













































































(4)	$Cy \varepsilon Cy$	[2,3,OE]
(5)	$Cy \varepsilon Cx$	[1,4×R3]
(6)	$Cx = Cy$	[1,5,D=]

T3.5  $x \varepsilon sub(Cy) \rightarrow x \varepsilon y$

*Dem.*

(1)	$x \varepsilon sub(Cy)$	[z]
(2)	$Cy \varepsilon Cy$	[1,A3]
(3)	$\Pi z(x \varepsilon y \leftrightarrow z \varepsilon sub(Cy))$	[2,T3.2]
(4)	$x \varepsilon y$	[1,3]

T3.6  $Cx \varepsilon sub(Cy) \rightarrow x \subset y$

*Dem.*

(1)	$Cx \varepsilon sub(Cy)$	[z]
(2a)	$\Pi z.z \varepsilon x$	[zd1]
(2b)	$Cx \varepsilon Cx$	[1×R1]
(2c)	$\Pi u(u \varepsilon x \rightarrow u \varepsilon sub(Cx))$	[2b,T3.2]
(2d)	$z \varepsilon sub(Cx)$	[2a,2c]
(2e)	$z \varepsilon sub(Cy)$	[1,2d,T2.1]
(2f)	$z \varepsilon y$	[2e,T3.5]
(2)	$\Pi z(z \varepsilon x \rightarrow z \varepsilon y)$	[2a → 2f]
(3)	$x \subset y$	[2,D<]

T3.7  $x \varepsilon x \wedge Cx \varepsilon sub(Cy) \rightarrow x \varepsilon y$  [T3.6,OE]

T3.8  $x \varepsilon x \wedge Cx \varepsilon sub(Cy) \rightarrow x \varepsilon sub(Cy)$

*Dem.*

(1)	$x \varepsilon x$	[z]
(2)	$Cx \varepsilon sub(Cy)$	[z]
(3)	$Cx \varepsilon Cx$	[2×R1]
(4)	$\Pi z(z \varepsilon x \leftrightarrow z \varepsilon sub(Cx))$	[3,T3.2]
(5)	$x \varepsilon sub(Cx)$	[1,4]
(6)	$x \varepsilon sub(Cy)$	[2,5,T2.1]

Teza ta w odróżnieniu od tezy T3.7, będącej szczególnym przypadkiem tezy T3.6, wyraża to, że jeśli pojęcie  $x$  jest pojęciem jednostkowym ( $x \varepsilon x$ ), to stosunek subalternacji przechodzi w stosunek subsumpcji. W tego typu sytuacji, gdy mamy do czynienia z subalternacją między pojęciem jednostkowym a drugim pojęciem (zazwyczaj niejednostkowym), Frege, by podkreślić różnicę między stosunkiem subsumpcji

a stosunkiem subalternacji, zamiast frazy *pojęcie (jednostkowe) x jest podporządkowane (ist untergeordnet) pojęciu y* – zgodnie z pracą *Über Begriff und Gegenstand* – użyłby frazy *pojęcie x wpada w (fällt in) pojęcie y*<sup>12</sup>.

T3.9  $COx\epsilon y \rightarrow Cx\epsilon y$

*Dem.*

(1)	$COx\epsilon y$	[z]
(2)	$COx\epsilon COx$	[1×R1]
(3)	$ex(Ox)$	[2, T3.2]
(4)	$\Pi z(z\epsilon Ox \leftrightarrow x\epsilon sub(COx))$	[2, T3.2]
(5)	$sol(Ox)$	[T1.1]
(6)	$Ox\epsilon Ox$	[3,5,OE]
(7)	$Ox\epsilon sub(COx)$	[4,6]
(8)	$x\epsilon sub(COx)$	[7, T1.2]
(9)	$x\epsilon Ox$	[8, T3.5]
(10)	$Ox\epsilon x$	[6,9×R3]
(11)	$x=Ox$	[9,10,D=]
(12)	$Cx\epsilon y$	[1,11×RE]

T4.1  $x\epsilon Cy \rightarrow \sim x\epsilon y$

*Dem.*

(1)	$x\epsilon Cy$	[z]
(2)	$x\epsilon y$	[zdn]
(3)	$\Pi z(z\epsilon y \rightarrow z\epsilon sub(x))$	[1,DC]
(4)	$x\epsilon sub(x)$	[2,3]
(5)	$\sim x\epsilon sub(x)$	[T2.2]
	sprz.	[4,5]

T4.2  $Cx\epsilon Cy \rightarrow \sim Cx\epsilon y$  [T4.1]

T4.3  $CCx\epsilon y \rightarrow \sim x \subset Cx$

*Dem.*

(1)	$CCx\epsilon y$	[z]
(2)	$CCx\epsilon CCx$	[1×R1]
(3)	$\Pi z(z\epsilon Cx \rightarrow z\epsilon sub(CCx))$	[2, T3.2]

<sup>12</sup> Por. G. Frege, *Über Begriff und Gegenstand*, s. 76. Bogusław Wolniewicz w polskiej wersji tego tekstu słusznie opatruje ten fragment (*Pojęcie i przedmiot*, s. 56) komentarzem, że zarówno niemieckie „*fällt in*”, jak i polskie „*wpada*” brzmią sztucznie. Zaznacza dalej, że tylko w tym jednym miejscu Frege się takim określeniem posłużył.

- |     |   |                   |
|-----|---|-------------------|
| (4) | $\sim CCx\epsilon Cx$   | [2, T4.2]         |
| (5) | $\sim CCx\epsilon CCx\vee\sim\Pi z(z\epsilon x \rightarrow z\epsilon sub(CCx))$ | [4, T3.1]         |
| (6) | $\Sigma z.z\epsilon x\wedge\sim z\epsilon sub(CCx)$                             | [2,5]             |
| (7) | $z\epsilon x\wedge\sim z\epsilon Cx$  | [3,6]             |
| (8) | $\sim x\subset Cx$  | [7, D $\subset$ ] |

T4.4  $Cx\epsilon y \rightarrow \sim y\subset x$ *Dem.*

- |     |  |                   |
|-----|--|-------------------|
| (1) | $Cx\epsilon y$   | [z]               |
| (2) | $Cx\epsilon Cx$  | [1 $\times$ R1]   |
| (3) | $\Pi z(z\epsilon x \rightarrow z\epsilon sub(Cx))$                           | [3, T3.2]         |
| (4) | $\sim Cx\epsilon Cy$   | [1, T4.2]         |
| (5) | $\sim Cx\epsilon Cx\vee\sim\Pi z(z\epsilon y \rightarrow z\epsilon sub(Cx))$ | [4, T3.1]         |
| (6) | $\Sigma z.z\epsilon y\wedge\sim z\epsilon sub(Cx)$                           | [2,5]             |
| (7) | $z\epsilon y\wedge\sim z\epsilon x$  | [3,6]             |
| (8) | $\sim y\subset x$  | [7, D $\subset$ ] |

T4.5  $x\epsilon Cy\wedge x\epsilon Cz \rightarrow x\epsilon C(y\cap z)$ *Dem.*

- |     |  |                 |
|-----|--|-----------------|
| (1) | $x\epsilon Cy$   | [z]             |
| (2) | $x\epsilon Cz$   | [z]             |
| (3) | $x\epsilon x$  | [1 $\times$ R1] |
| (4) | $\Pi u.u\epsilon y \leftrightarrow u\epsilon sub(x)$             | [1, DC]         |
| (5) | $u\epsilon z \leftrightarrow u\epsilon sub(x)$                   | [2, DC]         |
| (6) | $u\epsilon y\wedge u\epsilon z \leftrightarrow u\epsilon sub(x)$ | [4,5]           |
| (7) | $u\epsilon y\cap z \leftrightarrow u\epsilon sub(x)$             | [6, D $\cap$ ]  |
| (8) | $x\epsilon C(y\cap z)$   | [3,7, DC]       |

T4.6  $x\epsilon Cy\wedge x\epsilon Cz \rightarrow y\circ z$ *Dem.*

- |     |  |                 |
|-----|--|-----------------|
| (1) | $x\epsilon Cy$                                       | [z]             |
| (2) | $x\epsilon Cz$                                       | [z]             |
| (3) | $x\epsilon x$  | [1 $\times$ R1] |
| (4) | $\Pi u.u\epsilon y \leftrightarrow u\epsilon sub(x)$ | [1, DC]         |
| (5) | $u\epsilon z \leftrightarrow u\epsilon sub(x)$       | [2, DC]         |
| (6) | $u\epsilon y \leftrightarrow u\epsilon z$            | [4,5]           |
| (7) | $y\circ z$   | [6, D $\circ$ ] |

T4.7  $x\epsilon Cy\wedge x\epsilon Cz \rightarrow Cy=Cz$ *Dem.*

(1)	$x \in Cy$	[z]
(2)	$x \in Cz$	[z]
(3)	$x = Cy$	[1, T2.5, <b>OE</b> ]
(4)	$x = Cz$	[2, T2.5, <b>OE</b> ]
(5)	$Cy = Cz$	[3, 4, <b>OE</b> ]

T4.8  $x \in \text{sub}(Cy) \wedge x \in \text{sub}(Cz) \rightarrow x \in y \cap z$

*Dem.*

(1)	$x \in \text{sub}(Cy)$	[z]
(2)	$x \in \text{sub}(Cz)$	[z]
(3)	$x \in y$	[1, T3.5]
(4)	$x \in z$	[2, T3.5]
(5)	$x \in y \cap z$	[3, 4, D $\cap$ ]

T4.9  $x \in \text{sub}(Cy) \vee x \in \text{sub}(Cz) \rightarrow x \in y \cup z$  [T3.5, D $\cup$ ]

Wprowadzimy funktor *est* odpowiadający klasycznej predykcji:

*Dest*  $x \text{ est } y \leftrightarrow (x \in \text{sub}(Cy) \vee Cx \in \text{sub}(Cy)) \wedge \sim y \subset x$

Człon  $\sim y \subset x$  w tej definicji ma zapewnić niezwrotność funktora *est*. Jego bezpośrednią konsekwencją jest też niepustość orzecznika *y* i nieuniwersalność *x* ( $\sim y \subset x \rightarrow ex(y) \wedge ex(nx)$ ).

Do tez charakteryzujących ten funktor, będących konsekwencjami tej definicji, należą:

T5.1  $x \text{ est } y \rightarrow x \subset y$  [Dest, T3.5, **OE**, T3.6]

T5.2  $\sim x \text{ est } x$

*Dem.*

(1)	$x \text{ est } x$	[zdn]
(2)	$\sim x \subset x$	[1, Dest]
(3)	$x \subset x$	[ <b>OE</b> ]
	sprz.	[2, 3]

T5.3  $x \text{ est } y \rightarrow \sim y \text{ est } x$

*Dem.*

(1)	$x \text{ est } y$	[z]
-----	--------------------	-----

(2)	$y \text{ est } x$	[zdn]
(3)	$x\epsilon\text{sub}(Cy) \vee Cx\epsilon\text{sub}(Cy)$	[1, Dest]
(4)	$y\epsilon\text{sub}(Cx) \vee Cy\epsilon\text{sub}(Cx)$	[2, Dest]
(5)	$\sim y \subset x$	[1, Dest]
(6)	$Cy\epsilon\text{sub}(Cx)$	[4,5,T3.5,OE]
(7)	$(x\epsilon\text{sub}(Cy) \wedge Cy\epsilon\text{sub}(Cx)) \vee$ $(Cx\epsilon\text{sub}(Cy) \wedge Cy\epsilon\text{sub}(Cx))$	[3,6]
(7a)	$x\epsilon\text{sub}(Cy) \wedge Cy\epsilon\text{sub}(Cx)$	[zd1]
(7b)	$y \subset x$	[7a,T3.6]
	sprz.	[5,7b]
(8a)	$Cx\epsilon\text{sub}(Cy) \wedge Cy\epsilon\text{sub}(Cx)$	[zd2]
(8b)	$Cx\epsilon\text{sub}(Cx)$	[8a,T2.1]
(8c)	$Cx\epsilon x$	[8b,T3.5]
(8d)	$\sim Cx\epsilon x$	[T3.3]
	sprz.	[8c,8d]

T5.4  $x \text{ est } y \wedge y \text{ est } z \rightarrow x \text{ est } z$ 

Dem.

(1)	$x \text{ est } y$	[z]
(2)	$y \text{ est } z$	[z]
(3)	$x\epsilon\text{sub}(Cy) \vee Cx\epsilon\text{sub}(Cy)$	[1, Dest]
(4)	$y\epsilon\text{sub}(Cz) \vee Cy\epsilon\text{sub}(Cz)$	[2, Dest]
(5)	$\sim y \subset x$	[1, Dest]
(6)	$\sim z \subset y$	[2, Dest]
(7)	$(x\epsilon\text{sub}(Cy) \wedge y\epsilon\text{sub}(Cz)) \vee (x\epsilon\text{sub}(Cy) \wedge$ $Cy\epsilon\text{sub}(Cz)) \vee (Cx\epsilon\text{sub}(Cy) \wedge y\epsilon\text{sub}(Cz)) \vee$ $(Cx\epsilon\text{sub}(Cy) \wedge Cy\epsilon\text{sub}(Cz))$	[3,6]
(8)	$x\epsilon\text{sub}(Cz) \vee Cx\epsilon\text{sub}(Cz)$	[7,T3.5,OE,T2.1]
(9)	$z \subset x \vee \sim z \subset x$	[KRZ]
(10a)	$z \subset x$	[zd1]
(10b)	$x \subset z$	[8,T3.5,OE,T3.6]
(10c)	$x \circ z$	[10a,10b,OE]
(10d)	$x\epsilon z \vee Cx\epsilon z$	[8,T3.5]
(10e)	$x = z \vee Cx\epsilon x$	[10c,10d,OE]
(10f)	$x = z$	[10e,T3.3]
(10g)	$y \text{ est } x$	[2,10f×RE]
(10h)	$\sim y \text{ est } x$	[T5.3,1]
	sprz.	[10g,10h]
(10)	$\sim z \subset x$	[9,10a → sprz.]
(11)	$x \text{ est } z$	[8,10, Dest]

T5.5  $\sim V$  est  $x$ *Dem.*

- |     |                    |           |
|-----|--------------------|-----------|
| (1) | $V$ est $x$        | [zdn]     |
| (2) | $\sim x \subset V$ | [1, Dest] |
| (3) | $x \subset V$      | [OE]      |
|     | sprz.              | [2,3]     |

T5.6  $\sim x$  est  $\Lambda$ *Dem.*

- |     |                          |           |
|-----|--------------------------|-----------|
| (1) | $x$ est $\Lambda$        | [zdn]     |
| (2) | $\sim \Lambda \subset x$ | [1, Dest] |
| (3) | $\Lambda \subset x$      | [OE]      |
|     | sprz.                    | [2,3]     |

Wyrażenia elementarne typu  $x$  est  $y$  można interpretować jako rozszerzenie sylogistycznych zdań ogólnotwierdzących ( $xay$ ) w ujęciu tzw. *sylogistyki dowodowej* o zdania jednostkowe<sup>13</sup>.

### NIESPRZECZNOŚĆ SYSTEMU I NIEZALEŻNOŚĆ AKSJOMATÓW

Niesprzeczność systemu (**OE**<sup>sub</sup>) z aksjomatami A1, A2, A3 i A4 ustalimy za pomocą interpretacji  $I^0$ , którą traktujemy tu jako interpretację standardową. Niezależność tych aksjomatów przeprowadzimy odpowiednio przez interpretacje  $I^1$ ,  $I^2$ ,  $I^3$  i  $I^4$ . Ustalenie niezależności danego aksjomatu od pozostałych aksjomatów aksjomatyki przy tej metodzie polega – jak wiadomo – na podaniu takiej interpretacji, przy której dany aksjomat jest fałszywy, a pozostałe aksjomaty prawdziwe. Interpretacje te mają miejsce w czterowartościowym rachunku zdaniowym. Odpowiedniki funktorów dwuargumentowych występujących w tej aksjomatyce, w danej interpretacji, oznaczymy w notacji Łukasiewicza. Matryca funktora jednoargumentowego będzie przedstawiana w formie skróconej  $[abcd]$ , gdzie  $a, b, c, d$  są jego wartościami – odpowiednio dla wartości jego argumentu – 1, 2, 3 i 4.

Funktory logiczne implikacji ( $\rightarrow$ ) i negacji ( $\sim$ ) są tu interpretowane odpowiednio przez:  $C$  i  $N$  (o matrycy [4321]). Interpretacje te są zestawione w poniższej tabeli:

<sup>13</sup> W szczególności tezom T5.2–T5.4 odpowiadają formuły:  $\sim xax, xay \rightarrow \sim yax$  i  $xay \wedge yaz \rightarrow xaz$  sylogistyki dowodowej. W pracy Piotra Kulickiego *Aksjomatyczne systemy rachunku nazw* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 148nn) formuły te są przyjęte jako aksjomaty, charakteryzujące ten funktor w sylogistyce dowodowej.



Opis		Interpretacja		
		$\varepsilon$	$\sim$	<i>sub</i>
I <sup>0</sup>	Niesprzeczność	<i>K</i>	<i>NC</i>	[4444]
I <sup>1</sup>	Niezależność A1	<i>K</i>	<i>NK</i>	[1234]
I <sup>2</sup>	Niezależność A2	<i>C</i>	<i>C</i>	[1234]
I <sup>3</sup>	Niezależność A3	<i>NC'</i>	<i>C</i>	[1234]
I <sup>4</sup>	Niezależność A4	<i>NC</i>	<i>C</i>	[1111]

Matryce dla funktorów implikacji, koniunkcji, negacji implikacji, negacji implikacji odwrotnej i negacji koniunkcji są ujęte w poniższej tabeli:

<i>p/q</i>	<i>C</i>	<i>K</i>	<i>NC</i>	<i>NC'</i>	<i>NK</i>
	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4
1	1 2 3 4	1 2 3 4	4 3 2 1	4 4 4 4	4 3 2 1
2	1 1 3 3	2 2 4 4	4 4 4 4	3 4 3 4	3 3 1 1
3	1 2 1 2	3 4 3 4	4 3 4 3	2 2 4 4	2 1 2 1
4	1 1 1 1	4 4 4 4	4 4 4 4	1 2 3 4	1 1 1 1

Przykładowo, gdy pierwszy argument (*p*) jest równy 2, a drugi (*q*) jest równy 3, to zgodnie z tą tabelą:  $C23=3$  i  $K23=4$ . Wyróżnioną wartością jest wartość 1.

## UWAGI KOŃCOWE

W przedstawionej konstrukcji logicznej najważniejszym zdaniem elementarnym występującym w aksjomatyce specyficznej (A1–A4) jest zdanie typu:  $x\varepsilon sub(y)$ , oddające stosunek subsumpcji. Koresponduje to z przekonaniem Fregego<sup>14</sup>:

Podstawowym stosunkiem logicznym jest stosunek podpadania przedmiotu pod pojęcie; wszystkie stosunki pojęć się do niego sprowadzają.

Wybierając rachunek nazw – ontologię elementarną – jako bazę logiczną naszego systemu, pokazaliśmy, jak potencjalnie mocne są kon-

<sup>14</sup> Por. G. Frege, *Ausführungen über Sinn und Bedeutung* [w:] tegoż, *Nachgelassene Schriften*, red. H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1969, s. 128–135, tu s. 128. Po polsku: *Z uwag o sensie i znaczeniu* (fragmenty) [w:] G. Frege, *Pisma semantyczne*, PWN, Warszawa 1977, s. 130–132, tu s. 131.

strukcje logiczne z szerokim rozumieniem kategorii nazw. Frazy podstawowe schematu predykacyjnego z *Begriffsschrift* Fregego (SP1 i SP2) są w naszym ujęciu szczególnymi przypadkami formuły  $x\in sub(y)$ .

THE CALCULUS OF NAMES AND PREDICATION SCHEME  
FROM GOTTLÖB FREGE'S *BEGRIFFSSCHRIFT*

Summary

In Gottlob Frege's *Begriffsschrift* we can find the following two-part predication scheme:

SP1     *Object x falls under concept y*

SP2     *Concept x is subordinated to concept y*

We have to do here with two logical relations: subsumption (SP1) and subalternation (SP2). The work proposes a formulation of both these relations in the framework of the calculus of names, which is an extension of elementary ontology (OE) to include the axioms:

A1      $x\in sub(y) \rightarrow sub(x)\subset sub(y)$

A2      $x\in sub(y) \rightarrow \sim y\subset sub(x)$

A3      $x\in sub(y) \rightarrow y\in y$

A4      $sub(x)\subset sub(y) \rightarrow x\subset y$

The functors of object and concept are introduced by definition:

DO      $x\in Oy \leftrightarrow x\in y \wedge y\in y$                                      *x is object y*

DC      $x\in Cy \leftrightarrow x\in x \wedge \exists z(z\in y \leftrightarrow z\in sub(x))$              *x is concept y*

The above relations are here expressed in the following way:

$Ox\in sub(Cy)$                                      *subsumption*

$Cx\in sub(Cy)$                                      *subalternation*

The work gives the proof of consistency of this construction and proof of independence of axioms (A1–A4) by interpretation in a quadrivalent propositional calculus.

*Eugeniusz Wojciechowski*

**PIOTR DEHNEL**

(Wrocław)

## PRZEWYCIEŻENIE METAFIZYKI WEDŁUG CARNAPA I WITTGENSTEINA

W znanym artykule *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*<sup>1</sup>, opublikowanym w czasopiśmie „Erkenntnis” w roku 1931, Rudolf Carnap wyrażał przekonanie, że dzięki rozwojowi nowoczesnej logiki można będzie w sposób przekonujący udowodnić bezsensowność metafizyki. Za bezsensowny w ścisłym znaczeniu uznajemy, jego zdaniem, taki ciąg słów, który w ramach danego języka nie tworzy zdania. Zdania metafizyki wyglądają tymczasem *prima facie* zupełnie poprawnie, ale analiza logiczna demaskuje je jako zdania pozorne (*Scheinsätze*). Istnieją dwa rodzaje zdań pozornych: jedne zawierają słowo pozbawione znaczenia, natomiast w drugich słowa wprawdzie coś znaczą, ale zestawione są wbrew zasadom składni logicznej. Metodę ustalania znaczenia słowa Carnap określa w następujący sposób<sup>2</sup>: po pierwsze, musi być ustalona składnia danego słowa *a*, czyli sposób jego występowania w „zdanii elementarnym” *S*. Na przykład elementarną formą zdania dla słowa „kamień” jest „*x* jest kamieniem”. Po drugie, muszą być znane empiryczne kryteria dla *a*, to znaczy musi być wiadomo, (1) z jakich zdań protokolarnych wywodzi się *S(a)* albo (2) w jakich warunkach *S(a)* jest prawdziwe, albo (3) znana jest metoda weryfika-

---

<sup>1</sup> R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, „Erkenntnis” 1931, t. 2, s. 219–241. Dalej cytowane jako UM. Istnieje polski przekład tego tekstu, por. R. Carnap, *Przewycieżenie metafizyki przez logiczną analizę języka* [w:] *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991, s. 52–74.

<sup>2</sup> Por. UM, s. 221–222.

cji  $S(a)$ . Te trzy różne sformułowania drugiego warunku oznaczają dla Carnapa w istocie to samo. Ustaliwszy warunki znaczenia dla słowa, sięga on następnie do przykładu braku znaczenia w metafizyce, ilustrując go terminem „zasada” rozumianym jako zasada bytu, zasada poznania albo zasada naczelną. Różni filozofowie metafizycy odpowiadają na pytanie, co jest najwyższą zasadą świata, istnienia czy bytu, mówiąc o wodzie, liczbie, idei, dobru, Ja, duchu, życiu, nieświadomości, woli itd. Chcąc poznać znaczenie słowa „zasada” używanego w sensie metafizycznym, musimy podać warunki prawdziwości zdania o postaci: „ $x$  jest zasadą  $y$ ”. Wedle Carnapa odpowiedź metafizyka jest mniej więcej taka: „ $x$  jest zasadą  $y$ ” znaczy, że „ $y$  powstaje z  $x$ ”, „istnienie  $y$  opiera się na istnieniu  $x$ ”, „ $y$  istnieje za sprawą  $x$ ”. Nie chodzi tu jednak o empirycznie obserwowalny związek przyczynowy, że na przykład po zdarzeniach  $x$  następują zdarzenia  $y$ . Metafizyk nie ma na myśli związku, który można zaobserwować empirycznie, a wyrażenie „powstaje z” nie oznacza następstwa przyczynowego. Nie podaje niestety żadnego innego znaczenia „zasady” różniącego się od znaczenia empirycznego.

Drugim przykładem przytoczonym przez Carnapa jest słowo „Bóg”. W ujęciu metafizycznym słowo to oznacza coś ponadempirycznego i stosowane jest zamiennie z wyrażeniami „praprzyczyna”, „absolut”, „to, co nieuwarunkowane”, „to, co samoistne” itd. Nie podaje się natomiast warunków prawdziwości dla zdania elementarnego, w którym ono występuje. Co więcej, w przypadku słowa „Bóg” nie określa się nawet jego składni, czyli formy, w jakiej pojawia się w zdaniu elementarnym. Musiałaby ona mieć bowiem postać „ $x$  jest Bogiem”, którą metafizyk albo odrzuca zupełnie, albo nie definiuje syntaktycznej kategorii zmiennej  $x$ . W teologii słowa „Bóg” używa się czasami w sensie mitologicznym (zwl. empirycznym), czasami w sensie metafizycznym.

Podobnie jak słowa „zasada” i „Bóg” nie mają znaczenie również inne typowo metafizyczne terminy: „idea”, „absolut”, „rzecz sama w sobie”, „duch absolutny”, „istota”, „byt sam w sobie”, „byt dla siebie”, „byt w sobie” itd. Metafizyk twierdzi, że nie może ustalić empirycznych warunków, w których zdanie elementarne z użyciem tych słów jest prawdziwe, ani też nie może wskazać metody jego weryfikacji. Nie jest też w stanie sprowadzić zdania, w którym występują słowa „Bóg” czy „zasada”, do zdania protokolarnego. Metafizyk twierdzi zarazem, że coś ma na myśli, używając tych słów. Dla Carnapa są jednak to tylko jego wyobrażenia i uczucia, które niestety nie nadają tym słowom żadnego znaczenia. Rzekome zdania metafizyczne zawierające

takie słowa nie mają po prostu sensu, niczego w ogóle nie stwierdzają, są tylko zdaniem pozornymi.

Oprócz zdań pozornych, w których występuje słowo bez znaczenia, istnieją też zdania pozorne składające się wprawdzie ze słów obdarzonych znaczeniem, ale zestawionych w wadliwy sposób. Carnapowi chodzi nie o składnię gramatyczną, ta bowiem czasami dopuszcza bezsensowne połączenie słów, na przykład: „Cesar jest liczbą pierwszą”. Zdanie to wygląda wprawdzie na zdanie – to znaczy spełnia wymóg składni gramatycznej, by na trzecim miejscu był orzecznik – ale niczego nie stwierdza ani nie wyraża, ponieważ jest niezgodne ze „składnią logiczną”. Carnap nigdzie w tekście nie definiuje jednak, jakie są zasady tej ostatniej. Sugeruje jedynie, że składnia taka dotyczyłaby rozróżnienia kategorii syntaktycznych, na przykład rzeczowniki dzieliłyby się na kilka kategorii, co zapobiegałoby zaliczaniu do jednej kategorii słów „liczba pierwsza” i „wódz”. Przykładem metafizycznych zdań pozornych, poprawnych wprawdzie pod względem składni gramatycznej, ale naruszających zasady składni logicznej, były dla Carnapa zdania zaczerpnięte z rozprawy Martina Heideggera *Czym jest metafizyka?*:

Erforscht werden soll das Seiende nur und sonst – *nichts*; das Seiende allein und weiter – *nichts*; das Seiende einzig und darüber hinaus – *nichts*. *Wie steht es um dieses Nichts?* – – *Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d.h. die Verneinung gibt? Oder liegt es umgekehrt? Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt?* – Wo suchen wie das Nichts? Wie finden wir das Nichts? – – Wir kennen das Nichts – – *Die Angst offenbart das Nichts*. – – Wovor und warum wir uns ängsteten, war „eigentlich” – nichts. In der Tat: das Nichts selbs – als solches – war da. – – *Wie steht es um das Nichts?* – – *Wie steht es um das Nichts?* – – *Das Nichts selbs nichtet*<sup>3</sup>.

Ujawniając pozorność powyższych zdań, Carnap sporządził tabelę, która ma pokazywać, w jaki sposób powstaje tego rodzaju bez-

<sup>3</sup> UM, s. 229. Cytat z tekstu Heideggera podajemy w oryginale, ponieważ polski przekład skomplikowałby niepotrzebnie cały wywód z uwagi na tłumaczenie niemieckiego *das Nichts* jako „nicość”. Dla porządku podajemy tłumaczenie polskie: „Należy badać tylko byt – i nic innego; należy badać jedynie byt – i nic więcej; należy badać wyłącznie byt – i nic poza nim. Jak to jest z tym «Nic»? [...] Czy nicość obecna jest dlatego tylko, że obecne jest «nie», tzn. zaprzeczenie, czy też jest odwrotnie: zaprzeczenie i «nie» są obecne dlatego tylko, że obecna jest nicość? [...] Co do nas, utrzymujemy, że nicość jest czymś pierwotnym w stosunku do «nie» i do zaprzeczenia. [...] Gdzie będziemy poszukiwać nicości? Jak odnajdziemy nicość? [...] Trwoga ujawnia nicość. [...] To, przed czym, i to, o co lękaliśmy się, było «właściwie» niczym. Jakoż sama nicość jako taka była tu obecna. [...] Jak to jest z nicością? [...] Nicość nicościu”, M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Wolicki [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 29–38.

sens<sup>4</sup>. Zwodzą nas pewne analogie, a szczególnie użycie „nic” jako rzeczownika: „Co się dzieje z tym Nic?” („Wie steht es um das Nichts?”). W mowie potocznej używa się „nic” zazwyczaj dla wyrażenia negatywnego zdania egzystencjalnego (logicznej formy zdaniowej), a nie jako nazwy jakiegoś bytu.

Nawet jednak, gdybyśmy użyli słowa „nic” jako nazwy lub deskrypcji przedmiotu, to należałoby odmówić mu istnienia na mocy samej definicji tego przedmiotu. Carnapa uderza też utworzenie, tak typowe dla języka Heideggera, bezsensownego słowa „*nichten*” – które polski tłumacz Heideggera oddał przez *nicościować*, ale równie dobrze można by przełożyć ten czasownik jako *nicować* albo *nicieć*. Zdaniem Carnapa zachodzi tu rzadki przypadek wprowadzenia nowego słowa, które już od początku nie ma żadnego znaczenia.

To, co możemy powiedzieć o eseju Heideggera, odnosi się, zdaniem Carnapa, do całej metafizyki. Zamiast więc sięgać po kolejne przykłady, wskazuje on najczęstsze rodzaje błędów prowadzących na logiczne manowce. Przede wszystkim błędy te dotyczą użycia słowa „być” i jego podwójnego znaczenia: jako łącznika przed orzecznikiem, na przykład „jestem głodny”, oraz jako określenia istnienia, na przykład „ja jestem”. Filozofowie metafizycy często nie zdają sobie sprawy z tej dwuznaczności, błędnie używając słowa „być”, zwłaszcza w drugim znaczeniu. Przykładem jest Kartezjańskie *cogito ergo sum*, „myślę, więc jestem”. Pierwszy błąd tkwi we wniosku „jestem”. Otóż, zdaniem Carnapa, „ja jestem” narusza regułę logiczną, według której istnienie może być orzekane tylko w połączeniu z predykatem, a nie nazwą, czyli podmiotem albo imieniem własnym. Zdanie egzystencjalne nie ma więc postaci: „ja jestem”, to znaczy „ja istnieję”, lecz „istnieje coś takiego a takiego rodzaju”. Drugi błąd tkwi w przejściu od „myślę” do „jestem”. Według Carnapa ze zdania „ja myślę” nie wynika „ja jestem”, ale „jest to, co myśli”, ponieważ jeśli ze zdania  $P(a)$  ( $a$  przysługuje własność  $P$ ) ma być wyprowadzone zdanie egzystencjalne, to zdanie to może orzekać istnienie wobec  $P$ , ale nie wobec  $a$ . Rzeczownikowa forma „być” łatwo więc prowadzi do fałszywego poglądu, jakoby istnienie było predykatem, co skrytykował już Kant. Drugim wskazanym przez Carnapa błędem logicznym jest pomieszanie typów pojęć, tak jak w przytaczanym już przykładzie zdania: „Cesar jest liczbą pierwszą”. Osoby i liczby należą do różnych typów logicznych, których nie należy ze sobą mieszać. O ile w mowie potocznej to mieszanie nie jest takie

<sup>4</sup> Por. UM, s. 230.

groźne, o tyle w filozofii okazuje się zgubne i prowadzi do wielu nieporozumień, a w konsekwencji do powstawania zdań pozornych. Według Carnapa tego rodzaju zdania występują szczególnie często u Hegla i Heideggera. Predykaty, które powinno się stosować do określonego rodzaju przedmiotów, stosuje się do samych predykatów orzekanych o tych przedmiotach albo do „istnienia” czy „bytu”, albo do stosunku między przedmiotami.

Autor *Logicznej struktury świata* podzielił zdania na dwa rodzaje: pierwszy tworzą zdania, które są prawdziwe ze względu na swoją formę (Wittgenstein nazywał je „tautologiami”, Kant „sądami analitycznymi”); ich negacje są sprzecznościami. Drugi rodzaj to zdania empiryczne należące do nauk szczegółowych, o których prawdziwości względnie fałszywości decydują zdania protokolarne. Jeśli konstruujemy zdania, które nie należą do żadnego z podanych wyżej rodzajów, to automatycznie stają się bezsensowne. Ostateczny wniosek analizy Carnapa brzmi: metafizycy całkowicie świadomie nie chcą wypowiadać zdań empirycznych, dlatego muszą posługiwać się słowami, dla których nie ma weryfikowalnego kryterium stosowania, czyli które są słowami pozbawionymi znaczenia. Albo też tworzą ze słów obdarzonych znaczeniem zdania, które nie są zdaniami analitycznymi ani ich negacjami (sprzecznościami). Są to zdania pozorne. Ocena Carnapa dotyczy wszelkiej metafizyki, ale także etyki i estetyki, ponieważ w dziedzinach tych żąda się obiektywnej ważności norm i wartości, czego nie daje się stwierdzić empirycznie ani wydedukować ze zdań empirycznych. Cóż zatem pozostaje filozofii po odrzuceniu metafizyki, etyki i estetyki? Pozostaje metoda analizy logicznej służąca do wyeliminowania nic nieznaczących słów i zdań pozornych, ugruntowująca natomiast wiedzę pozytywną oraz matematykę. Na koniec swych rozważań Carnap próbuje jednak zrozumieć te, być może szlachetne, wysiłki wielu znakomitych umysłów różnych epok, dopatrując się w metafizyce pewnych treści. Nie są to, jego zdaniem, treści teoretyczne, ale quasi-poetyckie, wyrażające to, co w języku niemieckim określa się słowem *Lebensgefühl*, czyli stosunek do życia i hierarchii wartości. Metafizycy są po prostu nieudanymi artystami, poetami i muzykami bez talentu, którzy wyrażają swój *Lebensgefühl* tak, jak potrafią, czyli za pomocą nieadekwatnych środków. To, że metafizyka jako forma ekspresji jest niewiele warta namiastką sztuki, zwłaszcza muzyki, zrozumiał już Nietzsche i wypowiadając się na tematy metafizyczne, w ogóle zrezygnował z wszelkiej formy teoretyzowania, co w oczach Carnapa potwierdza tylko jego diagnozę.

## WITTGENSTEIN JAKO ŹRÓDŁO INSPIRACJI (ALBO SPÓR O NONSENS)

W jednym z przypisów do *Überwindung der Metaphysik* Carnap napisał: „Na temat logicznej i epistemologicznej koncepcji, która legła u podstaw naszej prezentacji, a o której można tu tylko krótko napomknąć, zob. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1922. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 1928. Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie* (w przygotowaniu)”<sup>5</sup>. Czy jednak dobrze odczytał intencje Wittgensteina zawarte w *Traktacie logiczno-filozoficznym*?

Zacznijmy od pierwszej odmiany zdań pozornych, czyli zdań, które zawierają słowo pozbawione znaczenia. Carnap postuluje, że należy najpierw ustalić sposób występowania danego słowa w zdaniu elementarnym, a następnie określić metodę jego weryfikacji. Jeśli chodzi o krok pierwszy, to konstrukcja zdań elementarnych w *Traktacie* okazała się wadliwa, co uświadomił Wittgensteinowi problem wzajemnego wykluczania się zdań o kolorach, podjęty w artykule *Kilka uwag o formie logicznej* (1929). Abstrahując jednak od ogólnej oceny, przypomnijmy, że dla Wittgensteina zdanie elementarne było związkami albo spłotem nazw w formie  $f(a)$ ,  $\varphi(x, y)$  itd. (por. TLP 4.22; 4.24). Carnap podaje jako przykład zdania elementarnego dla słowa „kamień” zdanie o postaci: „ $x$  jest kamieniem”. Wątpliwe jest jednak, by Wittgenstein uważał tę formę za zdanie elementarne. Po pierwsze dlatego, że zdania, w których występuje zmienna, nie są w ogóle zdaniami, tylko „schematami zdań”<sup>6</sup>; po drugie, zdanie to wcale nie jest nierozkładalne, podobnie jak zdanie „Sokrates jest człowiekiem”, które można rozłożyć na zdanie „Sokrates” oraz „ktoś jest człowiekiem”. Jeszcze większą wątpliwość Wittgensteina mogłyby wzbudzić przykłady Carnapa nieweryfikowalnych empirycznie zdań elementarnych z użyciem pojęć metafizycznych: „ $x$  jest zasadą” i „ $x$  jest Bogiem”. W tezie 4.21 Wittgenstein głosił bowiem, że „Najprostsze zdanie – zdanie elementarne – stwierdza istnienie pewnego stanu rzeczy”<sup>7</sup>. Wątpliwe jest więc, czy mogą istnieć zdania elementarne z użyciem nazw, które nie stwierdzają istnienia stanu rzeczy. Carnap, podobnie jak inni zwolennicy Koła Wiedeńskiego, interpretował zdania elementarne z *Traktatu* jako zdania protokolarne,

<sup>5</sup> UM, s. 224, przyp. 1.

<sup>6</sup> Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o logice* [w:] tegoż, *Dzienniki 1914–1916*, przeł. M. Poręba, Spacja, Warszawa 1999, s. 162–163.

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, WN PWN, Warszawa 1997. Wszystkie cytowane fragmenty pochodzą z tego wydania.



które zdają sprawę z bezpośredniego doświadczenia zmysłowego. Czy tak też myślał autor *Traktatu*? Nie ma na to żadnych dowodów tekstowych, to znaczy nie ma w *Traktacie* mowy o danych zmysłowych i relacji poznawczej. Wittgenstein chce raczej uzyskać wgląd w funkcjonowanie naszego języka, rozjaśnić jego logikę, nie zaś logikę poznania świata. Że nie myślał o zdaniach elementarnych jako o zdaniach odnoszących się do danych zmysłowych, mogą też świadczyć jego późniejsza krytyka i odrzucenie języka fenomenologicznego<sup>8</sup>.

W *Intellectual Autobiography* Carnap zasugerował, że Wittgenstein był twórcą zasady weryfikacji, co mogłoby jeszcze bardziej uprawdopodobniać interpretację zdań elementarnych jako zdań protokolarnych. Terminu „weryfikacja” użył Wittgenstein w swoich notatkach z roku 1929 w kontekście tak zwanego języka fenomenologicznego: „Weryfikacja języka – a więc akt, za sprawą którego język otrzymuje swój sens – zachodzi jednakże w teraźniejszości”<sup>9</sup>. Sformułowanie powyższe mogło sugerować, że zdanie ma sens, jeśli jest empirycznie sprawdzalne w doświadczeniu. Tym bardziej że później w rozmowie ze Schlickiem Wittgenstein stwierdził, że „aby ustalić sens zdania, muszę znać ściśle określoną metodę, kiedy zdanie powinno być uznane za zweryfikowane”<sup>10</sup>. Wittgenstein nie chciał bynajmniej tworzyć nowej teorii znaczenia. Chodziło mu raczej o wyjaśnienie różnych sposobów użycia zdań w naszym języku przez wskazanie, w jak rozmaity sposób weryfikujemy ich sensy. Jeśli mówimy na przykład: „Tam w górze na szafie leży książka”, to kiedy mogę uznać takie zdanie za zweryfikowane? Czy wtedy, gdy dostrzegę książkę na szafie? Albo kiedy obejrzę ją z różnych stron? A może wtedy, kiedy wezmę do ręki i przekartkuję? Wittgenstein wskazuje na dwie sprawy: po pierwsze, że taka weryfikacja nigdy w zasadzie nie ma końca („Zdanie może sobie poniekąd zawsze otworzyć tylnie drzwi”<sup>11</sup>), i po drugie, że jeśli nie mogę nigdy całkowicie zweryfikować sensu zdania, to wypowiadając to zdanie, także nie miałem niczego na myśli. „Tam, gdzie istnieją różne weryfikacje, tam istnieją także różne znaczenia”<sup>12</sup>. Zdanie: „To jest żółte” mogę weryfikować na rozmaite sposoby. W zależności od metody we-

<sup>8</sup> O tej krytyce pisałem w książce *Ludwig Wittgenstein: Teoria a terapia*, WN PWN, Warszawa 2014, s. 284–295.

<sup>9</sup> Ms 106, s. 1212; WA I, s. 193.

<sup>10</sup> L. Wittgenstein, *Wittgenstein und der Wiener Kreis* [w:] tegoż, *Werke*, t. 3, Surhkamp, Frankfurt am Main 1984, s. 47.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 53.

ryfikacji zdanie to będzie miało różny sens. Jeśli na przykład środkiem weryfikacji będzie pewna reakcja chemiczna, to nasze zdanie może oznaczać: „To wygląda na szare, ale w rzeczywistości jest żółte”<sup>13</sup>. Z kolei jeśli weryfikacją będzie to, co widzę, wówczas nie ma sensu powiedzenie: „To wygląda żółto, ale w rzeczywistości jest szare”. Powyższe wypowiedzi Wittgensteina wskazują, że nie chodziło mu o problem empirycznej weryfikowalności zdań jako kryterium ich sensowności, lecz o kwestie różnego użycia wyrażen językowych. Różne metody weryfikacji zdania służą tutaj jedynie ilustracji różnorodności semantycznej<sup>14</sup>. Tak to widział również sam Wittgenstein, który w jednej z wypowiedzi z lat późniejszych stwierdził:

Kiedyś zwykłem mówić w celu pokazania, jak określone zdanie jest używane, że dobrym pomysłem jest zapytać: „W jaki sposób dokonuje się weryfikacji takiego stwierdzenia?”. Ale to jest tylko sposób jasnej prezentacji użycia słowa albo zdania [...]. Niektórzy obrócili to pytanie o weryfikację w dogmat – jak gdybym proponował jakąś teorię dotyczącą znaczenia<sup>15</sup>.

