanej rozprawy.

Dr Smolińska potrafi nie tylko monograficznie przedstawić dorobek badanej postaci. Jej badania są przeprowadzone w porządnym, przejrzystym i solidnym sposobie. Poliszczyzna jest zwięzła, jasna i komunikatywna, co w dzisiejszych czasach stanowi spory atut. Warsztat naukowy badaczki należy ocenić wysoko – wszystkie sądy i informacje są udokumentowane w przypisach, a dużą część rozprawy napisano w oparciu o łacińskie dzieła Wiśniewskiego, cytowane i omawiane w tekście książki. Rekonstrukcja poglądów filozofa została przeprowadzona rzetelnie. W kilku tylko miejscach do przekładów zakradły się pomyłki.

Konstrukcja pracy zasługuje na wysoką ocenę. Po omówieniu epoki (nauka i kultura w Polsce, rozdział 1), Autorka omawia zakony zajmujące się filozofią i edukacją w Polsce w czasach saskich (jezuici i pijarzy), następnie biografię Wiśniewskiego (rozdział 2), przedstawia jego pisma i poglądy na filozofię w ogóle (dalszy ciąg rozdziału 2). Często pojawiają się też inni uczeni z epoki, jako cenne uzupełnienie wywodu. Czytelnik poznaje sporo szczegółów z życia intelektualnego Polski wczesnego oświecenia. Pozostała część książki dotyczy filozofii teoretycznej (rozdział 3) i filozofii praktycznej Antoniego Wiśniewskiego (rozdział 4, podział idzie za Christianem Wolffem).

Autorka bardzo dobrze przedstawia poglądy analizowanego autora. Lepiej byłoby jednak poświęcić rozdział tylko jego biografii, a koncepcję filozofii ująć w rozdziale osobnym nie nazywając jej „filozofią nauki”, a filozofią po prostu. Być może o takiej nazwie zdecydowały empirystyczne tendencje epoki. W rozważaniach nad poglądami pijarskiego uczonego pojawiają się także wątki pedagogiczne oraz omawiane są jego osiągnięcia jako teoretyka nauczania języka francuskiego. Pewne fragmenty, w których omawiany jest jego podręcznik do nauki tego języka, mogły być nieco krótsze, bo mało wnoszą do refleksji filozoficznej. Mimo to są one ciekawym świadectwem praktycznych zainteresowań omawianego filozofa jako pedagoga i dydaktyka.

W sumie otrzymaliśmy całościową, ciekawą, potrzebną i solidną monografię, a postać ks. Wiśniewskiego zasługuje na dalsze badania, o czym pisze Autorka w zakończeniu. Do rozprawy dołączono streszczenie angielskie i dobrze przygotowaną bibliografię. Książka ta dowodzi przy okazji jak ważne jest wykształcenie historyczne do rzetelnego uprawiania badań z zakresu historii filozofii (teza ta nie zawsze jest dziś oczywista).

Z obowiązku recenzenta przechodzę teraz do pewnych mankamentów książki, które nie umniejszają jednak jej wysokiej, pozytywnej oceny. Pierwsza słabość obciąża tylko wydawcę („Universitas” w Krakowie). W kilku miejscach tekstu pojawiają się przedwzrostne błędy interpunkcyjne. Zacytujmy kilka takich zdań, które stają się wręcz niezrozumiałe: „filozof ukazując, świat w wymiarze metafizycznym” (s. 120), „autor precyzuje definicję, etyki, określając” (s. 195), „Powołując się, na starożytnych filozofów” (s. 203), „podkreślając, konieczność szacunku” (s. 218), i w innych miejscach. Parokrotnie w książce widzimy też powtórzenia sąsiednich, tych samych słów (np. na s. 207, 228, 231).

Podjęcie refleksji filozoficznej jako dodatkowej dziedziny badań rodzi z jednej strony cenne umiejętności interdyscyplinarne, ale z drugiej strony może powo-

dować skrócenie perspektywy badawczej. W omawianej książce daje się to niekiedy odczuć, gdy szereg informacji podawanych jest na podstawie rozmaitych encyklopedii i podręczników. Dłuższy kontakt z badaniami z zakresu historii filozofii być może wzbogaciłby bazę bibliograficzną i erudycję badaczki w tym zakresie. Dodajmy, że nie spowodowało to jednak obniżenia poziomu refleksji na kartach *Dyskursu oświeceniowego...* Bardzo dobrze zostały natomiast przedstawione problemy tomistycznej koncepcji bytu, a odwołania w przypisach do o. Krąpca i innych autorów ze środowiska lubelskiego tomizmu są wartościowe, podobnie jak opinie o realizmie tomistycznym (np. na s. 115). W przypisie 48 na s. 106 warto jednak było nieco wyjaśnić zarówno kontekst potępienia z marca 1277, jak i poglądów Dawida z Dinant. Brakuje też opisu mieszanego modelu kosmosu Tychona de Brahe (s. 133). Relatywizacja różnych modeli wszechświata (s. 137) jest mało przekonująca. Na s. 138 niezbyt wyraźnie odróżniono koncepcje dusz Arystotelesa (roślinna-zwierzęca-ludzka) i Wolffa. Gdy mowa jest o filozofii w chrystologii, brak informacji o Soborach powszechnych w Efezie i Chalcedonie (s. 142). W przypisie 247 (s. 165) brak miejsca i daty wydania przywołanego tekstu Boecjusza. Bardzo cenne są natomiast uwagi o papieżu Benedykcie XIV (s. 123).