Słowa te nie pozostawiają cienia wątpliwości co do tego, że weryfikacji nie należy rozumieć jako metody ustalania sensu zdania przez odniesienie do bezpośredniego doświadczenia zmysłowego. Jest ona po prostu tożsama z gramatyką i sposobem poszukiwania sensu w użyciu wyrażen. Carnap, podobnie jak inni przedstawiciele Koła Wiedeńskiego, przypisał zatem Wittgensteinowi intencje, których ten nie był wyrazicielem, a fakt, że, być może, jako pierwszy użył samego słowa, nie oznacza, że jest prekursorem koncepcji znaczenia zdania jako jego weryfikowalności.

Carnap całkowicie pomija w swym artykule Wittgensteinowską krytykę filozofii (metafizyki) opartą na koncepcji pojęć formalnych, co wydaje się bardzo poważnym uchybieniem. Nic zatem dziwnego, że nie omawia przykładów zdań metafizycznych zaczerpniętych z sa-

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 97.

<sup>14</sup> Rację ma zatem McGuinness, kiedy w Wittgensteinowskim dyskursie o weryfikacji widzi odejście od abstrakcyjnego potraktowania języka z *Traktatu* i początek mówienia o konkretnych fenomenach językowych oraz użyciu wyrażen języka. Por. B. McGuinness, *Approaches to Wittgenstein*, Routledge, London–New York 2002, s. 180. Również Norman Malcolm rozwija swą interpretację kształtowania się późnej filozofii Wittgensteina na podstawie motywu sensu i weryfikacji, opierając się głównie na *Uwagach filozoficznych*. Por. N. Malcolm, *Wittgenstein: Nothing is Hidden*, Basil Blackwell, Cambridge, MA 1988, s. 133 i n.

<sup>15</sup> Cyt. za: P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, Clarendon Press, Oxford 1986, s. 135.

mego *Traktatu* – na przykład: „Świat jest ogółem faktów, nie rzeczy”, „Czerwony jest kolorem”, „1 jest liczbą”, „Są przedmioty” – tylko koncentruje się na pojęciach „zasady”, „Absolutu”, „Nicości”. W *Traktacie* kluczową rolę w krytyce metafizyki odgrywa nie weryfikowalność, lecz błędne użycie pojęć formalnych, które zarysował Wittgenstein w tezach 4.126–4.12721 *Traktatu*. Najogólniej mówiąc, chodziło o to, że pojęcia formalne, na przykład „fakt”, „funkcja”, „przedmiot”, „zdanie” itd., nie dają się poprawnie wyrazić w języku za pomocą pojęcia funkcji, jak chciał Frege, ani za pomocą pojęcia klasy, jak próbował to zrobić Russell. W poprawnym użyciu pojęcia formalne wyraża zmienna. Jeśli pojęć formalnych będziemy używali nie jako zmiennych zdaniowych, ale jako pojęć właściwych (materialnych), wówczas powstają niedorzeczne niby-zdania, w tym niby-zdania metafizyki. Nie możemy zatem powiedzieć: „Są przedmioty”, „1 jest liczbą” itd., ponieważ mieszamy w nich pojęcia formalne z właściwymi. To pominięcie przez Carnapa krytyki Wittgensteina było oczywiście symptomatyczne i świadczyło o odmiennym pojmowaniu nonsensu przez obu filozofów, a także o tym, że Carnap odczytywał *Traktat* przez pryzmat własnej wersji empiryzmu.

O wiele ważniejsza kwestia łączy się jednak z drugim z wymienionych przez Carnapa źródłem metafizycznego błędzenia. Jest nim naruszenie tego, co nazywa on *składnią logiczną*. Jej reguły określają, jakie połączenia słów są dopuszczalne, a jakie nie. Połączenie „Cezar jest liczbą pierwszą” jest wadliwe, gdyż słowa te są źle zestawione, choć każde z osobna ma znaczenie. Interpretacja Carnapa może wywoływać pewne kontrowersje dotyczące zarówno samego pojęcia składni logicznej, jak i kwestii znaczenia. Zdaniem Jamesa Conanta<sup>16</sup> naruszenie składni logicznej polegałoby, wedle Carnapa, na tym, że znaczenia, które słowa mają już, zanim pojawiają się w zdaniu, nie zgadzają się ze sobą, kiedy zestawione są w zły sposób. Takie ujęcie jest jednak niezgodne z Frege’owską zasadą kontekstu, którą zaadoptował Wittgenstein w *Traktacie*, a której Carnap w ogóle nie uwzględnił: „Tylko zdanie ma sens; tylko w kontekście zdania nazwa ma znaczenie” (TLP 3.3); „Wyrażenie ma znaczenie tylko w kontekście zdania” (TLP 3.314). Koncepcja nonsensu jako pogwałcenia reguł składni logicznej, czyli nieprawomocnego zestawienia znaczeń słów, nie uwzględniła zasady

<sup>16</sup> Por. J. Conant, *Two Conceptions of Die Überwindung der Metaphysik. Carnap and Early Wittgenstein* [w:] *Wittgenstein in America*, red. T. McCarthy, S.C. Stidd, Clarendon Press, Oxford 2001, s. 13–61.

kontekstu, ponieważ w celu określenia, czy dane zestawienie słów jest zdaniem, czy niby-zdaniem, trzeba by uprzednio wiedzieć, co znaczą te słowa wzięte z osobna, bez odwoływania się do sensu zdania jako całości<sup>17</sup>. Dla Fregego znaczenie słowa było logicznym wkładem przyczyniającym się do sensu całego zdania. Dlatego jeśli zdaniu brakuje sensu, to nie potrafimy określić znaczenia składających się na to zdanie słów. Wittgenstein podkreśla, że „jest niemożliwe, by słowa występowały dwojako: osobno i w zdaniu” (TLP 2.0122). W *Prototractatusie* pisze natomiast, że „jeśli nazwy miałyby znaczenie zarówno wtedy, kiedy połączone są w zdaniach, jak i poza nimi, to byłoby niemożliwe zagwarantowanie, żeby w obu przypadkach miały rzeczywiście to samo znaczenie” (*Prototractatus*, 2.0122). O metodologicznej doniosłości zasady kontekstu przekonujemy się w sytuacji, w której słowo stosowane jest w zdaniu na dwa różne sposoby albo dwu różnych słów używa się w zdaniu pozornie w ten sam sposób. „W zdaniu «Grün ist grün» – gdzie pierwszy wyraz jest nazwiskiem, a drugi przymiotnikiem – słowa te nie mają po prostu różnego znaczenia, lecz są *różnymi symbolami*” (TLP 3.323). To samo słowo może zatem oznaczać na różne sposoby, na przykład słówko „jest” możemy rozumieć jako spójkę, znak równości albo kwantyfikator egzystencjalny. Aby w znaku rozpoznać symbol, musimy uwzględnić jego użycie w zdaniu sensownym, co więcej, jak twierdzi Wittgenstein, znak wyznacza pewną formę logiczną, czyli symbol, dopiero wraz z jego logiczno-syntaktycznym zastosowaniem. Składnie słów *Grün* i *grün* są różne, tak jak różne są składnie spójki „jest”, znaku identyczności i czasownika „istnieć”. Nie należy tych znaków ze sobą zamieniać pod groźbą nonsensu. Aby uniknąć nieporozumień, których pełno zarówno w języku potocznym, jak i w filozofii, trzeba by było skonstruować symbolikę wykluczającą użycie tego samego znaku w różnych symbolach „i nie posługującą się w sposób pozornie jednakowy znakami, które oznaczają na różne sposoby. A więc symbolikę zgodną z gramatyką *logiczną* – z logiczną składnią” (TLP 3.325). Co Wittgenstein miał tu na myśli, mówiąc o logicznej składni, *resp.* gramatyce logicznej? Zdaniem Conanta nie to, co miał na myśli Carnap, ani też to, co miał na myśli Russell w swojej „teorii typów”. Logiczna składnia nie zajmuje się zakazywaniem pewnych kombinacji

<sup>17</sup> Por. na ten temat E. Witherspoon, *Koncepcje nonsensu u Carnapa i Wittgensteina* [w:] *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, red. A. Crary i R. Read, red. wyd. pol. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2009, s. 378.

znaków czy symboli, ponieważ „każde zdanie możliwe jest poprawnie zbudowane” (TLP 5.4733).

W myśl definicji składni z pracy *Logiczna składnia języka* (1934) jest ona teorią formalną, to znaczy teorią nieodwołującą się do znaczenia<sup>18</sup>. Warto zauważyć, że w niemieckim oryginale mowa jest nie o „znaczeniu symboli”, ale o „znaczeniu znaków” („die Bedeutung der Zeichen”). Carnap odwołał się zresztą pod koniec książki do tezy 3.33 *Traktatu*, w której Wittgenstein pisał: „W składni logicznej znaczenie znaku nie powinno nigdy grać roli. Trzeba ją budować, nie wspominając o znaczeniu znaków. Wolno zakładać *jedynie* opis wyrażen”. Wszystko to mogłoby sugerować pewną zbieżność poglądów obu filozofów w kwestii tego, co to znaczy „formalny”. Tak jednak nie jest. Dla Wittgensteina słowo „formalny” oznaczało przynależność do wspólnej językowi i światu struktury („Forma to możliwość struktury”, TLP 2.033). Dlatego stan rzeczy posiadał swą logiczną formę, podczas gdy dla Carnapa jedynymi bytami w świecie, które mogłyby mieć formalne własności, były znaki na papierze. W świetle Wittgensteinowskiego rozróżnienia znaku (*das Zeichen*) i symbolu (*das Symbol*), które ginie w przekładzie angielskim (i niestety polskim) *Logische Syntax der Sprache*, tylko symbole, czyli ta „część zdania, która charakteryzuje jego sens” (TLP 3.31), mają składnię logiczną. Dlaczego więc w uwadze 3.33 pisał o „znaczeniu znaku”, które nie powinno grać żadnej roli w budowie składni logicznej? Carnap popełniałby zatem podobny błąd co Russell, to znaczy uzależniał reguły użycia znaków (składnię) od ich znaczenia. Żeby bowiem powiedzieć, że sformułowanie „liczba pierwsza” odnosi się do liczb, a nie do ludzi, a więc jest odmienną kategorią logiczną, trzeba uprzednio znać znaczenie wyrażenia „liczba pierw-

<sup>18</sup> „Logiczną składnią danego języka nazywamy formalną teorię form lingwistycznych tego języka – systematyczny opis formalnych reguł, które nim rządzą, oraz wskazanie konsekwencji, które są następstwem tych reguł. Teorię, regułę, definicję itp. będziemy nazywać *formalną*, jeśli nie odwołuje się ona ani do znaczenia symboli (np. słów), ani do sensu wyrażen (np. zdań), lecz wyłącznie do rodzajów i porządku symboli, z których wyrażenia te są zbudowane”, R. Carnap, *Logiczna składnia języka*, przeł. B. Stanosz, WN PWN, Warszawa 1995, s. 13. Fragment w oryginale brzmi następująco: „Unter der logischen Syntax einer Sprache verstehen wir die formale Theorie der Sprachformen dieser Sprache: die systematische Aufstellung der formalen Regeln, die für diese Sprache gelten, und die Entwicklung der Konsequenzen aus diesen Regeln. Formal soll eine Theorie, eine Regel, eine Definition od. dgl. heißen, wenn in ihr auf die Bedeutung der Zeichen (z. B. der Wörter) und auf den Sinn der Ausdrücke (z. B. der Sätze) nicht Bezug genommen wird, sondern nur auf Art und Reihenfolge der Zeichen, aus denen die Ausdrücke aufgebaut sind”.

sza”. Należy także zwrócić uwagę na fakt, że w *Traktacie* Wittgenstein nigdzie nie mówi o „naruszaniu składni logicznej”. Mówi natomiast o gramatyce logicznej, która umożliwi nam jasny wgląd w strukturę logiczną języka potocznego. Konkretnie chodzi o to, że gramatyka logiczna (*resp.* składnia logiczna) pozwala nam dostrzec, w jaki sposób język potoczny dopuszcza czasami, by ten sam znak symbolizował w różny sposób. Przydatny może tu być przeprowadzony przez Conanta podział na: *nonsens istotny* (*substantial nonsenes*) oraz *ekwiwokację kategorialną* (*cross-category equivocation*)<sup>19</sup>. Ten pierwszy jest wynikiem błędnego umieszczenia słowa należącego do jednej kategorii logicznej w miejscu słowa należącego do innej kategorii logicznej, jak w zdaniu „Cesar jest liczbą pierwszą”. Ta druga natomiast powstaje wówczas, kiedy ten sam znak symbolizuje dwie różne kategorie logiczne, na przykład „Tatar był smaczny”. Carnap, a w ślad za nim wielu innych komentatorów, myliło te dwa rodzaje naruszenia reguł składni logicznej. Zdaniem Conanta w świetle *Traktatu* uprawnione jest mówienie tylko o tym drugim rodzaju naruszenia składni logicznej, jeśli chcemy użyć tu tego wyrażenia. Wittgensteinowi nie chodziło zatem o teorię symbolizmu, która zakazywałaby używania pewnych symboli, a tym samym wyznaczała granice sensu. Jeśli w *Traktacie* mowa jest o tym, że nie możemy nadać znakowi błędnego sensu, to oznacza to, iż nie ma czegoś takiego jak przekraczanie granic sensu wyznaczonych przez jakąś teorię, na przykład *Begriffsschrift*, *theory of types* czy teorię Carnapa z *Logische Syntax der Sprache*. Wittgenstein nie podążał tą samą drogą co wspomniani myśliciele w próbie eliminacji nieścisłości i nieprecyzyjności języka codziennego i zastąpienia go przez konstrukcje języków sztucznych, logicznie doskonałych i wolnych od sprzeczności. Język potoczny jest całkiem odpowiedni, by wyrazić w nim wszelki sens (por. TLP 5.5563), ale także można głosić w nim nedorzeczności i popadać w filozoficzne iluzje; wynikają one z niezrozumienia logiki naszego języka, na przykład z niezrozumienia natury relacji wewnętrznych i zewnętrznych i w konsekwencji mieszaniu ich ze sobą (por. TLP 4.122). „Świat”, „język”, „myśl”, „zdanie”, „liczba”, „funkcja”, „człowiek” itd., wszystko są to pojęcia formalne, a nie materialne (właściwe), są to znaki zmiennych, a nie nazw i nie jak nazwy (pojęcia właściwe) należy je traktować.

Docieramy w tym momencie do rozstrzygającej sprawy dla pojęcia składni logicznej w *Traktacie*. Wittgenstein w 3.334 napisał, że:

<sup>19</sup> Por. J. Conant, *Two Conceptions...*, s. 44.



„Reguły składni logicznej muszą być zrozumiałe same przez się, gdy tylko wiadomo, jak każdy znak oznacza”. Ale właśnie, kiedy wiadomo, jak każdy znak oznacza? Na to pytanie może odpowiedzieć składnia logiczna, ale rozumiana nie jako teoria, lecz jako narzędzie rozjaśniania, które pozwala nam w rezultacie zrozumieć logiczny wkład danej części języka w budowę zdania albo brak tego wkładu w przypadku niby-zdań. Wittgenstein wprost odrzuca możliwość identyfikacji logicznych kategorii znaków poza kontekstem zdania. Kluczowa jest tu uwaga 5.473:

Logika musi się sama o siebie zatroszczyć.

*Możliwy* znak musi też móc oznaczać. Co w logice jest możliwe, jest też dozwolone. („Sokrates jest identyczny” nic nie znaczy, bo nie ma właściwości o nazwie „identyczny”. Zdanie to jest niedorzeczne, gdyż nie zawarto pewnej umowy, a nie dlatego, by symbol ten sam przez się był niedozwolony.)

W pewnym sensie nie można się w logice mylić.

Warto być może zwrócić uwagę na niemiecki oryginał, w którym autor *Traktatu* mówi nie tyle o „pewnej umowie”, której nie zawarto, ale o „arbitralnym ustaleniu” („eine willkürliche Bestimmung”)<sup>20</sup>. Przy czym chodziłoby bardziej o słówko „arbitralny” (*willkürlich*). To „arbitralne ustalenie” albo „arbitralna umowa” dotyczyłyby tego, że będziemy się posługiwać słowem „identyczny” nie jako przymiotnikiem, ale jako znakiem równości. W uwadze 5.4733, będącej komentarzem do przytoczonej wyżej tezy, Wittgenstein stwierdził:

Tak więc „Sokrates jest identyczny” nic nie mówi dlatego, że wyrazowi „identyczny” nie nadaliśmy znaczenia jako *przymiotnikowi*. Występując jako znak równości, symbolizuje on w zupełnie inny sposób – inny jest stosunek oznaczania. Mamy tu więc dwa zupełnie różne symbole, a wspólny jest im przypadkowo tylko znak.

W ujęciu Carnapa zdanie „Sokrates jest identyczny” byłoby drugim typem nonsensu, czyli wynikającym z pogwałcenia reguł składni logicznej, to znaczy użycia wyrazu „identyczny”, który oznacza relację, jako przymiotnika, czyli wyrazu oznaczającego pewną własność.

<sup>20</sup> W oryginale przedostatnie zdanie uwagi 5.473 brzmi: „Der Satz ist unsinnig, weil wir eine willkürliche Bestimmung niecht getroffen haben, aber nicht darum, weil das Symbol an und für sich unerlaubt wäre)”. W przekładzie angielskim „eine willkürliche Bestimmung” oddano zwrotem „an arbitrary determination”. Wydaje się zatem, że w tym przypadku korzystniej byłoby, być może, pozostać bardziej wiernym oryginałowi.

Wittgenstein mówi jednak wyraźnie, że zdanie „Sokrates jest identyczny” jest niedorzeczne nie dlatego, że symbol ten sam w sobie jest niedozwolony, ale dlatego, że to my nie nadaliśmy mu znaczenia przymiotnikowego. Zdaniem Conanta dla Wittgensteina każdy nonsens, który Carnap zalicza do drugiego typu, jest w istocie nonsensem typu pierwszego, czyli nonsensem będącym wynikiem używania bezsensownych wyrażań. Nie ma natomiast nic takiego jak naruszenie składni logicznej, czyli niedorzeczne zestawienie słów, które same w sobie mają znaczenie.

Podsumowując, dla Wittgensteina nonsens nie może być rezultatem niedorzecznego zestawienia wyrazów posiadających znaczenie. Przykładowe zdanie Carnapa „Cezar jest liczbą pierwszą” byłoby niedorzeczne dlatego, że „pewnym jego składnikom [zwl. wyrażeniu «liczba pierwsza» – P.D.] nie nadaliśmy znaczenia” (TLP 5.4733), a nie dlatego, że „liczba pierwsza” ma już znaczenie, tylko że jest ono sprzeczne ze znaczeniem słowa „Cezar”. Innymi słowy, nie zawarliśmy arbitralnej umowy, że na przykład wszystkie imiona własne zaczynające się na C oznaczamy liczbami pierwszymi.

Z taką interpretacją nie zgadza się Peter M.S. Hacker<sup>21</sup>. Wprawdzie Wittgenstein rzeczywiście nigdzie w *Traktacie* nie mówi o „naruszaniu składni logicznej”, ale mówi o tym, że w poprawnej logicznie symbolicznie wyrażenia używane są zgodnie z logiczną składnią (w TLP 3.325). Jeśli więc symbol może być stosowany zgodnie z logiczną składnią, to tym samym może być używany niezgodnie z nią. Według Hackera interpretacja Conanta jest błędna z kilku powodów. Po pierwsze, Conant niesłusznie przyjmuje, że na przykład zdania „Czerwony jest kolorem” albo „1 jest liczbą” są niedorzeczne nie dlatego, że używają pojęć formalnych w taki sposób, jakby były to pojęcia właściwe, lecz dlatego, że pojęciom „kolor” albo „liczba” nie nadaliśmy znaczenia przymiotnikowego. Wedle Wittgensteina pojęcia formalne mogą mieć poprawne użycie jako zmienne związane (np. „Na stole są trzy przedmioty”) i niepoprawne jako pojęcia właściwe („Są przedmioty”). Kiedy pojęć formalnych używa się nieprawidłowo, czyli niezgodnie z logiczną składnią, wówczas powstają niedorzeczne niby-zdania. Po drugie, wbrew temu, co twierdzi Conant, Wittgenstein dopuszczał możliwość popełnienia błędu kategorialnego. Na przykład w Russellowskiej ideografii logicznej (zwl. „teorii typów”) „przy niewłaściwych

<sup>21</sup> Por. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein, Carnap and the New American Wittgensteinians*, „The Philosophical Quarterly” 53 (210), January 2003, s. 1–23.



argumentach sama teza staje się niedorzeczna” (TLP 5.5351)<sup>22</sup>. Nie jest konieczne poprzedzanie zdania formułą „ $p \rightarrow p$ ” (rozumianą jako „ $p$  jest zdaniem”), by zagwarantować, że w miejsce argumentu wstawiane będą tylko zdania. Również w późniejszych wykładach Wittgenstein potwierdzał swe stanowisko, że niedorzeczność powstaje przez użycie słowa jednej kategorii logicznej w miejsce słowa odmiennej kategorii logicznej. „Zastępowanie możliwe jest tylko wówczas, gdy słowa są tego samego rodzaju. Tak więc «Ta książka jest niebieska», «Ta książka jest brązowa», «Jestem zmęczony». *Brązowy* i *niebieski* są tu nawzajem zastępowalne, *zmęczony* nie”<sup>23</sup>.

Trzeci argument Hackera przeciw interpretacji Conanta łączy się z dość trudnym problemem samego *Traktatu*. Jak wielokrotnie podkreślaliśmy, według Carnapa zdanie „Cezar jest liczbą pierwszą” jest pseudozdaniem, ponieważ zestawiono w nim wyrażenia o różnej kategorii logicznej, łamiąc tym samym reguły składni. Wyrażenia te posiadają jednak znaczenia: „Cezar” oznacza autora *O wojnie galijskiej*, natomiast predykat „liczba pierwsza” oznacza liczbę podzielną tylko przez 1 albo samą siebie. Jak wiadomo, w myśl *Traktatu* znaczeniem nazwy występującej w zdaniu jest przedmiot w rzeczywistości, który nazwa ta reprezentuje. Ponieważ jednak nazwa ma znaczenie tylko w kontekście zdania, które jest obrazem rzeczywistości, to nazwa reprezentuje dany przedmiot tylko jako część tego obrazu, tak jak zabawka samochodzik i jego domniemani pasażerowie w modelowym przedstawieniu wypadku samochodowego w paryskim sądzie reprezentują rzeczywisty samochód i prawdziwych ludzi. Ale robią to tylko w tym konkretnym kontekście – w makiecie przedstawiającej rzeczywiste zdarzenie, a nie będąc w pudełku z zabawkami. Jeśli teraz weźmiemy pod uwagę niby-zdania, które niczego nie reprezentują, to słowa, które się na nie składają, również nie mogą niczego reprezentować. Carnap odrzucił jednak obrazkową koncepcję znaczenia z *Traktatu*. Kiedy zatem mówi o znaczeniu słowa, to nie chodzi mu o coś, co jest częścią jakiegoś kontekstu. Koniecznym i wystarczającym warunkiem tego, by słowo miało znaczenie, jest dla Carnapa fakt, że jego składnia jest określona oraz że określone są warunki prawdziwości (zwł. weryfikacji) dla zdania elementarnego, w którym słowo to występuje.

<sup>22</sup> Zgodnie z oryginałem powinno być: „przy niewłaściwych argumentach samo zdanie staje się niedorzeczne” („der Satz selbst durch die unrichtige Gattung von Argumenten unsinnig wird”).

<sup>23</sup> *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930–1932*, red. D. Lee, Blackwell, Oxford 1980, s. 3.

W pewnym sensie również i on akceptuje zasadę kontekstu, ale inaczej ją uzasadnia niż Frege i Wittgenstein. Według autora *Logicznej składni języka* zarówno „Cezar”, jak i „liczba pierwsza” mają znaczenie, czyli reguły ich użycia w zdaniu zostały określone. Zakazują one kombinacji „Cezar jest liczbą pierwszą” i nie pozwalają, by orzeczenie w tym zdaniu odnosiło się do czegoś innego niż liczby. Mając to na uwadze, Hacker twierdzi, że jedyna różnica między koncepcjami nonsensu Wittgensteina i Carnapa dotyczy teorii obrazkowej, którą Wittgenstein porzucił po powrocie do filozofii w roku 1929.

Kontrowersja między Conantem a Hackerem odnosi się do kwestii kluczowych dla interpretacji *Traktatu*. Ważna jest także dla problemu znaczenia oraz krytyki i w konsekwencji odrzucenia metafizyki przez Wittgensteina i Carnapa. Krytykując interpretację Conanta, Hacker odwołuje się do Wittgensteinowskiej koncepcji pojęć formalnych. W myśl interpretacji Conanta zdania „Czerwony jest barwą” albo „1 jest liczbą” są niedorzeczne nie dlatego, że używają pojęć formalnych tak, jakby były pojęciami właściwymi (materialnymi), ale dlatego, że słowom „czerwony” albo „liczba” nie nadaliśmy znaczenia jako przymiotnikom. Zdaniem Hackera pojęcia formalne mogą być według Wittgensteina użyte poprawnie jako zmienne związane oraz niepoprawnie jako pseudopredykaty. Rezultatem niepoprawnego użycia pojęć formalnych są niedorzeczne niby-zdania, co jest równoznaczne z naruszeniem składni logicznej tych pojęć. Otóż wydaje mi się, że interpretacje Hackera i Conanta są w pewnym stopniu komplementarne. To przecież my ustalamy reguły składni logicznej, zawieramy arbitralną umowę, o której pisał Wittgenstein w 5.473. Tak zwane pojęcia formalne same w sobie nie mają określonego użycia, to dopiero my je określamy i ta nasza umowa, arbitralne ustalenie („eine willkürliche Bestimmung”), jest właśnie tym, co nazywamy regułami składni logicznej (*resp.* gramatyki logicznej). W podsumowaniu swej argumentacji Hacker pisze:

Stanowisko Conanta pokrewne jest twierdzeniu, że pionek szachowy nie może ruszać się jednocześnie trzy pola do przodu, ponieważ jeśliby tak zrobił, to nie byłby pionkiem – transcendentalny argument dowodzący, że w szachach nie można oszukiwać. *Można* tak powiedzieć, ale czy robi to jakąś różnicę? Czy jest to *jaśniejsze* niż nasz potoczny sposób mówienia?<sup>24</sup>

Hacker przyrównuje naruszenie reguł logicznej składni języka do naruszenia reguł gry w szachy, w której ruchy poszczególnych figur są ściśle ustalone. Oczywiście nie musimy mówić, że pionek poruszający

<sup>24</sup> P.M.S. Hacker, *Wittgenstein, Carnap...*, s. 16.

się trzy pola naraz, porusza się niezgodnie z regułami, a dwa zgodnie. Zamiast tego możemy powiedzieć, że w pierwszym przypadku nie jest możliwa identyfikacja figury jako figury w grze. Byłoby to jednak, zdaniem Hackera, mało pomocne i wcale nie jaśniejsze niż potoczne stwierdzenie naruszenia reguł gry, czyli w naszym przykładzie błędnego (nieprawidłowego) poruszania się pionka. Użycie wyrazu w zdaniu przypominałoby wtedy ruch figury w grze szachowej. Tak jak możemy powiedzieć, że istnieje błędny ruch pionka, tak też istnieje błędne użycie wyrazu, na przykład błędne użycie wyrazu „liczba” w zdaniu „1 jest liczbą”. Analogia między regułami gry, takiej jak szachy czy brydż, a regułami logicznej składni języka jest jednak zwodnicza. Istnieje bowiem między nimi istotna różnica: w tym drugim przypadku zawsze pozostaje miejsce dla nowych reguł, możliwość ustalenia nowego znaczenia dla słów już semantycznie określonych. Dane słowo zyskuje wówczas nowe znaczenie, dotąd nieznanne. W przeciwieństwie do „ruchu” w języku ruchy pionka na szachownicy nie mogą być wzbogacone przez nowe reguły pod groźbą całkowitej destrukcji gry. Mimo tej różnicy w pojmowaniu reguł w grze takiej jak szachy czy brydż i reguł logicznej składni języka, to znaczy pomimo pewnej elastyczności języka, Hacker mógłby dalej uważać, że analogia, o której mowa, uzasadnia mówienie o poprawnym i niepoprawnym użyciu. W związku z tym Cora Diamond pyta: „Czy odstępstwo od zbioru reguł określających ustalone użycie znaku w zdaniu jest wystarczającym warunkiem nieuprawnionego ruchu w języku?”<sup>25</sup>. Z pewnością byłoby to wystarczającym warunkiem w grze takiej jak szachy lub brydż, ale czy jest wystarczającym warunkiem niedorzeczności takiej kombinacji znaków jak „1 jest liczbą”? Kiedy robię „ruch” w języku, kiedy używam słowa w sposób, w jaki nikt wcześniej tego przede mną nie robił, to to, co mówię, może być całkowicie zrozumiałe, może być po prostu zupełnie poprawnym i dobrym ruchem. Pomimo ustalonych reguł użycia można stosować słowo w innym zastosowaniu. Dla Wittgensteina żadne użycie znaków nie jest wykluczone. Czy nowe zastosowanie jest równoznaczne z powołaniem do życia nowej reguły, jest kwestią rozważenia konkretnego przypadku. Analogia między regułami gry w szachy a regułami języka bardziej pasowałaby do sztucznej notacji, w której nowe użycie znaku byłoby wykluczone przez uprzednio ustalone użycie. Jednakże w języku potocznym nowe zastosowanie danego słowa nie jest

---

<sup>25</sup> Por. C. Diamond, *Logical Syntax in Wittgenstein's Tractatus*, „The Philosophical Quarterly” 55 (218), January 2005, s. 86.

zakazane przez wcześniej określone reguły, a w każdym razie reguły te nie wykluczają nowego użycia. Nie jest prawdą, zdaniem Diamond<sup>26</sup>, że słowo „liczba” (*number*) ma tylko zastosowanie jako pojęcie formalne, a nie jako przymiotnik w języku potocznym. Na przykład mówimy: „Styczniowy numer (*number*) «The Philosophical Quarterly»”, gdzie słowo „numer” (*number*) wydaje się użyte niewłaściwie, to znaczy nie jako pojęcie formalne. A jednak powyższe użycie słowa *number* nie jest niedorzeczne.

### 3. CARNAP O HEIDEGGERZE I HEIDEGGER O CARNAPIE

Jako przykład pozornych zdań metafizycznych, które przestrzegają wprawdzie zasad składni gramatycznej, lecz naruszają zasady składni logicznej, Carnap przytoczył, jak widzieliśmy, fragment z eseju Martina Heideggera *Czym jest metafizyka?*. Wybór nie był przypadkowy. Carnap i Heidegger spotkali się osobiście podczas Zweite Davoser Hochschulkurse – międzynarodowych kursów z wykładami dla studentów, które odbywały się w Davos od 17 marca do 6 kwietnia 1929 roku. Pośród słuchaczy byli między innymi: Emmanuel Lévinas, Leo Strauss, Otto F. Bollnow, Joachim Ritter, Herbert Marcuse, Eugen Fink oraz Rudolf Carnap. Miała tam miejsce słynna dyskusja między Ernstem Cassirerem a Martinem Heideggerem dotycząca interpretacji *Krytyki czystego rozumu* Kanta. Było to dwa lata po ukazaniu się *Bycia i czasu* (1927), w której to pracy Heidegger przedstawił nową koncepcję filozofii, radykalnie różniącą się od panującego na uniwersytetach neokantyzmu. Przysłuchując się dyskusjom, Carnap był wyraźnie zafascynowany osobowością Heideggera i odbył z nim kilka rozmów<sup>27</sup>. Po powrocie do Wiednia zaczął nawet bardzo poważnie studiować *Sein und Zeit*. Uczestniczył także w grupie dyskusyjnej zorganizowanej w roku 1930 przez Heinricha Gomperza i Karla Böhlera, w której czytano i komentowano dzieło Heideggera. Z tego też roku pochodzi pierwsza wersja *Überwindung der Metaphysik*, którą Carnap prezentował jako wykład w Warszawie (listopad 1930), Zurichu (styczeń 1931) i Pradze (listopad 1931), a poprawioną wersję w Berlinie (lipiec 1932) oraz Brnie (grudzień 1932).

<sup>26</sup> Tamże, s. 87–88.

<sup>27</sup> Por. na ten temat M. Friedman, *Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger* [w:] *Origins of Logical Empiricism*, t. 16, red. R.N. Giere, A.W. Richardson, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN 1996, s. 45–46.

Główny argument Carnapa przeciw Heideggerowi odnosił się do tego, że używa on słowa „nic” jako rzeczownika i czasownika, podczas gdy jego poprawne użycie, zgodne z logiczną składnią, to użycie jako partykuły dla wyrażenia negatywnego zdania egzystencjalnego. Ściślej mówiąc, według Carnapa, Heidegger poprawnie stosuje słowo „nic”, jeśli chodzi o zwykłą (powierzchniową) gramatykę, ale zestawienie „nic” z innymi słowami nadaje mu sens rzeczownikowy, a czasem nawet czasownikowy. Zdania Heideggera są pod względem ich niedorzeczności takie same jak zdanie „Cezar jest liczbą pierwszą”. Ocena Carnapa nie jest jednak wcale taka oczywista. Wątpliwe jest bowiem, czy tekst autora *Bycia i czasu* pozostaje rzeczywiście tekstem poprawnym pod względem potocznej gramatyki, czy możemy go uznać za zgodny z potocznym sposobem wyrażania się. Problem w tym, że nie wiemy, co Heidegger rozumiał przez zwykłe użycie słowa „nic”, zanim pojawiło się ono w inkryminowanych zestawieniach naruszających składnię logiczną. Dowodem, że znaczenie „nic” pojmował tak, jak się je zwykle rozumie, było dla Carnapa jego użycie w pierwszym zdaniu *Bycia i czasu*: „Należy badać tylko byt – i nic innego; należy badać jedynie byt – i nic więcej; należy badać wyłącznie byt – i nic poza nim”. Użycie „nic” jest tutaj całkowicie poprawne gramatycznie i logicznie. Czy jest to dowód, że w całym przytoczonym przez Carnapa fragmencie Heidegger tak rozumiał słówko „nic”, a później świadomie i celowo od tego odchodził? Na pewno byłoby to niezgodnie z zasadą kontekstu Fregego i Wittgensteina, a poza tym, jak podkreśla Conant<sup>28</sup>, interpretacja Carnapa obarczona byłaby błędem psychologizmu – supozycją, że Heidegger posługuje się słowem „nic” w taki sam sposób niezależnie od kontekstu zdania, to znaczy niezależnie od logicznego wkładu wyrażenia w konstrukcję zdania. Skoro w pierwszym zdaniu Heidegger używa „nic” jako partykuły, to Carnap zgodnie ze swoim psychologizmem zakłada, że jest tak też w następnych zdaniach. Oczywiście jako uczeń Fregego autor *Der logische Aufbau der Welt* odrzucał wszelki psychologizm jako teorię, lecz sam nie ustrzegł się go w swojej krytyce metafizyki. Zresztą wprost przypisał metafizycznym pseudozdaniami treść psychologiczną, kiedy mówił, że są wyrazem stosunku do życia i hierarchii wartości (*Lebensgefühl*). Carnap wyklucza możliwość, by Heidegger wprowadzał do języka nowy, innowacyjny sposób użycia słowa „nic”, ponieważ jego pojęcie reguł składni logicznej przypomina ustalone reguły takich gier jak szachy czy brydż, o których pisaliśmy

<sup>28</sup> Por. J. Conant, *Two Conceptions...*, s. 33.

w poprzednim punkcie. Jakby na potwierdzenie swego odczytania Carnap przytacza słowa samego Heideggera mówiące o tym, że ten ostatni celowo sięga poza logikę i ustalone przez nią granice sensu:

Pytanie i odpowiedź dotyczące nicości są jednakowo wewnątrznie sprzeczne. [...] Uważana powszechnie za podstawową regułę myślenia, zasada unikania sprzeczności, czyli ogólna „logika”, sama zabija to pytanie. [...] Jeśli władza rozsądku nad polem pytania o nicość i o bycie okazuje się tedy złamana, to rozstrzygnięty jest również los panowania „logiki” w obrębie filozofii. Sama idea „logiki” rozplywa się w wirze bardziej pierwotnego pytania<sup>29</sup>.

Dla Carnapa słowa te są jasnym potwierdzeniem, że metafizyk sam przyznaje, że jego pytania i odpowiedzi są nie do pogodzenia z logiką i naukowym sposobem myślenia. Ale w takim razie choroba zwana filozofią jest nieuleczalna i wszelkie wysiłki wykazujące, że metafizyk łamie reguły składni logicznej, są nieskuteczne, skoro on sam świadomie łamie te reguły, albowiem istnieje dla niego wyższa forma myślenia niż logika. Cel Carnapa oddany w tytule eseju, czyli przewyżczenie metafizyki przez logikę, jest więc całkiem bez sensu i zapowiada z góry przewidzianą klęskę. Wydaje się, że Carnap był tego świadomy i że w jego słowach często daje się odczytać pewne zwątpienie, czy przedstawione argumenty przekonają kogoś takiego jak Heidegger. W *Posłowie* do eseju *Was ist Metaphysik?*, napisanym w roku 1943, Heidegger wymienił trzy „najczęstsze opinie i błędne opinie na temat odczytu”. Trzecia opinia, która została potraktowana najobszerniej i najostrzej, zarzucała Heideggerowi, że opowiada się przeciwko logice i skazuje myślenie na przypadkowy nastrój. Jego filozofia czystego uczucia zagraża ścisłemu myśleniu i pewności działania. W odpowiedzi Heidegger stwierdził:

Podejrzliwość wobec „logiki” – a logistykę można uznać za jej konsekwentne wynaturzenie – wynika z wiedzy o takim myśleniu, którego źródłem jest doświadczenie prawdy bycia, nie zaś rozważanie przedmiotowości bytu. Myślenie ścisłe (*exakt*) nigdy nie jest myśleniem najbardziej rygorystycznym (*streng*), o ile tylko rygor (*die Strenge*) czerpie swą istotę ze swoistego wytężenia (*die Anstrengung*), z jakim zawsze wiedza dotrzymuje związku z tym, co istotne w bycie. Myślenie ścisłe angażuje się jedynie w rachowanie bytu i temu też wyłącznie służy<sup>30</sup>.

Prawdziwą stawką jest więc samo myślenie i jego istota. Dla Heideggera musimy wznieść się ponad logikę i naukę ku prawdzie bycia, ku myśleniu istotnemu, które przeciwstawione jest myśleniu rachun-

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 31, 41.

<sup>30</sup> Tamże, s. 53.



kowemu. Najważniejszy argument przeciw takiemu myśleniu autor *Bycia i czasu* sformułował następująco:

Myślenie rachunkowe samo wpędza się w konieczność opanowania wszystkiego mocą własnej logiczności. Nie potrafi przeczuć, że nim jeszcze wyliczy swoje sumy i iloczyny, wszystko, co obliczone w obrachunku, już jest całością, tej zaś jedność należy oczywiście do nieobliczalnego, które się wraz ze swoją niesamowitością wymyka chwytom rachunkowym<sup>31</sup>.

W przeciwieństwie do Heideggera Carnap opowiadał się po stronie logiki i nauki. Przewyciężając metafizykę, chciał raczej przezwyciężyć pewną tradycję uprawiania filozofii, przede wszystkim tradycję niemieckiego idealizmu, za którego spadkobiercę uważał Heideggera. Jak podkreśla Michael Friedman, Carnap i Heidegger reprezentowali przeciwne bieguny całego, nie tylko filozoficznego, lecz także kulturowego i politycznego spektrum ówczesnej epoki, a zasadnicza różnica między nimi nie była tylko i wyłącznie sporem czysto filozoficznym. Miała także podłoże polityczne, kulturowe i społeczne. W przedmowie do *Logicznej struktury świata* z roku 1928 Carnap pisał:

Odczuwamy wewnętrzne pokrewieństwo postawy leżącej u źródeł naszego uprawiania filozofii z postawą duchową, która występuje obecnie w innych dziedzinach życia. Wyczuwamy tę postawę w nurtach sztuki, zwłaszcza w architekturze, i w ruchach, które poszukują znaczących kształtów ludzkiego życia osobistego i zbiorowego, wychowania i w ogóle zewnętrznych struktur. Wszędzie tam wyczuwamy przede wszystkim tę samą postawę, ten sam styl myślenia i działania. Jest to orientacja, która przede wszystkim zmierza do jasności, zdając sobie jednak przy tym sprawę, że materia życia nigdy nie zostanie poznana na wskroś. Dąży do dokładności w szczegółach, a jednocześnie do uchwycenia wielkich linii biegnących przez całość. Uwzględnia więzi, które łączą ludzi, lecz pozwala jednocześnie na swobodny rozwój każdej jednostki. Wiara, że przyszłość należy do tej orientacji, daje nam siły do pracy<sup>32</sup>.

Carnap reprezentował światopogląd, który mieścił się w tym, co w ówczesnej Republice Weimarskiej nazywano ruchem Nowej Rzeczowości (*neue Sachlichkeit*), orientującym się na pewne formy socjalizmu, na antyindywidualistyczne formy życia społecznego, na naukowe i obiektywne widzenie świata. Kiedy w przytoczonym fragmencie Carnap pisał o nowej postawie, na przykład w architekturze, miał na myśli konkretną szkołę Bauhausu. Herbert Feigl wskazywał wprost, że dla Carnapa filozofia Koła Wiedeńskiego była świadomym wyrazem

<sup>31</sup> Tamże, s. 54.

<sup>32</sup> R. Carnap, *Logiczna struktura świata*, przeł. P. Kawalec, WN PWN, Warszawa 2011, s. CXIV.

Nowej Rzeczowości i częścią ideologii Bauhausu. Metafizykę zaś widział jako przeszkodę na drodze do nowej rzeczowości i nowej rzeczywistości. W jednym z dzienników wyrażał nadzieję, że nadejdą czasy, kiedy walka z metafizyką nie będzie już potrzebna. Jej krytykę rozumiał jako część szerszej walki o nowe ideały społeczne oraz nowe idee w sztuce i kulturze<sup>33</sup>.

W *Dodatku* do opublikowanych po raz pierwszy w roku 1983 wykładów z 1935 roku, zatytułowanych *Wprowadzenie do metafizyki*, Heidegger bezpośrednio odniósł się do artykułu Carnapa. Wzmianka Heideggera jest bardzo znacząca, warto zatem przytoczyć ją w całości:

Jeszcze dalej, w kierunku – wyznaczonym w pewnym sensie przez Arystotelesa – definiowania „bycia” (*Seyn*) na podstawie „jest” występującego w zdaniu i w końcu to „bycie” unicestwiającego, zmierza pewien prąd myślowy skupiony wokół czasopisma „Erkenntnis”. Dotychczasową logikę uzasadnia on i rozbudowuje w sposób ściśle naukowy środkami matematyki oraz matematycznego rachunku, aby w ten sposób skonstruować język „logicznie poprawny”, w którym zdania metafizyki, będąc w założeniu zdaniami pozornymi, byłyby w przyszłości wykluczone. W czasopiśmie tym znajduje się pewien artykuł (II, 1931, s. 219) zatytułowany: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. Dokonuje się w nim krańcowe splecenie i wykorzenienie tradycyjnej teorii sądenia pod pozorem matematycznej uczoności. Jest on zwieńczeniem ostatecznych konsekwencji myślenia, które zaczęło się od *Descartes'a* i dla którego prawda nie była już otwartością tego, co istnieje, i odpowiadającym temu usytuowaniem oraz ugruntowaniem *Dasein* w otwierającym się byciu, lecz prawdą nakierowaną na *pewność* – na samo tylko zabezpieczenie myślenia, mianowicie myślenia matematycznego przed wszystkim, co przez to myślenie jest nie do pomyślenia. Takie ujęcie prawdy jako zabezpieczenia myślenia prowadziło do ostatecznego odbóstwienia (*Entgötterung*) świata. Domniemany „filozoficzny” kierunek dzisiejszego, matematyczno-fizykalistycznego pozytywizmu pragnie dać uzasadnienie takiemu stanowisku. To nie przypadek, że ten rodzaj „filozofii” chce dostarczyć podstaw nowoczesnej fizyce, w której wszelkie odniesienia do przyrody zostały zniszczone. Nie jest również przypadkiem, że ma wewnętrzny i zewnętrzny związek z rosyjskim komunizmem. I nie przypadkiem jest jeszcze, że ten rodzaj myślenia świętuje swe tryumfy w Ameryce. To wszystko to jedynie ostateczne konsekwencje pozornie tylko gramatycznej okoliczności, że pojmuje się „bycie” na podstawie „jest”, a „jest” interpretuje się stosownie do rozumienia zdania i myślenia<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Treści społeczne i polityczne były integralną częścią programu pozytywizmu logicznego, o czym często się u nas zapomina. Pisz na ten temat Artur Koterski, *Geneza i cel naukowej koncepcji świata* [w:] *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie*, red. A. Koterski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 13–65.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe*, t. 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, s. 227–228.



Heidegger potraktował, jak widać, swój sprzeciw wobec uprawiania filozofii przez zwolenników Koła Wiedeńskiego skrajnie światopoglądowo. Pisząc na przykład o związkach logicznego pozytywizmu z rosyjskim komunizmem, miał na myśli z pewnością działalność polityczną i społeczną Ottona Neuratha, który był aktywnym marksistą, ministrem centralnego urzędu planowania w rządzie krótkotrwałej Bawarskiej Republiki Rad z roku 1919. Społeczna i światopoglądowa krytyka Heideggera nie była przypadkowa. W czasie tym zbliżył się on bardzo do ideologii narodowego socjalizmu, a swoje posłannictwo filozoficzne widział w ratowaniu Niemiec przed dwoma wielkimi niebezpieczeństwami: Rosją i Ameryką, które z metafizycznego punktu widzenia były dla niego tym samym: „ponurym szaleństwem rozpasanej techniki i niebywałego zdyscyplinowania statystycznej jednostki”<sup>35</sup>. Słowa te dowodzą jeszcze raz, że spór Carnapa z Heideggerem nie był tylko czysto filozoficzny, ale miał swoje światopoglądowe, a nawet polityczne oblicze.

#### CZY KRYTYKA CARNAPA BYŁA TRAFNA?

Spróbujmy tytułem podsumowania ocenić, niezależnie od kontekstu historycznego, dokonaną przez Carnapa próbę przezwyciężenia metafizyki za pomocą logicznej analizy języka. Przede wszystkim wydaje się ona wspierać na zbyt kruchych argumentach. Nie chodzi nawet o to, że zasada weryfikacji, będąca ostatecznym kryterium znaczenia, okazała się zasadniczo problematyczna i została w rezultacie odrzucona przez samych zwolenników empiryzmu, w tym przez samego Carnapa w późniejszym okresie twórczości. Niecelowe byłoby przypomnianie w tym momencie dawnych i nieco już przebrzmiałych dyskusji wokół weryfikacjonizmu<sup>36</sup>. Zwróćmy uwagę na inną kwestię. Zasada weryfikacji może być orężem walki z metafizyką tylko i wyłącznie dla samych zwolenników empiryzmu. Metafizyk bardzo chętnie zgodzi się na to, że jego twierdzenia są nieweryfikowalne empirycznie, ponieważ mają być takie. Swój dyskurs opiera on bowiem nie na doświadczeniu, ale na argumentach *a priori*. Trudno wymagać od Platona, by podał kryterium empirycznej weryfikacji dla idei, ponieważ są one *ex definitione* empi-

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 39.

<sup>36</sup> Przypomnijmy tylko jeden z najlepszych tekstów na ten temat, artykuł Janiny Kotarbińskiej *Ewolucja Koła Wiedeńskiego* [w:] *Logiczna teoria nauki*, red. T. Pawłowski, PWN, Warszawa 1966, s. 295–319.

rycznie nieweryfikowalne. Ich istnienie uzasadniają racje czysto aprioryczne, konkretnie takie, że jeśli nie przyjmiemy ich obiektywnego istnienia, to nie zrozumiemy, jak możliwe jest wydawanie sądów o świecie i nazywanie rzeczy. Równie trudno byłoby wymagać od Kanta, by podał empiryczne kryterium na istnienie „rzeczy samej w sobie”, bez której, jako apriorycznego warunku, nie moglibyśmy wyjaśnić możliwości doświadczenia. Na równie apriorycznych (transcendentalnych) argumentach opierają się Kartezjańskie *res cogitans* i pojęcie Boga, o których wspominał Carnap. W swojej polemice z Heideggerem Carnap wydaje się przeczuwać, że jego argumenty niekoniecznie byłyby przekonujące dla kogoś, kto świadomie odrzuca logikę i weryfikację.

Mimo to uważa, że twierdzenia metafizyki jako sądy aprioryczne są pozbawione treści. Poprawnie zbudowane zdania są albo empiryczne, i wówczas mają treść, albo analityczne, ale wtedy treściowo są puste. Taki pogląd sam jest jednak metafizyczny *par excellence* i trudno uczynić go podstawą krytyki<sup>37</sup>. Carnap jest też mało precyzyjny: do jednego worka z metafizyką wrzuca wszystkie nieweryfikowalne empirycznie twierdzenia etyki, estetyki czy teologii, które z metafizyką mają niewiele wspólnego. Co najważniejsze jednak, jego wizja empiryzmu z czasów pisania *Überwindung der Metaphysik* wydaje się dziś, uwzględniając krytyki Sellarsa, Quine’a i Davidsona, trudna do obrony i anachroniczna. W tej wizji wszystkie słowa nazywają idee proste albo idee złożone, które dają się sprowadzić do tych pierwszych, odnoszących się do tego, co bezpośrednio dane w doświadczeniu. Wiele słów jednak, na przykład predykaty, nie odnosi się do ani nie reprezentuje niczego w sposób, w jaki robią to nazwy. Redukcji tego, co złożone, do tego, co proste i dane w doświadczeniu, nie można przeprowadzić w odniesieniu do wielu elementów języka. Jak moglibyśmy tego dokonać w stosunku do takich pojęć jak „idea”, „rzecz sama w sobie” czy „Absolut”?

Wreszcie jeszcze jedna wątpliwość. Pod koniec swego artykułu Carnap stwierdził, że pozorne zdania metafizyki, jeśli w ogóle coś wyrażają, to na pewno nie są to żadne treści poznawcze. Podobnie jak poezja czy sztuka wyrażają jedynie stosunek do świata i hierarchii wartości (*Lebeshefühl*), czyniąc to w sposób o wiele bardziej niedoskonały niż wymienione dziedziny. Czy rzeczywiście tak jest? Czytając dzieła Platona, Locke’a, Kartezjusza, Leibniza czy Kanta, na pewno nie mamy

<sup>37</sup> Por. na ten temat P.M.S. Hacker, *On Carnap’s Elimination of Metaphysics* [w:] *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Clarendon Press, Oxford 2001, s. 337.

wrażenia, że uprawiali oni nieudaną poezję, ani że tym, co zamierzali nam przekazać, był ich stosunek do świata. Przeciwnie, jesteśmy pod przemożnym wrażeniem, że cały ich wielki i wspaniały wysiłek zmierział do odpowiedzi na pytanie, jaki jest świat i drogi jego poznania.

OVERCOMING METAPHYSICS ACCORDING TO CARNAP  
AND WITTGENSTEIN

Summary

The article examines Carnap's account of the illegitimacy of metaphysical utterances and the attendant conception of nonsense. The both issues were inspired, as Carnap himself kept saying, by Wittgenstein's *Tractatus*. Therefore I reconstruct Carnap's views as presented in "The Elimination of Metaphysics through the Logical Analysis of Language" and then I attempt to determine whether Carnap is right in his reading of Wittgenstein's intentions. In my opinion Carnap is mistaken regarding Wittgenstein's critique of metaphysics and of the conception of nonsense. He misascribes to Wittgenstein the empirical conception of verification and the understanding of "elementary propositions" as "protocol propositions".

*Piotr Dehnel*



**MIŁOSZ KUDELA**

(Lublin)

## ANTYREALIZM EPISTEMOLOGICZNY HILAREGO PUTNAMA – REKONSTRUKCJA I PRÓBA OCENY

Stanowisko antyrealizmu epistemologicznego, podkreślające zapośredniczenie poznania w języku, pomyślane zostało przez Putnama jako trzecia droga pomiędzy klasycznym realizmem a idealizmem epistemologicznym. Stanowić miało sposób na utrzymanie tezy o realności przedmiotu poznania, przy równoczesnym wyeksponowaniu interpretacyjnej funkcji schematu pojęciowego. W artykule zrekonstruowana zostaje Putnamowska krytyka idealizmu oraz realizmu epistemologicznego, przy czym zasadność tej drugiej podana zostaje w wątpliwość. Wskazywane są również trudności, jakie napotyka przedstawiona przez Putnama koncepcja antyrealizmu epistemologicznego (określana przez niego mianem „realizmu wewnętrznego”). Szczególna uwaga zostaje zwrócona na kwestię niespójności realizmu metafizycznego z tezą o względności pojęciowej. Rekonstrukcja teoretycznej propozycji Putnama ogranicza się przy tym do najbardziej reprezentatywnych dla omawianej kwestii poglądów autora, z pominięciem faktu, iż w toku pracy podlegały one ewolucji, a często wręcz gruntownej rewizji<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Wnikliwą rekonstrukcję epistemologicznych poglądów Putnama, zwłaszcza aletejologicznych, uwzględniającą ich ewolucję, przedstawia K. Czerniawski w książce *Trzy wersje epistemicznej teorii prawdy: Putnam, Dummett, Wright*. Wyróżnia on trzy zasadnicze etapy w rozwoju jego myśli: „Zazwyczaj filozofię Putnama dzieli się na trzy fazy: wczesną, gdy był on naukowym i metafizycznym realistą, środkową, gdy był «realistą wewnętrznym», i późną, gdy porzucił realizm wewnętrzny na rzecz realizmu «naturalnego» albo «zdroworozsądkowego»”, K. Czerniawski, *Trzy wersje epistemicznej teorii prawdy: Putnam, Dummett, Wright*, Ośrodek Badań Filozoficznych,

## KRYTYKA STANOWISKA IDEALISTYCZNEGO

Najsłynniejszym chyba tekstem Putnama, w którym przedstawia on własną teorię odniesienia oraz krytykę idealizmu immanentnego, jest praca *Mózgi w naczyniu*. Putnam posługuje się w niej jednym z najbardziej znanych eksperymentów myślowych, który, dzięki pomysłowości i niewątpliwej sugestywności, przeniknął poza wąskie ramy akademickiej filozofii, stając się wręcz elementem popkultury drugiej połowy XX wieku<sup>2</sup>.

Wyobraźmy sobie, mówi autor, że jakiś niegodziwy naukowiec usuwa mózg z ciała pewnej osoby, po czym umieszcza go w naczyniu wypełnionym odpowiednią pożywką i podłącza do komputera. Urządzenie to wysyła do mózgu impulsy elektryczne sprawiające, że osoba poddana osobliwemu zabiegowi postrzega świat tak, jak gdyby nic się nie zdarzyło. Roztacza ono przed nią wizję wydarzeń, w której subiektywne doświadczenia nieodróżnialne są od tych, jakie miałyby, rzeczywiście w nich uczestnicząc. Jej pamięć zostaje wymazana, a następnie odpowiednio sfingowana, aby zachować ciągłość doświadczeń sprzed ingerencji naukowca z tym, czego doświadczała potem. Nieszczęśnik, którego mózg znajduje się w słoiku, żyje więc w doskonałej iluzji, zupełnie nieodróżnialnej od życia w realnym świecie. Iluzja przygotowana przez szalonego naukowca jest oczywiście tak przebiegle spreparowana, że uwzględnia możliwość spotkania osoby poddanej zabiegowi z innymi ludźmi oraz skutecznej komunikacji między nimi. Te oraz wszystkie inne sytuacje będą oczywiście sprawiać wrażenie jak najbardziej realnych, wciąż stanowiąc jednak element „gry” komputera ze świadomością osoby, do której należał mózg.

Ta pomysłowa historia, przypominająca motyw demona zwodziciela, którym Kartezjusz posłużył się w *Rozprawie o metodzie* na drodze do uzyskania absolutnie pewnego punktu wyjścia do rozważań filozoficznych, służy Putnamowi do rozwinięcia idei dotyczących stosunku umysłu do rzeczywistości. Czyni to na kanwie pytania odnoszącego się do treści eksperymentu: „Czy moglibyśmy, będąc takimi mózgami w naczyniu, *powiedzieć* lub *pomyśleć*, że nimi jesteśmy? Zamierzam

---

Warszawa 2014, s. 120. Monografia ta dostępna jest również w wersji elektronicznej: <[http://obf.edu.pl/docs/Czerniawski\\_epistemiczne.pdf](http://obf.edu.pl/docs/Czerniawski_epistemiczne.pdf)> [dostęp: 4.04.2016].

<sup>2</sup> Nie sposób nie dostrzec tego, oglądając niektóre amerykańskie filmy, jak chociażby *Matrix*, którego fabuła w zasadzie osnuta została wokół wariacji na temat poruszony w tekście Putnama.

udowodnić, że odpowiedź brzmi: «Nie, nie moglibyśmy»<sup>3</sup>. Oto w jaki sposób odpowiedź ta zostaje przez niego uzasadniona:

[...] ludzie w owym możliwym świecie mogą wprawdzie pomyśleć i „wypowiedzieć” każde słowo, które my potrafimy pomyśleć lub wypowiedzieć, lecz ich słowa nie mogą (jak twierdzę) *odnosić się* do tego samego, co nasze słowa. W szczególności nie mogą oni pomyśleć ani powiedzieć, że są mózgami w naczyniu (*nawet myśląc: „jesteśmy mózgami w naczyniu”*)<sup>4</sup>.

Odpowiedź, której udziela Putnam, związana jest bezpośrednio z jego teorią odniesienia, zgodnie z którą żaden konieczny związek nie łączy słów z tym, do czego się one odnoszą, tak jak podobizny Winstona Churchilla wykonanej na plaży przez mrówkę z realnym Winstonem Churchillem<sup>5</sup>. Jeżeli więc mózg w naczyniu myśli: „drzewo”, słowo to nie odnosi się do żadnego drzewa istniejącego w realnym świecie, a jedynie do zmysłowej, „obrazkowej” reprezentacji drzewa w jego umyśle. Dlatego też mózg ten nie jest w stanie pomyśleć o sobie jako o mózgu w naczyniu, jego myśli nie odnoszą się bowiem do niczego realnego, a jedynie do posiadanych przez niego wyobrażeń:

Nie ma bowiem żadnego związku między *słowem* „drzewo”, którym posługują się mózgi z naszej opowieści, a rzeczywistymi drzewami. Posługiwałyby się słowem „drzewo” dokładnie tak samo, myślałyby dokładnie tak samo, miałyby dokładnie takie same wyobrażenia, nawet gdyby w rzeczywistości nie istniały żadne drzewa<sup>6</sup>.

Dzieje się tak, ponieważ, jak twierdzi Putnam, jakościowe podobieństwo czegoś do jakiejś rzeczy nie czyni jeszcze tego czegoś reprezentacją tej rzeczy. Autor ilustruje tę tezę, posługując się przykładem mieszkańców innej planety, otrzymujących od kosmicznych podróżników podobiznę drzewa, stanowiącą wynik niecelowego działania (np. przypadkowych chlapnięć farbami)<sup>7</sup>. Tak jak obraz ten, choć przypominający wizerunek drzewa, nie byłby wizerunkiem drzewa, tak dana zmysłowa (np. obraz drzewa na siatkówce oka) nie musi z konieczności reprezentować realnego drzewa stanowiącego jej przyczynę. Mózg w naczyniu myślący: „Jestem mózgiem w naczyniu” ostatecznie „nie myśli tego, co myśli”, ponieważ jego słowa nie odnoszą się do

<sup>3</sup> H. Putnam, *Mózgi w naczyniu* [w:] tegoż, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, WN PWN, Warszawa 1998, s. 304.

<sup>4</sup> Tamże, s. 306.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 295–298.

<sup>6</sup> Tamże, s. 312.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 299–300.

niczego w realnym świecie. Aby więc przekonanie, iż jestem mózgiem w naczyniu, miało jakkolwiek sens, nie mogę być mózgiem w naczyniu.

## KRYTYKA REALIZMU METAFIZYCZNEGO

Eksperyment *Mózgi w naczyniu* pomyślany został jako argument przeciwko sceptycyzmowi co do transcendentnego istnienia świata. Berkeleyowski idealizm subiektywny okazuje się więc stanowiskiem paradoksalnym, a ostatecznie niemożliwym do wysłowienia. Mogłoby się więc wydawać, że Putnam opowie się po stronie metafizycznego realizmu, o którym mówi:

Metafizycznego realistę czyni realistą *metafizycznym* przekonanie, że gdzieś istnieje „jedna prawdziwa teoria” (dwie teorie będące prawdziwymi i zupełnymi opisami świata byłyby po prostu różniącymi się jedynie sposobem zapisu wariantami tej samej teorii). Stowarzyszona z korespondencyjną teorią prawdy wiara w jedyną prawdziwą teorię zakłada, że świat jest *wyrobem gotowym* (wyrażenie zaproponowane w tym kontekście przez Nelsona Goodmana): świat sam w sobie ma jakąś „wpisaną” weń strukturę, w przeciwnym razie bowiem teorie o odmiennych strukturach mogłyby równie prawidłowo „kopiować” świat (z różnych perspektyw), a prawda straciłaby swój absolutny (niezależny od perspektywy) charakter<sup>8</sup>.

Putnam wskazuje tu na zasadniczą tezę realizmu metafizycznego, głoszącego, jak sam to ujmuje, że „świat jest wyrobem gotowym”, posiadającym strukturę niezależną od naszego sposobu jego opisu. Co więcej, uważa, że w filozoficznej tradycji przyjmowano, iż ta postulowana przez realistów struktura odzwierciedlana jest za pomocą matematycznych formuł. Źródłem takiego ujęcia dopatruje się on, bez wątplenia słusznie, u początków nowożytnego przyrodoznawstwa, które przyczyniło się do powstania dualistycznego obrazu świata, uznającego podmiot i treści jego umysłu (jakości wtórne) wraz z przedmiotem (jakościami pierwotnymi) za całkowicie odrębne dziedziny bytowe. Co więcej, możliwość dotarcia do „rzeczy samej w sobie” przyznano niezwykle skutecznym w instrumentalnym opanowaniu świata naukom przyrodniczym.

Filozoficzny obraz świata wytworzony przez siedemnastowieczne przyrodoznawstwo określa Putnam mianem „realizmu naukowego” i poddaje krytyce w tekście *Wiele twarzy realizmu*. Przedstawiona przez

<sup>8</sup> H. Putnam, *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym* [w:] tegoż, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, s. 234–235.



niego krytyka dotyczy metafizycznego naturalizmu i materializmu, w dominujących interpretacjach określanych jako stanowiska realistyczne. Putnam wskazuje przede wszystkim na dokonywane w naukach przyrodniczych przypisanie „słabszej” realności temu, co przez zdrowy rozsądek uznawane jest za „bardziej” realne. Za przykład posłużyć może dowolny makroskopowy obiekt fizyczny w stałym stanie skupienia, który wydaje się masywnym, nieprzenikliwym ciałem, zaś w świetle teorii fizycznych okazuje się składać ze znajdujących się w nieustannym ruchu, złożonych atomów, uchwytywanych najtrafniej za pomocą wyrafinowanych narzędzi matematycznych. Pojawia się wtedy bardzo trudne pytanie: „Czy obiekt fizyczny jest taki, jaki przedstawia mi się w doświadczeniu potocznym, czy jednak jest tym, za co uznaje go fizyka?”. Putnam zauważa, że to właśnie realizm naukowy, a nie idealizm, prowadzi do „pomieszania” poziomów bytowych i przyznania „mocniejszej” realności temu, co fizyczne, połączonego z deprecjacją tego, co psychiczne, i stwierdza:

*Czyż nie o to właśnie oskarżano idealistów? [...] Jeśli mowa o świecie potocznego doświadczenia (świecie, w którym doświadczamy siebie jako istot żyjących w nim, ze względu na co Husserl nazywał go: *Lebenswelt*), skutkiem tak zwanego „realizmu” w filozofii jest zaprzeczenie obiektywnej rzeczywistości, całkowite przekształcenie jej po prostu w *myśl*. To nie realiści metafizyczni, ale filozofowie pozostający w takim czy innym związku z tradycją neokantowską – James, Husserl, Wittgenstein – twierdzili, że zdroworoządkowe stoły i krzesła oraz doznania zmysłowe i elektrony są *jednakowo rzeczywiste*<sup>9</sup>.*

Putnam wskazuje tu na ważną, a często zupełnie pomijaną kwestię, iż to właśnie dominująca jeszcze obecnie interpretacja teorii naukowych, zgodnie z którą bezpośrednio odnoszą się one do tego, co niezależne od świadomości, bezkrytycznie przyjmując realizm metafizyczny jako swoistą aprioryczną przesłankę<sup>10</sup>, okazuje się ostatecznie prowadzić do idealistycznego przekonania, że świat jest dokładnie taki, jak o nim

<sup>9</sup> H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu* [w:] tegoż, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, s. 336.

<sup>10</sup> Niekiedy teorie naukowe uznaje się wręcz za dowody w kwestii realnego istnienia świata. Por. K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, przeł. K. Wolicki, Polski Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, gdzie odpowiednio wyinterpretowana teoria naukowa (w tym wypadku teoria ewolucji biologicznej, pod postacią tzw. epistemologii ewolucyjnej, wyniesiona do rangi teorii wyjaśniającej pochodzenie ludzkich władz poznawczych) służyć ma jako argument przemawiający za realnym istnieniem świata. Tej i podobnym próbom postawić można oczywiście zarzut błędnego koła w dowodzeniu.

myślmy<sup>11</sup>. Biorąc pod uwagę możliwość skutecznego manipulowania przyrodą za pomocą praktycznych aplikacji teorii naukowych i wytwarzanych na ich podstawie instrumentów, od uznania, że byt jako taki ostatecznie jest przejawem myśli, czy wręcz jej ucieleśnieniem, czyli od metafizycznego idealizmu, dzieli nas tu, jak słusznie zauważa Putnam, już tylko krok<sup>12</sup>.

Putnam podjął więc polemikę z materializmem i naturalizmem metafizycznym, które, ze względu na swój rzekomo realistyczny charakter i fundamentalne dla nauk empirycznych znaczenie, opatrzył etykietą „realizmu naukowego”. Czy jednak uprawnione jest rozciąganie tej krytyki na realizm metafizyczny po prostu, jak wydaje się czynić Putnam? W historii filozofii mieliśmy już bowiem do czynienia z rozmaitymi formami metafizyki realistycznej, wobec których przytaczane przez Putnama zarzuty byłyby nieadekwatne; wspomnieć tu można chociażby o klasycznym, Arystotelesowskim pluralistycznym realizmie. Należy w związku z tym zauważyć, że, wbrew intencjom, Putnam podejmuje nie tyle krytykę realizmu, co idealistycznego z definicji monizmu metafizycznego, który wikła się w kłopoty związane z koniecznością sprowadzenia różnorodności i bogactwa rzeczywistości do „wspólnego mianownika”, znajdującego wyraz w redukcjonizmie metodologicznym, a ostatecznie w zorientowanym monistycznie redukcjonizmie ontologicznym. Tendencję tę przypisać można nie tylko krytykowanym przez niego doktrynom „realizmu naukowego”, ale również tradycyjnym koncepcjom idealistycznym, w których redukcja taka także jest przeprowadzana, tyle że „w drugą stronę” – poprzez sprowadzenie wszystkiego do treści świadomości podmiotu, oraz

---

<sup>11</sup> Thomas Nagel zwraca uwagę na fakt, że do takich idealistycznych konsekwencji prowadzi scjentyistyczna interpretacja nauki. Jak stwierdza: „Scjentyzm jest szczególną odmianą idealizmu, gdyż przyznaje pewnej formie ludzkiego poznania władzę nad wszechświatem i wszystkim, co można powiedzieć o wszechświecie”, T. Nagel, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 14.

<sup>12</sup> Uwagę na ten aspekt „realizmu naukowego”, jako projektu pokrewnego metafizykom idealistycznym, zwraca również Damian Leszczyński: „Nurt idealistyczny absolutyzuje i uogólnia świadomość, traktowaną jako pierwotne źródło podmiotu i przedmiotu, kreśląc projekt filozofii jako – docelowo – wszechwiedzy. Nurt naturalistyczny próbuje szukać źródeł struktur w przyrodzie, traktując ją jako zewnętrzny wobec podmiotowo ukonstruowanego świata byt, co skutkuje czerpaniem z rozwiązania platońskiego w wersji Galileusza”, D. Leszczyński, *Realizm i sceptycyzm. Studia analityczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, s. 203.

dualistycznym, dokonującym jej w obrębie dwóch całkowicie niezależnych substancji<sup>13</sup>.

Nie od rzeczy będzie w tym miejscu przyjrzenie się relacji łączącej redukcjonizm z antyrealizmem. Z konieczności będzie to spojrzenie pobieżne, choć temat ten bez wątpienia domaga się systematycznego, pogłębionego rozwinięcia. Putnam uznaje bowiem redukcjonizm za konsekwencję realizmu metafizycznego, z tym że, jak zostało to już wykazane, przedmiotem jego krytyki staje się ostatecznie monistyczny, metafizyczny naturalizm, nie zaś realizm w ogóle. Postawienie zarzutu redukcjonizmu metafizyce Arystotelesowskiej byłoby bowiem całkowicie nieuzasadnione. Co więcej, zwolennik realizmu argumentować może, że to właśnie proponowane przez Putnama – jako odtrutka na „redukcjonistyczny realizm” – stanowisko antyrealistyczne, okazuje się prowadzić do redukcjonizmu. Na skutek dysponowania wieloma schematami pojęciowymi równie „odpowiednimi” do opisu i wyjaśnienia określonej dziedziny przedmiotowej, która sama w sobie pozostaje całkowicie nieokreślona, pojawia się możliwość wyjaśnienia jej w kategoriach do tego nieodpowiednich, w których zatracona zostaje jej specyfika.

### REALIZM WEWNĘTRZNY

Dokonując krytyki dwóch klasycznych stanowisk teoretycznych – idealizmu i realizmu, Putnam zabrnął, jak się wydaje, w ślepy zaułek. Wyjściem z niego okazała się oryginalna koncepcja, określona przez niego mianem „realizmu wewnętrznego” – stanowisko nienegujące istnienia realnego bytu, ale niewyklające się przy tym w problem redukcjonizmu zarzucany naturalistycznemu realizmowi metafizycznemu. W *Wielu twarzach realizmu* Putnam dokonuje pobieżnej charakterystyki realizmu wewnętrznego:

Kluczem do realizacji programu zachowania zdroworozsądkowego realizmu i uniknięcia zarazem absurdów i antynomii realizmu metafizycznego we wszystkich

<sup>13</sup> Jak stwierdza, stając w szeregu dwudziestowiecznych filozofów, poddających krytyce nowożytny, mechanistyczny i dualistyczny obraz świata (oprócz Husserla i Jamesa warto wyróżnić tu również A.N. Whiteheada): „Tak się przedstawia ów słynny obraz, dualistyczny obraz świata fizycznego i jego jakości pierwotnych, z jednej strony, oraz umysłów i danych zmysłowych, z drugiej, o który, jak mówi Husserl, filozofowie kłócili się od czasów Galileusza. Zdaniem Husserla – jak również Williama Jamesa, który wywarł wpływ na Husserla – obraz nader niefortunny”, H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu*, s. 329.

jego znajomych odmianach (Gatunek X: Materializm; Gatunek Y: Idealizm Subiektywny; Gatunek Z: Dualizm...) jest coś, co nazwałem *realizmem wewnętrznym*. (A powinienem go nazwać realizmem pragmatycznym!) Realizm wewnętrzny sprowadza się do stanowczego twierdzenia, że realizm *nie* wyklucza względności pojęciowej. Można być *zarazem* realistą i relatywistą pojęciowym<sup>14</sup>.

Stanowisko Putnama sformułowane zostało w opozycji do realizmu metafizycznego, określanego przez niego mianem eksternalnego (zewnętrznego), zgodnie z którym zachodzi relacja między treściami świadomości podmiotu a tym, do czego się one odnoszą. Istnieje w związku z tym jeden, zupełny opis bytu istniejącego poza świadomością, który podmiot może wypracować, a przez to poznać prawdę o nim. Tę eksternalistyczną perspektywę porównuje Putnam do spojrzenia z „punktu widzenia Boga”, którego bezpośrednia wiedza o świecie nie jest zapośredniczona w żadnym schemacie pojęciowym.

W opozycji do realizmu metafizycznego, zwanego tu zewnętrznym, Putnam proponuje więc stanowisko realizmu wewnętrznego, zgodnie z którym nie posiadamy dostępu poznawczego do rzeczywistości „samej w sobie”, niezapośredniczonego w żadnym schemacie pojęciowym. Pytanie: „Jaki jest świat?” należy na gruncie tej koncepcji zawsze uzupełnić pytaniem: „W jakim schemacie pojęciowym?”. Jak bowiem stwierdza Putnam:

Postulowanie jakiegoś zbioru „ostatecznych” przedmiotów, umeblowania świata, czy czegoś w tym rodzaju, czego „istnienie” jest *absolutne*, w żadnej mierze nie zrelatywizowane do dyskursu, oraz idei prawdy jako „korespondencji” z tymi ostatecznymi przedmiotami jest po prostu reanimowaniem upadłego przedsięwzięcia tradycyjnej metafizyki<sup>15</sup>.

Przedmiot poznania jest zatem formowany z materii doświadczenia interpretowanej w używanym przez podmiot schemacie pojęciowym. Znanym przykładem przytaczanym przez Putnama jest możliwość ujęcia przedmiotów znajdujących się w pomieszczeniu jako indywiduów albo sum mereologicznych. Przykład ten stanowić ma ilustrację ważnego składnika jego koncepcji, określonego mianem względności pojęciowej albo pluralizmu pojęciowego<sup>16</sup>. W zależności od wybranego

<sup>14</sup> Tamże, s. 342.

<sup>15</sup> H. Putnam, *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować* [w:] tegoż, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, s. 266.

<sup>16</sup> Putnam początkowo używa tych nazw zamiennie, stopniowo jednak dokonując rozróżnienia ze względu na równoważność opisów występującą w przypadku względności pojęciowej i jej brak w przypadku pluralizmu pojęciowego. Por. T. Szubka, *Neo-*

przez nas sposobu opisu świat będzie bowiem „inaczej umeblowany”, a bez możliwości stwierdzenia, jaki rzeczywiście jest, skazani zostajemy na perspektywę realizmu wewnętrznego i wynikającej z niego względności pojęciowej (wynikanie takie nie zachodziłoby, gdyby Putnam postulował istnienie podmiotu transcendentnego, nie robi tego jednak). Na gruncie realizmu wewnętrznego prawda zawsze musi więc zostać zrelatywizowana do modelu (języka), którym aktualnie posługuje się podmiot.

Koncepcja realizmu wewnętrznego pozostaje jednak bardzo niejasna i trudno znaleźć w pismach Putnama jej jednoznaczne sformułowanie. Pomimo że autor bardzo często się do niej odwołuje i to ona przede wszystkim stanowi szeroko dyskutowaną pozytywną część jego filozofii, nie sposób doszukać się w jego pismach wyrażonej *explicitie* treści, która miałaby się za nią kryć. Można bowiem odnieść wrażenie, że Putnam przedstawia tu pewną wersję epistemologicznego idealizmu immanentnego, pokrewną fenomenalizmowi Koła Wiedeńskiego, z którym na pewnym etapie swej filozoficznej drogi sympatyzował. Stanowisko to sprowadzałoby się do stwierdzenia, że przedmiotem poznania są treści świadomości podmiotu, zapośredniczone w przyjętym przez niego schemacie pojęciowym. Z taką interpretacją sam Putnam zapewne by się nie zgodził, zważywszy na przeprowadzoną w *Mózgach w naczyniu* krytykę idealizmu subiektywnego, skłaniając się ku bardziej realistycznej interpretacji, gwarantującej podmiotowi niewielki przynajmniej dostęp do interpretowanego w schematach pojęciowych świata. Co więcej, ewolucja poglądów Putnama wskazuje, że, w duchu tradycji amerykańskiego pragmatyzmu, ostatecznie opowiedział się on za stanowiskiem realizmu zdroworozsądkowego, wysoką rangę w poznaniu przyznając doświadczeniu potocznemu, którego treść stanowić może materiał do dalszej, pojęciowej „obróbki”. Wymagało to rewizji koncepcji względności pojęciowej i przyznania jej zasięgu ograniczonego jedynie do dziedzin, w których rzeczywiście byłaby uzasadniona, zwłaszcza logiki, matematyki, geometrii oraz pewnych obszarów fizyki.

Wskazanie na nauki formalne nie jest tu przypadkowe, tam bowiem, gdzie dokonywane są operacje czysto pojęciowe, syntaktyczne, sprwadające się w zasadzie do wyprowadzania z aksjomatów wynikających logicznie teorematów, wybór języka (który oznacza wtedy wybór

---

*pragmatyzm*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 188; K. Czerniawski, *Trzy wersje epistemicznej teorii prawdy*, s. 199–200.

pewnego zestawu aksjomatów) rzeczywiście decyduje o ostatecznym kształcie danej teorii. Pytanie tylko, na ile zależność taka ma miejsce w przypadku poznania innego rodzaju, chociażby empirycznego, gdzie wybór pewnego schematu pojęciowego wydaje się nie wpływać na sam przedmiot w takim stopniu, jak ma to miejsce w naukach formalnych. Wybór ten okazuje się tu, przynajmniej w pewnym stopniu, wymuszony treścią doświadczenia, przez co względność pojęciowa nie posiada tu aż tak doniosłego znaczenia.

### ANTYREALISTYCZNA KONCEPCJA PRAWDY

Zaprzeczenie istnienia dostępu do rzeczywistości nieuwarunkowanego przez schemat pojęciowy wymaga odrzucenia korespondencyjnej koncepcji prawdy na rzecz innego jej ujęcia. W tej kwestii Putnam stwierdza:

Jedyną istotnie funkcjonującą ideą prawdy, jaką mamy, jest prawda w sensie racjonalnej akceptowalności (lub raczej racjonalnej akceptowalności w wystarczająco dogodnych warunkach poznawczych; a to, czy warunki poznawcze są mniej czy bardziej dogodne, zależy od rodzaju dyskursu, dokładnie tak samo jak racjonalna akceptowalność zależy od rodzaju dyskursu)<sup>17</sup>.

Początkowo Putnam skłaniał się ku uznaniu koherencji za jedyne kryterium prawdziwości przekonań, stopniowo jednak wysubtelnił i rozbudował własne stanowisko. Owocem tych zabiegów było uznanie prawdziwości za idealizację racjonalnej akceptowalności, zgodnie z którą, by posłużyć się formułą Szubki: „zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy byłoby racjonalnie akceptowalne lub uzasadnione w epistemicznie idealnych warunkach”<sup>18</sup>. Jak najbardziej uzasadnione będzie w tym miejscu pytanie o to, co Putnam rozumie przez epistemicznie idealne warunki. Odpowiedź nie jest zaskakująca, są to bowiem warunki, w których nie mamy podstaw do tego, aby podważać prawdziwość danego twierdzenia<sup>19</sup>. Przekonanie: „Lampa stoi na biurku” będzie

<sup>17</sup> H. Putnam, *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*, s. 266.

<sup>18</sup> T. Szubka, *Neopragmatyzm*, s. 165. Ze względu na teoretyczne trudności kryterium warunków „epistemicznie idealnych” zostało przez Putnama ostatecznie złączone do postaci warunków „wystarczająco dobrych”. Por. K. Czerniawski, *Trzy wersje epistemicznej teorii prawdy*, s. 173–193.

<sup>19</sup> Warto zauważyć podobieństwo proponowanego przez Putnama kryterium prawdziwości do stoickiej koncepcji spostrzeżeń kataleptycznych, których niezawodność uprawomocniana była właśnie „odpowiednimi warunkami”, w jakich się one dokonywały.

więc racjonalnie akceptowalne jako prawdziwe w sytuacji, w której będę mógł to stwierdzić, biorąc pod uwagę stan swojego narządu wzroku i umysłu w czasie dokonywania obserwacji, poziom oświetlenia itp. Prawdziwość jego nie będzie jednak efektem porównania go ze stanem faktycznym świata, lecz spójności z innymi przekonaniem, zdobytymi w równie „satisfakcjonujących” warunkach.

Kryterium to jest kłopotliwe ze względu na oczywistą trudność z ustaleniem, jakie warunki uznać należy za odpowiednie. Błąd związany z ich mylnym określeniem mógłby skutkować wytworzeniem przez podmiot całej siatki błędnych przekonań. Jest to zresztą zarzut, który skierować można pod adresem epistemicznej koncepcji prawdziwości *tout court*. Zdanie fałszywe włączone w sieć innych fałszywych zdań, ze względu na spójność z nimi zostanie bowiem określone jako prawdziwe. Zarzut ten formułowany jest oczywiście z perspektywy realistycznej, korespondencyjnej koncepcji prawdy, niemniej jednak pokazuje wyraźnie, że brak odniesienia przekonań do czegoś innego niż przekonania, z czym można by je skonfrontować, rodzi ryzyko tkwienia przez podmiot w ustawicznym błędzie. Skrajni antyrealiści, ograniczający prawdziwość tylko do spójności, uchyliliby zapewne ten zarzut, mówiąc, że nie jest to żadne ryzyko. Putnam zaś mógłby, jak sądzę, powiedzieć, że wprawdzie jest to ryzyko, ale nieuniknione.

## PODSUMOWANIE I WNIOSKI KOŃCOWE

Koncepcja zaproponowana przez Putnama jest z pewnością mniej radykalna od wizji „tworzenia światów” Nelsona Goodmana, w której wyeksponowana została konstytuująca funkcja schematów pojęciowych, „wytwarzających” wręcz świat doświadczany<sup>20</sup>. Tutaj akcent pada natomiast na ich funkcję interpretacyjną, co – biorąc pod uwagę postulowany przez Putnama brak dostępu poznawczego do „rzeczy samej w sobie” – okazuje się ostatecznie zmierzać w kierunku zrelatywowanego kantyzmu.

Agnostycyzm Kanta zostaje tu bowiem uzupełniony tezą o istnieniu wielu równoprawnych schematów pojęciowych<sup>21</sup>. Putnam wydaje

<sup>20</sup> Por. N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

<sup>21</sup> Co ciekawe, załączkowej postaci pluralizmu epistemologicznego dopatruje się Putnam właśnie w filozofii Kanta, w której, jak twierdzi, występują obok siebie dwa obrazy świata – „naukowy” i „moralny”. Por. H. Putnam, *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 49.



się więc ostatecznie balansować między metafizycznym, agnostycznym realizmem a relatywizmem epistemologicznym. Pytanie tylko, czy na gruncie realizmu jest to uzasadnione, a mówiąc inaczej, czy sensowne jest postulowanie istnienia niepoznawalnej „rzeczy samej w sobie”, skoro wszystkie schematy pojęciowe są równie odpowiednie do jej opisu? Zaprzeczenie jej istnieniu skazywałoby nas na metafizyczny nihilizm i narażało realizm wewnętrzny na kłopoty skrajnego antyrealizmu Goodmana; ten ostatni staje przed dylematem uznania istnienia obiektywnych kryteriów wyboru schematu pojęciowego (czyli rezygnacji z antyrealizmu na rzecz realizmu lub idealizmu transcendentalnego) albo ich subiektywizacji (rodzącej trudności z wyjaśnieniem fenomenu skutecznej komunikacji międzyludzkiej oraz prowadzącej do wewnętrznej niespójności w obrębie teorii).