Omawianie poglądów Wiśniewskiego na podstawie jego łacińskich dzieł to sztuka trudna, potrzebna i wymagająca sporej fachowości. Autorka bardzo dobrze sprostала temu wyzwaniu w czasach, które w dość barbarzyński sposób odwracają się od łaciny, zapoznając to, co najcenniejsze w dziedzictwie naszej kultury. Być może wkrótce historia filozofii wykładana w niektórych szkołach wyższych rozpoczynać się będzie od Jakuba Derridy. Warto przestrzegać nasze środowisko przed takim zamachem na tożsamość tej dyscypliny badawczej. Przywołując dziesiątki cytatów źródłowych z pism pijarskiego uczonego, Autorka tłumaczy je na język polski. Przekłady te są poprawne, ale w kilku miejscach zdarzyły się błędy, powodując niejasność wyводу. I tak, niejasne jest zdanie: „W systemie Arystotelesa cel oznacza to, co nie ze względu na coś innego, lecz ze względu na wszystko inne” (s. 112), podobnie dalej. Błędne jest też zdanie: „[Wiśniewski] odrzuca też koncepcję piątej esencji (*quinta essentia*) Arystotelesa, którą miały tworzyć cztery najbardziej subtelne elementy” (s. 144). W zdaniu tym jest kilka błędów (piąty element nie składał się z innych żywiołów, nie było czterech subtelnych pierwiastków, brak wyjaśnienia, czym miał być ten pierwiastek, piąta esencja sama była bardziej subtelna niż inne żywioły), mimo że w poniższym przypisie cytowany Wiśniewski pisze poprawnie: „Aristoteles, corpus quoddam quattuor elementis longe subtilis, quod quintam essentiam appellavit” (przypis 109, s. 144). Pewną niezręcznością, zapożyczeniem z łaciny, jest mówić o „potrzebie rewelacji” (s. 152) zamiast o potrzebie objawienia. W innym miejscu „wszystkie skutki przyczyn drugorzędnych mogły być i były nadprzyrodzone” (s. 161), podczas gdy powinno być „byłyby wówczas nadprzyrodzone – *essent supernaturales*” (przypis 239, tamże). Błędny przekładem z języka łacińskiego jest zwrot o Spinozie, który „starał się na przyrządzie geometrycznym wykazać, że Bóg utożsamia się ze wszystkimi rzeczami” (s. 166). Ks. Wiśniewski pisał przecież (nie bez racji), że Spinoza chciał dowodzić „Geometrico aparatu” (przypis 250, s. 167), czyli geometryczną metodą dowodzenia. W podręcznikach filozofii czytamy zwykle, że główne dzieło holenderskiego racjonalisty miało tytuł *Ethica more geometrico demonstrata*. Podobne problemy z przekładem występują jeszcze na s. 175, 177, 178, 200.

Pozostając w kręgu filozofii oświeceniowej dr Smolińska ustrzegła się na szczęście od ducha jednostronności właściwego dla tej epoki. Zasluga w tym Wiśniewskiego,

k który był eklektykiem w dobrym sensie tego słowa (Arystoteles i Wolff, Kartezjusz i myśl religijna), ale przede wszystkim zasługę ma Autorka, badająca myśl chrześcijańską, wolna od modnych uprzedzeń w tej materii. Pewnym potknięciem jest jednak zdanie, że w czasach oświeceniowych: „Myśliciele ponownie interesują się człowiekiem i zgłębiają wiedzę dla dobra jednostki i społeczeństwa [...] doszło do postępu cywilizacyjnego” (s. 6). Należało powiedzieć, że deklarują takie cele, ale inne epoki również miały w tej dziedzinie duże osiągnięcia.