Przyznanie istnienia „rzeczy samej w sobie” (a to w istocie wydaje się czynić Putnam) rodzi natomiast wątpliwości co do relatywizmu epistemologicznego. Być może nie dysponujemy sposobem na bezpośredni dostęp do niej, ale fakt istnienia wielu schematów pojęciowych nie wymusza przyjęcia tezy, iż nie jest on w ogóle możliwy. Nawet jeżeli nie istnieje jeden język dokładnie ją odzwierciedlający, to analiza wielu języków z pewnością wykazałaby istnienie pewnych przekonań, które byłyby prawdziwe w każdym z nich. Nic nie stałoby wtedy na przeszkodzie, aby uznać, że powstały w ten sposób schemat pojęciowy ukazuje nam prawdę o niektórych przynajmniej aspektach świata. Relacje między świadomością a bytem realnym dopiero wtedy ukazałyby się nam w całej swojej złożoności, wobec której spór realizmu z idealizmem epistemologicznym w jego nowożytnej postaci jawiłby się jako naiwne uproszczenie.

## ZAKOŃCZENIE

Należy przyznać, że wątpliwości Putnama co do realizmu naukowego oraz idealizmu epistemologicznego są jak najbardziej uzasadnione. Kwestia dostępności poznawczej świata realnego z pewnością nie jest tak trywialna, jak sugeruje się to na gruncie obydwu doktryn. Podmiot nie posiada bowiem zawsze bezpośredniego wglądu w świat realny, nie jest też zamknięty w sferze immanencji niczym w klatce. Aktywność poznawcza nie polega również na biernym relacjonowaniu tego, co dzieje się w świecie – co Putnam, za całą pragmatyczną tradycją w filozofii, nieustannie podkreślał. Odpowiedź, którą ostatecznie stara się on nam podsunąć, mieści się w tradycji podejmowanych



przez pragmatystów prób zażegnania tego sporu i głosi, że podmiot jest gdzieś pomiędzy albo, innymi słowy, zarówno „tam, jak i tu”. Uzasadnione będzie jednakże stwierdzenie, iż proponowane przez niego lekarstwo – mariaż realizmu metafizycznego z relatywizmem epistemologicznym – okazuje się ostatecznie bardziej szkodliwe niż sama choroba.

HILARY PUTNAM'S EPISTEMOLOGICAL  
ANTI-REALISM – RECONSTRUCTION AND APPRAISAL

Summary

The aim of the paper is to reconstruct as well as reveal some of the difficulties in Hilary Putnam's epistemological anti-realism (or internal realism, as he refers to it), a doctrine which holds that no object of knowledge can exist outside the conceptual framework. Doubts may be raised about Putnam's refutation of metaphysical realism, as well as the epistemic notion of truth, but the most important issue seems to be the incoherence between metaphysical realism and conceptual relativity.

*Milosz Kudela*



*Pamięci ks. prof. Józefa Tischnera*

**MAREK PYKA**

**(Kraków)**

## **CZŁOWIEK I SENS W MYŚLI THOMASA NAGELA. POMIĘDZY FILOZOFIĄ ANALITYCZNĄ A FENOMENOLOGIĄ**

Najważniejsza linia podziału w filozofii współczesnej przebiega oczywiście pomiędzy filozofią analityczną a kontynentalną<sup>1</sup>. Prace należące do tych tradycji znacznie się różnią i zazwyczaj trudno jest wskazać dla nich jakieś zbieżne obszary. Są jednak wyjątki – wśród autorów analitycznych są i tacy, w których pracach można dostrzec treści przekraczające granice wspomnianego podziału. Do takiej, nielicznej grupy autorów z pewnością należy amerykański filozof Thomas Nagel<sup>2</sup>. Wykształcenie w najlepszych ośrodkach filozofii analitycznej lat 60. XX wieku określiło metodę jego pracy, ale wśród problemów, które przyciągały jego uwagę badawczą w niemal pięćdziesięcioletniej pracy, są również takie, które tradycyjnie związane są z filozofią kontynentalną. Są to problemy, które w ramach podziałów stosowanych w filozofii kontynentalnej można zaliczyć do filozofii człowieka.

---

<sup>1</sup> Krótka wersja tego artykułu, pod nieco innym tytułem, była przedstawiona na X Polskim Zjeździe Filozoficznym w Poznaniu we wrześniu 2015 r.

<sup>2</sup> Thomas Nagel (ur. 1937 r.) jest emerytowanym profesorem New York University, z którym związany był od 1980 r. Spośród książek Nagela polski czytelnik ma do dyspozycji trzy: *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997; *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997; *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

## PROBLEMY FILOZOFII CZŁOWIEKA A TRADYCJA ANALITYCZNA

Filozofia człowieka jako osobny dział nie jest wyodrębniana w ramach podziałów stosowanych w filozofii analitycznej. Jej podstawowe pytanie – o to, kim jest człowiek – byłoby zapewne zbyt ogólne<sup>3</sup>. Niemniej poszczególne problemy zaliczane tradycyjnie do filozofii człowieka są oczywiście żywo dyskutowane również w filozofii analitycznej – w ramach filozofii umysłu, szeroko rozumianej etyki i metaetyki. W szczególności dotyczy to pewnych ważnych treści koncepcji osoby: tożsamości (identyczności) osoby, problemu jaźni, woli i jej wolności, problemu słabej woli, natury działania. Zawężenie i dokładne sformułowanie problemów wraz z dążeniem do jasności i precyzji – zaletami właściwymi dla metody analitycznej – pozwalają na uzyskanie interesujących postępów w odniesieniu do stanu dyskusji w tradycji kontynentalnej. Tak właśnie jest w przypadku prac Thomasa Nagela. Połączenie metod filozofii analitycznej z zagadnieniami filozofii człowieka – które, ze swej natury, pozwalają na mniejszy stopień ścisłości – dało efekt oryginalny i godny uwagi. Odczytanie pod tym kątem prac Nagela ujawnia interesujący przyczynek do filozofii człowieka, choć nie była ona bezpośrednim celem jego badań. Przedstawiona niżej próba takiego odczytania oraz połączenia uzyskanych wyników w pewną całość jest wyłącznie interpretacją podjętą na własną odpowiedzialność.

Jaki zatem zarys obrazu człowieka ukazuje się w pracach Nagela? Dokładniej: jakie elementy tego obrazu można w nich dostrzec? Elementy te, wraz z ich możliwie najkrótszą charakterystyką, można ująć w ośmiu punktach<sup>4</sup>:

- 1) *Racjonalizm*. Nagel jest wyróżniającym się współczesnym obrońcą racjonalizmu we wszystkich działach filozofii, a jego ujęcie człowieka jest także jednoznacznie intelektualistyczne. W sferze praktycznej – w miejsce „zasad” Rawlsa czy „maksym” Kanta – Nagel wprowadza kategorię „racji do działania”.

<sup>3</sup> Świadomość trudności i ogólności tego pytania w konfrontacji z bogactwem natury ludzkiej i wieloznacznością człowieka istnieje także w obrębie filozofii kontynentalnej – poszczególne próby ujęcia ludzkiej natury nieraz wydają się zbyt ogólne i uproszczone.

<sup>4</sup> Sporządzając tę listę, w sposób syntetyczny korzystam z ustaleń innej mojej pracy: M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość. Wokół myśli Thomasa Nagela*, Księgarnia Akademicka–Wydawnictwo PK, Kraków 2016.

- 2) *Świadomość*. Odgrywa ona wyjątkową rolę w ujęciu natury umysłu przez Nagela. Jest on tym filozofem analitycznym, który w latach 70. XX wieku upomniał się o miejsce świadomości w filozofii umysłu, dając tym samym skuteczny impuls do podjęcia badań nad jej naturą w obrębie filozofii analitycznej.
- 3) „*Obiektywna jaźń*”. Istotną „częścią”, albo też „aspektem”, osobowości jest „obiektywna jaźń”. Stanowi ona podstawę niepowtarzalnej natury każdej jednostki, jej tożsamości i trwania w czasie. Jest też podmiotem każdej obiektywnej teorii rzeczywistości.
- 4) *Wielość perspektyw ludzkiego umysłu*. W ten sposób można określić najbardziej oryginalny przyczynek Nagela do filozofii podmiotowości. „Obiektywna jaźń” i jej perspektywa stanowią ważne treści idei podmiotowości, ale jej nie wyczerpują. Są one nieuchronnie dopełniane przez „subiektywny punkt widzenia” i perspektywy „subiektywne”. Konsekwencją tego jest niezbywalna dla ludzkiego życia wielość perspektyw – nie ma wśród nich jednej, która miałaby zdominować wszystkie pozostałe.
- 5) *Altruizm i moralizm*. Naturę moralności Nagel ujmuje w sposób „altruistyczny”, w tym sensie, że działania moralne ze swej natury wiążą się z potrzebami i pragnieniami innych osób. Tak rozumiana „altruistyczna” etyka ma swe podstawy w rozumie praktycznym, a waga racji moralnych jest większa od racji innych typów. Ukazujący się w pracach Nagela obraz człowieka ma charakter moralistyczny, jest on też jednym z najważniejszych współczesnych obrońców egalitaryzmu.
- 6) *Pytania ostateczne: śmierć*. Amerykański filozof należy do tych, którzy podejmują najtrudniejsze pytania i nie szukają żadnych kompromisów<sup>5</sup>. Śmierć stanowi problem, który jest obecny w jego pracach od samego początku, a jego artykuły dały skuteczny impuls do podjęcia tego problemu w filozofii analitycznej.
- 7) *Pytania ostateczne: sens życia*. Jest to problem, który Nagel podejmuje z nie mniejszą determinacją w różnych okresach, nie cofając się przed odpowiedzią negatywną i pesymistyczną.
- 8) *Problem genezy świadomości i podmiotowości w historii wszechświata*. Problem ten można uznać za jeszcze jedno „pytanie ostateczne”. Dotyczy on tego, czym w swej najgłębszej

---

<sup>5</sup> *Pytania ostateczne* to tytuł, którym Nagel opatrzył wybór swoich prac; por. wyżej, przypis 2.

naturze jesteśmy, a Nagel stawia go w sposób równie bezkompromisowy jak dwa powyższe.

W pracach amerykańskiego filozofa nie znajdziemy stawianego wprost podstawowego pytania filozofii człowieka – o to, kim jest człowiek. Niemniej trudno wyobrazić sobie listę bardziej doniosłych problemów z obszaru filozofii człowieka niż ta przedstawiona wyżej na podstawie treści jego prac. Połączenie wyróżnionych treści prowadzi do interesującego i oryginalnego przyczynku do ogólnej filozofii człowieka. Nagel podejmuje najtrudniejsze problemy i mimo stosowania metody analitycznej nie jest bynajmniej minimalistą w stosunku do rozpatrywanych rozwiązań. Wręcz przeciwnie – podąża on w swych poszukiwaniach tak daleko, jak tylko jest to możliwe, i nie waha się iść pod prąd głównych nurtów najnowszej filozofii analitycznej.

Nie ma tu miejsca na omówienie wszystkich wyróżnionych elementów ukazującego się obrazu człowieka. W artykule rozważamy wyłącznie przyczynki Nagela do filozofii podmiotowości: ideę „obiektywnej jaźni” oraz ideę niezbywalnej wielości perspektyw ludzkiego umysłu. Odmienne perspektywy prowadzą do różnego ujęcia kluczowych problemów filozoficznych, a także ostatecznych spraw ludzkiego życia. W artykule rozpatrzmy tę różnicę w odniesieniu do problemu sensu życia. Na koniec, tylko skrótowo, zarysujemy proponowaną przez Nagela metafizyczną koncepcję umysłów i wszechświata. Wyróżniona rola świadomości i podmiotowości w pracach amerykańskiego autora skłania do porównań z najlepiej rozwiniętą filozofią świadomości w obrębie filozofii kontynentalnej, to jest z fenomenologią<sup>6</sup>. Niżej w sposób szkicowy podejmiemy próbę takiego porównania, a dodatkowo w przypadku problemu sensu życia odniesiemy się też do niektórych idei Kanta.

## „OBIEKTYWNA JAŹŃ” I TEORIA UMYŚLU

Nagel jest tym autorem analitycznym, który pierwszy upomniał się o miejsce świadomości i podmiotowości w teorii umysłu<sup>7</sup>. Każda teoria,

<sup>6</sup> Prace Nagela z punktu widzenia nauk kognitywnych są w Polsce wnikliwie badane przez Józefa Bremera. Perspektywa badawcza niniejszego artykułu jest odmienna, odwołuje się w nim do metod filozofii, nie przesądzając o powiązaniu tych metod z naukami empirycznymi. Szczegółowe odniesienia do prac Bremera są podawane w przypisach.

<sup>7</sup> T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?* [w:] tegoż, *Pytania ostateczne*, s. 203–219. Por. też: *Subiektywne i obiektywne*, tamże, s. 237–257. Pierwszy z artykułów

która nie uwzględnia ich we właściwy sposób, popełnia błąd w punkcie wyjścia i pomija coś szczególnie ważnego. Dotyczy to również najżywiej obecnie rozwijanych nauk kognitywnych. Przekonanie o ważności świadomości i podmiotowości łączy stanowisko Nagela i fenomenologię. Oba poglądy dzielają też przekonanie o tym, że świadomość nie może być właściwie opisana z zewnątrz, z perspektywy nauk fizycznych i innych, które są od nich zależne. Są też ważne różnice. W ujęciu zjawisk świadomości przez Nagela nie ma sfery sensów, przedmiotów intencjonalnych, na które skierowane są akty świadomości<sup>8</sup>. Jest tak być może dlatego, że sfera znaczeń i sensów w pojawia się w filozofii analitycznej dopiero na poziomie języka. Cała uwaga badawcza Nagela koncentruje się natomiast na swoistej jakości zjawisk świadomości – na tym, że są one dane z wewnętrznego, „subiektywnego punktu widzenia”. Te z kolei własności nie były przedmiotem badań fenomenologów, różnice pomiędzy poszczególnymi typami aktów świadomości dochodzą do głosu w ich badaniach jedynie w sposób pośredni, zawsze w powiązaniu ze zróżnicowaniem poszczególnych typów przedmiotów, na które skierowane są akty świadomości. Szczegółową analizę wystąpienia Nagela, recepcji jego idei w obrębie filozofii analitycznej, a także próbę szkicowego porównania do stanowiska fenomenologów przedstawiłem w innym miejscu<sup>9</sup>. W niniejszym artykule podejmowana jest problematyka podmiotowego biegunu świadomości.

Najważniejsze treści ogólnej idei umysłu obejmują ciąg przeżyć oraz „wewnętrzny punkt widzenia”, z którego są one dane. W przypadku umysłu ludzkiego dochodzi kolejna i ważna własność – jego świadomość ma również charakter refleksyjny. Może on kierować uwagę poznawczą nie tylko na specyficzne jakości poszczególnych przeżyć, ale również na samego siebie jako ich podmiot. W obrębie badań fenomenologów różnica ta dochodzi do głosu w pracach Maxa Schelera. Wiąże się ona z przejściem od warstwy „witalno-psychicznej” do warstwy „duchowej” w sferze świadomości. Przejście to łączy Scheler

---

zyskał status pozycji „klasycznej” i pojawia się w antologiach z filozofii umysłu. Jest też negatywnym punktem odniesienia dla tych filozofów analitycznych, którzy dążą do wyjaśnienia świadomości z zewnątrz.

<sup>8</sup> Wyróżniającą cechą teorii fenomenologicznej jest też aktywny charakter świadomości.

<sup>9</sup> M. Pyka, *Thomas Nagel i problem świadomości w najnowszej filozofii analitycznej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 33, 2005, z. 3, s. 35–61. Por. też J. Bremer, *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.

z obecnością duchowego „centrum osobowego” w człowieku, ze świadomością przedmiotów oraz z pojawieniem się kategorii substancji i rzeczy. Duchowe „centrum” oraz wymienione kategorie umożliwiają to, że człowiek staje się istotą „otwartą wobec świata”<sup>10</sup>.

„Osoba” w ujęciu Schelera stanowi „jedność” różnorodnych aktów świadomości, a w szczególności aktów „duchowych”. Nie wprowadza on jednak jakiegoś pojęcia „ja”, jako trwałej podstawy tej jedności. Inaczej jest natomiast w ujęciach Husserla i Ingardena – w ich badaniach podmiotowy biegun świadomości dochodzi do głosu wprost, w postaci „ja transcendentalnego” albo „czystego Ja”. Józef Tischner w swych badaniach chce pójść jeszcze dalej i w celu ujęcia najgłębszego rdzenia podmiotowości wprowadza pojęcie „Ja aksjologicznego”<sup>11</sup>. To, że zależy nam na jakichkolwiek wartościach w świecie, ma swój fundament w naturze naszej podmiotowości, w tym, że w sposób najbardziej pierwotny doświadczamy jej jako pewnej wartości.

Idea podmiotowego bieguna świadomości pojawiła się w pracach Nagela w latach 80. w postaci idei „obiektywnej jaźni”<sup>12</sup>. „Obiektywna jaźń” jest istotną treścią określającą specyfikę umysłu ludzkiego – jest jego ważnym „aspektem”, albo też „częścią”. Jest czymś prostym i trwałym, stanowi podstawę tożsamości jednostki w ciągu całego jej życia mimo wszystkich naturalnych i nieuchronnych zmian o charakterze fizycznym i psychicznym<sup>13</sup>. Stanowi ona też podstawę niepowtarzalnej indywidualności, unikalnego charakteru każdej osoby, tego, że to jestem właśnie „ja”, a nie ktoś inny. Przede wszystkim jednak jest ona koniecznym podmiotem każdej obiektywnej teorii rzeczywistości.

Czy tego rodzaju idea jaźni jest potrzebna do ujęcia specyfiki ludzkiego umysłu, ludzkiej podmiotowości i człowieka w ogóle? I czy tak rozumiana jaźń naprawdę istnieje? Spojrzenie na tradycję filozoficzną

<sup>10</sup> Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 43–149, zwł. s. 84–89.

<sup>11</sup> J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, red. nauk. A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, zwł. s. 391–417; tenże, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 188–189, s. 204–219.

<sup>12</sup> T. Nagel, *Widok znikąd*. Po raz pierwszy idea „obiektywnej jaźni” pojawiła się kilka lat wcześniej w: T. Nagel, *The Limits of Objectivity* [w:] *The Tanner Lectures on Human Values*, red. S. McMurrin, University of Utah Press, Salt Lake City 1980, t. 1, s. 76–139.

<sup>13</sup> W przypadku chorób psychicznych lub wypadków może dojść do utraty lub zaburzeń tej tożsamości.



wskazuje, że nie ma na te pytania jednoznacznej odpowiedzi; zarówno historyczne, jak i współczesne stanowiska podlegają wyraźnemu podziałowi o charakterze dychotomicznym. Podmiotowa jaźń istnieje dla Kartezjusza, Locke’a, Kanta, Husserla i Ingardena, a spośród filozofów analitycznych dla McTaggarta, Strawsona, Madella<sup>14</sup>. Nie istnieje natomiast według Hume’a, Ryle’a, Parfita. Z kolei według Wittgensteina i jego kontynuatorów jest ona jedynie „gramatyczną iluzją”. Również we współczesnej filozofii kontynentalnej istnieją silne nurty, w których dokonuje się dekonstrukcji nie tylko idei jaźni, ale również idei podmiotowości w ogóle<sup>15</sup>. Stanowiska negatywne przeważają też w najnowszej filozofii analitycznej. Zdaniem wyróżniającego się zwolennika poglądu negatywnego kognitywisty Daniela Dennetta trwała jaźń jest jedynie narracyjną konstrukcją, której nie odpowiada nic rzeczywistego<sup>16</sup>. David Chalmers, jeden z najbardziej aktywnych badaczy umysłu w filozofii współczesnej, jest natomiast zwolennikiem poglądu pozytywnego<sup>17</sup>. Argumentuje on, że podmiot świadomości istnieje, a próba jego wyjaśnienia stanowi „trudny problem” dla teorii świadomości, w odróżnieniu od prób wyjaśnienia świadomego spostrzegania i innych świadomych przeżyć. Szkicowany tu spór jest otwarty i zapewne takim pozostanie. Zwolennicy tezy o istnieniu trwałej jaźni jako podmiotu ludzkich przeżyć i działań odwołują się zazwyczaj do jakiejś formy jej bezpośredniego poznania. Ono jednak, jak zauważa Bertrand Russell, w odniesieniu do podmiotu okazuje się mniej wiarygodne niż w przypadku spostrzeżenia zmysłowego albo pamięci. Warto przytoczyć jego celne słowa w tej sprawie:

[...] wydaje się, że musimy doznawać tej rzeczy, która niezależnie od jej natury – widzi słońce i doznaje danych zmysłowych. A zatem, w pewnym sensie *wydawać by się mogło, że musimy doznawać naszych „ja” jako czegoś odmiennego od naszych po-*

<sup>14</sup> Idea „jaźni” i „osoby” zarówno w ujęciach klasycznych, jak i w filozofii analitycznej są przedmiotem rozległej i wnikliwej monografii J. Bremera: *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2008. W tym miejscu korzystam z ustaleń tej pracy. Nie uwzględnia ona jednak ujęcia świadomości w fenomenologii – to właśnie spojrzenie stanowi podstawową płaszczyznę odniesienia w tym artykule.

<sup>15</sup> Przegląd idei podmiotowości, w tym również koncepcji krytycznych i destrukcyjnych por. M. Drwięga, *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.

<sup>16</sup> D. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przeł. M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.

<sup>17</sup> D. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, WN PWN, Warszawa 2010.

szczególnych doświadczeń. Ale jest to niełatwe pytanie i można przytoczyć trudne i skomplikowane argumenty za i przeciw<sup>18</sup>.

Wprowadzając ideę „obiektywnej jaźni”, Nagel jednoznacznie przychyliła się do stanowisk pierwszego typu, staje po tej samej stronie co fenomenologia<sup>19</sup>. „Obiektywna jaźń” nie jest „gramatyczną iluzją” albo jakimś tylko konstruktem – jest ona dla niego czymś jak najbardziej rzeczywistym. W wewnętrznym, bezpośrednim poznaniu jest ona czymś kompletnym, nie można dostrzec jakichkolwiek jej powiązań z mózgiem – naprawdę jednak, i w tej sprawie Nagel całkowicie różni się od Kartezjusza, jest ona związana z mózgiem i bez niego nie mogłaby istnieć.

Czy „obiektywna jaźń” naprawdę istnieje? W jaki sposób możemy przekonać się o jej istnieniu? Można dostrzec dwa sposoby uzasadniania przez Nagela tej fundamentalnej tezy: jeden z nich odwołuje się do poznania bezpośredniego, drugi natomiast przyjmuje postać pewnej argumentacji<sup>20</sup>. Pierwszy, bezpośredni sposób przychodzi na myśl analizę Kartezjusza. Odwołuje się on do tej zdolności umysłu ludzkiego, która wyraża się w możliwości dystansowania się od uwarunkowań i w stopniowym pomijaniu wszystkich empirycznych charakterystyk bytu konkretnej jednostki – mógłbym być w zupełnie innym czasie, miejscu w świecie, w innych relacjach społecznych i w zupełnie odmiennych empirycznych uwarunkowaniach – a nadal byłbym sobą, tym, a nie innym człowiekiem. Każdy może przejść tę drogę i dotrzeć w ten sposób do bezpośredniej świadomości swej własnej „obiektywnej jaźni”. Jest ona podstawą tożsamości i niepowtarzalnego charakteru danej osoby, ale w sposób konieczny nie jest związana z jakimiś konkretnymi empirycznymi jej własnościami czy uwarunkowaniami. Empi-

<sup>18</sup> Por. B. Russell, *Wiedza bezpośrednia a wiedza przez opis* [w:] tegoż, *Problemy filozofii*, przeł. W. Sady, WN PWN, Warszawa 2004, s. 58–59, kursywa dodana.

<sup>19</sup> Pewną trudność w tej sprawie zawiera stanowisko Maxa Schelera. Nie mówi on bowiem o podmiotowym „ja”, lecz o „duchowej” osobie w człowieku, przez którą rozumie jedność różnego rodzaju duchowych aktów świadomości. Nie wyjaśnia jednak, co stanowi podstawę jedności tych aktów.

<sup>20</sup> W tym i innych miejscach artykułu korzystam z wyników mej pracy: M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość*, s. 120 i n. Ideę „obiektywnej jaźni” rozpatruje również J. Bremer. Zwraca on szczególną uwagę na jej związki z mózgiem i systemem nerwowym. Tutaj te zależności pomijamy, skupiając się na innych treściach idei Nagela. Szczególną uwagę zwracamy też na obecność i konflikt różnych perspektyw, co stanowi główną myśl *Widoku znikąd*, której nie podejmuje Bremer. Por. J. Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość?*, s. 305–325.

ryczna, konkretna egzystencja danej osoby stanowi w tym kontekście „okno” na świat dla jej „obiektywnej jaźni”.

Drugi sposób uzasadniania ma charakter pośredni – polega on na wnioskowaniu dotyczącym „obiektywnej jaźni” na podstawie sposobów i rezultatów jej funkcjonowania w obrębie podstawowych działów filozofii i sposobów myślenia o ludzkim życiu<sup>21</sup>. Jest coś, co łączy obie te metody. Ich wspólnym elementem jest odniesienie do specyficznej i najważniejszej tendencji umysłu ludzkiego. Jest nią „impuls do transcendencji”, czyli dążenie do przekraczania własnych, subiektywnych uwarunkowań, zakłócających i zniekształcających wewnętrzną reprezentację otaczającego świata. W ten sposób na poziomie świadomości i reprezentacji językowych ujawnia się coś, co stanowi o specyfice ludzkiego umysłu – tworzony jest ciąg coraz bardziej obiektywnych obrazów rzeczywistości. Sama natomiast obiektywność przestaje być rozumiana w ramach opozycji subiektywny–obiektywny, a staje się cechą, która podlega stopniowaniu. Ostatecznym celem dążenia do obiektywności jest pojawiający się w tytule książki „widok znikąd” – obraz rzeczywistości całkowicie wolny od jakichkolwiek subiektywnych domieszek.

Czym jest „obiektywna jaźń” rozpatrywana w tym kontekście? Po pierwsze, jest tym czynnikiem w umyśle ludzkim, który jest odpowiedzialny za to dążenie – jest podmiotem tego procesu. Po drugie, „obiektywna jaźń” jest koniecznym podmiotem każdej, najbardziej nawet abstrakcyjnej obiektywnej teorii rzeczywistości, która jest tworzona w wyniku tego dążenia; dotyczy to teorii zarówno filozoficznych, jak i naukowych. W ramach nauk fizycznych i matematycznych obecność podmiotu i jego uwarunkowania zostaje całkowicie pominięta – jest to abstrakcja konieczna w metodach tych nauk. Jednak gdyby nie podmiotowość i ten czynnik w umyśle ludzkim, który Nagel określa mianem „obiektywnej jaźni”, nie byłoby możliwe zbudowanie żadnej teorii matematycznej ani fizycznej. (W szczególności nie byłoby też możliwe zbudowanie żadnej redukcjonistycznej teorii podmiotowości i jaźni, takiej, w ramach której ich istnienie jest odrzucane). W ocenie Nagela współczesna kultura intelektualna jest zdominowana przez nauki empiryczne i ich sukcesy. Konsekwencje tego stanu rzeczy widoczne są zarówno w filozofii umysłu, jak i filozofii w ogóle. W filozofii umysłu nie dochodzi do głosu właściwe ujęcie podmiotowości i świadomości. Z kolei w ogólnym obrazie rzeczywistości nie ma miejsca na właściwe

---

<sup>21</sup> T. Nagel, *Widok znikąd*, s. 81.

ujęcie natury umysłów i podmiotowości, a zamiast niego dominują tendencje scjentyistyczne.

Odnieśmy teraz stanowisko Nagela do wybranych idei i ocen fenomenologów. Przedstawiona przez niego diagnoza współczesnej kultury intelektualnej pozostaje w dużej zgodności z tą diagnozą, której dokonał Husserl ponad 50 lat wcześniej. Kultura ta, jak twierdzi filozof w *Kryzysie nauk europejskich*, jest w znacznym stopniu zdominowana przez nauki empiryczne i ich sukcesy, a przede wszystkim nie ma w niej miejsca na właściwie ujętą ideę podmiotowości<sup>22</sup>. Husserl diagnozował tę sytuację jako „kryzys”, kryzys „nauk europejskich” albo „europejskiej idei człowieczeństwa”. Nagel nie używa tak mocnych słów, ale jego diagnoza w dużym stopniu współbrzmi z głosem Husserla. Niezależnie od tego, jak wielkie są sukcesy współczesnych nauk, scjentyzm nie jest właściwą drogą dla filozofii. Konsekwencje obecnego stanu rzeczy mają zdaniem Nagela przede wszystkim charakter poznawczy – prowadzą do zawężenia obrazu rzeczywistości we współczesnej filozofii i kulturze, a także do niewłaściwej idei umysłu i podmiotowości. W ocenie Husserla mają one charakter nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny, a sposób, w jaki je on ujmuje, jest dość dramatyczny. Ograniczenie idei rozumu w ogóle wyłącznie do rozumu naukowego prowadzi, w jego ocenie, do uniemożliwienia realizacji europejskiej idei człowieczeństwa – to jest idei kształtowania własnego życia w świetle poznanej przez rozum prawdy.

Tym, co łączy fenomenologów, a w szczególności Husserla i Nagela, jest przekonanie o doniosłości problematyki świadomości i podmiotowości. Husserl dąży do odsłonięcia sfery transcendentnej świadomości jako podstawy wszelkich sensów, w tym również sensu świata. Główny cel Nagela jest odmienny – jest nim dążenie do uwzględnienia i znalezienia właściwego miejsca dla świadomości i podmiotowości w ogólnym obrazie rzeczywistości. Jest on przekonany, że podmiot musi być obecny u podstaw każdej, nawet najbardziej abstrakcyjnej teorii rzeczywistości, ale nie podziela idealizmu Husserla. Mimo że Husserl ujmuje naturę poznania w sposób idealistyczny, a Nagel w sposób realistyczny, obydwaj są przekonani o potrzebie odrzucenia scjentyzmu. W najnowszej filozofii analitycznej świadomość znajduje się w centrum uwagi, dotyczy to również nauk kognitywnych. Jednak programy ba-

---

<sup>22</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Wydawnictwo PAT, Kraków 1987.

dawcze w głównym nurcie filozofii analitycznej mają charakter jednoznacznie empiryczny. W ramach obliczeniowego modelu umysłu dąży się do możliwie pełnego wyjaśnienia świadomości, intencjonalności, perspektywy pierwszoosobowej, a nawet podmiotowości. W modelu tym umysł jest ujęty jako system złożony z wielu podsystemów równolegle przetwarzających informację. Świadomość miałaby być w tym ujęciu jakąś pochodną niektórych z tych procesów, czymś w rodzaju wewnętrznego filmu wytwarzanego przez mózg, takiego, który zawiera również samego obserwatora czy „właściciela” tego filmu. Thomas Nagel należy do najważniejszych krytyków tego rodzaju ujmowania natury świadomości. Jego zdaniem badania te mogą przynieść wiele pomocnych informacji, ale pomijają to, co jest najważniejsze dla zrozumienia natury świadomości i podmiotowości<sup>23</sup>. Najbardziej ogólny obraz rzeczywistości w myśli Nagela – „widok znikąd” – jest szerszy od tego obrazu, który ukazuje się we współczesnych naukach przyrodniczych – jest on bogatszy o, właściwie rozumianą, sferę umysłów i ich wewnętrznych perspektyw.

Dotyczące świadomości badania Husserla i innych fenomenologów są, rzecz jasna, niewspółmiernie bardziej rozwinięte od tych, które rozpoczął Nagel i jego następcy w filozofii analitycznej, a w szczególności John Searle i David Chalmers. Prace fenomenologów koncentrują się przede wszystkim na badaniach czystej świadomości, aktów „transcendentalnego ja”, w których pojawiają się jednostkowe przedmioty intencjonalne, a także ich ogólne istoty. Niemniej w późnym okresie swej pracy Husserl wprowadził pojęcie świata życia (*Lebenswelt*) oraz rozpoczął jego badanie metodą fenomenologiczną. Badania te prowadzą do fenomenologii życia codziennego, świata wspólnego, przeżywanego przez wspólnotę osób.

Spoglądając z zewnątrz i ryzykując pewne uproszczenia, można zauważyć, że fenomenologia Husserla zawiera dwa typy perspektyw w obrębie zjawisk świadomości: perspektywę teoretyczną oraz perspektywę życiową, praktyczną. Nagel nie podejmuje, rzecz jasna, tak dokładnych badań świadomości teoretycznej jak Husserl i inni fenomenolodzy. Niemniej obraz świadomości i podmiotowości, jaki wyłania się z jego prac, jest w pewnym sensie bardziej złożony. Tym, co wybija się w nim na pierwszy plan i okazuje się najważniejszą charakte-

<sup>23</sup> Najważniejszym przeciwnikiem stanowiska Nagela jest w tej sprawie D. Dennett. Buduje on konkurencyjne ujęcie świadomości, tzw. heterofenomenologię, w którym świadome przeżycia podmiotu są zamieniane na wypowiedzi językowe o tych przeżyciach. Dzięki temu mają się one stać publiczne i dostępne dla metod naukowych.

rystyką świadomości i podmiotowości, jest, właściwa ich naturze, nieprzewycięzalna wielość perspektyw. A także – co za tym idzie – możliwość różnych relacji, napięć i konfliktów między tymi perspektywami. Określoną w ten sposób wielość perspektyw świadomości oraz wielość punktów widzenia podmiotu należy uznać za najbardziej oryginalną część przyczynku Nagela do filozofii podmiotowości i filozofii człowieka. Aby dokładniej ją przybliżyć, trzeba się odwołać do najważniejszej w całym myśleniu Nagela dystynkcji, a mianowicie do różnicy między tym, co „subiektywne”, i tym, co „obiektywne”.

### WIELOŚĆ PERSPEKTYW PODMIOTU. „SUBIEKTYWNE” I „OBIEKTYWNE”

„Obiektywna jaźń” stanowi najważniejszą treść w idei podmiotowości i obrazie człowieka, jakie ukazują się w pracach Nagela, ale ich nie wyczerpuje. Droga do „obiektywnej jaźni” prowadzi przez stopniowe pomijanie subiektywnych uwarunkowań codziennego życia: miejsca i czasu, egoizmu i egocentryzmu, a w końcu i uwarunkowań związanych z ludzką perspektywą gatunkową. Rzecz jednak w tym, że to, co zostało przekroczone na drodze do obiektywności – „subiektywny punkt widzenia” i związana z nim subiektywna perspektywa, nie może zostać całkowicie pominięte, ale upomina się o swoje prawa i również dochodzi do głosu. Pełniejsza koncepcja ludzkiego umysłu i podmiotowości wymaga, aby ten fakt uwzględnić i przyznać mu należne miejsce. Obok refleksji i życia teoretycznego każdy musi również prowadzić swoje konkretne, codzienne życie. „Subiektywny punkt widzenia” i związana z nim perspektywa muszą także pozostać i muszą być uwzględnione w pełniejszej koncepcji podmiotowości – nie mogą zostać całkowicie podporządkowane „obiektywnemu punktowi widzenia”. W odróżnieniu od umysłów innych istot żywych tym, co właściwe dla umysłu ludzkiego, jest wielość punktów widzenia i wielość perspektyw, jakie z nimi się wiążą. Pełniejsza idea podmiotowości musi uwzględnić nie tylko „obiektywną jaźń” i jej perspektywę, ale również i tę wielość. Ukazujący się w pracach Nagela obraz świadomości jest w sposób niezbywalny określony przez tę wielość perspektyw. Nie jest możliwe ich uporządkowanie i zharmonizowanie w ramach jakiegoś szerszego porządku, jakiejś jednej, nadrzędnej perspektywy. Są wśród nich perspektywy „obiektywne” z najbardziej ogólnym „widokiem zniakąd”, ale są również perspektywy „subiektywne”.



Mimo zróżnicowania omawianą wielość perspektyw cechuje wspólna, dychotomiczna forma, która może przyjmować różne postaci. Forma ta jest określona przez przeciwstawienie tego, co „subiektywne”, i tego, co „obiektywne”. Przeciwstawienie to pojawiło się na początku drogi filozoficznej Nagela i, powtórzmy, stanowi najważniejszą opozycję w całości jego myśli. W pierwszym i najbardziej podstawowym znaczeniu odnosi się ono do odróżnienia zjawisk mentalnych, świadomości, od zjawisk fizycznych w kontekście metodologicznych możliwości nauk empirycznych<sup>24</sup>. Jest to znaczenie, które pojawiło się na początku filozoficznej drogi Nagela, jest obecne w całym jego myśleniu, a w ostatnich latach znalazło bezpośrednie wsparcie w postulacie nowej metafizyki umysłów i wszechświata.

W *Widoku znikąd* opozycja „subiektywnego” i „obiektywnego” zostaje umieszczona w nowym i szerszym kontekście, który stanowi wprowadzona tam koncepcja ludzkiego umysłu i właściwych mu tendencji. Dążenie do obiektywności i „obiektywny punkt widzenia” zostają w jej ramach odczytane jako przejawy oddziaływania „obiektywnej jaźni”, a rozważana opozycja uzyskuje tam również inne znaczenia. Wielość znaczeń tego, co „subiektywne” i „obiektywne”, może być usprawiedliwiona przez fakt, że przechodzenie od „subiektywnego” do „obiektywnego” punktu widzenia ma charakter ciągły, a oddziaływanie „obiektywnej jaźni” dochodzi do głosu w różnorodny sposób. Napięcie między, związanymi z „obiektywną jaźnią”, perspektywami obiektywnymi a perspektywą subiektywną wyznacza główny tok rozważań w *Widoku znikąd*. Relacje między perspektywami „obiektywnymi” i „subiektywnymi” mogą przyjmować rozmaite formy: mogą one ze sobą współistnieć i mieć charakter równorzędny, jedna z nich może dominować nad drugą, mogą one wreszcie znajdować się w stanie bardziej lub mniej ostrego konfliktu, dla którego nie ma rozwiązania.

Sytuacje tego ostatniego typu mogą występować w obrębie filozofii umysłu, a tym samym i filozofii człowieka. Nie możemy własnej podmiotowości, jaźni, własnych intencji, wolności i odpowiedzialności traktować tak, jakby były one zjawiskami czegoś, co w gruncie rzeczy jest zupełnie inne; tak na przykład, jakby były one jedynie pochodnymi ogromnej ilości procesów przetwarzania informacji w sieciach neuronowych naszego mózgu. W tym przypadku albo jedna, albo druga perspektywa musi wziąć górę. Dla Nagela jest to perspektywa podmiotowa, jest to jego najważniejsze rozstrzygnięcie co do metod

<sup>24</sup> T. Nagel, *Subiektywne i obiektywne*; tenże, *Widok znikąd*, s. 8–9.

i możliwości filozofii w porównaniu z metodami i możliwościami nauk empirycznych<sup>25</sup>. Jest to też jego odpowiedź na roszczenia scjentyzmu, którego nadmierny wpływ dostrzega on we współczesnej filozofii analitycznej. Odpowiedź ta jest oczywiście zgodna z postawami i rozstrzygnięciami fenomenologów.

W etyce rozważana dychotomia przyjmuje nieco inną postać – jest to postać opozycji między „osobowym” albo „osobistym” punktem widzenia i punktem „bezosobowym”. Obydwa te punkty i związane z nimi perspektywy są niezbywalnym elementem podmiotowości, tego, czym jesteśmy, i żaden z nich nie może być podporządkowany drugiemu, a tym bardziej nie może być przez niego wchłonięty. Rola „osobistego” punktu widzenia i związanej z nim pierwszoosobowej perspektywy jest w sferze praktycznej podwójna. Po pierwsze, stanowi on podstawę ugruntowania teorii etycznych o charakterze deontologicznym i ich obrony przed zarzutami konsekwencjalistów. „Bezoso-bowy” punkt widzenia jest z kolei fundamentem utilitaryzmu i innych teorii konsekwencjalistycznych. W ten sposób dualizm „osobistego” i „bezosobowego” punktu widzenia ukazuje podmiotowe źródła genezy najważniejszego sporu w etyce analitycznej XX wieku. Po drugie, „osobisty” punkt widzenia stanowi podstawę, należącej każdej osobie, sfery wolności, tej, w której może ona żyć własnym życiem, realizować własne pasje i plany i nie podporządkowywać swego życia wymaganom płynącym ze strony innych osób. Gdyby jednak miało dojść do konfliktu między tą perspektywą a wymaganiami moralnymi, rozum praktyczny w stanowisku Nagela opowiada się po stronie moralności (danej zarówno z „bezosobowego”, jak i „osobistego” punktu widzenia) – nawet wtedy, kiedy ceną miało być pomyślne życie.

Opozycja pomiędzy „osobistym” i „bezosobowym” punktem widzenia przyjmuje jeszcze bardziej wyraźną postać w filozofii politycznej. Dochodzi ona do głosu w często dysktowanym problemie relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem, a także w konfliktach, jakie są możliwe w obrębie tej relacji. Filozofia polityczna i teoria instytucji muszą uwzględnić fakt, że wyróżniane w ich ramach pozycje muszą być w rzeczywistości obsadzone przez istoty o złożonej naturze.

Uznanie opozycji między tym, co „subiektywne”, i tym, co „obiektywne”, za wpisana w naturę ludzkiego umysłu daje możliwość pew-

<sup>25</sup> Według jego najważniejszego oponenta D. Dennetta istotniejsza jest perspektywa zewnętrzna. W tym też sensie teoria ewolucji i jej rozszerzenie na sferę własności umysłu stanowi „kwas żrący”, który redukuje wszystkie „wyższe” władze, czynności i formy świadomości człowieka do poziomu niższego.



nego wglądu w problematykę metafizyczną, mimo że sam Nagel na tę możliwość wprost nie wskazuje<sup>26</sup>. Można mianowicie zauważyć, że obecność wewnętrznego, podmiotowego punktu widzenia stanowi podstawę tych teorii filozoficznych, które wychodzą od świata wewnętrznego, od podmiotu; z kolei obecność obiektywnego punktu widzenia stanowi podstawę formułowania teorii obiektywistycznych, wychodzących od świata zewnętrznego. Nietrudno jest dostrzec obecność tych dwóch typów teorii oraz występujące między nimi napięcie w niemal całej historii filozofii. Idąc dalej tym tropem, to samo napięcie można by dostrzec także w obrębie filozofii Wschodu, z większym zapewne naciskiem na wewnętrzny punkt widzenia. Nagel chce pójść śródkową drogą i w swym stanowisku oddać sprawiedliwość i jednemu, i drugiemu punktowi widzenia. Broniona przez niego teza o równorzędności obu perspektyw prowadzi go do wyodrębnienia różnych rodzajów obiektywności, a w końcu do propozycji radykalnej zmiany w sposobie rozumienia naturalizmu<sup>27</sup>.