W innym miejscu czytamy, że w czasach Oświecenia zrodziły się „ambicje intelektualne” (s. 13). Należało powiedzieć: rozwijały się nowe ambicje intelektualne, bo przecież wcześniej też nie brakowało ambicji do różnej działalności intelektualnej, jak o tym pisała wielokrotnie sama Autorka w innych swoich pracach. Tak samo *Rozprawa o metodzie* Kartezjusza nie stała się „punktem wyjścia racjonalnego ujmowania zjawisk” (s. 14), bo metoda taka istniała co najmniej od czasów jońskich filozofów przyrody. Trzeba było powiedzieć, np. że Kartezjusz wprowadził nowy paradygmat w podejściu do racjonalnego ujmowania zjawisk. Z lektury tego samego rozdziału dowiadujemy się ponadto, że w XVIII wieku „filozofia w Polsce była nadal uprawiana w klasztorach kolegialnych, ale pojmowana w anachroniczny, scholastyczny sposób” (s. 16). Ta sama scholastyka w ramach filozofii Wiśniewskiego nie jest już anachroniczna, a nawet za mało tomistyczna, zbyt esencjalistyczna. Starej filozofii zarzuca się też (s. 16) charakter „apriorycznych spekulacji” i „zdeformowany przez komentatorów arystotelizm”. Wydaje się, że są to tezy uproszczone, wynikające z charakteru książek o Oświeceniu, które poznawała dr Smolińska, a które powstawały przede wszystkim w czasach dominacji filozofii marksistowskiej, podobnie jak liczne edycje autorów oświeceniowych w serii „Biblioteka Klasyków Filozofii”. Z dalszej lektury dowiadujemy się, że gdy Newton „rozpoczął pracę naukową, wiedza o świecie fizycznym była bardzo uboga” (s. 22). To ryzykowna opinia, wymagająca kontekstu. Fizyka starożytna i średniowieczna też ma swoje miejsca w dziejach nauki (pisali o tym m.in. Duhem, Crombie, Grant). Na s. 213 Autorka myli państwo rzymskie (*Imperium Romanum*) i miasto Rzym (*Urbs*), mówiąc o tym pierwszym „Wieczne Miasto”.

Omawiając słynne biblioteki polskie, działające w XVIII stuleciu, Autorka nie wspomina (s. 27), że kolegia klasztorne też dysponowały sporymi księgozbiorami, na których kształcili się reformatorzy życia naukowego w Polsce, jezuita i pijarzy. W innym miejscu czytamy o „rozwoju szkolnictwa katolickiego, podupadłego już zupełnie po wiekach średnich” (s. 34). Co to znaczy? Kiedy doszło do upadku i dlaczego? A „złota jesień polskiego średniowiecza”, o której pisał Henryk Samsonowicz? Trudno też twierdzić, że „badania filozoficzne w zakresie funkcjonowania państwa i społeczeństwa rozpoczęły się w Niemczech [...] w drugiej połowie XVIII stulecia” (s. 209). Przecież już Platon napisał *Państwo i Prawa*, a Arystoteles – *Politykę*, nie wspominając wielu innych uczonych przez wieki.

W tytułach i cytatach łacińskich pojawiają się błędy literowe (wydawca powinien bardziej zadbać o korektę, tym bardziej, że publikuje liczne książki polonistyczne). Np. na s. 42 „ard docendi” zamiast „ars docendi”, na s. 45 „Maatris Dei” zamiast „Matris Dei”, na s. 49 „Acpostolicae” zamiast „Apostolicae”, na s. 64 „cum privata” zamiast „tum privata”, na s. 250 „hero” zamiast „vero”. Również w przypisach znajdują się błędy literowe i nadmiernie stosowane są duże litery, za oryginałem z XVIII wieku – pisownia powinna być ujednolicona, rzekłbym „uwspółcześniona”, mimo że chodzi o tekst łaciński Wiśniewskiego (należy stosować reguły klasycznej pisowni).

W opisie arystotelizmu niejasne jest zdanie: „Ruch zaś dokonuje się przez to, co podlega ruchowi” (s. 117). Co to znaczy? Czym innym jest tam przecież poruszyciel, a czym innym poruszana rzecz (*omne, quod movetur, ab alio movetur*). Myląca jest nazwa „Kongregacja Zakonników” (na s. 44), która sugeruje jakieś zgromadzenie członków zakonów, a chodziło o instytucję centralną, rodzaj ministerstwa: Kongregację do Spraw Zakonów w Kurii Rzymskiej (oficjalna nazwa w epoce: *Sacra Congregatio pro episcopis et religiosis*). Gdy mowa jest o platonizmie (s. 66), wówczas pojawiają się określenia „wiedza o zjawiskach” oraz „wiedza o bycie”. Należało powiedzieć raczej „mniemania o zjawiskach i wiedza o bycie”, gdyż o zjawiskach nie ma u Platona prawdziwej wiedzy. Na s. 87 pojawia się pomyłka, gdy zamiast „wymysłem ludzkim” czytamy „wymysłem Boskim”.

Krótko mówiąc, polska literatura filozoficzna otrzymała cenne opracowanie poświęcone ważnej postaci wczesnego Oświecenia, zachęcające do dalszego studium epoki.

MARCIN KARAS
(Kraków)

OBLICZA WOLNOŚCI

Współczesne i historyczne konteksty wolności, pod. red. Leszka Kopciucha, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013, s. 493.

Nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej ukazała się w 2013 roku książka stanowiąca zbiór artykułów polskich badaczy i naukowców biorących udział w interdyscyplinarnej konferencji naukowej „Konteksty wolności”. Konferencja ta odbyła się w dniach 21 i 22 marca 2013 roku na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Organizatorami konferencji było Lubelskie Towarzystwo Naukowe oraz Instytut Filozofii UMCS.

Inicjatorem oraz przewodniczącym konferencji był Leszek Kopciuch, autor wstępu do książki, który kompleksowo wprowadza czytelnika w prezentowaną tematykę. Otwierające tom *Wprowadzenie* ma na celu przede wszystkim podkreślenie, jak wieloaspektowe oraz niejednokrotnie paradoksalne jest pojęcie wolności. Leszek Kopciuch podkreśla, że wolność jest jednym z najważniejszych filarów całej kultury europejskiej. Problemem wolności żywo zajmowały najwybitniejsze umysły od czasów Sokratesa i Platona, aż po współczesne teoretyczne rozważania filozofów, socjologów czy antropologów, ale także praktyczne badania kognitywistów, neurobiologów i przedstawicieli medycznych dyscyplin pokrewnych. Autor *Wprowadzenia* wskazuje także na szereg paradoksów związanych z pojęciem wolności. Po pierwsze, paradoks, który powstaje na skutek zestawienia najnowszych wyników badań z zakresu naturalistycznej antropologii z tradycyjną filozoficzną refleksją na temat ludzkiej wolności. Otóż, okazuje się, że współczesne badania naukowe dostarczają nam licznych dowodów na to, że człowiek jako podmiot, nie jest niczym więcej niż tylko pochodną skomplikowanych procesów zachodzących w jego mózgu. Zatem, wypracowane przez filozoficzny namysł nad człowiekiem pojęcia takie, jak autokreacja, samostanowienie czy podmiotowość, na których ufundowana jest ludzka wolność, zdają się być jedynie mrzonkami tych,

którzy tak bardzo próbowali dowieść jej istnienia. Po drugie, paradoks związany z czasami najnowszymi, zdominowanymi przez kulturę masową i proces pauperyzacji większości dziedzin życia ludzkiego. Kultura masowa wyróżnia się bowiem tym, że decydująco wpływa na nasze pragnienia, ukierunkowuje nasze aspiracje i tym samym czyni z nas *de facto* niewolników naszych własnych potrzeb. Ale jest i kolejny paradoks, który posiada zupełnie odmienną od poprzedniego naturę. Tym razem to nie kultura, lecz nauka, będąca jednocześnie najwyższym wyrazem wolności i niezależności ludzkiego umysłu, zniewala współczesnego człowieka. Nauka, która pozwoliła człowiekowi w niespotykanym dotychczas stopniu zapanować nad przyrodą, uczyniła go równocześnie w pełni od niej zależnym. Ostatecznie autor wskazuje na jeszcze jeden, choć równie istotny, współczesny paradoks związany z pojęciem wolności. Odwołuje się on bowiem do wszystkich dwudziestowiecznych zmagania o wolność zarówno jednostkową, jak i wymiarze całych społeczeństw i narodów. Charakterystyczne dla XX wieku dążenie do wolności i niepodległości (fizycznej i duchowej) zdaje się być w sprzeczności z tym wszystkim, co wiemy o sobie z najnowszych osiągnięć nauk szczegółowych. Zależność człowieka od natury, sprowadzenie istoty rozumu ludzkiego do szeregu impulsów nerwowych czy socjologiczne uzasadnienie zależności człowieka od społeczeństwa, miejsca i czasu, w których przyszło mu żyć – wszystkie te aspekty zdają się przyczynić współczesnemu pędowi ku jednostkowej wolności.

Ten krótki zarys paradoksów związanych z problemem wolności w pełni uzasadnia różnorodność tematyki zawartej w poszczególnych artykułach. Monografia ta bowiem przedstawia szerokie spektrum badań nad zagadnieniem wolności, zarówno w kontekście historycznym, jak w perspektywie najnowszych badań i obowiązujących dyskursów. Problem wolności analizowany jest także w aspektach praktycznych oraz teoretycznych. Aby ułatwić czytelnikowi orientację w merytorycznej zawartości tomu i lekturę poszczególnych artykułów, monografia została podzielona na cztery tematyczne części.

Część pierwsza to przede wszystkim opracowania teoretyczne. Systematyczne podejście do tematu wolności prezentują teksty Marii Szyszkowskiej *Światopogląd w kontekście wolności* oraz Andrzeja Niemczuka *Teoria i praktyka wolności*. Autorzy pytają przede wszystkim, czym jest wolność, i jaką rolę pełni ona na poziomie jednostkowym oraz społecznym. Dodatkowo, część ta obejmuje tekst autorstwa Radosława Domke *Przemiany społeczne polskiej opozycji w latach 70. XX wieku*, który prezentuje polskie zmagania z komunistyczną władzą i społecznym zniewoleniem w okresie lat siedemdziesiątych XX wieku.