Amerykański filozof nie podejmuje problematyki najistotniejszych relacji międzyludzkich. W dwudziestowiecznej filozofii kontynentalnej w sposób najgłębszy mówi o nich filozofia dialogu, ukazując „relację dialogiczną” jako najważniejszą charakterystykę bytu ludzkiego<sup>28</sup>. Łatwo dostrzec, że ideę dualizmu perspektywy „subiektywnej” i „obiektywnej” można odnieść także do sfery relacji i związków międzyludzkich. Tu także występuje dualizm perspektyw, a rolę zdecydowanie ważniejszą odgrywa oczywiście perspektywa „osobista”, podmiotowa. W niej właśnie, a dokładniej w obrębie szczególnej relacji wewnętrznych perspektyw dwóch podmiotów, może dojść do „wydarzenia spotkania” i mogą się nawiązywać, najbardziej doniosłe dla ich życia, „relacje dialogiczne”. Wszystkim, co można tu uzyskać w perspektywie obiektywnej, socjologicznej, jest tylko jakiś zewnętrzny, statystyczny obraz związków międzyludzkich, rodziny czy też małych grup.

Tym, co w pracach Nagela stanowi najbardziej oryginalny przyczyn do filozofii podmiotowości, jest koncepcja wielości perspektyw oraz napięć między nimi. Aby ten przyczyn ukazać nieco wyraźniej, warto w tym miejscu uzupełnić go pewnym komentarzem. Jest on ujęty

<sup>26</sup> Skupia się on na poszczególnych działach filozofii, choć i w tym przypadku dochodzą do głosu niektóre stanowiska historyczne.

<sup>27</sup> O tej propozycji będzie mowa pod koniec artykułu.

<sup>28</sup> T. Gadacz, *Filozofia dialogu* [w:] tegoż, *Historia filozofii XX wieku. Nurty, tom 2*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 503–638. Por. też J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

w trzech punktach, które odnoszą się kolejno: do porównania z perspektywizmem, do różnicy między potocznym a naukowym obrazem świata i wreszcie do stanu dyskusji w literaturze wtórnej. Po pierwsze, wielość perspektyw Nagela nie jest perspektywizmem, który występował w obrębie filozofii życia, a w szczególności w filozofii Nietzschego. Nie jest to też perspektywizm wynikający ze zróżnicowania poszczególnych kultur czy epok historycznych. Wszystkie te stanowiska, we wprowadzonym przez Nagela podziale, musiałyby się znaleźć po stronie perspektyw subiektywnych. A te stanowią tylko część prawdy – w naturze ludzkiej jest bowiem zawarte także dążenie do obiektywności, do przyjmowania obiektywnego „punktu widzenia” i perspektyw, które z nim się wiążą. Pomijanie ich byłoby albo niedostrzeganiem, albo ignorowaniem istotnej części tego, czym jesteśmy. Perspektywy te są uniwersalne, a Nagel jest najgłębiej przekonany, że dotyczy to zarówno rozumu teoretycznego, jak i praktycznego.

Drugi punkt odnosi się do relacji pomiędzy rozważaną opozycją Nagela a dystynkcją potocznego, zdroworozsądkowego obrazu świata i obrazu naukowego. Pomimo pewnych podobieństw są one odmienne. Dystynkcja obrazu potocznego i naukowego była przedmiotem namysłu w filozofii XX wieku<sup>29</sup>. Zorientowani scjentyście autorzy głosili wyższość poglądu naukowego, a także to, że musi on zastąpić obraz zdroworozsądkowy. Inaczej podchodził do tego problemu Wilfrid Sellars, uznawany za jednego najważniejszych filozofów amerykańskich XX wieku. Był on zwolennikiem „naukowego realizmu” i uznawał wyższość obrazu naukowego. Niemniej chciał również docenić wartość potocznego, ludzkiego obrazu świata, który nazywał „obrazem manifestującym się”; tym, do czego zmierzał, było wyjaśnienie i uznanie jego obecności<sup>30</sup>. Podstawowe dla stanowiska Nagela rozróżnienie tego, co „subiektywne”, i tego, co „obiektywne”, ma wiele postaci. Być może któraś z nich zbliża się do rozróżnienia potocznego i naukowego obrazu świata albo do sięgającej głębiej dystynkcji Sellarsa. Niemniej ujętych całościowo dystynkcji i opozycji

<sup>29</sup> Por. np. W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, Towarzystwo Przyjaciół Książki, Warszawa 1968. W ujęciu W. Tatarkiewicza filozofii miała przyspaść rola arbitra w określeniu relacji między tymi obrazami.

<sup>30</sup> W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man* [w:] tegoż, *Empiricism and Philosophy of Mind*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, s. 1–40. Wersja elektroniczna: <<http://selfpace.uconn.edu/class/percep/SellarsPhilSciImage.pdf>> [dostęp: 30.08.2016]. Poglądy Sellarsa wnikliwie omawia J. Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość?*, s. 34–56.

Nagela nie można utożsamiać z żadną z nich. Nagel ceni osiągnięcia nauki, ale w odróżnieniu od Sellarsa nie uznaje wyższości obrazu naukowego, a w szczególności w odniesieniu do poznania sfery świadomości i podmiotowości dystynkcja Nagela jest bardziej fundamentalna i ma głębsze uzasadnienie<sup>31</sup>.

Trzeci i ostatni punkt odnosi się do komentarzy i interpretacji formułowanych w literaturze wtórnej. Obraz podmiotowości, jaki ukazuje się w pracach Nagela, ma charakter złożony – z wielością perspektyw nieuchronnie idzie w parze możliwość ich konfliktów. Alan Thomas, autor monografii poświęconej Nagelowi, odnosząc się do tych spraw, zauważa, że jest to podział „tragiczny”<sup>32</sup>. Jest to określenie zbyt dramatyczne. Co prawda, Nagel zauważa, że jesteśmy istotami „podzielonymi”, nasza natura jest „złożona”, a nawet pisze o „rozdarcie” obecnym w naszej myśli i życiu<sup>33</sup>. Również w etyce akcentuje on powszechną obecność konfliktów racji, choć jednocześnie zakłada, że dla wielu z tych konfliktów istnieje właściwe rozwiązanie<sup>34</sup>. Niemniej jego ogólnym dążeniem jest ukazanie „gry” perspektywy „wewnętrznej” i „zewewnętrznej” w różnych sferach, a jasną świadomość tego stanu rzeczy uważa on za lepszą od błędnej eliminacji jednej z perspektyw. Alan Thomas zauważa również, że w myśli Nagela dochodzi do sprowadzenia problematyki filozoficznej do antropologicznej. To też raczej zbyt mocne stwierdzenie. Nagel zajmuje stanowisko silnie realistyczne, zarówno w teorii poznania, jak i metafizyce, a to podważa metafizyczną interpretację Alana Thomasa. Nagel podkreśla bowiem, że ani granice naszego języka, ani granice naszego myślenia nie są granicami świata. „[N]awet potencjalnie świat nie jest naszym światem” – mogą istnieć fakty, które całkowicie przekraczają nasze możliwości poznawcze<sup>35</sup>. Otfried Höffe zauważa z kolei, że Nagel nie wykorzystał w pełni potencjału filozofii transceden-

<sup>31</sup> Dla innej interpretacji por. J. Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość?*. Autor porównuje dystynkcję Nagela do rozróżnienia potocznego i naukowego obrazu świata i sytuuje niektóre ważne rozstrzygnięcia Nagela po stronie obrazu potocznego. Co więcej, po stronie poglądów zbliżonych do potocznych zdaje się on umieszczać całą tradycję filozoficzną, która istniała przed powstaniem nauk kognitywnych. Jednak odnosząc się do redukcjonistycznych dążeń Dennetta, sam odwołuje się do argumentów, które ze swej natury nie należą do nauk kognitywnych.

<sup>32</sup> A. Thomas, *Thomas Nagel*, Acumen, Stocksfield 2009.

<sup>33</sup> T. Nagel, *Widok znikąd*, s. 8, 10.

<sup>34</sup> Choć również dopuszcza on możliwość istnienia i takich konfliktów, dla których nie ma właściwego rozwiązania.

<sup>35</sup> T. Nagel, *Widok znikąd*, s. 132.

talnej<sup>36</sup>. Jest faktem, że w przekonaniu Nagela o niemożliwości właściwego ujęcia podmiotu z zewnątrz można dostrzec dalekie pokrewieństwo z ideą podmiotu transcendentального Kanta. Można też zauważyć podobieństwo pomiędzy przeciwstawieniem perspektywy „wewnętrznej” i „zewnątrznej” a niektórymi aporiami, jakie w filozofii Kanta napotyka rozum teoretyczny. Niemniej Nagel nie wprowadza rozróżnienia noumenów i zjawisk, a poznanie zarówno świata fizycznego, jak i sfery podmiotu ujmuje w sposób realistyczny. Ponadto „jaźń obiektywna” nie istnieje poza światem i poza czasem – istnieje ona w czasie, jest nieuchronnie związana z ludzkim mózgiem, systemem nerwowym i jest śmiertelna. Odniesienia do Kanta stanowią dogodny łącznik prowadzący do problematyki sensu życia.

W pracach Nagela dualizm perspektyw ludzkiego umysłu dochodzi do głosu wprost w odniesieniu do sposobów myślenia o „ostatecznych sprawach” ludzkiego życia – o sensie życia lub jego braku, a także o śmierci. W artykule będzie mowa tylko o sensie życia.

### SENS ŻYCIA.

#### PERSPEKTYWA „SUBIEKTYWNA” I „OBIEKTYWNA”

Pytanie o sens życia jest dość często pomijane w dyskusjach filozoficznych, zdarza się też, że odpowiedzi formułowane w języku potocznym są dość ogólnikowe, albo nie do końca szczerze. W filozofii analitycznej do lat 50. ubiegłego wieku pytanie to było uważane za nie-naukowe. Nagelowi jest ono jednak najwyraźniej bliskie – jest to jedno z „pytań ostatecznych”, które stawia na początku swej pracy i do którego niejedną raz powraca. Jego odpowiedź jest niezmiennie negatywna – życie widziane z perspektywy „obiektywnej” nie ma żadnego sensu. Trudno byłoby o większy kontrast dla racjonalizmu, który cechuje jego stanowisko we wszystkich działach filozofii. Negatywny pogląd na sens życia odróżnia też wyraźnie pozycję Nagela od stanowiska Kanta i fenomenologów. Przyjrzyjmy się tym sprawom nieco bliżej.

Podobnie jak Kant Nagel jest przekonany, że rozum praktyczny stanowi podstawę moralności. Podobnie też sądzi on, że w przypadku konfliktu między moralnością a pomyślnością osoby, stroną, po której staje rozum, jest moralność. Niemniej moralność w myśleniu Nagela nie wystarcza do ustanowienia sensu życia. W filozofii Kanta transe-

<sup>36</sup> O. Höffe, *Mala historia filozofii*, przeł. J. Sidorek, WN PWN, Warszawa 2006.

dentalna sfera podmiotu, obok idei prawa moralnego, zawiera również ideę „najwyższego dobra”<sup>37</sup>. Obecność tej idei prowadzi Kanta do rozwiązania najważniejszych problemów metafizycznych, których w jego filozofii nie mógł rozwiązać rozum teoretyczny. Zawierając korelację zasługi moralnej osoby i jej szczęścia, idea „najwyższego dobra” jest podstawą ostatecznej rozumności i sensowności świata. Nagel, tak jak i Kant, wie, że w świecie empirycznym nie ma współzależności pomiędzy zasługą moralną i szczęściem, lecz w jego stanowisku nie ma niczego, co mogłoby być odpowiednikiem dla idei „najwyższego dobra”. Choć rozum praktyczny wystarcza do ugruntowania moralności, to ani rozum praktyczny, ani teoretyczny nie znajdują niczego, co mogłoby stanowić obiektywną podstawę sensu.

W *Widoku znikąd* problem sensu rozpatrywany jest przez pryzmat właściwego dla umysłu ludzkiego dualizmu perspektyw. „Subiektywna” perspektywa nie prowadzi do trudności i poczucia braku, w jej ramach „subiektywny” sens życia jest dany każdej jednostce wraz z samym życiem. Jest dany przez jej specyficzne pragnienia, pasje, zamiary i plany, jest też współokreślany z zewnątrz – przez społeczeństwo i jego kulturę. Ale wyłącznie „subiektywna” perspektywa nie wystarcza człowiekowi – a już z pewnością nie wystarcza ona Nagelowi. Oddziaływanie „obiektywnej jaźni” nieuchronnie wyprowadza nas poza perspektywę subiektywną, w stronę „obiektywnego punktu widzenia”. W jaki sposób dochodzi do utraty sensu?

Odpowiedzi przedstawionej niżej nie ma w tekście Nagela, jest to próba wyjaśnienia podjęta na własną rękę. Przekraczając zakres ludzkiego świata, który jest korelatem idei humanizmu, „obiektywna jaźń” zmierza dalej i dalej, do spojrzenia coraz bardziej zewnętrznego, a ostatecznie do najbardziej rozległego „widoku znikąd”. Nie jest to jednak podróż bez konsekwencji, a jej ceną jest utrata sensu. Okazuje się bowiem, że „widok znikąd” nie zawiera niczego, co mogłoby stanowić poszukiwany sens. Co jest powodem takiego stanu rzeczy, utraty sensu? Nie jest to śmiertelność człowieka, ale brak znaczenia ludzkiego życia z punktu widzenia całości rzeczywistości, całego kosmosu. Nagel, powtórzmy, nie neguje istnienia „subiektywnego”, osobistego sensu życia, ale tym, co najbardziej go interesuje, jest sens „obiektywny”, „filozoficzny”. Tak też zapewne jest w przypadku każdego autentycznego myśliciela. Zazwyczaj konsekwencją szkicowanego stanu

---

<sup>37</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984.

rzeczy jest ustawiczne nakładanie się dwóch perspektyw w odniesieniu do problemu sensu życia. Efektywność naszych działań i przedsięwzięć wymaga wysiłku i pełnego zaangażowania, w ten sposób „ja subiektywne” „angażuje” do swych działań „obiektywną jaźń”. Ta ostatnia z kolei, spoglądając z dystansu, podważa sensy i znaczenia, w które w codziennych przedsięwzięciach angażuje się „ja subiektywne”.

Jednym z niewątpliwych osiągnięć fenomenologii jest teoria wartości. Z perspektywy metaetyki jest to mocna, antynaturalistyczna teoria – hierarchia obiektywnych wartości stanowi sferę idealnych bytów, która jest odrębna od sfery natury. Człowiek żyje zarówno w świecie natury i świecie społecznym, jak i w świecie wartości, a mocne tezy dotyczące tego drugiego stanowią wystarczającą podstawę do ustanowienia sensu życia, zarówno w znaczeniu subiektywnym, jak i obiektywnym. Jest to jednocześnie możliwość, której ani Nagel, ani inni autorzy anglosascy w ogóle nie biorą pod uwagę, a teoria ta nigdy nie zyskała wyraźnego uznania w anglosaskim świecie. Część wartości jest w jej ramach związana z biologicznym i społecznym wymiarem ludzkiego życia, z działalnością gospodarczą, z przywództwem. Ale nie wszystkie – najwyższe wartości przekraczają te wymiary i dla problemu sensu życia to one są najważniejsze. Służąc tym wartościom – prawdzie, pięknu, dobru moralnemu – człowiek odnajduje trwały sens życia, i tylko tak może to zrobić. Nie koncentruje się przy tym wyłącznie na sobie, bowiem wartości idealne wprowadza on do realnego świata, mierząc się z jego wyzwaniami. Pośrednio w ten sposób realizuje również siebie – jest tak, jak pisze Roman Ingarden, mimo licznych porażek i rzadkich sukcesów<sup>38</sup>. Do rozwinięcia fenomenologicznej teorii wartości najbardziej przyczynił się Max Scheler. Wartości duchowe, a nie wartości hedoniczne lub witalne, stanowią w jego filozofii właściwą podstawę sensu ludzkiego życia. Niemniej podkreśla on również tę własność, cechującą sytuacje w realnym świecie, którą nazywa „zjawiskiem tragiczności”. Realne sytuacje mogą być tak skomplikowane, że nie pozwalają na jednoczesne zrealizowanie najważniejszych, wysokich wartości – w takich właśnie tragicznych przypadkach sens życia może być zagrożony. Chodzi tu jednak o sens w odniesieniu do konkretnej jednostki, a nie o jego ogólne i obiektywne podstawy.

Człowiek w myśli Nagela to istota kierująca się racjami, wrażliwa na racje do działania. Kategoria wartości jest również obecna w jego

---

<sup>38</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 18, 37.

pracach, ale kategoria racji znajduje się na pierwszym planie. I racje, i wartości dzielą się na subiektywne i obiektywne, wartości obiektywne to te, które generują racje moralne, ważne dla wszystkich podmiotów. Wartości i racje nie są w jego stanowisku bytami czy jakościami idealnymi – jedne i drugie mają charakter relacyjny, w treściach, jakie z nimi wiąże, zawsze znajdują się odniesienia do racjonalnych podmiotów. Etyka Nagela ma charakter moralistyczny, waga racji moralnych jest większa niż innych, nawet gdyby ceną miało być życie pomyślne. Mimo to moralność – racje moralne i wartości obiektywne – nie wystarczają do ustanowienia sensu życia. Umieszczona w kontekście sensu moralność jest tylko najbardziej właściwą postawą wobec świadomości faktu, że w najbardziej ogólnej perspektywie życie jest pozbawione sensu.

W odróżnieniu od przywołanych stanowisk fenomenologów ogólny obraz rzeczywistości, jaki ukazuje się w pracach Nagela, nie zawiera sfery idealnych wartości, tak mocno ontologicznie i normatywnie określonych, aby mogły one stanowić fundament ogólnego sensu życia. Pod tym względem myśl Nagela jest podobna do stanowiska Sartre'a, który nie podzielał tezy o istnieniu idealnych wartości. Fenomenologia bytu ludzkiego była oczywiście bezpośrednim celem badań Sartre'a, a tym, co wybija się na pierwszy plan w jego ujęciu człowieka – „bytu dla siebie”, są świadomość, wolność i ogromna odpowiedzialność, natomiast sposób jego ujęcia działania ma charakter woluntarystyczny. Nagel podkreśla ważność pierwszoosobowej perspektywy działającego podmiotu, rolę świadomości, a jego ujęcie działania ma charakter racjonalistyczny – rozum odkrywa w nim obiektywne i uniwersalne racje i one wystarczają do ugruntowania moralności. Etyka Nagela jest etyką racji, a Sartre'a – etyką odpowiedzialności, ale obaj równie jednoznacznie dają wyraz przekonaniu o braku sensu życia. Nagel zresztą wprost wspomina o tym podobieństwie. Poczucie absurdu u Nagela powstaje nie w wyniku braku sensu, lecz w rezultacie nakładania się dwóch perspektyw, w wyniku tendencji do świadomego i sztucznego zawyżania znaczenia własnych działań przez jednostkę.

Jeszcze inaczej przedstawia się problem sensu w ramach filozofii dialogu czy spotkania; oczywiście ich związek z fenomenologią jest tylko pośredni. Człowiek w ramach tych kierunków jest istotą „dialogiczną”. Nie tylko sens jego życia jest określany przez „relację dialogiczną”, ale nawet istotne treści jego tożsamości osobowej. Dopiero dzięki tej relacji człowiek staje się w pełni sobą. Wnosząc polski wkład do filozofii dialogu, Józef Tischner w swej filozofii „dramatu” wskazuje,



że relacja dialogiczna może mieć charakter „dramatyczny”<sup>39</sup>. Jest ona czymś kruchym, zagrożonym możliwością „błądzenia”, tu właśnie pojawia się możliwość utraty i braku sensu. Jednak – podobnie jak w stanowisku fenomenologów z wyjątkiem Sartre’a – istnieje ogólna, obiektywna podstawa sensu. Inaczej jest w przypadku stanowiska Nagela: możliwy jest sens lokalny w ramach „subiektywnych” perspektyw życiowych poszczególnych osób, brak jest jednak podstawy sensu z perspektywy ogólnej, „obiektywnej”. A ten właśnie sens interesuje go najbardziej.

Poszukiwanie obiektywnego sensu życia, dążenie „obiektywnej jaźni” do kresu możliwości, do „widoku znikąd”, nieodmiennie prowadzi Nagela do odniesienia jednostki do całości rzeczywistości, to jest do wszechświata. Tu jednak sensu nie znajduje<sup>40</sup>. W swych późniejszych pracach nigdzie nie dystansuje się on wprost od swej negatywnej tezy. Niemniej w jego tekstach z ostatnich lat pojawia się nowy wątek, który zdaje się zawierać pewną możliwość odpowiedzi pozytywnej. Są to prace dotyczące problemów relacji między nauką i filozofią a religią, a kontekst dla wspomnianego wątku wyznacza pytanie o sens całości rzeczywistości, całości wszechświata<sup>41</sup>. Czy jednak podlegający ewolucji wszechświat ujawnia jakiś sens? Ostatnia książka Nagela *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* przynosi w tej sprawie pewną propozycję<sup>42</sup>. Jest ona zaledwie wzmiankowana i znajduje się w cieniu głównej tezy książki. Ta krótka praca zawiera mocną tezę, w której kulminują, obecne od początku w myśleniu Nagela, jego przekonania na temat natury świadomości i podmiotowości. Książka zawiera bowiem nową i śmiałą wizję metafizyki umysłów i kosmosu. W kontekście rozważań tego artykułu wizja ta przynosi ważne, lecz tylko szkicowe, dopełnienie

<sup>39</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

<sup>40</sup> Oddziaływanie tej idei Nagela w obrębie filozofii analitycznej nie było wyraźne jak w przypadku problematyki śmierci. Niemniej obecnie jest ono również widoczne, ujawnia się m.in. w przeglądowych artykułach na ten temat, por. T. Metz, *The Meaning of Life* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/entries/life-meaning/>> [dostęp: 30.08.2016]; J. Seachris, *Meaning of Life: Contemporary Analytic Perspectives* [w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy*, red. J. Fieser, B. Dowden, <<http://www.iep.utm.edu/mean-ana/>> [dostęp: 30.08.2016].

<sup>41</sup> T. Nagel, *Secular Philosophy and the Religious Temperament*, Oxford University Press, Oxford 2010.

<sup>42</sup> T. Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford University Press, Oxford 2012. Początkowy fragment tej książki w przekładzie M. Kudeli ukazał się w „Kwartalniku Filozoficznym” 43, 2015, z. 2, s. 183–192.



idei podmiotowości o treści metafizyczne. Są to treści wyraźnie przekraczające te, które pojawiają się w ujęciu podmiotu w ramach fenomenologii, z wyjątkiem prac późnego Schelera. Nowa wizja natury, jaką Nagel proponuje – „naturalizm teleologiczny” – sytuuje go w ostrej opozycji do głównego nurtu, „naukowego” albo „materialistycznego naturalizmu”. Nagel zawsze podkreślał, że natura świadomości i podmiotowości nie może być właściwie ujęta z zewnątrz, a w *Mind and Cosmos* stawia jeszcze jedno „pytanie ostateczne”. Charles Taylor, w swej bardzo obszernej pracy stawiając pytanie o „źródła podmiotowości”, poszukuje ich w obrębie wielkich procesów historycznych i kulturowych<sup>43</sup>. Nagel natomiast w swej ostatniej książce przekracza sferę historii i kultury i zadaje pytanie bardziej podstawowe, w horyzoncie możliwie najszerszym. Pyta bowiem o genezę świadomości i podmiotowości w kontekście całości rzeczywistości, całej historii kosmosu. Pytanie o miejsce umysłu w świecie fizycznym jest często stawiane i rozważane w filozofii analitycznej, a relacje między zjawiskami umysłowymi a fizycznymi mają wyjaśniać kategorie emergencji i superwencji<sup>44</sup>. Pytanie Nagela dotyczy jednak czegoś innego, jego punktem odniesienia nie jest stan obecny, relacje pomiędzy różnymi rodzajami zjawisk, lecz odległy punkt czasowy – sytuacja, w której cała materia wszechświata znajdowała się w stanie pierwotnego jądra albo jakiś stan jeszcze wcześniejszy, który miałby tę sytuację poprzedzać. Pytanie to Nagel stawia w sposób równie bezkompromisowy, jak swe „pytania ostateczne” 40 lat wcześniej. „Świat jest zdumiewającym miejscem [...]. Najbardziej zdumiewające jest to, że wytworzył on ciebie, mnie i resztę z nas”<sup>45</sup>.

Czy nauki fizyczne i teoria ewolucji mogą dostarczyć kompletnego wyjaśnienia? I w tej sprawie Nagel nie waha się pójść pod prąd głównego nurtu „naukowego” naturalizmu. Rzucając mu wyzwanie, argumentuje bowiem, że wyjaśnienie genezy umysłów przez fizykę, kosmologię i teorię Darwina jest niekompletne. Świadomość i podmiotowość są czymś zbyt ważnym i centralnym w historii wszechświata, aby miały być tylko efektem ubocznym jakichś innych procesów w nim zachodzących. Za ich pojawieniem musi stać coś więcej... Jego myśl

<sup>43</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., WN PWN, Warszawa 2001.

<sup>44</sup> Por. np. J. Kim, *Umysł w świecie fizycznym. Esej na temat problemu umysłu i ciała oraz przyczynowania mentalnego*, przeł. R. Poczobut, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.

<sup>45</sup> T. Nagel, *Mind and Cosmos*, s. 7.

nie zmierza w stronę teizmu, deizmu czy jakiegokolwiek postaci metafizycznego dualizmu – terminem, jakim określa on swoją koncepcję jest „teleologiczny naturalizm”. Niemniej propozycja ta nie jest niczym innym, jak postulatem rewolucyjnej zmiany w koncepcji natury. W jej ramach pojawienie się świadomości i podmiotowości jest czymś centralnym – miałyby ono być wpisane w porządek natury od samego początku. Porządek ten, obok praw przyczynowych miałby również zawierać prawa teleologiczne, i to one miałyby tłumaczyć genezę świadomości i podmiotowości<sup>46</sup>.

W ramach nowej wizji natury pojawia się krótka wzmianka o miejscu człowieka w tym nowym porządku. Może ona sugerować pewną odpowiedź na pytanie o ogólny, „filozoficzny” sens życia – świadomość miałaby w jej ramach odgrywać podstawową rolę. Ludzki umysł jest tym miejscem, w którym do świadomości dochodzi nie tylko sam człowiek, ale wszystko, co istnieje, całość wszechświata – w ten sposób człowiek staje się „reprezentantem” całości istnienia. Czy oznacza to, że Nagel znalazł trop prowadzący do odkrycia ogólnego sensu życia, którego istnienie wcześniej tak zdecydowanie negował? Na to pytanie nie ma odpowiedzi, nigdzie bowiem nie odnosi się on do swego wcześniejszego stanowiska. Jest to wewnętrzna trudność w jego myśli. Trzeba też wskazać na zewnętrzną trudność. Jest ona chyba bardziej niepokojąca, pojawia się bowiem pytanie o to, czy taka odpowiedź może przekonać kogoś, kto w istnienie ogólnego sensu życia wątpi tak mocno, jak wcześniej czynił to sam autor *Mind and Cosmos*?

Spróbujmy tę ostatnią, spekulatywną myśl czy hipotezę Nagela odnieść do tradycji filozoficznej. Idea powiązania ludzkiej natury z najgłębszą „zasadą rzeczywistości” jest w niej obecna niemal od samego początku. W tym też sensie hipoteza Nagela mieści się w historycznie znanym typie rozwiązań. Według Maxa Schelera odniesienie do zasady rzeczywistości wpisane jest nawet w istotę człowieczeństwa<sup>47</sup>. W tradycji filozoficznej idea ta występowała w ramach różnorodnych teorii metafizycznych. Szczególnie rozwiniętą postać zyskała ona w klasycznej filozofii niemieckiej. W idealizmie ewolucyjnym Hegla ludzka świa-

<sup>46</sup> Książka Nagela w krótkim czasie zdołała wywołać falę ostrej krytyki ze strony przedstawicieli głównego nurtu naturalizmu. Niemniej została już przetłumaczona i opublikowana w pięciu językach, a w przygotowaniu jest sześć kolejnych tłumaczeń.

<sup>47</sup> Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*. W pracy tej Scheler przedstawia własną wersję tej idei, którą sformułował w ostatnim okresie swej filozofii, po odejściu od teizmu. Idea ta wiąże się z wysoce spekulatywną metafizyką tego okresu, a człowiekowi przyznaje wyróżnione miejsce (tamże, s. 147–149).

domość była tym miejscem, w którym pozbawiony świadomości, logiczny absolut miał dochodzić do świadomości samego siebie. Szkicowana przez Nagela hipoteza należy do stanowisk tego typu, oczywiście w wersji naturalistycznej. Jej specyficzną treść stanowi odniesienie do aktualnego obrazu natury, tego, który jest ukazywany przez kosmologiczną teorię Wielkiego Wybuchu i teorię ewolucji. Oryginalnym elementem jest dążenie do uwzględnienia unikalnych cech każdego podmiotu, jego ściśle indywidualnej natury i pierwszoosobowej perspektywy. W kontekście tradycji filozoficznej hipoteza Nagela sytuuje się w obrębie koncepcji już znanych, natomiast z punktu widzenia „ naukowego ” naturalizmu jest oczywiście przedmiotem ostrej krytyki.

Pora na konkluzję, pora też na wnioski bardziej ogólne. Artykuł przedstawia jedynie wybrane treści przyczynku do obrazu człowieka, jaki można odnaleźć w pracach Nagela. Już one pozwalają stwierdzić, że wnosi on interesujący i zasługujący na uwagę przyczynek do filozofii podmiotowości i problematyki sensu życia, a tym samym i do filozofii człowieka. Na podkreślenie zasługują też podobieństwa i różnice w zestawieniu z wynikami badań szeroko pojętego ruchu filozofii fenomenologicznej. Dają one możliwość dialogu między filozofią analityczną a kontynentalną, dialogu, który jest potrzebny i może przynieść pożytek każdej ze stron.

Pozostałe uwagi mają również ogólny charakter. Żyjemy w epoce bezprecedensowych sukcesów nauk przyrodniczych. O wszechświecie, Wielkim Wybuchu, ewolucji kosmosu, powstaniu życia i jego ewolucji wiemy niewspółmiernie więcej, niż wiedziano kiedykolwiek wcześniej. Do tej wiedzy, o czym Nagel nie wspomina wprost, dochodzi powstanie i rozwój informatyki – to ona jest obecnie nauką wiodącą. Świat wykreowany – komputery i ich sieci – zaczyna dominować nad światem natury i wykazuje zdumiewające możliwości. Rewolucja informatyczna jest procesem, który wciąż trwa i czeka na adekwatny opis. Niemniej, jak słusznie zauważa Thomas Nagel, każda z teorii tych nauk musi mieć swój podmiot. Podmiot ten nie jest obecny w jej polu badawczym, ale bez niego sformułowanie i rozumienie jakiegokolwiek teorii nie byłoby możliwe. Z tego też względu w pełnej, metafizycznej koncepcji rzeczywistości musi się znaleźć miejsce również na podmiot, który jest podmiotem świadomym. Problematyka świadomości i podmiotowości znajduje się obecnie w centrum uwagi badawczej analitycznej filozofii umysłu. Główny nurt badań stanowią w niej nauki kognitywne oraz teorie filozoficzne, które są budowane w bliskim związku z programa-

mi badawczymi tych nauk i ich rezultatami<sup>48</sup>. Postawy badaczy tego nurtu cechuje optymizm: są przekonani, że uda im się w ten sposób w pełni wyjaśnić naturę świadomości i podmiotowości<sup>49</sup>. Nie jest to jednak pogląd Nagela. Choć podziwia on sukcesy nauk empirycznych, jest przekonany, że to, co najważniejsze w obrębie świadomości i podmiotowości, wymyka się metodom tych nauk, a teorie filozoficzne, które są z nimi bardzo blisko związane, są niepełne. Zbieżne jest dążenie Nagela i fenomenologów do zapewnienia właściwego miejsca dla podmiotowości w ogólnej koncepcji rzeczywistości. Dążenia te stanowią zgodny i ważny głos o dowartościowanie podmiotowości i świadomości w świecie zdominowanym przez scjentyzm oraz inne tendencje grożące dekonstrukcją podmiotu. Prace Nagela wykraczają poza tradycyjny zakres badań filozofii analitycznej w stronę zagadnień właściwych dla filozofii człowieka. Świadczy to o jedności problematyki filozoficznej i o tym, że filozofia człowieka ma w niej niezbywalne miejsce. Wyniki uzyskane różnymi metodami zawsze zyskują na wiarygodności.

MAN AND SENSE IN THE THOUGHT OF THOMAS NAGEL.  
BETWEEN ANALYTIC PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGY

Summary

Thomas Nagel is widely regarded as one of the most important analytic philosopher of his generation but his works cross the border between analytic and Continental philosophy. Recognizing the achievements of 20th-century philosophy of language, he returns to the most fundamental questions. The central opposition in his works is between “the subjective” and “the objective” and in philosophy of mind his interests are focused on the nature of consciousness and the idea of the self. In the paper I discuss these ideas in greater detail and in particular Nagel’s idea of the “objective self”. I also attempt to compare his position with some of the central ideas of phenomenology. Nagel grounds morality in the domain of practical reason but, in contrast to both Kant and axiological ethics, he claims that human life has no objective meaning. I attempt to explain this claim and argue that his works contain original contributions to problems of the philosophy of human nature.

*Marek Pyka*

<sup>48</sup> W Polsce badania te prowadzi m.in.: J. Bremer, M. Miłkowski i R. Poczobut.

<sup>49</sup> W szczególnym stopniu dotyczy to Dennetta; idee Nagela stanowią negatywne tło dla jego prac. Pokreślmy raz jeszcze, że postawie tej sprzyjają sukcesy informatyki i niezwykła dynamika jej rozwoju. Tezy Dennetta nie należą jednak wprost do żadnej z nauk informatycznych, podobnie jak tezy neopozytywistów nie należały do żadnej z nauk empirycznych.

## SZYMON SZCZĘCH

(Kraków)

### „OBRAZKOWA TEORIA JĘZYKA” LUDWIGA WITTGENSTEINA

Mianem „teorii obrazkowej” zwykło określać się koncepcję języka związaną z wczesnym okresem twórczości Ludwiga Wittgensteina. Jej ideą przewodnią jest w skrócie przekonanie, że „istotą języka – ogólną formą zdania – jest bycie obrazem tego, jak się rzeczy mają”<sup>1</sup>. Na zasadniczy pomysł swej koncepcji Wittgenstein miał wpaść w dość nieoczekiwany sposób.

Było to jesienią 1914 roku na froncie wschodnim. Wittgenstein czytał w jakimś czasopiśmie o paryskim procesie dotyczącym wypadku samochodowego. W czasie rozprawy sądowi przedstawiono miniaturowy model tego wypadku. Ów model służył tu jako zdanie, to jest jako opis możliwego stanu rzeczy. Funkcję tę spełniał dzięki odpowiedności między częściami modelu (miniaturowymi domami, samochodami, ludźmi) a przedmiotami rzeczywistymi (domami, samochodami, ludźmi). Wtedy to Wittgensteinowi przyszło na myśl, że można by odwrócić tę analogię i rzec, że *zdanie* służy za model czy *obraz* na mocy podobnej do odpowiedności między jego częściami a światem<sup>2</sup>.

Pomysł zrodzony z tej inspiracji wyewoluował z czasem w szczegółową teorię przedstawiania symbolicznego. W niniejszym artykule chciałbym przedstawić jej najbardziej ogólną część – teorię zdania – oraz wiążące się z nią problemy. Podążał będę przy tym za porządkiem obecnym w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, gdzie najpierw przedsta-

---

<sup>1</sup> H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, przeł. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa 2001, s. 347.

<sup>2</sup> N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. Wspomnienie*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 14.

wia Wittgenstein teorię obrazu i odwzorowania w ogóle, później zaś jej ustalenia aplikuje do szczególnego typu obrazu, za jaki uznaje zdanie. Rozmiar niniejszej rozprawki nie pozwoli niestety zająć się drugą istotną częścią teorii obrazkowej – problematyką formy logicznej, która zasługuje na osobne potraktowanie.

## TEORIA OBRAZU

„Tworzymy sobie obrazy faktów”<sup>3</sup> mówi teza 2.1 *Traktatu*, która, zgodnie z założonym w nim schematem kompozycji, inicjuje nowy wątek w jego rozważaniach. Próżno jednak szukać w kolejnych jej rozwinięciach definicji obrazu. W przypadku wielu terminów podstawowych swego dzieła Wittgenstein zamiast definicji stosuje metodę wielokrotnych ujęć pozyskiwanych z różnych perspektyw. Nie inaczej jest i tutaj.

Jedno z pierwszych, a zarazem kluczowych określeń niesie ze sobą teza 2.141: „Obraz jest faktem”. Jej znaczenie odsłania się jednak dopiero wraz rozróżnieniem faktów i stanów rzeczy. Na gruncie *Traktatu* stan rzeczy stanowi strukturę złożoną z przedmiotów oraz łączącej je relacji. Jest nią także fakt, z tą jednak różnicą, że to struktura o wyższym stopniu złożoności, powstająca ze struktur stanów rzeczy. Jest i druga różnica: podczas gdy stan rzeczy jest bytem jedynie możliwym, fakt oznacza zbiór wyłącznie istniejących stanów rzeczy – „to co jest faktem – fakt – jest istnieniem stanów rzeczy” (TLP 2).

Z tych przesłanek dla pojęcia obrazu można wyprowadzić dwa wnioski. Po pierwsze, obraz jest faktem w tym sensie, że jest tworem rzeczywistym, a nie jedynie możliwym. Po drugie, i co ważniejsze, tak jak w przypadku faktu nieobrazującego, istota obrazu spoczywa w uczłonowaniu, w tym, że jego istotnym rysem jest ustrukturyzowana budowa. To, że istotą obrazu jest bycie strukturą, stwierdza Wittgenstein w tezie 2.14: „Obraz polega na tym, że jego elementy mają się do siebie w określony sposób”. Czym są owe elementy? Tego na obecnym poziomie prezentacji nie wiemy. Znaczące jest jednak to, że owe elementy, czymkolwiek by były, muszą „mieć się do siebie w określony sposób”, to znaczy muszą być połączone relacjami, które ze zbioru być może arbitralnie skompletowanych bytów tworzą uporządkowaną całość.

<sup>3</sup> Wszystkie cytaty z *Traktatu logiczno-filozoficznego* pochodzą z wydania: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997 – przytaczam je w niniejszym artykule za pomocą skrótu „TLP” umieszczonego w nawiasie wraz z numerem cytowanej tezy.

Pod względem swej budowy obraz jest więc kopią stanu rzeczy: składa się z pewnych elementów – tak jak ów drugi z przedmiotów – połączonych związkami, które czynią z tej całości strukturę. I inaczej być nie może, skoro obraz sam ma być faktem. Więcej nawet, w izomorfizmie – strukturalnej zgodności, polegającej na przyleganiu do siebie dwóch rzeczywistości: obrazującej i obrazowanej – kryje się zasadniczy pomysł teorii obrazkowej – idea przedstawiania. Pisze Wittgenstein: „Obraz przedstawia pewną sytuację w przestrzeni logicznej – istnienie i nieistnienie stanów rzeczy” (TLP 2.11); „Przedmiotom odpowiadają w obrazie elementy obrazu” (TLP 2.13).

W tym miejscu rozważań powstaje jednak zasadnicze pytanie. Jeśli zarówno obraz, jak i to, do czego się on odnosi, jest faktem, to co czyni jedno faktem obrazującym, drugie zaś obrazowanym? Kwestia ta dręczyła samego Wittgensteina, który w *Dziennikach* pod datą 25.09.1914 notuje: „Jest to [problem prawdy – Sz.Sz.] bowiem identyczne z pytaniem, jak jest możliwe wzajemne przyporządkowanie stanów rzeczy (z których jeden oznacza, a drugi jest oznaczony)”<sup>4</sup>.

Powyższy problem rozwiązuje Wittgenstein, wskazując na dualny charakter relacji tworzącej obraz. Jedna ma zachodzić wyłącznie pomiędzy jego elementami, druga zaś – między elementami obrazu a elementami rzeczywistości. Pierwsza z nich jest nam już znana – to struktura obrazu (faktu), drugą natomiast nazywa Wittgenstein „stosunkiem odwzorowania” lub „metodą projekcji”: „Istnieją po prostu różne sposoby przedstawiania, również w przypadku obrazu; a tym, co przedstawiające, nie jest sam rysunek czy obraz, lecz także metoda przedstawiania”<sup>5</sup>; „W tym ujęciu do obrazu należy także [poza jego strukturą – Sz.Sz.] stosunek odwzorowania, który czyni go obrazem” (TLP 2.1513). W mikroskali metoda projekcji pozwala ustalić, które elementy rzeczywistości odpowiadać będą którym elementom obrazu: „Stosunek odwzorowania składa się z przyporządkowań między elementami obrazu i rzeczami” (TLP 2.1514). W skali makro stanowi ona ów rys decydujący o tym, które fakty należą do obrazów, a które są obrazowane. Metoda projekcji jest zatem metodą ustalającą wektor stosunku odwzorowania między odpowiadającymi sobie rzeczywistościami języka i świata.

<sup>4</sup> L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, przeł. M. Poręba, Warszawa 1999, 25.09.1914 r.

<sup>5</sup> Tamże, 30.10.1914 r.



Nie każdy fakt jest obrazem. By mógł nim być, musi spełniać dwa warunki. Po pierwsze, trzeba mieć do czynienia ze strukturą. Po drugie zaś, należy ustalić metodę projekcji. To realizowane jest znowu w dwóch posunięciach. Najpierw winno się ustalić jedno-jednoznaczne relacje między elementami obrazu a elementami rzeczywistości – czyli przedmiotami, które te pierwsze będą w obrazie reprezentować. Następnie należy rozstrzygnąć, które relacje między elementami obrazu reprezentować będą które relacje między przedmiotami. Odwołując się do przykładu, który zainspirował Wittgensteinowską teorię obrazu, tak oto ustalanie metody projekcji objaśnia Glock: „Określony wypadek drogowy (który może mieć miejsce albo nie) możemy przedstawić za pomocą modeli samochodów i lalek jedynie wtedy, gdy ustalimy zarówno to, która zabawka odpowiada której rzeczywistej rzeczy, jak i to, które relacje między zabawkami reprezentują rzeczywiste relacje między przedmiotami (na przykład ich związki czasoprzestrzenne, ale nie relację między ich ciężarami)”<sup>6</sup>.