Najobszerniejsza w całym tomie część druga to zbiór tekstów historyczno-filozoficznych. Autorzy poddają analizie poglądy poszczególnych filozofów na kwestię ludzkiej wolności. Zwieńczeniem większości tekstów jest stawiane przez autorów pytanie o zasadność wybranej koncepcji. Zatem charakterystycznym rysem wszystkich artykułów z tej części monografii, jest krytyczne bądź afirmujące podejście do wybranych koncepcji filozoficznych dotyczących zagadnienia wolności. Czytelnik znajdzie tutaj większość najważniejszych, historycznych teorii wolności, reprezentowanych przez Benedykta Spinozę (Marta Tyszko, *Utożsamienie woli i rozumu w filozofii Benedykta Spinozy*), Artura Schopenhauera (Aleksandra Bugla, *Schopenhauerowska krytyka pojęcia wolnej woli a perspektywa współczesnej neurobiologii*), Lwa Tolstoja (Michał Bohun, *Lew Tolstoj i idea wolności negatywnej. Parę wstępnych uwag*), Wilhelma Windelbanda (Honorata Jakuszeko, *Problem wolności woli w ujęciu Wilhelma*

Windelbanda), Maxa Stirnera (Tomasz Lachowski, *Między wolnością a samowolą. Stirneryzm jako wolność ku nihilizmowi*) oraz Maxa Schelera i Edmunda Husserla (Witold M. Nowak, *Fenomenologia wobec „fatalnego naturalizmu” nowożytności: Edmund Husserl i Max Scheler*). Stanowisko Maxa Schelera zostało także ujęte w tekście Sławomira Raube *Bunt według Alberta Camusa i bunt wartości niewolniczych według Maxa Schelera*. Kolejne artykuły w tej części książki to polemiczny tekst Mariana Grabowskiego *Dyskusja Hartmannowskich antynomii wolności: „opatrzności” i „zbawienia”*, następnie artykuły Leszka Kopciucha *Struktura przeżyć woliwanych w kontekście problemu wolnej woli – H. G. Frankfurt, D. von Hildebrand* oraz Pawła Nierodki *Problem wolności w reentywizmie Józefa Bańki*. Znajdziemy tutaj również prace z pogranicza filozofii, sztuki i literatury, jak choćby tekst Anny Ziółkowskiej *Wolność w sztuce abstrakcyjnej Wasyła Kandyńskiego w świetle fenomenologii Michela Henry’ego*, *Granice ludzkiej wolności – refleksje na kanwie Ślubu Witolda Gombrowicza* autorstwa Piotra Martina czy „*Apostoł ludzkości*” o tajemnicach wolności, czyli Siemiona L. Franka *spojrzenie na twórczość Fiodora M. Dostojewskiego* autorstwa Barbary Czardybon. Część tę zamykają dwa teksty o odmiennej nieco tematyce, *Problem wolności w perspektywie libertarianizmu Roberta Kane’a* Krzysztofa Rojka oraz *Deterministyczna perspektywa filozoficznego rozumienia wolności* autorstwa Konrada Szocika. Część ta, choć obszerna i różnorodna tematycznie, została także wewnętrznie uporządkowana tak, aby Czytelnik mógł łatwo odnaleźć interesujące go artykuły, skupione w tematycznych podgrupach. Dzięki temu zabiegowi historyczno-filozoficzna refleksja nad zagadnieniem wolności dostarcza Czytelnikowi rzetelnej, uporządkowanej wiedzy i prezentuje różnorodność historycznych stanowisk wobec tego niezwykle żywego zagadnienia.

Trzecia część monografii poświęcona została interdyscyplinarnym badaniom nad problemem wolności. Zawarte zostały w niej opracowania prezentujące wolność w perspektywie różnych nauk szczegółowych, odbiegających od czystej filozoficznej refleksji. Czytelnik znajdzie tutaj teksty z zakresu pedagogiki, nauk społecznych i politycznych, bioetyki czy kulturoznawstwa. Teksty o tematyce społeczno-politycznej to przede wszystkim *Wolność w perspektywie kapitału społeczno-kulturowego* autorstwa Jerzego Kolarzowskiego, *Specyfika ujęcia wolności w filozofii polityki na przykładzie liberalizmu* Barbary Grabowskiej oraz artykuł Jolanty Sawickiej *Doświadczenie wolności. Praktyka polityczna w ujęciu Hannah Arendt*. Odrębny tematycznie artykuł z zakresu bioetyki stanowi w tej części monografii tekst Agaty Strzdały *Relacja między kulturą a wolnością w kontekście zagadnień bioetycznych. Przypadek bioetyki afroamerykańskiej*. Część ta zawiera także teksty Małgorzaty Mrówki *Wolność w kontekście doradztwa*, Anety Teresy Majowskiej *Między wolnością a skutecznością* oraz artykuł Andrzeja Boczkowskiego z pogranicza pedagogiki i socjologii, zatytułowany *Edukacyjny kontekst wolności – perspektywa socjologiczna*. Należy podkreślić, że ta część monografii, choć niejednolita tematycznie, stanowi kolejny dowód na potwierdzenie tezy, jak wielowymiarowy i niejednorodny jest problem wolności, zarówno w kontekście nauk praktycznych, jak i rozważań o charakterze teoretycznym.