Do obrazu należy zatem zarówno ustalenie, że taki to, a nie inny samochód-zabawka odpowiada takiemu to, a nie innemu rzeczywistemu samochodowi, jak i to, że na przykład ustawienie zabawek najpierw osobno, a później jedna na drugiej oznacza, iż na początku samochody poruszały się osobno, następnie zaś doszło do wypadku, a nie na przykład, iż najpierw samochody miały różne wagi, później zaś ważyły tyle samo. Jeśli ta druga możliwość wydaje się absurdalna, może to świadczyć o tym, jak głęboko istota odwzorowania, którą prezentuje Wittgenstein, przeniknęła nasze rozumienie pojęcia przedstawiania. Naturalne nie znaczy jednak konieczne. To, że wydaje się rzeczą oczywistą, iż przestrzenne rozlokowanie zabawek odwzorowuje przestrzenne rozmieszczenie samochodów, nie zaś ich stosunki wagowe, nie oznacza jednak, że ta druga możliwość jest wykluczona. Podobnie jak oczywistość, z jaką podchodzimy do faktu, iż czerwona zabawka reprezentuje czerwony samochód, nie uniemożliwia wystąpienia w tej drugiej roli auta o innym kolorze.

Kryterium różnicującym fakty i lokującym je na właściwych biegunach stosunku przedstawiania jest zatem metoda projekcji. Problemem, i to o fundamentalnym znaczeniu, pozostaje jednak określenie tego, co sprawia, że jedne fakty ją posiadają, inne zaś nie. Innymi słowy, chodzi o to, czy ustalenie metody projekcji polega na jej rozpoznaniu, gdyż pewnym faktem „po prostu” ona przysługuje, czy też

---

<sup>6</sup> H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, s. 192.



na jej nadaniu, a więc akcie konstytutywnym. Problem dotyczy więc tego, czy przyporządkowania pomiędzy obrazami a faktami ustalane są na podstawie kryteriów konwencjonalnych, czy niekonwencjonalnych – wynikających z przesłanek innych niż umowy między użytkownikami języka. Za niekonwencjonalnością wydają się przemawiać przytoczone już słowa Wittgensteina, zgodnie z którymi „do obrazu należy także stosunek odwzorowania”. Do tezy o konwencjonalnym charakterze przyporządkowań skłania zdanie rozpoczynające wątek obrazowania: „Tworzymy sobie obrazy faktów” (TLP 2.1). To *my* tworzymy sobie obrazy faktów – można by dodać, a więc i ich metodę projekcji. Problem ten na gruncie ogólnej teorii obrazowania nie znajduje rozwiązania. Pewne światło rzuca nań Wittgenstein przy okazji stosowania jej do przypadku zdania i wtedy przyjdzie nam także powrócić do tego problemu.

Ostatnią kwestią, która nasuwa się w odniesieniu do ogólnej teorii obrazu, jest zagadnienie stosunku, jaki zachodzi między sensem obrazu a jego trafnością, w filozofii żywo dyskutowane w związku z problemem, jakiego nastroczą zdania fałszywe. Jego kontekst stanowi z jednej strony przekonanie, wedle którego jest rzeczą niewytłumaczalną, jak możemy rozumieć zdania, które odnoszą się do sytuacji nieistniejących, a z drugiej strony twierdzenie, iż znaczeniem zdania jest sytuacja, którą ono odwzorowuje. Jeśli określona sytuacja nie ma miejsca, nie powinno mieć i sensu opisujące ją zdanie.

Odnosząc się do powyższego dylematu, Wittgenstein charakteryzuje ów stosunek jako autonomię sensu: obraz posiada swój sens niezależnie od prawdziwości zarówno jego samego, jak i jakiegokolwiek innego obrazu. „To, co obraz przedstawia, stanowi jego sens” (TLP 2.221); „Obraz przedstawia to, co przedstawia – niezależnie od swej prawdziwości lub fałszywości – przez formę odwzorowania” (TLP 2.22).

Twierdzenie Wittgensteina jest o tyle oczywiste, że czyni zadość refleksji towarzyszącej najprostszemu praktykom językowym (na potrzeby przykładu ograniczając tu dziedzinę obrazów do samych zdań). Zdania rozumiemy bowiem niezależnie od tego, czy są prawdziwe, czy fałszywe. Nie przestajemy pojmować sensu zdania przedstawiającego pewną sytuację, nawet jeśli później okazuje się, że ta wcale nie ma miejsca. U Wittgensteina twierdzenie to zyskuje swe uzasadnienie wraz z przesądzeniem statusu ontycznego stanów rzeczy jako *możliwych* konfiguracji przedmiotów. Właśnie te *możliwe* obiekty są tym, co obraz przedstawia: „Obraz odwzorowuje rzeczywistość przedstawiającą pewną możliwość istnienia i nieistnienia stanów rzeczy” (TLP 2.201);

„Obraz przedstawia pewną możliwą sytuację w przestrzeni logicznej” (TLP 2.202).

Obraz sensowny, czyli taki, który przedstawia pewien stan rzeczy, ma ów sens niezależnie od tego, czy sytuacja ta jest zrealizowana, czy też nie. Ponieważ jest możliwy, a to znaczy również – koniecznie możliwy, obraz, który odwzorowuje pewien stan rzeczy, jest też koniecznie sensowny, bo jak pisze Wittgenstein, to, co obraz przedstawia, stanowi jego sens.

*À propos* powyższego warto zwrócić uwagę, że swym rozwiązaniem Wittgenstein robi krok w stronę filozofów reprezentujących przekonanie, że zdanie na temat nieistniejącej sytuacji nie może mieć znaczenia. Zauważmy, że nie twierdzi on, iż wszystko w reprezentowanym stanie rzeczy jest możliwe (w znaczeniu nierzeczywiste). Otóż ustalenie metody projekcji zakłada przyporządkowanie elementów obrazu przedmiotom. Te zaś są w najprostszym tego słowa znaczeniu realne. Ale choć elementy obrazu reprezentują w zdaniu rzeczywiste przedmioty, to jednak przedstawiana przez nie ich konfiguracja wcale już taka być nie musi. Stan rzeczy jest więc możliwy w takim stopniu, w jakim możliwość przysługuje połączeniu rzeczywistych przedmiotów, nie zaś całości: przedmiotom wraz z owym połączeniem. Jak pisze Glock: „odwzorowywać fałszywie to odwzorowywać nieistniejące połączenie istniejących rzeczy”<sup>7</sup>.

## TEORIA ZDANIA

Przechodząc w rozważaniach od obrazu do zdania, nietrudno odgadnąć, dlaczego koncepcję autora *Traktatu* prędko nazwano obrazkową teorią języka. Otóż Wittgenstein ogólne rozważania dotyczące obrazu przeniósł na nowy przedmiot – zdanie i uznał je za wyróżnioną, choć domniemywać można, że nie jedyną, jego egzemplifikację. Wraz z tą transpozycją nastąpiło specyficzne dla tych wczesnych rozważań zawężenie perspektywy. Namysł nad językiem ograniczył Wittgenstein w *Traktacie* do refleksji nad zdaniami. Te ostatnie z kolei zaczęły rozpatrywać wyłącznie od strony możliwości przedstawiania przez nie rzeczywistości, czemu gramatycznie odpowiada zorientowanie na formę oznajmującą, co *explicite* wyraża teza 4.5: „Ogólna forma zdania ma postać: jest tak a tak”. Przekonanie, że język składa się wyłącznie ze zdań, zdanie zaś jest pewnym obrazem, doprowadziło Wittgensteina

<sup>7</sup> Tamże, s. 348.

do sytuacji, w której przestał dostrzegać, że i język, i samo zdanie mogą być także czymś innym jeszcze aniżeli tylko obrazami rzeczywistości.

Po wtóre, teoria zasłużyła na miano obrazkowej niewątpliwie również ze względu na fakt, że filozofia *Traktatu* stoi w tak rażącej opozycji do tego, co o języku Wittgenstein mówił w drugim okresie swojej twórczości, w szczególności na temat zróżnicowania i mnogości sposobów, w jakie można używać języka, iż na takim tle jednostronność pierwszego podejścia ukazywać musiała się szczególnie wyraźnie. Pewną zasługę w ukuciu tej etykiety przypisać można by nawet i samemu Wittgensteinowi, który wiele uczynił, aby ukazać błędność młodzieńczej filozofii, o której mawiał, że stanowi właściwe tło, na którym można dopiero zrozumieć jego nowe podejście<sup>8</sup>.

Sama idea teorii obrazkowej może napawać zdziwieniem. Wittgensteinowski pomysł, aby zdanie rozumieć jako obraz rzeczywistości, wydaje się bowiem oczywisty, niemal trywialny. Jeśli wybaczyć autorowi jednostronność i odnieść go wyłącznie do zdań oznajmujących, to wydaje się zastanawiające, jak można by rozumieć zdanie inaczej aniżeli obraz rzeczywistości. Koncepcja ta przestaje być oczywista, gdy spojrzymy na nią w świetle idei, przeciwko której się zwracała. W tym samym świetle dostrzec można także nowatorstwo Wittgensteina w podejściu do problemu. Pomysł, aby o zdaniu mówić jako o obrazie stanu rzeczy, sprzeciwiał się bowiem idei, znanej Wittgensteinowi głównie z dociekań Fregego, zgodnie z którą zdanie jest nazwą. Nazwy odnoszą się do przedmiotów, a zdanie – jako złożona nazwa – odnosi się do przedmiotów szczególnego rodzaju – Prawdy i Fałszu, obiektów idealnego „trzeciego świata”. Wittgenstein odrzuca nie tylko istnienie takiego rezerwuaru bytów logicznych, ale również całą koncepcję zdania jako nazwy. „Tę okoliczność, że znak zdaniowy jest faktem, przesłania nam zwykły sposób wypowiedzania się w piśmie lub druku. Bo na przykład w zdaniu drukowanym wygląd znaku zdaniowego nie różni się istotnie od wyglądu słowa” – pisze w tezie 3.143. W zacytowanym fragmencie zamiast słowa „obraz” używa się słowa „fakt”, ale nic to nie szkodzi, skoro „obraz jest faktem” (TLP 2.141).

Pierwszy warunek, jaki fakt musiał spełniać, aby być obrazem, dotyczył jego wieloczłonowej budowy, czyli złożenia z elementów. Tylko dzięki tej różnorodności obraz może odnosić się do izomorficznych względem niego stanów rzeczy. O ile w przypadku obrazu mieliśmy do

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *Przedmowa*, [w:] tegoż, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 4.

czynienia jedynie z formalnym określeniem jego elementów, o tyle w przypadku zdania Wittgenstein podaje nieco bardziej szczegółową ich charakterystykę. Elementami zdania są oczywiście nazwy. Wittgenstein pisze: „Nazwy to zastosowane w zdaniu znaki proste” (TLP 3.202); „Nazwa oznacza przedmiot. Przedmiot jest jej znaczeniem” (TLP 3.203). Mówiąc o przedmiocie, Wittgenstein ma na myśli oczywiście przedmiot prosty, a w związku z występującym w *Traktacie* podziałem na przedmioty proste i kompleksy, koncepcja ta zmierzyć się musi z dwojaką postacią zdań – tych, które traktują o przedmiotach prostych, i tych, które odnoszą się do kompleksów. Pierwsze nazywa Wittgenstein zdaniami elementarnymi, drugie – molekularnymi. Ich wzajemny stosunek reguluje jeden z głównych pomysłów *Traktatu* – idea zupełnej analizy, która sprowadza zdania molekularne do postaci funkcji prawdziwościowych zdań elementarnych, a symbole oznaczające kompleksy do symboli, których desygnatami są przedmioty.

Zdanie składa się z nazw, ale w wyrażonym w ten sposób warunku nie chodzi przecież o dowolne zestawienie znaczących elementów. Tak jak w przypadku obrazu istotna jest obecność porządkującej je relacji. Innymi słowy, ów zbiór nazw musi posiadać jakąś strukturę, to jest wskazywać na łączące je stosunki – „Znak zdaniowy polega na tym, że jego elementy – wyrazy – mają się do siebie w określony sposób” (TLP 3.14). W odniesieniu do zdania postulat ten przybiera postać warunku artykułowości – „Zdanie nie jest mieszaniną wyrazów. – (Podobnie jak temat muzyczny nie jest mieszaniną tonów.) Zdanie jest artykułowane” (TLP 3.141). To, co tworzy zdanie, nie może być więc luźnym zbiorem nazw, ale złożoną z nich strukturą, gdyż, jak pisze Wittgenstein, „tylko fakty mogą wyrażać jakiś sens, zbiory nazw nie mogą” (TLP 3.142). Nieprzypadkowo Wittgenstein mówi tu o fakcie. Fakt jako złożony ze struktur stanów rzeczy sam stanowi strukturę. Powiedzieć zatem, iż zdanie jest faktem, to tyle samo, co stwierdzić, że jest ustrukturyzowane.

Ostrze powyższych argumentów zdaje się więc znów kierować przeciwko wspomnianej koncepcji zdania jako nazwy. W jej ujęciu zdanie jako złożona nazwa byłoby jedynie zbiorem nazw prostych. Wtedy jednak, argumentuje Wittgenstein, nie mogłoby odnosić się do faktów jako złożonych z elementów, które „mają się do siebie w określony sposób”. Warunkiem trafnego bądź nietrafnego obrazowania jest zawsze złożona budowa: „Zdanie jest tylko o tyle obrazem sytuacji, o ile jest logicznie ucłonowane” (TLP 4.032). Ucłonowanie jest rękomią zdolności do odwzorowywania w ogóle. Zdanie składające się

z jednego li tylko słowa nie może przedstawiać złożonego stanu rzeczy, gdyż nie dzieli z nim jego logiczno-matematycznej różnorodności.

Jak można się domyślać, kierując się ustaleniami poczynionymi w odniesieniu do obrazu, by zdanie mogło odwzorowywać stany rzeczy, nie wystarczy, aby posiadało pewną strukturę. Poza połączeniami między nazwami potrzeba jeszcze metody projekcji, która przyporządkuje elementom zdania elementy rzeczywistości. Pytanie o nią odsyła do pojęcia myśli.

## MYŚL

Idący śladem niniejszych rozważań czytelnik *Traktatu* prędko zorientuje się, że nie odtwarzają one ściśle obecnego w nim porządku. Przedstawivszy refleksje dotyczące obrazu, Wittgenstein nie wprowadza natychmiast wątku odnoszącego się do zdań. Nowy motyw, rozdzielający oba zagadnienia, inicjuje teza 3: „Logicznym obrazem faktów jest myśl”. Jest to zastanawiające, zwłaszcza w perspektywie dalszej części książki, gdzie cała mnogość tez traktuje właśnie o zdaniach, nie zaś o myśli. Zaskakuje również to, że Wittgenstein wcale nie stosuje do myśli owych kryteriów, które wyłuszczywszy najpierw dla obrazu, zastosuje później do zdania. Nie analizuje zatem, ani jakie są elementy myśli, ani jaka jest jej struktura, ani na czym polega jej metoda projekcji. Co więcej, wątek myśli prędko się urywa i ustępuje problematyce zdania. Jedyne, co w takiej sytuacji pozostaje, to zbadać, jaka relacja łączy myśl i zdanie i umożliwi przejście między wyznaczanymi przez nie tematykami.

Pierwszą wskazówkę, która może naprowadzić na trop rozwiązania, zawiera teza 3.1: „W zdaniu myśl wyraża się w sposób zmysłowo postrzegalny”. Stwierdzenie to sugeruje, że myśl ma się do zdania jak treść do formy. Tę ostatnią mogą konstituować różne tworzywa. Zdania to zespoły fal dźwiękowych, plamy atramentu czy jakiegokolwiek inne materialne nośniki treści. Przy takiej interpretacji myśli przysługiwałby obiektywny sposób istnienia, nie byłaby to więc myśl w sensie psychologicznym. Tę tezę rozwija Wittgenstein dalej, mówiąc, iż „w zdaniu myśl może wyrażać się tak, że jej przedmiotom odpowiadają elementy znaku zdaniowego” (TLP 3.2). Myśl stanowiłaby zatem idealną i homomorficzną ze zdaniem strukturę, którą to ostatnie miałyby za zadanie wyrażać w sposób materialnie uchwytne. Pod względem swej charakterystyki pełniłaby więc rolę sądu w sensie logicznym jako pojęcia przeciwstawnego zdaniu. Sąd stanowi idealną treść, którą

można wyrażać na wiele sposobów. Treść, którą wyraża zdanie: „Śnieg jest biały”, można wyrazić również konfiguracją znaków o postaci: „Snow is white”. Równie dobrze może ją jednak wyrazić także odpowiedni układ grudek wyperforowanych na papierze zgodnie z zasadami alfabetu Braille’a czy gestykulacja dłońmi zgodna z zasadami języka migowego. Treść pozostaje ta sama, choć materialny substrat i logika przedstawiania są odmienne w różnych przypadkach.

Interpretację tę komplikują jednak ślady innego rozumienia, które można napotkać na kartach *Traktatu*. Oto jeden z przykładów: „Posługujemy się zmysłowo postrzegalnym znakiem zdania (fonetycznym lub graficznym itd.) jako projekcją możliwej sytuacji. Metodą projekcji jest pomyślenie sensu zdania” (TLP 3.11). W tym miejscu warto się zatrzymać i przemyśleć kilka kwestii.

Po pierwsze, należy zauważyć, że w powyższej tezie myśl pojawia się w zgoła innym kontekście aniżeli wcześniej. Jeśli metodą projekcji zdania jest pomyślenie jego sensu, to nie może, rzecz jasna, być tu mowy o myśli jako sędzie w sensie logicznym, idealnej treści możliwych zdań. Myśl w pierwszym sensie nie ma nic wspólnego z myślą w sensie psychologicznym, a kontekst niniejszej wypowiedzi sugeruje, iż o ten typ „pomyślenia” właśnie tutaj by chodziło. Myśli obiektywnej nie można myśleć, a jedynie ją wyrażać. Jeśli zaś myślimy o treści jakiegoś zdania, to owa myśl idealna znajduje po prostu nowy substrat materialny – jest nim myśl w sensie psychologicznym.

Po drugie, zacytowana teza rozstrzyga pytanie o metodę projekcji zdań – jest nią „pomyślenie sensu zdania”. Metoda projekcji ma za zadanie przyporządkowanie elementów zdania elementom stanu rzeczy. Zgodnie z tym, co Wittgenstein pisze, za owo przyporządkowanie odpowiedzialny byłby akt myślenia. Otóż skądinąd wiemy, że sensem zdania, jak i każdego obrazu, jest pewna możliwa sytuacja – „W zdaniu zestawia się pewną sytuację niejako na próbę. Zamiast mówić: to zdanie ma ten a ten sens, można by wręcz rzec: to zdanie przedstawia tę a tę sytuację” (TLP 4.031). Projekcja znaku zdaniowego polegałaby więc na pomyśleniu najpierw elementu rzeczywistości odpowiadającego reprezentującej go nazwie, a następnie zestawienia owych elementów, których znakiem byłaby złożona z nazw struktura – zdanie. W ten sposób akt myślenia ustalałby połączenia między znakami a elementami możliwego stanu rzeczy.

W większości przypadków, jak można się spodziewać, akt taki nie miałby charakteru kreatywnego, lecz odtwórczy. Dla użytkowników języka, którzy posługują się systemem znaków już wyposażonym



w dobrze określone znaczenia i syntaktykę, „pomyślenie sensu zdania” polegałoby na zdekodowaniu owych ustalonych sensów i złożeniu z nich, zgodnie z zasadami składni, struktury izomorficznej z przedstawianym stanem rzeczy. Akty pierwotne ustalania przyporządkowania mogłyby występować w sytuacji używania słów wbrew ich standardowemu znaczeniu, a więc w mowie metaforycznej, na przykład w poezji czy w ironii, choć w takich przypadkach często trudno wskazać, jakimi dokładnie ścieżkami biegną tworzące wypowiedź połączenia.

Po trzecie, rozstrzygnięcie otrzymuje również zagadnienie relacji znak zdaniowy – zdanie. W wielu cytowanych wcześniej tezach tam, gdzie można by się spodziewać terminu „zdanie”, występowało wyrażenie „znak zdaniowy”. Wątek metody projekcji rozstrzyga ów problem: „Znak, którym wyrażamy myśl, nazywam znakiem zdaniowym. A zdanie jest to znak zdaniowy w jego projekcyjnym stosunku do świata” (TLP 3.12). Znak zdaniowy jest zatem materialną konfiguracją elementów, pozbawioną referencji. Tę nadaje mu dopiero pomyślenie jego sensu, to jest przedstawienie sobie sytuacji, którą ma on odwzorowywać. Tak rozumiany akt nadania odniesienia znakowi zdaniowemu ma być tym, co czyni z owej całości (znak + projektowany przez myślenie sens) zdanie. Wittgenstein rozróżnienie owo traktuje jako szczególnie przypadek szerszej dychotomii: symbol – znak, gdzie symbol jest znaczącą całością, znak zaś „tym, co z symbolu zmysłowo postrzegalne” (TLP 3.32).

Przytoczony na wstępie niniejszych rozważań *passus* wprowadził nas na grząski teren rozważań, w których aż roi się od sprzecznych rozwiązań. Myśl miała być najpierw idealną treścią zdań, następnie okazało się, że mówi się o niej także w sensie psychologicznym – jako o akcie nadawania im znaczenia. Z jednej strony, myśl sama miała być sensem zdania, z drugiej strony, sensem tym jest, według *Traktatu*, przedstawiana przez zdanie możliwa sytuacja. Raz mówi się o zdaniu jako tym, które wyraża myśl, innym razem jako o znaku zdaniowym wyprojektowanym przez myśl w konfigurację przedmiotów. Trudno o zadowalające rozwiązanie powyższych aporii. Jedynym wyjściem jest przyjęcie, że termin „myśl” występuje u Wittgensteina w dwojakim znaczeniu. Na to rozwiązanie naprowadzają ostatnie tezy omawianego wątku: „Myślą jest zastosowany, pomyślany znak zdaniowy” (TLP 3.5). „Myśl jest to zdanie sensowne” (TLP 4) głosi teza inaugurująca rozważania dotyczące zdania. Zupełnie niejasne wydaje się w powyższych tezach, dlaczego Wittgenstein w roli *definiensa* używa pojęcia myśli. Zrozumiałe byłoby, gdyby na jego miejscu pojawiło się pojęcie zdania. Zdanie jest

przecież zastosowanym, pomyślanym znakiem zdaniowym. Zdanie to (zawsze) zdanie sensowne, czyli wyposażone w metodę projekcji.

Wydaje się więc, że Wittgenstein, nie czyniąc żadnych dodatkowych objaśnień, używa słowa „myśl” w dwojakim znaczeniu. Raz nazywa nim idealny ekwiwalent zdań, innym razem używa go jako terminu w sensie psychologicznym. Teza 3.5 wydaje się wręcz zmuszać do uznania takiej interpretacji. Gdyby przyjął jednolitą wykładnię użytego tam dwukrotnie terminu „myśl”, to trzeba by stwierdzić, iż myśl jest tym, co czyni ze znaku zdaniowego myśl.

Mierząc się z zadaniem interpretacji tej części teorii obrazkowej, trzeba by zatem uznać, iż myśl to idealna struktura, izomorficzna z konfiguracją przedmiotów w stanie rzeczy. Stanowi ona pierwowzór konfiguracji, jaką jest zdanie. Znak zdaniowy staje się taką konfiguracją przez otrzymanie metody projekcji, którą zapewnia pomyślenie sensu zdania rozumianego jako możliwa sytuacja. Pomyślenie owo dokonuje się jednak już nie przez myśl w wyluszczonej wyżej znaczeniu, lecz przez myśl w sensie psychologicznym. Tak wyprojektowany znak zdaniowy tworzy zdanie sensowne, to jest przedstawiające pewien możliwy stan rzeczy. Dlaczego zatem Wittgenstein nazywa zdanie sensowne myślą, skoro wcześniej deklarował, że jest ona tym, co przez zdanie jedynie wyrażane? Trudno wyjaśnić powód tej rozbieżności.

Ostatnią kwestią, jaką rozstrzyga wprowadzenie wątku dotyczącego myśli, jest pozostawiona wcześniej bez konkluzji kontrowersja konwencjonalność–niekonwencjonalność w odniesieniu do pojęcia metody projekcji. Wprowadzony wątek wydaje się przesądzać niniejszą wątpliwość na rzecz pierwszej możliwości. Dokonywanie rozstrzygnięć dotyczących znaczenia nazw oraz odniesień łączących je relacji nie jest zdeterminowane żadną zewnętrzną koniecznością. O wyborze przesądza arbitralnie podmiot. Przekonuje o tym idea metody projekcji dookreślona w rozważanym wątku jako pomyślenie sensu zdania. Owo pomyślenie ma być aktem fundującym przyporządkowania elementów znaku zdaniowego i sytuacji. Nie musi ono powoływać się na własności rzeczywistości w celu uzasadnienia dokonanych połączeń. Jedynym uzasadnieniem dokonanego przyporządkowania wydaje się fakt, że da się go używać, czyli że wyposażony w tak określoną metodę projekcji znak może odwzorowywać dzięki niej pewną możliwą sytuację. Właśnie owa użyteczność wydaje się przesądzać kwestię tego, kiedy znak staje symbolem, a więc znaczącą całością – „Aby w znaku rozpoznać symbol, trzeba zważać na jego sensowne użycie” (TLP 3.326). Da się wyczuć napięcie pomiędzy powyższym poglądem, uznającym



za kryterium znaczenia użycie znaku, a przekonaniem, iż polega ono na przedstawianiu pewnego możliwego stanu rzeczy, co dokonuje się przez jego pomyślenie. Pierwszy biegun owego napięcia zapowiadałby już stanowisko znane z drugiego okresu twórczości Wittgensteina, drugi zaś pozostawałby w kręgu mentalistycznych koncepcji *Traktatu*. Wittgenstein wydaje się nie widzieć tutaj owego dysonansu, gdyż, jak pokazuje teza 3.5, pomyślenie znaku zdaniowego jest tym samym co jego zastosowanie. Niezależnie od rozstrzygnięcia tego zagadnienia prawdą pozostaje, iż oba poglądy uznają akt ustalania metody projekcji za autonomiczny.

#### LUDWIG WITTGENSTEIN'S "PICTURE THEORY OF LANGUAGE"

##### Summary

The paper is a short introduction to the so-called picture theory of language that was characteristic of the first period of Ludwig Wittgenstein's work. Wittgenstein then understood the essence of language as presenting reality. Following the train of thought in the *Tractatus Logico-Philosophicus*, I first present the theory of the picture and then the theory of the proposition as a picture of a special kind. Next, I turn to the notion of thought, whose status in the *Tractatus* seems to be controversial: in one place Wittgenstein speaks about it as the ideal meaning of propositions, elsewhere it is supposed to function as a method of projection. I also analyze this last notion, trying to decide whether the establishing of the method of projection is ontologically determined or conventional.

Szymon Szczęch



**DARIUSZ SZKUTNIK**

(Łańcut)

HANS DRIESCH.  
O PRÓBIE UGRUNTOWANIA SWOISTEGO  
PARAMETRU PRZYRODNICZEGO  
W ZAKRESIE ŚWIATA ORGANICZNEGO

WPROWADZENIE

Charakter „analityczny” teorii morfogenezy, w jej wstępnie projektowanej przez Hansa Driescha postaci, ujmowany był wyraźnie w nie-mechanistycznym duchu epigenetycznym<sup>1</sup>. Polegał na tym, że, dostrzeżone znacznie wcześniej w sposób obserwacyjny swoistości procesu morfogenezy, jako ciągu całościowo i dynamicznie organizujących się zjawisk, posłużyły do czysto pojęciowego zaprojektowania przyrodniczych badań eksperymentalnych zupełnie nowego typu metodologicznego pod względem stawianych przed nimi zadań poznawczych. W ten sposób pojęciowe treści inspiracyjne o charakterze witalistycznym przekuwane były na projekty realizowanych badań eksperymentalnych nad zjawiskami morfogenezy.

Swoisty „dramatyzm” pojęciowy projektowania i realizowania słynnych eksperymentów morfogenetycznych Driescha odsłania w sposób niezwykle wyraźny, z jednej strony, sedno cennych inspiracji witalistycznych w metodologii biologii w jej dziale ześrodkowanym na najbardziej swoistych właściwościach zjawisk organicznych, z drugiej

---

<sup>1</sup> Epigeneza w ujęciu Driescha dotyczyła obserwacji organizmów, w których złożone narządy nie powstają jedno z drugich, ale jedno po drugim. Każdy organizm żywy, w ujęciu Driescha, cechował się powtarzalną, nieprzypadkową epigenezą, budowaniem nowych wielopiętrowych struktur hierarchicznych, konkretyzacją, czyli dynamizmem stopniowo doskonalącym produkt ostateczny oraz swego rodzaju całościowością.

jednak strony, ujawnia zarazem wieloznaczności ciężących nadal nad owymi rzetelnymi badaniami naukowymi pewnych podtekstów metafizycznych.

### SYSTEMY HARMONIJNO-EKWIPOTENCJALNE JAKO PODSTAWA DO UKUCIA PARAMETRU ŚWIATA PRZYRODY OŻYWIONEJ

Na gruncie analitycznie zaprojektowanych eksperymentów, dotyczących swoistości całościowej organizacji, właściwej dla procesów składających się na morfogenezę, Driesch próbował zarysować swą własną teorię swoistości zjawisk organicznych w postaci „teorii systemów harmonijno-ekwipotencjalnych”. Bazowała ona wyłącznie na dość wąskim materiale morfogenetycznym, ale sens tej teorii miał – wedle intencji Driescha – charakter ogólny, miała ona bowiem dotyczyć całokształtu zjawisk organicznych w ogóle.

Sednem metodologicznym tej teorii był swoisty „dowód istnienia witalizmu” w postaci „dowodu istnienia entelechii” jako obiektywnego wyznacznika swoistego charakteru zjawisk organicznych<sup>2</sup>. Jednakże Drieschowi nie chodziło w przypadku samych eksperymentalnych badań embriologicznych bynajmniej o entelechię rozumianą metafizycznie, jako jakąś rzekomo nową odmianę „bytu” w stosunku do obiektów i zjawisk fizykochemicznych i ich właściwości, ale o entelechię rozumianą w sposób czysto poznawczy i badawczy, a więc epistemologiczno-metodologiczny. Tak bowiem jak w fizyce i chemii siła, energia, masa itp. nie są jakimiś „bytami” metafizycznymi w stosunku do konkretnych obiektów i zjawisk fizycznych i chemicznych, ale są ich obiektywnymi i uniwersalnymi parametrami przyrodniczymi, ściśle mierzalnymi i w konkretnych swych wartościach w pełni przewidywalnymi, tak entelechia miała być – wedle intencji badawczych Driescha – swoistym parametrem świata organicznego. Co więcej, wedle domyślnego postulatu Driescha, entelechia powinna była być jakoś „mierzalna”, a nawet „przewidywalna” w konkretnych swych „wartościach”. Niestety ani formuła tego – mającego być swoistym dla świata organicznego – „parametru”, ani próby jego ugruntowania przedmiotowego nie dały się do końca zrealizować. Zaowocowały natomiast pośrednio, to jest skutecznie w sposób badawczo-poznawczy, zwracając po prostu

---

<sup>2</sup> H. Driesch, *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalistischen Geschehens*, W. Engelmann, Leipzig 1899, s. 87–97.

uwagę na pewne głębsze podstawy strukturalne swoistości zjawisk organicznych w ramach samej przyrody. W tym też, i tylko w tym znaczeniu ściśle i wyłącznie metodologicznym „dowód witalizmu” udał się, a więc powiódł się Drieschowi – to jest w zakresie wzbogacającej poznawczo heurezy badawczej<sup>3</sup>.

### O METODOLOGII BADAWCZEJ JAKO PRÓBIE NAUKOWEJ DRIESCHA W WYPRACOWYWANIU PARAMETRU PRZYRODNICZEGO *E*

Driesch, dokonując prób eksperymentalnych na wyselekcjonowanym materiale biologicznym<sup>4</sup>, obserwował przebieg zjawiska totipotencjalności. Interesowały go głównie procesy embriogenezy i regeneracji. Założył – pisał – że mamy przed sobą *ektodermę rozgwiadzy* w stadium *gastruli* („Ektoderm der Gastrula eines Seesterns”). Wiadomo, że można odciąć jakąś jej część w jakimkolwiek kierunku i mimo to różnicowanie *ektodermy* będzie nadal zachodziło. W efekcie końcowym otrzymuje się embriona zupełnie zdrowego, ale mniejszej wielkości, niż byłby normalnie. W tym kontekście *ektoderma* badanej *gastruli* jest więc dlań systemem ekwipotencjalnym, podobnie zresztą jak endoderma we wczesnym stadium blastodermy<sup>5</sup>.

Filozof, zmierzając do przedmiotowego ugruntowania kategorii *E*, przedstawiał badaną ektodermę jako walec, który rozwinięty mógłby stanowić jego płaszcz jako prostokąt o określonych wymiarach *a* i *b*. Rozważany prostokąt w tym kontekście badawczym miał być podstawą normalnego niezakłóconego rozwoju. Driesch określając jego boki jako pewne miejsca stałe, stwierdzał, że rzeczywista rola znaczenia prospektywnego każdego elementu prostokąta pozostaje w stałej i określonej relacji do długości dwóch linii *x* i *y*, pod kątem prostym do boków owego prostokąta. Ujmując to w sposób analityczny, każdej możliwej wartości *x* i *y* odpowiada całkiem określony specyficzny stan

<sup>3</sup> D. Szkutnik, *Hansa Driescha filozofia świata organicznego. Od eksperymentu biologicznego do metafizycznej teorii witalizmu*, Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 143–155.

<sup>4</sup> Należy przy tym zaznaczyć, że eksperymenty Driescha były przeprowadzane na pewnej wybranej grupie organizmów nadającej się odpowiednio do tego celu (m.in. jeżowce).

<sup>5</sup> H. Driesch, *Philosophie des Organischen*, W. Engelmann, Leipzig 1921, s. 113–114.

różnicowania, to jest określona możliwość (przeznaczenie), odpowiadająca każdej możliwej wartości  $x$  i  $y$ <sup>6</sup>.

Badania empiryczne oraz osadzone na nich rozważania filozoficzne witalisty miały doprowadzić do wyraźnego rozróżnienia dwóch ważnych pojęć, to jest *znaczenia prospektywnego* i *mocy prospektywnej*. Dokładnie chodziło o to, że znaczenie prospektywne elementów badanego organu embrionalnego nie mogło być identyczne z ich mocą prospektywną. Moc prospektywna jest zdecydowanie o wiele bogatsza, niż wykazywał to określony badany przypadek rozwoju embrionalnego<sup>7</sup>.

Badacz, dochodząc do niezwykle ważnych, ogólnych wniosków badawczych, postawił pytanie o charakterze metodologicznym: Od jakich czynników może być uzależnione *znaczenie prospektywne* (*prospektive Bedeutung*)  $B$  we wszystkich przypadkach oddziaływania (wstrząsania, oddzielania) na element  $X$ ?

$$B(X) = f(...)$$

Poszukując brakujących elementów równania matematycznego, filozof z kolei stwierdzał: *znaczenie prospektywne* elementu  $B$  od  $X$  jest niewątpliwie funkcją... ale czego?

Wiedział już także, na podstawie przeprowadzanych wcześniej prób eksperymentalnych, że można odciąć którąkolwiek część całości organizmu i otrzyma się proporcjonalnie kompletny zarodek, chyba że usunięta część jest zbyt dużej wielkości<sup>8</sup>. Oznaczało to jednak, że znaczenie prospektywne każdego elementu na pewno jest zależne od czegoś, czyli na pewno jest funkcją absolutnej wielkości części badanego systemu, istniejącej w danym przypadku. Niech  $S$  będzie absolutną wielkością systemu w jakimkolwiek realnym przypadku morfogenezy. Wtedy, uważał Driesch, możemy zapisać równanie w postaci:  $B(X) = f(S...)$ . Jednakże owemu  $S$  będziemy musieli przypisać także inne wielkości<sup>9</sup>.

Z drugiej strony, operacja przecięcia w badanym przypadku pozostawała nie tylko w określonej relacji do sumy materiału usuniętego z zarodka, ale także do kierunku jego przecięcia. Oczywiście, prawie w każdym realnym przypadku istnieje zarówno określona wielkość systemu, jak i określony kierunek cięcia. Te dwie wartości pozostają

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 114.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

zawsze w pewnej relacji ze sobą. Embriolog, w celu zapewnienia niezależności i rzetelności swoich badań dotyczących „zmiennej kierunku”, podał następujący przykład. Wyobraźmy sobie – pisał – że odizolowaliśmy za pierwszym razem część naszego systemu poprzez linie  $a_1, b_1$ , a następnie odizolowaliśmy także jednakową część, w przypadku której ograniczenie stanowią linie  $a_2, b_2$ . Jak się okazuje, w obu przypadkach wynikiem rozwoju może być mały, ale kompletny organizm, dlatego też dostrzega on, że pomimo ich jednakowej wielkości znaczenie prospektywne każdego elementu z obu odciętych zarodków może się zmieniać nawet w zależności od kierunku samego cięcia. Rozważany element  $X$  może przynależeć do obu części o równej wielkości, jednakże jego rzeczywiste przeznaczenie, pomimo owej równej ich wielkości, będzie różne<sup>10</sup>.

Analitycznie rzecz biorąc, można by powiedzieć – dowodził dalej Driesch – że owo przeznaczenie prospektywne zmienia się w zależności od rzeczywistego miejsca realnych linii granicznych części  $a_1, b_1$ , czy też  $a_2, b_2$ , ze względu na podstawowe linie kierunkowe lub strony całego prostokąta  $a, b$ . Niechaj to rzeczywiste położenie będzie wyrażone przez literę  $l$ , przy czym  $l$  będzie oznaczało odległość realnej linii granicznej rozważanej części, oznaczonej od  $a$  do  $b$ ; wówczas możemy zapisać naszą formułę następująco  $B(X) = f(S, l...)$ <sup>11</sup>.

Wyprowadzane równanie nie było jeszcze kompletne. Brakowało w nim najważniejszej wielkości, która miała odgrywać fundamentalną rolę w świecie przyrody ożywionej.

Driesch w toku swoich rozważań analitycznych ustalił, że  $S$  i  $l$  są wielkościami nazywanymi przez matematyków wartościami zmiennymi<sup>12</sup>. Mogą one mieć pewną faktyczną wartość stałą, która będzie określoną wartością  $B$  i określonym przeznaczeniem rzeczywistym  $X$ , którego zależności bada się dla każdej wartości  $S$  i  $l$ . Przy czym wartości  $S$  i  $l$  miały być od siebie niezależne i miały odpowiadać określonemu znaczeniu prospektywnemu oznaczonemu literą  $X$ .

Embriolog ostatecznie wprowadził do swoich dalszych badań pewien czynnik kierujący, który – w jego najgłębszym przekonaniu – miał bezpośrednio wpływać na rozwój organizmów oraz został pośrednio ustalony na podstawie jego prac eksperymentalnych. Czynnik ów nie miał być jakąś **zmienną**, ale miał być **stały** we wszystkich przypadkach

<sup>10</sup> Tamże, s. 115.

<sup>11</sup> Tamże, s. 115, 116.

<sup>12</sup> Por. tamże.

oddziaływania na organizmy żywe. Obejmować miał także swoim zasięgiem moc prospektywną badanego systemu, choć nie miał być z nią zupełnie identyczny<sup>13</sup>.

W tym ujęciu badawczym moc prospektywna badanego systemu (każdego jego elementu) była sumą tego, co może zostać zrealizowane przez każdy element systemu; fakt, że w każdym możliwym przypadku zachodzi proporcjonalny rozwój typowy, dowodzi jednak tego, że ta suma nie jest tylko prostym dodawaniem, ale przedstawia rodzaj pewnego porządku. Można nazwać ten porządek „zależnością umiejscowienia w absolutnie normalnym przypadku”. Należy jednak pamiętać, że określenie „moc prospektywna” lub, jak to można ująć, owa względna proporcjonalność, stanowiąca podstawę do nazwania badanego systemu harmonijnym, zawsze powinna go współokreślać; wówczas możemy stosować owo wyrażenie bez dalszych wyjaśnień terminologicznych do oznaczenia niezmiennego czynnika, od którego zależy znaczenie prospektywne każdego elementu. Jeżeli oznaczymy porządek obejmujący moc prospektywną literą  $E$ , to jesteśmy w stanie uzupełnić nasze wyrażenie i zapisać je w postaci:

$$B(X) = f(S, I, E)^{14}.$$

<sup>13</sup> Przytoczmy to *in extenso*: „Nun gibt es aber natürlicherweise in jedem Falle experimenteller oder normaler Entwicklung auch einen gewissen formbestimmenden Faktor, welcher nicht variabel, sondern welcher immer derselbe ist. Dieser Faktor ist in die prospektive Potenz unseres Systems eingeschlossen, obschon er nicht ohne weiteres mit ihr identisch ist”, H. Driesch, *Philosophie des Organischen*, s. 116. Por. H. Driesch, *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge*, s. 87–94.

<sup>14</sup> I to także przytoczmy *in extenso* ze na wagę zagadnienia: „Die prospektive Potenz unseres Systems, oder vielmehr jedes seiner Elemente ist, wie wir ja wissen, die Summe dessen, was von jedem Element geleistet werden kann; die Tatsache, daß in jedem möglichen Falle eine typische proportionale Entwicklung statthat, zeigt nun aber, daß diese Summe sich nicht als bloße Summe, sondern als eine Art von Ordnung darstellt; wir können diese Ordnung als «Ortlichkeitsbeziehung im absolut normalen Falle» bezeichnen. Wenn wir, nun im Gedächtnis behalten wollen, daß der Ausdruck «prospektive Potenz» diese Ordnung, oder, wie wir auch sagen können, diese relative Proportionalität, welche der Grund dafür war, daß wir unsere Systeme harmonisch nannten, immer mit umfassen soll, dann können wir diesen Ausdruck ohne weiteres zur Bezeichnung des nicht variablen Faktors verwenden, von welchem die prospektive Bedeutung jedes Elementes abhängt. Bezeichnen wir die Ordnung einschließende prospektive Potenz mit dem Buchstaben  $E$  so sind wir also imstande, unsere Formel zu vollenden und zu schreiben:  $B(X) = f(S, I, E)$ ”, H. Driesch, *Philosophie des Organischen*, s. 116. Por. H. Driesch, *Die Organischen Regulationen*, W. Engelmann, Leipzig 1901, s. 170–182.



Powyższe szczegółowe rozważania dają odpowiedź na pytanie, co miała oznaczać Drieschowa stała wielkość  $E$ . W zamyśle badacza nie oznaczała ona rezultatu wynikającego z jakiegokolwiek układu; nie była ona krótszym określeniem dla skomplikowanego stanu rzeczy, lecz  $E$  wyrażała nowy, istotny, stały element przyrody.

Takie właśnie ujęcie rozumiem jako wysunięty przez Driescha postulat uznania istnienia swoistego parametru przyrodniczego dla zjawisk organicznych i życia w ogóle. W jego świetle życie, a przynajmniej morfogeneza, nie jest jakimś szczególnym układem zdarzeń nieorganicznych. Dlatego też biologii nie należy wyłącznie redukować do fizyki i chemii. Życie jest czymś samym dla siebie, a biologia jest niezależną nauką podstawową<sup>15</sup>.

#### PODSUMOWANIE. PROBLEMY WYNIKAJĄCE Z PARAMETRYCZNEGO UJĘCIA CZYNNIKA $E$

Tok rozważań badawczo-analitycznych Driescha wyraźnie świadczy o tym, że traktował on *implicite* ów czynnik  $E$  jako swego rodzaju parametr przyrodniczy, swoisty dla obiektów i zjawisk organicznych i analogiczny do parametrów fizycznych – jakkolwiek nie określał tego dosłownie w podany tu przeze mnie sposób. Należy się domyślać, że za tym symbolem kryje się pojęcie entelechii w znaczeniu parametrycznym. W toku samych badań morfogenetycznych Driescha czynnik  $E$  nie był w każdym razie żadną „nazwą”, mającą jakoby oznaczać jakiś „byt” metafizyczny, wyrażający rzekomo „istotę” życia. Takiego sensu można by się było doszukiwać dopiero w późniejszych spekulacjach czysto metafizycznych Driescha<sup>16</sup>.

Niestety, trzeba wskazać główną słabość całokształtu teoretycznych usiłowań Driescha dotyczących przedmiotowego uzasadnienia pojęcia entelechii na gruncie samych ściśle naukowych badań ekspery-

<sup>15</sup> Przedstawmy to *in extenso* w oryginale: „Sie bedeutet nicht den resultierenden Effekt irgendeiner Konstellation; sie ist nicht nur ein kurzer Ausdruck für eine kompliziertere Sachlage: unser  $E$  ist der Ausdruck für ein wahres Element der Natur. Das Leben, die Formbildung wenigstens, ist nicht eine besondere Anordnung anorganischer Ereignisse; die Biologie ist daher nicht angewandte Physik und Chemie; das Leben ist eine Sache für sich und die Biologie ist eine unabhängige Grundwissenschaft”, H. Driesch, *Philosophie des organischen*, s. 138.

<sup>16</sup> Por. H. Driesch, *Die Überwindung des Materialismus*, Rascher Verlag, Zürich–Leipzig–Stuttgart–Wien 1935.

mentalnych nad morfogenezą i jej całościowo-organizującą i fenomenologicznie-teleologiczną swoistością. Nie udało się bowiem wypracować jakiegось, swoistej dla entelechii jako parametru przyrodniczego, „teorii pomiaru” jej ewentualnych konkretnych wartości liczbowych, tak aby wyżej przedstawiona formuła funkcyjna mogła być efektywną podstawą przewidywań i obserwacyjno-eksperymentalnych ustaleń pomiarowych. Entelechia jako swoisty dla życia parametr przyrodniczy pozostała w sferze swego rodzaju „idei regulatywnych”, warunkowo użytecznych w pewnych obserwacjach przyrody żywej, a nie jakichś „zasad konstytutywnych” naukowego, przedmiotowego badania przyrody o charakterze teoretycznym i eksplanacyjnym. Gdyby się to było jednak Drieschowi udało, wówczas symbol „ $E$ ” nie mógłby być z czasem zostać użyty w słynnej formule fizycznej:  $E = m \cdot c^2$ .

Niezależnie jednak od tej trudności warto nadal śledzić tok badań i argumentacji Driescha zmierzający do naukowo-przedmiotowego ugruntowania pojęcia entelechii w omawianym tu jego znaczeniu „parametrycznym” na podstawie eksperymentów i obserwacji morfogenetycznych, ponieważ odegrało ono wielką rolę heurystyczną. Nie do przecenienia jest także rola witalistycznie inspirowanych badań i rozważań Driescha w wymiarze czysto metodologicznym w toku podważania wąskiego stanowiska mechanicznego.

Zupełnie na marginesie: pamiętać także należy, że skazane niejako z góry na niepowodzenie poszukiwania „kamienia filozoficznego”, wytwarzającego złoto, jednak zaowocowały czymś nowym – chociażby wynalezieniem... porcelany. W każdym razie głęboki dramatyzm poznawczy dalszych usiłowań Driescha w pełni zasługuje na uwagę i szacunek.

W taki oto sposób doktryna autonomii życia zostaje przez Driescha nazwana witalizmem, a wprowadzany przezeń na próbę, choć ostatecznie w sposób nieskuteczny, czynnik parametryczno-niemechaniczny, jako zawierający dynamiczny cel sam w sobie, w późniejszych dociekaniach metafizycznych uznany przezeń za niematerialny, Driesch – za Arystotelesem – nazwał właśnie entelechią<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> H. Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, t. 1, A. and C. Black, London 1908, s. 143–144.

HANS DRIESCH'S ATTEMPT TO GROUND  
THE SPECIFICALLY BIOLOGICAL PARAMETER  
OF THE ORGANIC WORLD

Summary

The present article describes Hans Driesch's attempt to establish the specifically biological parameter of the organic world. Although this attempt seems to have been quite unsuccessful, it nevertheless reveals the essentially scientific research method used by Driesch with regards to the specificity of the organic world. The research approach presented here tries to be innovative in that its author strives to take into account the most important results of the strictly scientific biological research of Hans Driesch.

*Dariusz Szkutnik*



**JAKUB GÓRSKI**

(Kraków)

**WCIELENIE ZAKAZU PRZEDSTAWIANIA  
WEDŁUG THEODORA W. ADORNA.  
WPROWADZENIE**

Zwrot ku transcendencji to przykrywka maskująca społeczną beznadzieję. Wiąże się on ściśle z gotowością do tego, by pozostawić świat takim, jakim jest, ponieważ – jako świat – innym być nie może<sup>1</sup>.

Esej zatytułowany *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology* ukazał się na łamach „Harvard Theological Review” (Cambridge University Press) w lipcu 2002 roku. Autorką pracy jest Elisabeth A. Pritchard (Bowdoin College). Zakres jej badań naukowych obejmuje szeroko pojętą zachodnią współczesną myśl religijną i filozofię polityczną, a konkretnie relacje zachodzące między teologią feministyczną a polityką, strategiami demokratycznej krytyki politycznej a religią. W obszarze zainteresowań autorki znajduje się też kwestia teologicznych aspektów obecnych filozofii Theodora W. Adorna. Temu zagadnieniu ogólnie poświęcony jest wspomniany esej. Dodatkowo, na tak ustanowionej podstawie, autorka podejmuje próbę określenia pola możliwości politycznego oddziaływania kategorii teologicznych ujętych w filozofię krytyczną autora *Minima moralia*<sup>2</sup>.

Osią rozważań Pritchard jest relacja między metafizyką i myślą społeczną współtwórcy szkoły frankfurckiej a zakazem czynienia wizerun-

---

<sup>1</sup> T.W. Adorno, *Rozum i objawienie*, przeł. A. Lipszyc, „Kronos” 2007, nr 1, s. 31.

<sup>2</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

ków Boga – tytułowym *Bilderverbot*. Te dwa wzajemnie przenikające się u Adorna porządki refleksji, metafizyka i myśl społeczna, stosują się do zakazu wizerunków, z którego Adorno czyni miarę ich wrażliwości na materialną niesprawiedliwość, cierpienie i wykluczenie społeczne i kulturowe. Autorka jednocześnie dąży do wyraźnego odgraniczenia metateoretycznej teologii Adorna od teorii teologii pozytywnej i negatywnej. Konsekwentnie, proponuje określić dialektyczny modus „nieobecności”, czy też obecności immanentnej Innego, mianem „teologii odwróconej”. Definiowanie inwersyjnego porządku transcendentnego w opozycji do jego pozytywnych i negatywnych wyrazów jest determinowane i korygowane przez tytułową relację między *Bilderverbot* a ciałem. Nieprzedstawialna cielesność czy tzw. reszta z myślenia, po pierwsze, rozbija pojęciowy porządek i jego systemową prawdę jako totalność, a po drugie, nie pozwala zrezygnować z dążenia do krytycznie podbudowanej, rozumnej zmiany społecznej, ocalając tę rozbitą prawdę w dialektycznym kodzie immanencji. Najwięcej o tytułowej relacji pisze sam Adorno:

Świadomość, która by między siebie i to, co ona myśli, wsunęła coś trzeciego, obrazy, niepostrzeżenie reprodukowałaby idealizm; *corpus* wyobrażeń substytuowałby przedmiot poznania [...]. Materialistyczna tęsknota, by pojąć rzecz, chce czegoś przeciwstawnego: może ona pomyśleć pełny przedmiot tylko bez obrazów. Taka absencja obrazów konverguje z teologicznym zakazem obrazów<sup>3</sup>.

Związek *Bilderverbot* i cielesności, w kontekście społecznych relacji podmiotowo-przedmiotowych i ich materialnej podstawy, określa kształt podmiotowej relacji do Innego, a zarazem stanowi podstawowy aspekt doświadczenia metafizycznego. Związek ten odnawia kategorię jednostkowości przedmiotowej i podmiotowej, odwracając ich zależność: drugi element odzyskuje właściwe sobie miejsce w historii dzięki rehabilitacji cielesności jako nieprzedstawialnego residuum tego, co inne, oraz kategorii „Innego”.

W niniejszym *Wprowadzeniu* postaram się odtworzyć teologiczną drogę do cielesności w Adorna reinterpretacji *Bilderverbot*, wzbogacając wykładnię autorki o refleksje dotyczące charakteru tego, co cielesne/materialne w filozoficznym języku autora *Dialektyki negatywnej*.

Już na początku eseju Pritchard ustanawia swój sposób rozumienia zakazu wizerunków w opozycji do krytycznych wobec Adorna spadkobierców teorii krytycznej. O ile Habermas, Wellmer i Ben-

<sup>3</sup> T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 289–290.

habib<sup>4</sup> uznają ruch Adorna w kierunku dekonstrukcji postoświeceniowego Rozumu<sup>5</sup> przy pomocy teologii odwróconej za jawną destrukcją tego porządku, o tyle autorka sekunduje Adornowi. Wyżej wymienieni twierdzą, że Adorno rezygnuje z możliwości opisania figury Absolutu jako Rozumu, przenosząc tym ruchem dążenie do pojednania rzeczywistości społecznej i rozumności poza możliwość pomyślenia go, w rejony transcendentne. W konsekwencji, ich zdaniem, rezygnuje on ze stworzenia teorii emancypacyjnej *praxis*. Autorka pisze:

Dla wymienionych krytyków wierność Adorna wobec *Bilderverbot* pociąga za sobą wyrzeczenie się jedyne go narzędzia, za pomocą którego można by tworzyć alternatywną sferę *praxis* – chodzi o rozum dyskursywny. Zdają się mówić: „Jeśli Adorno przeskodzi nam w kreśleniu konturów stanu pojednania, to pozostawi nas bez wyjścia z «poharatanego życia»<sup>6</sup>, co w istocie będzie tragiczne”. Rzeczywiście, Habermas twierdzi w imieniu pozostałych filozofów ze szkoły teorii krytycznej, że konsekwencją pragnienia Adorna, by utrzymać stan pojednania nie „splamiony” deskrypcją, jest „nie uznawanie spornych dyskursów wiedzy” w obrębie jego filozofii<sup>7</sup>.

Stosunek Adorna do teorii emancypacyjnej praktyki *via Bilderverbot* jest o wiele bardziej złożony, niż chcieliby tego Habermas i spółka. Relacja zakazu tworzenia wizerunków i cielesności tworzy rozdział w pojęciowym systemie samouzasadniającym. Tym samym akcentuje ona niemożliwość nakreślenia teorii stanu pojednania jako „obrazu” nieadekwatnego do aktualnego stanu rzeczywistości społecznej, uznając za prymarną wartość transformację przestrzeni materialnej i transfigurację cielesności, którą ten obraz zapoznaje. Innymi słowy, Adorno, w opozycji do swoich krytyków, rezygnuje z opisu stanu pojednania, nie pozwalając na niepojęciowe uobecnienie Absolutu jako warunku prawdziwości systemów wiedzy. Teologia odwrócona Adorna ma być przede wszystkim strategią krytyczną, metodologią transformacji, czyli

<sup>4</sup> Por. E.A. Pritchard, *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology*, „Harvard Theological Review” 95, 2002, s. 291–318. Cytowane za polskim przekładem, który znajduje się w tym numerze „Kwartalnika”, s. 145–180.

<sup>5</sup> Por. esej *Pojęcie oświecenia* [w:] T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.

<sup>6</sup> Określenie ogółu stosunków społecznych i ekonomicznych, a także sfery kultury, mianem „życia poharatanego” wskazuje na krytyczne nastawienie Adorna do tych elementów „antroposfery”; rozbite na kawałki, poharatane życie podmiotu obrazuje stan odseparowanych od siebie sfer aktywności ludzkiej oraz potencjalną trudność w procesie upodmiotowienia, które sfery te warunkują.

<sup>7</sup> E.A. Pritchard, dz. cyt., s. 148–149.

nieukończoną narracją o pojednaniu aktualnie zantagonizowanych stosunków społecznych. Wierność Adorna wobec *Bilderverbot* służy podkreśleniu obecności stanu niepojednania, materialnego i mentalnego ubóstwa i metafizycznie sankcjonowanej przemocy wobec innego człowieka oraz Innego. W jego oczach każda próba uobecnienia „stanu zbawienia” nosi znamię kłamstwa. Teoria Adorna koncentruje się zatem na stworzeniu warunków dla możliwości wypowiedzenia społecznie marginalizowanych dyskursów. Pisze Pritchard:

Według Adorna *Bilderverbot* wymusza praktykę negowania negacji, czyli ujawniania przejawów niesprawiedliwości konstytuujących „poharatane życie”. Adorno czyni użytek z zakazu przedstawiania, nie wyrzekając się dyskursywnego rozumu, lecz orędując za użyciem go w poszukiwaniu przyczyn, wobec których pojednanie pozostaje rzeczywistością pozorną. [...] Adorno sugeruje, że praktyka określonej negacji negatywnego jest odwróconym obrazem zbawienia. Po drugie, Adorna jawne przywiązanie do *Bilderverbot* jest odzwierciedleniem przekonania, że nic nie może być zawarte czy wyczerpane w pojedynczym [skończonym] opisie. Problem ze zidentyfikowaniem absolutu jest problemem identyfikacji wszystkich – i każdej rzeczy z osobna: identyfikacja powoduje niebezpieczeństwo, że rzeczy będą uznawane za to, czym elita władzy zechce, by były<sup>8</sup>.

Zamiast pozornego wyczerpania w identyfikacyjnej pracy pojęć istoty rzeczy, przedmiotu, Adorno przywołuje interpretacyjną figurę konstelacji. Pisze, że historyczne zmienne we wzajemnych uwarunkowaniach pojęcia powinny rzecz obejmować, być „kompozycją”<sup>9</sup>, jak utwór muzyczny, w którym subiektywna intencja przeniesiona jest na poziom obiektywności i występuje jako duchowa zawartość przedmiotu w relacji do podmiotu. Zauważa:

Modelem jest zachowanie się języka. Nie tworzy on systemu zwykłych znaków dla funkcji poznawczych. Tam, gdzie jawi się właśnie jako język, gdzie staje się prezentacją, nie definiuje swoich pojęć. Zapewnia im obiektywność przez stosunek, w który wprowadza pojęcia skoncentrowane wokół jakiejś rzeczy<sup>10</sup>.

Konstelacja ukonkretnia, nie klasyfikuje rzeczy w zamkniętym definicyjnym zbiorze, zachowuje więc jej „autonomiczny” charakter jako „osad” materialnej, historycznej prawdy. Adorno nawiązuje tu do modelu języka kabały – tradycji jako interpretacji objawienia<sup>11</sup>. W teologii

<sup>8</sup> Tamże, s. 151.

<sup>9</sup> Por. T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, s. 226.

<sup>10</sup> Tamże, s. 225–226.

<sup>11</sup> Adorno wychodzi od rozumienia kategorii konstelacji W. Benjamina. Por. *O języku w ogóle i o języku człowieka* oraz *O zdolności mimetycznej*, oba w W. Ben-



odwróconej Adorna język pełni funkcję medium pojęciowej prezentacji rzeczywistości o tyle, o ile wygaszając pojęciowe zapędy identyfikacyjne, w zmieniającym się układzie pojęć zachowuje to, co tworzy residuum ich nietożsamości – społecznie warunkowaną, „materialną resztę” z pracy rozumu. Jest to postulat językowości zgodnej z wymogami materialistycznej (od-cielesnej) redefinicji *Bilderverbot*: unikania pojęciowej redukcji i abstrakcyjnego definiowania, subsumowania przedmiotu pod pojęcia, dążenia do totalnego utożsamienia, a zarazem niepozwalania na wyobrażeniowe „puszczenie przedmiotu wolno”, na wystawienie go na niebezpieczeństwo reifikacji i przypadkowości w subiektywnej narracji elit panowania. „Poznanie przedmiotu w jego konstelacji jest poznaniem procesu, który ten przedmiot w sobie zakułował”<sup>12</sup> – konkluduje Adorno.

Metodologiczna dążność filozofa do zapewnienia podstaw społecznej kontestacji, wrażliwych na dynamikę zmian historycznych, jest ważniejsza niż konstruowanie kolejnych teorii, które nie znając swych uwarunkowań, popadają w „złą nieskończoność”, a faktycznie dezaktualizują się wraz ze zmianą politycznej i ekonomicznej koniunktury. Adorno chce śledzić przemoc i spoglądać przez konstelacyjny pryzmat na cierpienie, bez względu na rodzaj panowania, który je powoduje. Elisabeth Pritchard podkreśla, że autorowi *Dialektyki negatywnej* zależy przede wszystkim na wypowiedzeniu niesprawiedliwości i jej ideologicznych podstaw. Kwestia rozważań o przyszłym sprawiedliwym porządku jest drugorzędna, jeśli chcemy pozostać wierni relacji między *Bilderverbot* a cielesnością. Inkorporacja nie-obecnego Absolutu w porządku immanentnym wtedy pozwala podtrzymać nadzieję, gdy zatrzymamy wzrok na poharatanej rzeczywistości i podejmiemy próbę jej naprawy – *ergo* – gdy metodologicznie zapewni się warunki dla analizy tej rzeczywistości. Dlatego też Adorno krytycznie odnosi się do teologii negatywnej (*vide* Kierkegaard):

Filozof stwierdza więc, że negatywna teologia Kierkegaarda jest irracjonalna. Akomoduje ona odmienność innego (a dokładnie Boga) nie poprzez wyrównanie jego oporu, umieszczając go pośród niezbywalnie zapośredniczonego charakteru myślenia, lecz zawieszając, a faktycznie wyrzekając się postawienia myśli naprzeciw boskości Boga. Adorno wyraźnie odrzuca tę strategię, pisząc: „należałoby obstawać przy tym [by] [...] *powiedzieć to, czego powiedzieć się nie da*. Prosta sprzeczność zawarta

---

jamin, *Konstelacje, wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, oraz S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, The Harvester Press, Sussex 1977.

<sup>12</sup> T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, s. 227.

w tym pragnieniu jest sprzecznością samej filozofii: ta sprzeczność kwalifikuje ją jako dialektykę”<sup>13</sup>.

Adorno nie chce, by nieinteligibilność i niejasność stały się atrybutami Absolutu, istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że cechy te zostaną przetransponowane na porządek społeczny, określając jego irracjonalność, niepoznawalność i niezmiennność, legitymizując odmowę transformacji. Niemożliwość pojednania, zyskując teologiczne umocowanie, stanie się permanentna. Tak odcięta droga do pojednania pozostawi nas z pustymi rękoma, jeszcze raz stawiając przed alternatywą: albo możemy przyjąć dyskurs elit władzy, albo zostać zmarginalizowanym i wykluczonym. Adorno w swej „teologii” odwraca wzrok od pustki po ikonie, rozważając kontekst tego zaślepienia nieobecnością.

Uściślając charakterystykę ruchu inwersji w dialektyce Adorna, Pritchard akcentuje wartość mediatyzującej podmiot i przedmiot negacji określonej. Za Adornem przeciwstawia ją negacji abstrakcyjnej. Dystynkcja ta służy wypukleniu materialistycznego dziedzictwa teologii odwróconej, choć zaczerpnięta jest z Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*. Referuje Pritchard:

Dla Hegła abstrakcyjna negacja to proces usuwania z rzeczy wszelkiej treści i specyficznych określeń; na skutek tego powstaje płaska, nieodróżnialna od nicości nieokreśloność. [...] Dla obu, Hegła i Adorna, ta forma negacji odzwierciedla idealizację nieosiągalnej przejrzystości, a w rzeczywistości powoduje skurczenie się absolutu [do nieokreślonego minimum – J.G.]<sup>14</sup>.

Negacja określona natomiast zachowuje przedmiotową treść rzeczy definiowanej w opozycji do swej ustalonej charakterystyki. Adorno sekunduje drugiej strategii identyfikacyjnej, twierdząc, że jest realizowana w obrębie relacji cielesności i *Bilderverbot*, będąc na poziomie formalnym źródłem potencjału krytycznego teologii odwróconej: *Bilderverbot* w relacji do cielesności ukazuje pozornie proces przedstawiania jako przedwczesną identyfikację. Identyfikacja wyobrażonego Absolutu zamyka go w reprodukującym kręgu wymiany. Człowiek ikoniczny, rezygnując z uhistorycznionego opisu Innego, zamyka własny proces upodmiotowienia w sferze referencji do ustalonego obrazu idealnego, czym odcina się od partycypacji w zmianach społecznych.

Zapśredniczenie obrazu Innego w dialektyce negatywnej jako metodzie krytycznego myślenia przypomina, że identyfikacja jako

<sup>13</sup> E.A. Pritchard, dz. cyt., s. 156–157.

<sup>14</sup> Tamże, s. 158.

skończony i zamknięty proces nie jest możliwa. Natomiast odwrócony obraz Absolutu dzięki negacji określonej pozwala rozpoznać kontury „poharatanego” życia w życiach innych ludzi. Nie istnieje jednak żadna odpowiedź na pytanie o możliwość stanu pojednania – ani pozytywna, ani negatywna. Dialektyczne koło pozostaje otwarte: negacja negacji nie ustanawia na zasadzie systemowej konsekwencji czegoś pozytywnego<sup>15</sup>. *Bilderverbot* w dialektycznym piśmie jest jedynie kodem nie-obecności Innego, Jego zwierciadlanym odbiciem<sup>16</sup>, czy też fotograficznym negatywem mesjanicznego światła, nawiązując do teologii Kafkowskiej, której opisem, za Benjaminem, posługiwał się Adorno<sup>17</sup> – jest metodologią krytyki społecznej. Ta perspektywa spojrzenia na niezabawioną, niepojednaną realność jest transformatywna: zbiera w konstelacyjny obraz rozsypane i zanegowane ślady utopii. Jednocześnie Pritchard zastrzega: „Najwłaściwsze pochodzenie światła, czyli stan odkupienia, nie zakłada wizji zbawienia, lecz odsłania świat w jego cierpieniu. «Optymalne» światło pozwala spojrzeć na to, co «piekielne». Widzimy świat jako piekło, nie sankcjonujemy odkupienia *per se*”<sup>18</sup>. Jak w teologii Kafki – nic nie daje pewności odkupienia, nie wiemy i nie możemy projektować stanu świata zbawionego. Jedyne, co pozostaje, to rzucone nam wyzwanie, by reagować na ujawniającą się w swym cierpieniu wizję rzeczywistości immanentnej.

Kontynuując opis materialistycznego dziedzictwa Adorna, należy zwrócić wzrok w stronę najbardziej narzucającej się teorii materializmu historycznego. Jak zauważa autorka, stosunek Adorna do Marksowskiego „odwrócenia Hegla” nie jest jednoznaczny. Jeśli wedle Marksa religia jest ideologią uśmierzającą ból wyzysku i alienacji hołdującą jeszcze większemu wyzyskowi i separowaniu wykluczonych, to dla Adorna ta diagnoza nie jest już tak oczywista. Zgodnie ze swą reinterpretacją *Bilderverbot*, dostrzega on nieredukowalne i prymarne punkty wspólne między teologią a materializmem właśnie. Jednak dla niego istotą materializmu jest „zmartwychwstanie ciała”. Zarzuca więc Marksowi, że wbrew własnej utopii wzmacnia centralizm kategorii

<sup>15</sup> Por. T.W. Adorno, *Doświadczenie metafizyczne*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2012, nr 3.

<sup>16</sup> Por. E.A. Pritchard, dz. cyt., s. 167 i n.

<sup>17</sup> Por. W. Benjamin, *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci* [w:] tegoż, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012.

<sup>18</sup> E.A. Pritchard, dz. cyt., s. 166.

podmiotu, która jest dziedzictwem zwalczanej przezeń wizji stosunków społecznych:

Dla niego odrzucenie przez Marksa religii wskazuje sposób, w jaki materializm podtrzymuje myślenie tożsamościowe z silnym centrum podmiotowym – tym samym nie on jest tak materialistyczny, za jaki uchodzi. Marks pisze: „Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dookoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dookoła samego siebie”. Materializm Adorna odrzuca ideę „człowieka” kręcącego się wokół samego siebie. Twierdzi o Marksie: „Podpisał tym samym program absolutnego opanowania przyrody, program pra-mieszkański [*Urbürgerliches*]. Obiektywny model zasady tożsamości, którą materializm dialektyczny kwestionuje, odzywa się tu jako wysiłek, by zrównać z podmiotem to, co mu nierówne”<sup>19</sup>.

Dla Adorna ratunkiem od zniewolenia totalnością Rozumu jest oddanie prymatu kategorii przedmiotowości. Jego wizja ocalenia jednostkowości rzeczy i ludzi konverguje z teologiczną teorią indywidualnego zbawienia. Adorno uważa, iż nadrzędny cel – pojednanie ducha i materialności – jest otwartą i nieposiadającą ogólnych wytycznych drogą zaspokajania podstawowej wartości, szczęścia. Przedmiotowy prymat, który postuluje Adorno, interpretując relację teologii i materializmu, jest nieredukowalnym warunkiem i podstawowym elementem historycznej dynamiki upodmiotowienia. Inwersja relacji podmiot–przedmiot przez ponowne odwrócenie perspektywy, od tego, co cielesne, ku temu, co duchowe, daje możliwość „transcendowania” warunków społeczno-historycznych tylko i wyłącznie w realnym i immanentnym ruchu rozpoznawania źródeł nierówności i dyskryminacji.

Dialektyka *Bilderverbot* i ciała nie tylko odwraca podmiotowo–przedmiotową relację poznawczą, oddalając niebezpieczeństwo ciężenia spekulacji ku systemowi i przenosząc punkt ciężkości z podmiotu na przedmiot, rzecz, to, co materialne. Autorka próbuje również przedstawić sposób, w jaki wyżej opisana inwersja sprzyja strategiom demokratycznej kontestacji. Jak zauważa, według Adorna poznawcze dążenie w służbie jednostkowości osób i rzeczy, materialistycznej przemiany społeczeństwa jest nader istotne, bowiem dominacja w sferze pojęciowej wsparta jest na podstawie rzeczywistej dominacji, a ta z kolei legitymizowana przez zastane sposoby rozumienia. Represywne przejawy związków społeczno-ekonomicznych: kapitał–praca, ofiara–agresor, męskość–kobiecość etc., „wewnątrz których drugi członek relacji traktowany jest jako prosta ekstensja pierwszego”<sup>20</sup>, odzwierciedla-

<sup>19</sup> Tamże, s. 170.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 173.

ne są na poziomie wzajemnego definiowania rozumu i materialności. Adorno, wierny *Bilderverbot*, konsekwentnie obstaje przy tezie mówiącej o podstawowej niemożliwości subsumpcji w porządek pojęciowy rzeczy i ludzi, wyrażając sprzeciw wobec takiej legitymizacji niesprawiedliwych stosunków społecznych. Przypomina, że istnieje nieredukowalny rozdzźwięk między pojęciami a przedmiotami odniesienia, ocalający ich paradoksalny związek od popadnięcia w niemą tautologiczność. Ideologiczna w końcu retoryka tożsamości systemowej nie wytrzymuje próby ponawianych interpretacji, powoływania pojęciowych konstelacji, o których była mowa. (Dzięki tym szczególnym układom pojęć sam język zyskuje idiomatyczny sens – staje się kodem imion własnych. Jego rolą nie jest w pierwszym rzędzie opisywanie, lecz komunikowanie odrębności. Taka specyfikacja pozwala również ów język traktować jak „imię własne”). Wartością nadrzędną stanu „nietożsamości” jest nie wypracowany konsensus, lecz moc krytyczna pozwalająca śledzić „społeczne inwarianty”.

Strategie demokratycznej kontestacji, o których wspominałem, autorka rozwija na podstawie wypracowanego przez Adorna „nowego imperatywu kategorycznego”. W przeciwieństwie do swego Kantowskiego odpowiednika nakaz ów ma wynikać z historycznych wydarzeń i relacji społecznych oraz odzwierciedlać postulat „zmartwychwstania ciała” wynikający z „cielesnej solidarności z cierpiącymi”. Adorno charakteryzuje go w następujących słowach:

[...] myśleć i działać tak, aby nie powtórzył się Oświęcim, aby nie zdarzyło się nic podobnego. Ten imperatyw jest równie niepodatny na uzasadnienia, jak niegdyś naoczna daność imperatywu Kantowskiego. Karygodne byłoby dyskursywne do niego podejście: pozwala on nam cieleśnie odczuć moment moralnego *addendum*. Cieleśnie, jest on bowiem praktycznie odczuwaną odrazą do niezmiernego bólu fizycznego, na który narażone są indywidua również w obliczu perspektywy unicestwienia, że indywidualność, jako duchowa forma refleksji, zaniknie<sup>21</sup>.

Uzasadniając:

Bieg historii narzuca materializm temu, co tradycyjnie było jego bezpośrednim przeciwnikiem, mianowicie metafizyce. To, czym niegdyś chwalił się duch, że określił je i skonstruował jako sobie równe; co nie poddaje się jego dominacji i w konfrontacji z czym owa dominacja staje się złem absolutnym. Odległa od sensu somatyczna warstwa życia jest widownią cierpienia, które w obozach bez słowa pociechy przepaliło wszystkie uśmierzające aspekty ducha i kultury jako jego obiektywizacji<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, s. 512–513.

<sup>22</sup> Tamże, s. 513.

Cytowany fragment z *Dialektyki negatywnej* zawiera w skrócie treść i uzasadnienie imperatywu Adornowskiego. Wskazane zostają cechy konstytutywne, czyli niedyskursywność i historyczna kontekstualizacja, oraz znaczenie materialności w procesie upodmiotowienia. Jest to nakaz innerwacji rozumu na możliwą jawną i niejawną niesprawiedliwość. O ile wiedzy dyskursywnej można składać obietnice bez pokrycia, o tyle bólu należy słuchać i reagować nań – to jedyny sposób na ocalenie moralności, także tej wiedzy. Konkluduje Pritchard:

Zatem dla Adorna wola ochrony innych ludzi przed krzywdą, szukanie w ich imieniu sprawiedliwości, są motywowane nie przez racjonalizację, lecz przez instynktowną formę solidarności. Odtąd, zamiast szukać sposobów na wymazanie cielesności w drodze ku „uniwersalnemu rozumowi”, powinniśmy starać się uruchamiać te emocje, które odpowiadają za żywy związek z drugim człowiekiem<sup>23</sup>.

W innym wypadku moralność zostanie zredukowana do „logiki konsekwencji”.

W naszkicowanych strategiach demokratycznej kontestacji, podbudowanych metodą dialektyczną i nowym imperatywem kategorycznym, widoczna jest wierność Adorna wobec *Bilderverbot*. Wiążąc ów zakaz z cielesnością doświadczenia – także metafizycznego<sup>24</sup> – i materialnością sfery emancypacyjnej *praxis*, dowodzi ona, że hiperracjonalność, efekt sekularyzacji teologii pozytywnej i metafizyczny niedostatek rozumu teologii negatywnej w końcu się spotykają. Tezę autorki mówiącą, że „teologiczne predylekcje Adorna nie dyskwalifikują jego potencjalnego wkładu we współczesne próby sformułowania teorii praktyki emancypacyjnej”<sup>25</sup> w świetle powyższych rozważań można, moim zdaniem, znacząco wzmocnić. Emancypacyjny dyskurs wyłaniający się z metafizycznych i społecznych rozważań Adorna nie byłby możliwy bez odwoływania się do szczególnej koncepcji objawienia określonej mianem „teologii odwróconej”. Adorno w oryginalnej konstelacji teologii, metafizyki i „materializmu” dąży do ocalenia każdej z nich, wierząc, że stanowią one, chcąc nie chcąc, fundamentalny kontekst procesu upodmiotowienia. Tym bardziej warto zapoznać się ze stojącymi za tą tezę argumentami wyłożonym w eseju Elisabeth A. Pritchard.

<sup>23</sup> E.A. Pritchard, dz. cyt., s. 142.

<sup>24</sup> Adorno w eseju zatytułowanym *Doświadczenie metafizyczne*, pisze: „Doświadczenie to [...] w największym stopniu przypomina sytuację daremnego oczekiwania. Negatywność sytuacji daremnego oczekiwania jest zapewne postacią, w jakiej doświadczenie metafizyczne staje się dla nas najbardziej odczuwalne”, T.W. Adorno, *Doświadczenie metafizyczne*, s. 28.

<sup>25</sup> Tamże, s. 30.

## POST SCRIPTUM

W końcu rodzi się pytanie o związek powyższych rozważań z wprowadzającym cytatem z eseju *Rozum i objawienie*. Czy Adorna metodologia objawienia nie jest „zwrotem ku transcendencji”? Odpowiedź nie jest prosta. Pozwolę sobie przedstawić sposób rozumienia relacji filozofa do teologii tak, by *hiatus* w jego myśleniu okazał się tylko pozorny. W konkluzji wykładu zatytułowanego *Doświadczenie metafizyczne* Adorno pisze:

Bo prawdą jest, [...] że tam, gdzie już nie ma życia, nieskończenie rośnie pokusa pomylenia jego resztek z absolutem – rozbłyskującym sensem. Tego nie odwołuję. Ale przecież niczego nie można by doświadczyć jako życia, nie przyzywając zarazem czegoś wobec życia transcendentnego. To, co transcendentne istnieje zatem i zarazem nie istnieje – poza tę sprzeczność myśl prawdopodobnie nie może się wydstać<sup>26</sup>.

Jeśli filozoficzną postawę Adorna uznamy za koherentną, to dwie jego wypowiedzi nie mogą się radykalnie różnić. I istotnie nie różnią się. Jak wiadomo, Adorno polemizuje z pozytywistyczną, sejentystyczną wykładnią prawdziwości jako „uwolnionej od tradycji”, czystej abstrakcyjnej obiektywności. W zamian postuluje zapośredniczenie myślenia w momencie tradycyjnym, czyli inaczej „uhistorycznienie”. *Implicitie* historia pojęcia zawiera się w nim, a jedyny rzetelny stosunek do niej to nie redukcjonistyczne odrzucenie, lecz przemyślenie i konstruktywna krytyka, którą umożliwiał moralne *addendum* – dziedzictwo religii i jej kulturowych derywatów w postaci różnych koncepcji sprawiedliwości społecznej. Paradoksalnie u Adorna moment krytyczny zapośredniczony jest w tradycji. I odwrotnie. Dlatego może on twierdzić, że prawda objawiona nie istnieje – jako coś pozytywnego – oraz że istnieje – niejako zanegowana i zachowana w tej negacji. Na tych podstawach usadowione doświadczenie życia jest specyficznym, krytycznym stosunkiem do tradycji. Tym samym odrzucenie idealistycznych „zwrotów” ku transcendencji nie jest sprzeczne z jej zachowaniem jako historycznego osadu metafizycznych pojęć. Transcendencja jest zapośredniczona w historii, przekazie, czyli tradycji, którą Adorno ze względu na doświadczenie życia chce dla nas zachować. Jak Anioł Benjamina Adorno odwraca wzrok od obrazów zbawienia i choć wiatr historii napiera na niego, pchając w stronę niewiadomej przyszłości, on spogląda na piętrzące się u jego stóp fragmenty „poharatanego życia”, próbując odczytać z nich niespełnioną obietnicę pojednania.

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 29.



THEODOR W. ADORNO ON THE EMBODIMENT OF THE BAN ON IMAGES.  
AN INTRODUCTION

Summary

The paper is a commentary on Elizabeth Pritchard's essay *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology*. The ban on images is examined in the light of Adorno's treatment of the character and role of the body. The link between *Bilderverbot* and the body, in context of social relationships, defines the form of the Other's subjectivity. Pritchard criticizes Adorno's claim that hidden theology influences the emancipatory praxis. He makes his theory universal by resigning from reconciliation and focusing on the relationships between authority, ideology, and suffering. However, the ban of images is supposed to reverse the picture of reconciliation in favor of the status quo. The connection between *Bilderverbot* and the body also determines the content and meaning of a new categorical imperative in Adorno, which relies on giving carnality its proper place in emancipatory discourse. I conclude that the relationship between tradition and critical emancipation finds the need to constantly request for possibility of reconciliation in social realms without anticipating it.

*Jakub Górski*



## PRZEKŁAD

ELIZABETH A. PRITCHARD

### ZWIĄZEK *BILDERVERBOT* I CIELESNOŚCI W TEOLOGII ODWRÓCONEJ THEODORA W. ADORNA<sup>1</sup>

Powracającą kwestią w analizach dorobku Theodora W. Adorna (zm. 1969) jest interpretacja wierności filozofa wobec przykazania biblijnego, które, odwołując się do „zakazu sporządzania wizerunków”, inaczej *Bilderverbot* (Wj 20, 4–5), zakazuje tworzenia obrazów Boga. Adorno pisze: „Nie widzę zatem innej możliwości prócz najskańniejszej ascezy wobec wszelkiej wiary w objawienie, najskańniejszej wierności wobec zakazu sporządzania wizerunków daleko wykraczającej poza jego pierwotne znaczenie”<sup>2</sup>. Niektórzy z interpretatorów akcentujący istotne znaczenie przywiązania Adorna do *Bilderverbot* twierdzili, że jest ono pierwotnie teologiczne i koncentrowali się na odpowiedzi, czy posłuszeństwo to równoważne jest „teologii negatywnej”<sup>3</sup>.

Zainteresowania spadkobierców jego teorii krytycznej zmierzały głównie w stronę polityczną. W ich ocenie wierność Adorna wobec *Bil-*

---

<sup>1</sup> Tytuł oryg. *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adorno's Inverse Theology*.

<sup>2</sup> T.W. Adorno, *Rozum i objawienie*, przeł. A. Lipszyc, „Kronos” 2007, nr 1, s. 33. Por. też T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 411–412, 289–290, 416–417 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 207, 293–294) oraz M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994 (*Gesammelte Schriften* 3, s. 40). Adorno również zakazuje wypowiedziania imienia Boga, por. *Dialektyka negatywna*, s. 565 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 394). Ogólny stosunek Adorna do tradycji (religii żydowskiej) oddaje jego wykład 18, zatytułowany *Doświadczenie metafizyczne*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2012, nr 3.

<sup>3</sup> *Bilderverbot* i teologia negatywna wiążą koncepcje Adorna i wiedzę teologiczną o tyle, o ile są one odczytywane jako próby zakomunikowania boskiej transcendencji

*derverbot* podkopuje wszelki wkład, który mógłby być on włożyć we współczesne teorie emancypacyjnej *praxis*.