Ostatnia część monografii prezentuje teksty, których autorzy zajmują się zagadnieniem wolności nie wprost. Zaprezentowane zostały w nich bowiem różne aspekty i oblicza utraty wolności, zniewolenia i podległości. Część tą otwiera tekst Jacka Sieradzana *Raj demiurga jako cywilizacja konsumpcyjna. Wokół gnostyckiej interpretacji biblijnego mitu o raj*. Kolejny tekst, autorstwa Weroniki Janowskiej-Kurdziel,

poświęcony jest kwestiom zniewolenia kobiet – *Zniewolenie kobiet – mizoginia na przykładzie gwałtów wojennych*. Ostatni tekst w tej części, który zamyka zarazem całą monografię, to artykuł Alena Sierżęgi *Mechanizm poszukiwania kozła ofiarnego – stan zawieszony wolności*. Ostatnia część książki przypomina Czytelnikowi, że niewola czy też zniewolenie, to pojęcia komplementarne wobec pojęcia wolności i, jako takie, stanowią ważny punkt odniesienia dla wszelkiego rodzaju rozważań poświęconych temu zagadnieniu.

Niewątpliwie, monografia poświęcona idei wolności musi być z konieczności dziełem obszernym i różnorodnym merytorycznie, ponieważ sam problem wolności jest zagadnieniem o wielu, niejednokrotnie zaskakujących, obliczach. Fakt ten podkreślił także Leszek Kopciuch, w konkluzji swojego *Wprowadzenia* do niniejszego tomu: „Świat jest bowiem różnorodny. Przejawia się to również w wolności”¹. Wielokierunkowe zainteresowanie badaczy problemem wolności nie może być zatem przyczyną zdziwienia Czytelnika. Książka *Współczesne i historyczne konteksty wolności* jest raczej świadectwem, jak żywym i często kontrowersyjnym tematem jest współcześnie kwestia wolności. Publikacja ta świadczy również o tym, że w kręgu kultury europejskiej problem wolności jest jednym z najbardziej ugruntowanych polemicznych tematów, który pozostawał (i nadal pozostaje) aktualny, niezależnie od zmieniających się paradygmatów myślowych oraz przemijających porządków społecznych i politycznych. Należy także zwrócić uwagę, że pomimo ogromnej popularności wszelkich zagadnień związanych z kwestią wolności na przestrzeni dziejów, nadal nie znalazły one satysfakcjonujących i jednoznacznych rozstrzygnięć. Wydaje się, że z tego jednak względu, problem wolności jest nadal zagadnieniem żywo zajmującym przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych i stanowi permanentny przedmiot filozoficznej refleksji.

Monografię tę można polecić wszystkim zainteresowanym kwestią wolności, niezależnie od dyscypliny naukowej czy też filozoficznej, którą się zajmują. Różnorodność zaprezentowanych w książce stanowisk, wielowątkowość problematyki, którą obejmuje i szeroki horyzont badawczy, który prezentują autorzy, wszystkie te cechy stanowią o naukowej wartości książki *Współczesne i historyczne konteksty wolności*.

NATALIA ANNA MICHNA
(Kraków)

MOŻLIWOŚĆ DOBREGO ŻYCIA W XXI WIEKU

Wilhelm Vossenkuhl, *Możliwość dobra. Etyka w XXI wieku*, tłum. Kazimierz Rynkiewicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 489.

W serii „Myśl filozoficzna” Wydawnictwo WAM wydało książkę niemieckiego profesora Uniwersytetu Ludwika Maksymiliana w Monachium Wilhelma Vossenkuhla pt. *Możliwość dobra. Etyka w XXI wieku*.

Żyjemy w czasach wielokulturowości, panują rozmaite poglądy na wiele spraw. Tradycyjny światopogląd zaczyna się łamać. Wpadamy w zakłopotanie, niepewność,

¹ L. Kopciuch, *Wprowadzenie* [w:] *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, cyt. dz., s. 9.

pytamy, co czynić. Z pomocą może nam przyjść etyka. Wilhelm Vossenkuhl rozumie etykę jako praktyczną naukę o konfliktach. Ważna jest przeto odpowiedź na pytanie, jak jest możliwe dobre życie w społeczeństwie, pomimo wielu konfliktów. Autor powiada, że dobre życie jest możliwe dzięki rozwiązywaniu konfliktów, a nie wskutek harmonizowania istniejących sprzeczności. Ale są przecież przypadki, że nie da się rozwiązać konfliktu za pomocą argumentów etycznych. I co wówczas? Przecież o to nietrudno w pluralistycznym społeczeństwie. W takim społeczeństwie jest sporo konfliktów etycznych wynikających z przeciwstawnych i niezgodnych ze sobą przekonań, a także z istnienia rozmaitych dóbr i dotyczących ich rozszczeń. Autor twierdzi, że nawet tam istnieją dobre i złe „rozwiązania”. Przy czym winny być one zgodne praktycznie, co oznacza, iż „powinny umożliwić dobre życie człowieka także w warunkach istnienia konfliktów etycznie nierozwiązywalnych”. Wilhelm Vossenkuhl podaje propozycje rozwiązań wielu konfliktów.

Etyka i obyczaje są ze sobą powiązane, ta pierwsza posiada w obyczajach swoje źródło. Etyka zaczyna się wówczas, gdy wpadamy w niepewność, mamy różnorodne sądy; wtenczas zmysł moralny zakorzeniony w obyczajach traci swoją pewność. Celem etyki jest odpowiedź na pytanie, jak dobrze żyć, a ściślej: „w jaki sposób możliwe jest urzeczywistnienie dobra w postaci dobrego życia?” Wówczas pojawia się pytanie o dobro, co to jest dobro. Etyka stara się udzielić odpowiedzi na oba bardzo ważne pytania. Autor podkreśla, iż w etyce możliwa jest wielość odpowiedzi.

Przy budowaniu sądów etycznych autor kładzie bardzo mocny nacisk na integrację sądów w jedną całość, zobowiązanie do konsystencji i koherencji. Konsystencja teoretyczna jest fundamentem spójności praktycznej: „jeżeli sądy etyczne są budowane sprzecznie, wtedy nie mogą znajdować się w żadnym spójnym kontekście, a gdy nie zadośćuczynią racjonalnym wymogom, będą pozbawione zdolności aprobacyjnych”. Vossenkuhl stwierdza, iż ogólne reguły rzadko są ze sobą bezpośrednio w sprzeczności, sprzeczność między sędziami etycznymi dotyczy konkretnych sądów. A sądy etyczne są konkretne wówczas, „gdy prowadzą do takiego rezultatu, że określone czyny uznane są za dozwolone bądź niedozwolone, nakazane bądź zakazane”. Natomiast sądy są sprzeczne, gdy „jeden i ten sam czyn zostanie osądzony jako dozwolony i jednocześnie niedozwolony albo jako nakazany i jednocześnie zakazany”. Za pięć kryteriów obiektywności sądów w etyce autor uznaje ich prawdziwość, zrozumiałość, weryfikowalność, jednoznaczność oraz to, że dają się zrewidować. To ilustruje, iż uzasadnienia nie funkcjonują niezależnie od warunków i obowiązywalności argumentów.

Autor pisze, że nie można etycznie obiektywnie uzasadnić eutanazji aktywnej, czyli przyzwolenia na zabijanie, zaś eutanazję pasywną i pośrednią generalnie można obiektywnie uzasadnić. Jako przykład faktu obyczajowego, który jest naganny etycznie i nie jest również uzasadniony religijnie podaje obrzezanie kobiet w Afryce. Godność ludzka to fakt obyczajowy (jest podobnie zakotwiczona w obyczaju, jak np. zakaz zabijania) i prawo człowieka. Zasada godności ludzkiej każe szanować prawo do życia, cielesnej integralności i wolność osoby oraz zakaz instrumentalizowania. W wielu jednakże przypadkach należy oddzielić od siebie nakaz ochrony życia i zakaz instrumentalizacji. Jednym z zadań etyki XXI wieku jest badanie granic wolności i odpowiedzialności człowieka. Jeśli przypisujemy ludziom odpowiedzialność, to zakładamy zawsze, iż są oni wolni w swoich działaniach. Etyka zakłada wolność ludzką, ale winna także umożliwić zagwarantowanie tej wolności. Wolność i odpowiedzialność możemy, jak pisze autor, z wdzięcznością zaakceptować, nie możemy ich wszakże wybrać.

W swym obszernym dziele Wilhelm Vossenkuhl porusza wiele kwestii, np. przytacza argumenty za i przeciw badaniom na embrionach, ukazuje dylematy moralne związane z transplantacją organów, pisze o klonowaniu, diagnostyce prenatalnej i preimplantacyjnej i niebezpieczeństwach związanych z nadużyciami, o wolnej woli i etyce, rozmaitych dobrach i ich integracji.

Autor, poruszając się w obszarze etyki społecznej, przywołuje maksymy (maksyma niewystarczalności i maksyma normy), które dotyczą zadań państwa związanych ze sprawiedliwym rozdziałem oraz integracją dóbr dobrego życia. Chodzi o to, jak rzadkie dobra mogą zostać rozdzielone w możliwie najlepszy sposób.

Vossenkuhl twierdzi, iż wartości absolutne nie istnieją i przytacza argumenty za swoim twierdzeniem. Mianowicie, gdyby istniały wartości absolutne, to nie mielibyśmy problemów, co czynić; jeśli taki problem mamy, to znaczy, że wartości absolutne nie istnieją. To ludzie tworzą określone wartości. Wszystkie wartości mają subiektywny charakter, który zależy od wymagań i interesów ludzkich. A zatem nie może być wartości absolutnych, bo wszystkie są subiektywne, ale to nie znaczy, że nie mogą być obiektywne. Subiektywność wartości bowiem nie wyklucza ich obiektywności. Wartości obiektywne pojmowane są przez autora jako dobra w życiu każdego człowieka, bez których nie da się żyć.

Pewną wadą książki dla polskiego czytelnika jest bazowanie i odwoływanie się do prawodawstwa niemieckiego, co zrozumiałe w przypadku niemieckiego autora. Wysłucha Vossenkuhl uzasadnioną obawę, że chyba nie istnieje „żadne globalnie identyczne rozumienie problemów etycznych”. Wiele kwestii autor pozostawia otwartych, niektóre jego tezy są dyskusyjne.

Omawiana książka nie stawia sobie za cel zaprezentowania rozmaitych, współczesnych stanowisk etycznych, nie chce też być historią etyki. Jak pisze autor „powstała ona z potrzeby kompleksowego i systematycznego udzielenia odpowiedzi na pytania etyczne oraz wyjaśnienia charakteru i zadań współczesnej etyki”. Autor skupia się na dobru (dobrach), przywołuje różne jego rodzaje, wskazuje na nietrwałość i niejasność dobra; dobro tworzy się z licznego szeregu pomniejszych dóbr, których jakość ma naturę materialną, jak też niematerialną. Generalnie autorowi chodzi o to, by dać odpowiedź na pytanie, jak możliwe jest dobro w postaci dobrego życia ludzi w XXI wieku, o to, jak zintegrować poszczególne dobra w jedną całość.

JERZY SADOWSKI
(Kraków)

NOTY O AUTORACH

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk – dr, adiunkt w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ, redaktor naczelny czasopisma „Polish Journal of Philosophy”, opublikował książkę *Granice pojęciowe metafizyki* oraz kilkadziesiąt artykułów w języku polskim i angielskim, redaktor i współredaktor książek *Przewodnik po metafizyce, Knowledge, Action, and Pluralism* oraz serii *Przewodniki po filozofii*; zajmuje się ontologią, metafizyką i kognitywistyką.

Dariusz Jagiello – doktorant na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Szczecińskiego, przygotowuje pracę doktorską na temat filozofii nauki C. G. Hempla.

Tadeusz Szubka – prof. dr hab., dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, zajmuje się dziejami filozofii analitycznej, neopragmatyzmem, ontologią oraz metodologią filozofii. Opublikował m. in. książki na temat metafizyki Strawsona, antyrealizmu semantycznego, neopragmatyzmu oraz monografię *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*; przygotowuje książkę na temat metafizologii.

Jerzy Bobryk – prof. dr hab., kierownik Pracowni Psycholingwistyki i Psychologii Poznawczej w Instytucie Psychologii PAN, zajmuje się psychologią języka i psychologią umysłu.

Rafał Szopa – doktorant na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz w Studium Nauk Humanistycznych Politechniki Wrocławskiej, zajmuje się problematyką teoriopoznawczą, filozofią Boga, dowodami na istnienie Boga.

Przemysław Spryszak – dr, pracownik Zakładu Historii Filozofii UJ, autor prac z historii filozofii nowożytnej i filozofii percepcji.

Magdalena Kozak – dr, pracuje w Wyższej Szkole Oficerskiej Sił Powietrznych w Dęblinie i w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, autorka książki *Problem zła w filozofii Emmanuela Lévinasa*, zajmuje się filozofią relacji i dialogu, filozofią podmiotu, współczesną filozofią francuską, obecnie pracuje nad analizą porównawczą problemu samotności i zmagania się z samym sobą na gruncie myśli Sartre’a, Lévinasa, Blanchota.

Adam Hernas – dr filozofii, prawnik, związany z Instytutem Myśli Józefa Tischnera, zajmuje się fenomenologią i filozofia człowieka, autor książek *Czas i obecność*, *Człowiek poza istnieniem* oraz wielu publikacji w czasopismach.

Paulina Tendera – dr, pracuje w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ, zajmuje się estetyką Hegla, metafizyką światła, symboliką światła w malarstwie renesansowym oraz sztuką współczesną odwołującą się do symboliki światła, współpracuje z pismem „Estetyka i Krytyka”.

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.

Marcin Karas – dr hab., pracuje w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się myślą średniowieczną (św. Tomasz z Akwinu, Ockham), liturgiką, historią idei, myślą Teilharda de Chardin.

Natalia Anna Michna – doktorantka w Pracowni Retoryki Logicznej Instytutu Filozofii UJ, interesuje się filozofią hiszpańską, filozofią sztuki, estetyką, historią sztuki, literaturą iberoamerykańską, a szczególnie filozofią José Ortegi y Gassetta oraz Stanisława Ignacego Witkiewicza, przygotowuje pracę doktorską na temat idei katastroficznych w Europie na przełomie XIX i XX wieku, w Hiszpanii i Polsce.

Jerzy Sadowski – doktorant na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie; zajmuje się filozofią przyrody i nauki, ekofilozofią, etyką ekologiczną, estetyką przyrody i krajobrazu, filozofią patriotyzmu i filozofią kultury.