Jürgen Habermas na przykład twierdzi, że według Adorna „zakaz bałwochwalstwa” wymaga, by pojednanie znoszące ludzkie antago-

---

poprzez zakaz jej przedstawiania. Termin *Bilderverbot* odnosi się do przykazania biblijnego: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył...” (Wj 20, 4–5; cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Warszawa–Poznań 2000, wg IV wydania Biblii Tysiąclecia). To przykazanie oczywiście zabrania tworzenia i czczenia wizerunków. Jak mówi tekst, czynności te są zakazane, ponieważ YHWH jest Bogiem zazdrosnym. Do wymienionych tradycji odwołuje się teologia negatywna, najczęściej w formie neoplatonizmu i chrześcijaństwa (aczkolwiek jest również kojarzona z Filonem i Majmonidesem), które celem zakomunikowania idei całkowicie transcendentnej i niewyrażalnej boskości Boga, tj. przekraczającej możliwości rozumu dyskursywnego, zalecają korzystanie z negatywnych atrybutów lub w usystematyzowany sposób zaprzeczają wszelkim atrybutom. Podczas gdy źródła negatywnej teologii głoszą, że boskość jako taka jest niepoznawalna, to *Bilderverbot* takiej deklaracji nie zawiera. Trzeba zatem odnotować, że aby dostrzec związek pomiędzy *Bilderverbot* i teologią negatywną, należy założyć, że „przesłanie” *Bilderverbot* dotyczy boskiej transcendencji, to znaczy tego, że boskości *per se* nie da się w żaden sposób opisać. Oczywiście można to odczytywać w odmienny sposób. Niemniej jednak pewna liczba interpretatorów pism Adorna oraz uczonych teologów i religioznawców przypisuje tę samą tezę dotyczącą boskiej transcendencji zarówno *Bilderverbot*, jak i teologii negatywnej. W istocie sam Adorno tworzy korelację pomiędzy *Bilderverbot* a teologią negatywną. Odwołuje się do „[d]as jüdische Bilderverbot” i „negatywnej teologii”, opisując operę Schönberga *Mojżesz i Aron*. Por. jego *Sakrales Fragment: Über Schönbergs Moses und Aron* (1958) [w:] *Gesammelte Schriften* 16, s. 458, 463, 470; *Sacred Fragment: Schoenberg Moses and Aron*, [w:] *Quasi una Fantasia: Essays on modern music*, przeł. R. Livingstone, Verso, New York 1992, s. 230, 236, 243. Susan Buck-Morss, która wprowadziła termin „teologia negatywna” w obręb wiedzy dotyczącej Adorna, pisze: „by opisać to, z czym wiąże się «nasza teologia», Adorno w liście do Benjamina z 17 października 1934 roku używa obu tych wyrazów [«odwrócona» i «negatywna»]”, *The Origin of Negative Dialectics*, Macmillan, New York 1977, s. 195 i n. Buck-Morss kojarzy teologię negatywną i odwróconą również w swojej późniejszej pracy: *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and The Arcades Project*, MIT Press, Cambridge 1989, s. 246. Ja jednak nie widzę żadnych powodów, by zgadzać się ze stwierdzeniem Buck-Morss o tym, że Adorno używał sformułowania „teologia negatywna”, aby określić zakres pracy jego i Benjamina. Dowody domniemanej teologii negatywnej, por. J. Colombo, *An essay on Theology and History*, Scholars Press, Atlanta 1990, s. 15, oraz H. Brunkorst, *Irreconcilable Modernity: Adorno's Aesthetic Experimentalism and the Transgression Theorem* [w:] *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, red. M. Pensky, SUNY Press, Albany 1997, s. 50. Czwerej autorzy kategorycznie odrzucający interpretowanie pracy teoretycznej Adorna jako teologii negatywnej to: Peter Osborne, J.M. Bernstein, Simon Jarvis oraz Gerhard Schweppenhäuser.

nizmy zostało nie opisane, lecz wskazane, podobnie jak „radykalnie Inny” (Bóg)<sup>4</sup>. Habermas argumentuje, że Adorno stosuje się do *Bilder-verbatim*, by utrzymać transcendentálny charakter pojednania. Zgodnie z tą interpretacją stosowanie się do reguł zakazu przedstawiania dowodzi, że rozum dyskursywny *per se* jest redukcyjny, jeśli nie destrukcyjny, wobec tego, co od niego różne; zatem by zachować specyficzną różnicę prawdziwego stanu pojednania, należałoby powstrzymać [ów rozum] od opisywania jej. Seyla Benhabib wyjaśnia tę kwestię, nawiązując do Adorna:

Koniec Oświecenia, zmierzch „stanu naturalnej niewinności ludzkiej” nie może być wyrażony dyskursywnie. Odkąd sam język jest obarczony kłętą pojęciem, które tłumaczy to, co inne, w każdym z aktów nazywania go, [...] możemy przywołać to, co inne, lecz nie możemy go nazwać. Jak Bóg w tradycji żydowskiej, którego nikt nie ma prawa

---

Peter Osborne (*Adorno and the Metaphysics of Modernism: the problem of a 'Postmodern' Art* [w:] *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, red. A. Benjamin, Routledge, New York 1989, s. 23) kwestionuje interpretację pracy Adorna jako „teologii negatywnej” wtedy, gdy stwierdza, że teoria estetyczna Adorna zapewnia możliwość doświadczenia metafizycznego. J.M. Bernstein argumentuje, że tradycyjna teologia negatywna pociąga za sobą „negację predykatów, które mogłyby Go [Boga] ograniczyć”. Ten rodzaj negacji, podążając za wykładnią Bernsteina, jest raczej abstrakcyjny niż określony, a tym samym nie jest zgodny z Adornowską formą negacji (*The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, Pennsylvania State University Press, University Park 1992, s. 256). Simon Jarvis podkreśla, na przekór Albrechtowi Wellmerowi, że „Myśli Adorna nie sposób właściwie zrozumieć, określając ją mianem «negatywnej teologii»”, lecz nie rozwija tej uwagi (*Adorno: A Critical Introduction*, Routledge, New York 1998, s. 112). Schweppenhäuser obstając przy stwierdzeniu, że Adorna koncepcja *praxis* niezaprzeczalnie zawiera przejawy teologii negatywnej, argumentuje, że Adorno „oswobadza” pojęcie „transcendencji” z jego teologicznej skorupy. Stąd jednak wyobrażenia Schweppenhäusera o etycznym i utopijnym wymiarze pracy Adorna jako konstytuującym przede wszystkim negatywną „filozofię moralną”, a nie „teologię” negatywną (*Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*, Argument, Hamburg 1993, s. 9). [W pracy zatytułowanej *Teologia negatywna T. W. Adorna – wprowadzenie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2014, nr 4, tytułowego zwrotu używam nie celem wyakcentowania różnicy między negatywną a odwróconą teologią, lecz by wskazać na genezę teologii Adorna. Mówię o doktrynie kabalistycznej Lurii i koncepcji *cimcum*. Ostateczna i radykalna inwersja dziedzictwa religijnego, którą przedstawia Adorno, może być nazwana „odwróconą teologią”, zgodnie ze znaczeniem, jakie nadaje temu zwrotowi E.A. Pritchard – przyp. J.G.]

<sup>4</sup> J. Habermas, *Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity – Self-Affirmation Gone Wild* [w:] *Philosophical-Political Profiles*, przeł. F. Lawrence, MIT Press, Cambridge 1987, s. 107. [Por. również: A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, a szczególnie drugą część pt. *Teoria krytyczna Jürgen Habermasa* – przyp. J.G.]

wzywać po imieniu, lecz jedynie przywoływać, utopijna transcendencja w dziejach rozumu nie może być nazwana, lecz jest przywołana na nowo<sup>5</sup>.

Podobnie Albrecht Wellmer, określając teorię Adorna mianem „teologii negatywnej”, twierdzi, że odrzucanie przez niego pojęć, w których możliwe jest myślenie stanu pojednania, tworzy przepaść między historią a utopią; Wellmer dostrzega pęknięcie między mesjańsko-utopijnymi a materialistycznymi motywami w myśli Adorno: „Światło zbawienia, które [...] powinno oświetlać naszą rzeczywistość [...], nie tylko jest «nie z tego świata»; lecz pochodzi [...] ze świata, który znajduje się poza przestrzenią, czasem, przyczynowością i indywidualacją”<sup>6</sup>. Dla wymienionych krytyków wierność Adorna wobec *Bilderverbot* pociąga za sobą wyrzeczenie się jedynego narzędzia, za pomocą którego można by stworzyć alternatywną sferę *praxis* – chodzi o rozum dyskursywny. Zdają się mówić: „Jeśli Adorno przeszkodzi nam w kreśleniu konturów stanu pojednania, to pozostawi nas bez wyjścia z «poharatanego życia»<sup>7</sup>, co w istocie będzie tragiczne”. Rzeczywiście, Habermas twierdzi w imieniu pozostałych filozofów ze szkoły teorii krytycznej, że konsekwencją pragnienia Adorna, by utrzymać stan pojednania nie

<sup>5</sup> S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986, s. 169–170.

<sup>6</sup> A. Wellmer, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, przeł. D. Midgeley, MIT Press, Cambridge 1993, s. 11, kursywa jak w oryginale. W tej samej pracy Wellmer odnosi się do teorii Adorna jako teologii negatywnej (s. 7).

<sup>7</sup> Fraza „poharatane życie” pochodzi z podtytułu książki Adorna *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999. Inni autorzy twierdzący, że teologiczne predylekcje Adorna podważają jego wkład w tworzenie emancypacyjnej *praxis*, to Martin Jay i Jean-François Lyotard. M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*, Little, Brown & Co, Boston 1973, s. 27, 51; w swej późniejszej pracy Jay prezentuje bardziej znuansowany opis stosunku Adorna do *Bilderverbot*, uznając, że zakaz obrazów był częścią teorii estetycznej Adorna i niekoniecznie apolityczną; por. M. Jay, *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge 1984, s. 19–20, 110, 155–160. Lyotard jest otwarcie oburzony teologią Adorna, por. J.-F. Lyotard, *Adorno as the Devil*, przeł. R. Hurley, „Telos” 19, 1983–1984, s. 108–114, zwł. s. 113. Dla Waynea Floyda obstawanie Adorna [przy *Bilderverbot* – J.G.] odzwierciedla jego usilne twierdzenie, że zła tego świata nie da się zracjonalizować. Por. W. Floyd, *Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Boehmeyer and Adorno*, University Press of America, Lanham, MD 1988, s. 268. Żaden z autorów nie rozwija tej argumentacji; ponadto żaden nie orientuje się w Adorna wykładni *Bilderverbot* ani teologii negatywnej.

„splamiony” deskrypcją, jest „nieuznawanie spornych dyskursów wiedzy”<sup>8</sup> obrębie jego filozofii.

W mojej ocenie sukcesorzy teorii krytycznej nie oddają sprawiedliwie złożoności stosunku Adorna do *Bilderverbot*. Cel zakazu tworzenia wizerunków u Adorna nie ma symptomów „alergii” na rozum dyskursywny, nie wskazuje również na rozłam między materialistycznymi i mesjanistycznymi motywami w jego pracy. Twierdzą natomiast, że rozwija on ów zakaz celem konstruktywnej strategii i krytyki materialistycznej. W ostatniej opublikowanej przed śmiercią pracy wyjaśnia, czym jest zaproponowane wspólne ogniwo łączące *Bilderverbot* i materializm. Píše:

Materialistyczna tęsknota, by pojąć rzecz, chce czegoś przeciwnego [niż idealizm – J.G.]: może ona pomyśleć pełny przedmiot tylko bez obrazów. Taka absencja obrazów konwerguje z *teologicznym zakazem obrazów*. Materializm sekularyzował go, zakazując pozytywnego malowania utopii; taka jest treść jego negatywności. Z teologią zgadza się on tam, gdzie jest najbardziej materialistyczny. Jego tęsknota byłaby *zmartwychwstaniem ciała*; jest ona zupełnie obca idealizmowi królestwa absolutnego ducha<sup>9</sup>.

Ogólnie *Bilderverbot* rozumiany jest jako odrzucenie ograniczeń i kontyngencji konstytuujących materialność, a zarazem podniesienie wartości tego, co w żaden sposób nie jest obciążone materialnością. W cytowanym fragmencie *Bilderverbot* zachowuje swą tradycyjną negatywność, to znaczy zakaz przedstawiania utopii. Jednocześnie Adorno łączy *Bilderverbot* z materializmem, a konkretnie z narzucającym się obrazem materialnego ograniczenia i tęsknotą za cielesnym zmartwychwstaniem. Istotnie, dla Adorna „nadzieja wszakże

---

<sup>8</sup> J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, przeł. W. M. Hohengarten, MIT Press, Cambridge 1992, s. 37. [Habermas przeciw Adornie píše: „Wymiar społecznej racjonalizacji, który jest założony w ogólnych strukturach działania komunikacyjnego zorientowanego na porozumienie, można scharakteryzować za pomocą pary pojęć: «normatywnie przypisana zgoda» vs «komunikacyjnie osiągnięte porozumienie». Im bardziej tradycje kulturowe i istniejące struktury społeczne z góry rozstrzygają, które rozszczenia do ważności, kiedy, gdzie, wobec czego i przez kogo mogą być podniesione i zaakceptowane, tym mniejszą mają możliwość sami uczestnicy, aby wyraźnie przedstawić i sprawdzić potencjalne racje, na których opiera się zajęcie stanowiska tak/nie”, J. Habermas, *Aspekty racjonalności działania*, przeł. A. Szahaj [w:] *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A.M. Kaniowski, A. Szahaj, Wydawnictwo Kolegium Otryckiego, Warszawa 1987 – przyp. J.G.]

<sup>9</sup> *Dialektyka negatywna*, s. 290, dodana kursywa (*Gesammelte Schriften* 6, s. 206–207).

wiąże się [...] z przeobrażeniem ciała”<sup>10</sup>. W związku z tym proponuje on czytanie *Bilderverbot* jako zakazu służącego „cielesnemu zmartwychwstaniu”.

W teologii odwróconej Adorna *Bilderverbot* odnosi się do ciała. Już w 1934 roku Adorno wybrał frazę „teologia odwrócona”, by określić swoją filozofię i myśl Waltera Benjamina<sup>11</sup>. Rozpatrywany w kontekście teologii odwróconej zakaz sporządzania wizerunków, który Adorno rozwija, można rozumieć nie jako prawo tworzące i utrzymujące rozłam między tym światem a rzeczywistością oglądaną z perspektywy boskiego zbawienia, lecz jako narzędzie służące badaniu konkretnych przyczyn dostrzeżonego rozłamu. W tym celu Adorno odwraca nasze spojrzenie; nie zakazuje wprost obrazowania Boga, lecz spoglądając z wyobrażonej perspektywy absolutu, zestawia obrazy pograżonego w upadku świata. Jest przekonany, że boskość i/lub pojednanie nie mogą stanowić prostej prolongaty *status quo*. Nie dlatego, że każde z nich jest samo w sobie, „absolutnie Innym”, lecz dlatego, że „piekielne” jest *status quo*. W konsekwencji Adorno zobowiązuje się być wiernym *Bildeverbot*, skupiając swą uwagę na doczesnej rzeczywistości „poharatanego życia”, czyli na antagonistycznych relacjach społecznych i cielesnej deprivacji, materialnym ubóstwie, wobec których każda z prób przedstawienia porządku pojednania jest kpinią. Inaczej mówiąc, teologia odwrócona Adorna pociąga za sobą nie tyle przemilczenie boskości, co objawienie upadku naszej rzeczywistości. Istotnie,

<sup>10</sup> Tamże, s. 563 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 393). Według Adorna doktryna o zmartwychpowstaniu stanowi fundamentalną prawdę chrześcijaństwa. Oznajmia on: „Dogmatyka chrześcijańska, która łączyła obudzenie dusz ze zmartwychpowstaniem ciał, była metafizycznie bardziej konsekwentna, lub – jeśli ktoś woli – bardziej oświecona niż metafizyka spekulatywna; podobnie nadzieja ma na uwadze zmartwychpowstanie cielesne i przez jego uduchowanie czuje się pozbawiona tego, co najlepsze”, *Dialektyka negatywna*, s. 564 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 393). Prostopoduszne spojrzenie Adorna na judaizm jest ewidentne, gdy zakłada on, że doktryna o zmartwychwstaniu ciała jest typowo chrześcijańska, por. np. *Dialektyka negatywna*, s. 564 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 119, 393); dla rozważenia różnorodnych znaczeń idei zmartwychwstania w myśli żydowskiej, por. np. M. Greenberg, *Ressurrection* [w:] *Encyclopedia Judaica* 14, Keter, Jerusalem 1971, s. 95–103.

<sup>11</sup> Adorno przyjaźnił się i utrzymywał bliską współpracę z eseistą Walterem Benjaminsinem (zm. 1940). Mimo że Benjamin nie był członkiem Instytutu Badań Społecznych, to dzięki staraniom Adorna Instytut wspierał jego pracę. [O ich wzajemnej zażyłości świadczą wspomniane w tekście listy, ale również bardzo osobisty *Wstęp do Pism Benjamina*, napisany przez Adorna, por. T.W. Adorno, *O literaturze. Wybór esejów*, przeł. A. Wołkowicz, Czytelnik, Warszawa 2005, s. 229–247 – przyp. J.G.]



zdaniem Adorna, utrzymywanie, że absolut jest niewymawialny, a tym samym niepoznawalny, chroni nas przed wypracowaniem pojęć odpowiadających ściśle określonym cechom realności, które sprawiają, że pojednanie jest poza naszym zasięgiem.

Widoczna inwersja konwencjonalnego odczytania *Bilderverbot* może służyć dwóm strategiom emancypacyjnym. Po pierwsze, według Adorna *Bilderverbot* wymusza praktykę negocjowania negacji, czyli ujawniania przejawów niesprawiedliwości konstytuujących „poharatane życie”. Adorno czyni użytek z zakazu przedstawiania, nie wyrzekając się dyskursywnego rozumu, lecz orędując za użyciem go w poszukiwaniu przyczyn, wobec których pojednanie pozostaje rzeczywistością pozorną. Ponadto sugeruje on, że praktyka określonej negacji negatywnego jest odwróconym obrazem zbawienia. Po drugie, Adorna jawne przywiązanie do *Bilderverbot* jest odzwierciedleniem przekonania, że nic nie może być zawarte czy wyczerpane w pojedynczym [skończonym] opisie. Problem ze zidentyfikowaniem absolutu jest problemem identyfikacji wszystkich – i każdej rzeczy z osobna: identyfikacja powoduje niebezpieczeństwo, że rzeczy będą uznawane za to, czym elita władzy zechce, by były. Celem wzbudzenia podejrzeń wobec ustalonych definicji, Adorno rozszerza zakres obowiązywania *Bilderverbot*. W tym wyraża się intencja sformułowania mówiącego o „materialistycznym pragnieniu, by objąć myślą rzecz” (w przeciwieństwie do jej znaturalizowanej czy bałwochwalczej definicji). Adorno nie porzuca więc spornej wiedzy, zarzucając jej wrodzoną represyjność, lecz dokłada starań, by zapewnić teoretyczną (i teologiczną) podstawę politycznej kontestacji.

Rekonstruując teologię odwróconą Adorna, po pierwsze, przedstawiam jego tezy dotyczące nowoczesnych zastosowań *Bilderverbot* i teologii negatywnej, by następnie odeprzeć zarzuty wysuwane przez krytyków oraz wskazać specyfikę przeznaczenia zakazu czynienia wizerunków. Jak zademonstruję, Adorna rozumienie politycznej wagi *Bilderverbot* jest o wiele bardziej zniuansowane i zrównoważone niż u jego krytyków. Po drugie, łączę różnorodne wątki teologii negatywnej, rozpoczynając od nader ważnego rozróżnienia negacji określonej i abstrakcyjnej. Wywód kończę rozważaniami Adorna dotyczącymi Kafkowskiej „teologii”. Po trzecie, rewidując w świetle jego teologii odwróconej teorie „dialektyki negatywnej” i „nowego imperatywu kategorycznego”, wskazuję na jego znaczący wkład we współczesne interpretacje emancypacyjnej *praxis*.

## ROZUMIENIE *BILDERVERBOT* I TEOLOGII NEGATYWNEJ U ADORNA

Twierdząc, że Adorno otwarcie podpisuje się pod *Bilderverbot*. Jednakowoż wyjaśnia, że czyni to, gdyż jest przekonany, że założenie o możliwości językowej reprezentacji zbawienia przesłania jego pragmatyczny charakter, a nie dlatego, że nieodłączną cechą języka jest jego represyjność. Adorno przytacza odpowiedni cytat ze swej pracy. Píše:

Uderzający brak Kantowskiej doktryny, nieuchwytność i abstrakcyjność charakteru intelligibilnego, ma także coś z prawdy zakazu obrazów, którym filozofia pokantowska, włącznie z Marksem, objęła wszystkie pojęcia tego, co pozytywne. Intelligibilny charakter jako możliwość podmiotu jest, podobnie jak wolność, czymś, co się staje, a nie, co istnieje. *Zdradą byłoby wcielenie go w poszczególne istnienie przez deskrypcję, choćby najostrożniejszą.* [...] o intelligibilnym charakterze można mówić o tyle tylko, o ile nie unosi się on abstrakcyjnie i bezsilnie nad poszczególnym istnieniem, ale wciąż na nowo znika w jego grzesznym kontekście i wciąż się z niego rodzi<sup>12</sup>.

W tym fragmencie Adorno otwarcie odrzuca charakterystykę intelligibilności jako panującej nad i ponad tym światem. W rzeczy samej możemy mówić o tym, co intelligibilne, pozostając wewnątrz kontekstu „poharatanego życia” – tę znaczącą uwagę rozwinę później. Zgodnie z powyższym zdrada, jaką Adorno ma na myśli, dotyczy nie tyle podtrzymywania idei o transcendentnym charakterze absolutu, ile utrzymywania jej w charakterze imperatywu. Gdy proponuje się opis analogiczny do „Kantowskiej intelligibilności” czy „wolności” (czy „żydowskiego *theologoumenon*” lub „właściwej kondycji”), to, co powinno uchodzić za wypełnienie imperatywów etycznych, obraca się w miło brzmiące slogany. Innymi słowy, obowiązujący charakter tych idei ma służyć przywróceniu zaufania do religii i zapewnieniu politycznego spokoju ducha. Jednakże dla Adorna ta reasekuracja unieważnia stan zbawienia, jako zadania danego nam do wypełnienia. Stąd, odrzucając postulowany sposób istnienia tych idei, Adorno utrzymuje ich wiążący charakter. Stwierdza: „Lecz poza wymogiem ujęcia w ten sposób przez myśl, kwestia realności czy nierealności zbawienia sama w sobie pra-

<sup>12</sup> *Dialektyka negatywna*, s. 416–417, kursywa dodana (*Gesammelte Schriften* 6, s. 293–294). Immanuel Kant pisze: „*idea wolności jest niezbadana* i tym samym niemożliwa jest jakakolwiek pozytywna prezentacja w ogóle...”, *Critique of Judgment*, przeł. W.S. Pluhar, Hackett, Indianapolis 1987, s. 135, kursywa za oryginałem [por. wyd. pol.: I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1964].



wie nic nie znaczy”<sup>13</sup>. Według niego zbawienie jest zanegowane jako hipotetyczna rzeczywistość (i oczywiście nierzeczywistość) i jedynie wtedy jest skuteczne, gdy służy jako bodziec pobudzający do myślenia i działania. Niemniej jednak aprobata Adorna dla *Bildeverbot* jest obwarowana zastrzeżeniami. O wiele wcześniej niż jego następcy wskazuje on na polityczną wagę zakazu obrazowania. Zauważa, że *Bildeverbot*, który miał służyć demitologizacji, sam w końcu staje się mitem. Píše:

Kiedyś zakaz oddawania czci obrazom [*Bildeverbot*] objął także wymienianie imienia bożego; teraz sam ten zakaz w tej postaci budzi podejrzenie o zabobon. Zaostrzył się; już samo pomyślenie nadziei urąga mu i pracuje przeciw niemu. Tak głęboko pograżyła się historia metafizycznej prawdy, która nadaremnie neguje historię, postępującą demitologizację. Ta wszakże pożera sama siebie, jak niegdyś mityczni bogowie pożerali z upodobaniem własne dzieci. Kiedy nie pozostaje już nic oprócz istnienia, demitologizacja z powrotem powraca w mit. Mit bowiem nie jest niczym innym jak tylko zamkniętym związkiem immanencji, czyli tego, co jest<sup>14</sup>.

Adorno obawia się, że *Bildeverbot* tym samym wygasza nadzieję na coś nieobjętego *status quo*. Współczesne zastrzeżenie *Bildeverbot* oznacza, że nie może być mowy o spoglądaniu poza zasłonę „rzeczywistości”. W rezultacie zakaz, który miał służyć demitologizacji, czyli rygorystycznemu unikaniu wszelkich aktów utożsamiania porządku ludzkiego z boskim (lub zbawienia), kończy się intronizacją rzeczy takich, jakimi są. Przecięcie wszelkich więzów pomiędzy upadłym światem i porządkiem pojednania jest równoznaczne wpisaniu nas w zamknięty system *takoż-samości*. Demitologizacja obraca się w mit. Adorno dowodzi, że rezygnacja z porządku zbawienia, którą dostrzega we współczesnych interpretacjach *Bildeverbot*, jest równoznaczna z wyrzeczeniem się rozumu i wskazuje na ów symptom obecny w filozofii Kanta:

Autorytet kantowskiego pojęcia prawdy stał się terrorystyczny z chwilą zakazu [*Verbot*] myślenia absolutu. Nieuchronnie to popycha ku zakazowi myślenia [*Denkverbot*] w ogóle. Kantowski blok [*Block*] projektuje naprawdę samookaleczenie rozumu, który je sobie dodał jako obrzęd inicjacyjny swej naukowości. Dlatego takie skąpe jest to, co u Kanta dzieje się jako poznanie, w porównaniu z doświadczeniem żywych ludzi [...]. Uzasadnione jest społeczne podejrzenie, że ów blok, bariera przed absolutem, jest

<sup>13</sup> *Minima Moralia. Reflection from Damaged Life*, przeł. E.F.N. Jephcott, Verso, New York 1978, s. 247, fragment przełożył J.G. (*Gesammelte Schriften* 4, s. 28).

<sup>14</sup> *Dialektyka negatywna*, s. 565 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 394) [por. też: M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, zwł. rozdz. I: *Pojęcie oświecenia* – przyp. J.G.].

tym samym, co bieda zmuszająca do pracy, realnie trzymająca ludzi w tym samym zakłętym kręgu [Bann], który Kant transformował w filozofię<sup>15</sup>.

Według Adorna za pośrednictwem Kantowskiego rozumu krytycznego odrzuca się możliwość doświadczenia i poznania absolutu. Faktycznie, dla Kanta świadectwem krytyczności rozumu są należyta pokora i rezygnacja z możliwości dostępu do idei „transcendentalnych”<sup>16</sup>. Adorno dostrzega w owym wyrzeczeniu się naukową interpretację charakteru obiektywnego. I podejrzewa, że ta stanowi legitymizację dla współczesnych racjonalizacji pracy. W obu wypadkach potrzeby i pragnienia są brane w nawias, ignorowane, by reprodukcja klasy naukowców, którzy oceniają w rzekomo bezinteresownych badaniach, i robotników, postrzegających pracę jako cel sam w sobie. Dogmatyczny blok Kantowski, ustanowiony ponad doświadczeniem idei transcendentalnych, nie uznaje kontekstu „poharatanego życia”, w którym nabywa się możliwości takiego doświadczenia. Istotnie, Kantowskie rozwinięcie *Bilderverbot* odwraca uwagę od rzeczywistości społecznej, co

<sup>15</sup> Tamże, s. 546–547 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 381). Tutaj Adorno jest nieco nieprecyzyjny: Kant nie zakazał myślenia absolutu, lecz wzbraniał posiadania o nim wiedzy teoretycznej. „Otóż choć mej duszy rozważanej w drugi sposób [tj. jako rzecz sama w sobie – J.G.] nie mogę poznać przy pomocy spekulatywnego rozumu (a tym bardziej przy pomocy empirycznej obserwacji), a tym samym wolności jako własności istoty, której przypisuję wywoływanie skutków w świecie zmysłowym, a to dlatego że musiałbym tę istotę poznać jako określoną w swym istnieniu, a mimo to nie będącą w czasie (co jest niemożliwe, gdyż nie mogę żadnej naoczności dać memu pojęciu za podkład), mogę jednak pomyśleć sobie wolność, tzn., że jej przedstawienie nie zawiera przynajmniej sprzeczności, jeżeli słuszne jest nasze krytyczne odróżnienie dwu sposobów przedstawienia (zmysłowego i intelektualnego)”, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 41, kursywa za oryginałem. Ten fragment jednak nie oddaje prostego niedopatrzania ze strony Adorna, który odrzuca Kantowski podział na myślenie i wiedzę/poznanie. Adorno nie zgadza się, że podstawowym warunkiem możliwości myślenia jest jego niesprzeczność. Utrzymuje, że możliwość myślenia wymaga odniesienia, a tym samym że nie istnieje coś takiego jak czyste pojęcie rozumienia. Dla Adorna wszelkie nasze pojęcia są „splamione” naszym „zanurzeniem” w świecie. Stąd jego zdaniem Kantowski zakaz posiadania wiedzy o absolutie jest równoznaczny z zakazem myślenia absolutu.

<sup>16</sup> Być może Adorno miał na myśli następujący fragment z pracy Kanta: „Jest upokarzającym dla rozumu ludzkiego, że nie osiągając nic w swym czystym zajęciu, faktycznie pozostaje w potrzebie utrzymania dyscypliny, panując nad swym marnotrawstwem, oraz chroniąc się przed oszustwami, które z marnotrawstwa wynikają. Lecz, z drugiej strony, odkrywając, że on sam potrafi i musi stosować tę dyscyplinę, rozum przywraca sobie zaufanie i zyskuje pewność siebie”, I. Kant, *Critique of Pure Reason*, St. Martin's, New York 1961, s. 629, fragment przełożył J.G.

czyni absolut nieuchwytnym; na wspomnianą rzeczywistość społeczną składa się wielość obliczy cierpienia i opresji, do których Adorno wciąż powraca w swych pracach: bieda, wyzysk klasowy, rasizm, etnocentryzm, nacjonalizm i seksizm/szowinizm. W konsekwencji tak zwany Kantowski rozum krytyczny zmienia to, co dla Adorna jest społeczno-historyczną niemożnością doświadczenia absolutu (zapewniającą kontekst „poharatanego życia”), w inwariant odgórnie kreujący ludzką kondycję. Kant proponuje taką wersję rozumu, która usprawiedliwia bezustanne odraczanie momentu gratyfikacji: odkupienie jest poza naszym zasięgiem nie z powodu panującej niesprawiedliwości, lecz z powodu swej transcendentnej natury. Tak zwany „rozum krytyczny” jest konstytuowany w uświęceniu cielesnego zadośćuczynienia, trzymając się utartych schematów oficjalnej wiedzy; zdaniem Adorna taki rodzaj rozumu jest nierozumny.

Brak zaufania Adorna do ideologicznych skutków współczesnych realizacji *Bilderverbot* zyskuje głębszy wyraz w zastrzeżeniu wyrażonym względem teologii negatywnej. Kluczowa myśl zawarta jest w komentarzu do opery biblijnej Schönberga pt. *Mojżesz i Aron*. Esej Adorna został napisany w 1963 roku, trzy lata przed *Dialektyką negatywną* i sześć lat przed śmiercią autora. Jego zdaniem „żydowski zakaz czynienia obrazów [...] kształtuje centrum tekstu [oper *Mojżesz i Aron*]”<sup>17</sup>. Adorno wskazuje, że Schönberg rzeczywiście „zważał na ów zakaz, jak i na kilka innych”. W tym samym eseju również nawiązuje do teologii negatywnej Schönberga, wobec której wyraża swe zastrzeżenia. Pisze:

W rozwoju twórczości Schönberga [...] ekspresja jako negatywność, jako indywidualne cierpienie, ciąży [überschlagt sich] w stronę punktu, w którym staje się teologią negatywną [negativen Theologie], zaklinaniem [Beschwörung] przedmiotowego, wyczerpującego, pojednawczego znaczenia w jego zaprzeczenie, absolutną podmiotowość, dla której nie ma wyjścia<sup>18</sup>.

W powyższym fragmencie Adorno łączy teologię negatywną z przywoływaniem stanu pojednania, do którego dostępu nam odmówiono. Filozof sprzeciwia się więc teologii negatywnej konkretnie dlatego, że tym sposobem rezygnuje się z możliwości realnego pojednania. Adorno z uporem przypomina, że współczesne stosowanie *Bilderverbot* (czy teologii negatywnej) powoduje zanik krytycznego myślenia i tęsknoty za utopią, tym samym podtrzymując stan „życia poharatanego”, na co wskazuje przytoczony wyżej fragment.

<sup>17</sup> *Gesammelte Schriften* 16, s. 458; *Quasi una Fantasia*, s. 230.

<sup>18</sup> *Gesammelte Schriften* 16, s. 463; *Quasi una Fantasia*, s. 236, kursywa dodana.

Z drugiej strony, Adorno krytykuje również to, co postrzega jako technikę akomodacji teologii negatywnej (czy dialektycznej) stosowaną wobec „całkowicie Innego”, czyli wyrzekanie się pracy rozumu dyskursywnego. Krytykę tę zawiera esej dotyczący doktryny miłości u Kierkegaarda. Adorno odnosi się do Kierkegaardowskiej teologii jako jednocześnie „dialektycznej” i „negatywnej”<sup>19</sup>. Podąża jej śladem, by na końcu dobitnie stwierdzić, że chrześcijaństwo nie jest czystym ruchem myśli, lecz „transcendencją ruchu myśli”. Adorno wiąże również teologię negatywną z doktryną o „radycznie Innym” zawartą w myśli Kierkegaarda<sup>20</sup>. Z jednej strony zatem, aprobeuje Kierkegaardowskie rozumienie negatywności. Duński filozof, utrzymuje Adorno „nie podzielał optymizmu filozofii co do możliwości wykreowania absolutu z wnętrza samej siebie...; nie wierzył, że czysty ruch myśli mógłby przypuszczalnie poprowadzić do chrześcijaństwa”. Tymi komentarzami Adorno sekunduje Kierkegaardowi przeciw Heglowi i oczywiście respektuje odrzucenie rozumu, „pracującego”, by wytworzyć absolut. Z drugiej strony, utrzymuje, że odrzucenie generującego rozumu obraca się w jego zupełne nieuznawanie. Twierdzi, że uporczywe obstawanie Kierkegaarda przy „transcendencji myśli” odzwierciedla „ideę rozumu, który «dociera do» absolutu bynajmniej nie przez utrzymywanie pełnej konsekwencji w prowadzeniu myśli, lecz przez samo-uświęcenie [...]”<sup>21</sup>. Według Adorna myśl, która chce konsekwentnie poznawać, a jednocześnie zaciemnia to wszystko, czemu służyć powinna, nie może tego w pełni ukonstytuować. Filozof stwierdza więc, że negatywna teologia Kierkegaarda jest irracjonalna. Akomoduje ona odmienność Innego (a dokładnie Boga) nie poprzez wyrównanie jego oporu, umieszczając

<sup>19</sup> Objaśnienia Adorna dotyczące teologii dialektycznej (i być może negatywnej) były prawdopodobnie powodowane wymogiem Paula Tillicha, teologa nadzorującego pracę habilitacyjną dotyczącą Kierkegaarda. Pewne elementy języka Adorna zdradzają podobieństwo do języka Karla Bartha, teologa najmocniej kojarzonego z teologią dialektyczną; na przykład w wielu przypadkach nawiązuje on do teologii dialektycznej jako teologii dotyczącej tego, co „całkowicie odmienne”. (Adorno [i Horkheimer] nawiązują do Bartha w: *Dialektyce oświecenia*, s. 198–200, por. *Gesammelte Schriften* 3, s. 203). Adorno mógł również dyskutować kwestię teologii negatywnej z Gershomem Scholemem, który używał tego terminu w *Origins of the Kabbalah*, przeł. A. Arkush, de Gruyter, Berlin 1962, s. 441–442 [por. również: G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Znak, Kraków 1996, oraz tenże, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 1997 – przyp. J.G.].

<sup>20</sup> T.W. Adorno, *On Kierkegaard's Doctrine of Love*, „Studies in Philosophy and Social Sciences” (dawniej: „Zeitschrift für Sozialforschung”) 8, 1939, s. 414.

<sup>21</sup> Tamże, s. 414.

go pośród niezbywalnie zapośredniczonego charakteru myślenia, lecz zawieszając, a faktycznie wyrzekając się postawienia myśli naprzeciw boskości Boga. Adorno wyraźnie odrzuca tę strategię, pisząc: „należałoby obstawać przy tym [by] [...] *powiedzieć to, czego powiedzieć się nie da*. Prosta sprzeczność zawarta w tym pragnieniu jest sprzecznością samej filozofii: ta sprzeczność kwalifikuje ją jako dialektykę”<sup>22</sup>. Analizy Adorna dotyczące współczesnego stosowania *Bilderverbot* i teologii negatywnej antycypują krytykę jego następców. Zauważa on, że współczesne interpretacje *Bilderverbot*, legitymizując wyrzeczenie się pojednania, tworzą otchłań pomiędzy tym światem a jego zbawieniem oraz, równocześnie, rozumnością. Filozof zatem jednoznacznie odrzuca teologię negatywną, która może być odpowiedzialna za absolutne nieporozumienie, czyli zrzeczenie się rozumu dyskursywnego. Z pewnością jego komentatorzy dokładnie przejeździли kluczowe fragmenty, szukając zgodności myśli Adorna z teologią negatywną, i błędnie zinterpretowali jego myśli, wskazując, że przywiązanie do *Bilderverbot* sygnalizuje wyrzeczenie się języka, celem zachowania odmienności Innego. Twierdzą, że krytyka politycznego obciążenia *Bilderverbot* wyrażona przez Adorna jest o wiele bardziej kompleksowa i zniuansowana od wysuwanej przez jego następców. Adorno tłumaczy ewidentny rozdźwięk między „poharatanyim życiem” a stanem pojednania, widoczny we współczesnych interpretacjach i aplikacjach tego zakazu. Twierdzi, iż takie czytanie *Bilderverbot* powoduje, że nieinteligibilność, zamiast być widoczną cechą społeczno-historycznej rzeczywistości, w której

<sup>22</sup> Fragment ten w pełnym wymiarze brzmi: „należałoby obstawać przy tym [by] [...] przeciw Wittgensteinowi [...] *powiedzieć to, czego powiedzieć się nie da*. Prosta sprzeczność zawarta w tym pragnieniu jest sprzecznością samej filozofii: ta sprzeczność kwalifikuje ją jako dialektykę. [...] Praca filozoficznej autorefleksji sprowadza się do analizy tego paradoksu. Wszystko inne jest przypisywaniem sensu, wtórną konstrukcją, czynnością dziś, jak i w czasach Hegla przedfilozoficzną”, *Dialektyka negatywna*, s. 16, kursywa dodana (*Gesammelte Schriften* 6, s. 21). Jest to jedno z trzech odniesień do najbardziej znanego stwierdzenia Wittgensteina: „o czym nie można powiedzieć, o tym trzeba milczeć”, L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7, przeł. B. Wolniewicz, WN PWN, Warszawa 2000. Oto inne nawiązania: „[...] chociaż poza tym jego [Wittgensteina] nakaz milczenia dobrze pasuje do fałszywie odrodzonej dogmatycznej metafizyki i trudno go odróżnić od milczącej ekstatycznej wiary w byt”, *Dialektyka negatywna*, s. 566 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 395) oraz: „Wittgensteinowska maksyma, «o czym nie można powiedzieć, o tym należy milczeć», w której ekstremum pozytywizmu rozlewa się w geście oddania autorytarnej autentyczności i dla której ten pozytywistyczny rozum stosuje pewien rodzaj masowej sugestii, jest dogłębnie antyfilozoficzna”, *Hegel: Three Studies*, przeł. S.W. Nicholson, MIT Press, Cambridge 1993, s. 101 (*Gesammelte Schriften* 5, s. 336).

odmawia się gratyfikacji, staje się atrybutem nieosiągalnego absolutu. Skutkiem tego niemożliwość pojednania zyskuje teologiczne umocowanie (pojednanie *per se* jest niepoznawalne, a tym samym niemożliwe), a konkretne powody wewnątrzhistorycznej indolencji pozostają nieprzemysłane i niezbadane.

Uważam, że sposób, w jaki Adorno zastosował *Bilderverbot*, mógłby odwrócić tę tendencję. Być może odwróciłby naszą uwagę od tak zwanego „Innego”, skupiając ją na społeczno-historycznej rzeczywistości wymagającej krytycznego spojrzenia i dogłębnej naprawy. Pierwszym krokiem ku temu jest poczyniona przez niego dystynkcja dwóch typów negacji: abstrakcyjnej i określonej. Podział ten tworzy podstawę do poprowadzenia konstruktywnego teologicznego ruchu, który odzwierciedlałby materialistyczne odczytanie *Bilderverbot* jako „teologii odwróconej”.

### NEGOWANIE NEGATYWNEGO

We wczesnej, napisanej wspólnie z Horkheimerem pracy, zatytułowanej *Dialektyka oświecenia*, Adorno za Heglem wprowadza podział na negację abstrakcyjną i określoną. Dla Hegla abstrakcyjna negacja to proces usuwania z rzeczy wszelkiej treści i specyficznych określeń; na skutek tego powstaje płaska, nieodróżnialna od nicości nieokreśloność. Adorno podąża śladem Hegla, odrzucając przeciwstawione światu pojęcie nieokreślonego absolutu, który tym samym odmawia do siebie pojęciowego dostępu. Dla obu, Hegla i Adorna, ta forma negacji odzwierciedla idealizację nieosiągalnej przejrzystości, a w rzeczywistości powoduje kurczenie się absolutu [do nieokreślonego minimum]; jeśli absolut jest pomyślany tak, by kontakt z materialnym światem zagrażał jego integralności, to zarazem musi być postrzegany jako skończony i statyczny. Dla kontrastu, proces negacji określonej zachowuje treść, a przedmiot definiowany jest w obrębie relacji, a konkretnie w opozycji do swej ustalonej charakterystyki. W tym miejscu między Heglem i Adornem pojawiają się jednak różnice. Pierwsza zaznacza się, gdy Hegel wiąże negację abstrakcyjną z oświeceniem i judaizmem. Adorno natomiast twierdzi, że żydowskie rozwinięcie *Bilderverbot* pociąga za sobą negację określoną<sup>23</sup>. Po drugie, Adorno chce wykorzystać kry-

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, przeł. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford 1977, s. 50–51, 340, 346 [por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, 2, Warszawa, 1963, 1965; por. też porównawczą pracę o Heglu i Adornie: A. Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji*



tyczny i polityczny potencjał negacji określonej, by zdemaskować i potępić nieprawość konstytuującą życie na ziemi; jednakowoż jest on na tyle ostrożny, by podkreślić, że stosowanie krytycznej negacji ani nie pozwoli nam osiągnąć pojednania, ani nie gwarantuje, że „poharatane życie” będzie odkupione.

Adorno [i Horkheimer] pisze:

Religia żydowska [...] nadzieję wiąże jedynie z zakazem, nie pozwalającym mienić tego, co fałszywe – bogiem, skończoności – nieskończonością, kłamstwa – prawdą [...]. *Wszakże negacja nie jest abstrakcyjna* [...]. Prawo do wizerunków zostaje ocalone poprzez wierną realizację zakazu wizerunków. Taka realizacja – „negacja określona” – nie jest przez suwerenność abstrakcyjnego pojęcia uodporniona na uroki oglądu, jak sceptycyzm, dla którego fałsz na równi z prawdą jest niczym. Negacja określona odrzuca bożki, niedoskonałe wyobrażenia absolutu inaczej, niż czyni to rygoryzm, który przeciwstawia im ideę, której wyobrażenia te nie mogą sprostać. Dialektyka ujawnia raczej, że każdy obraz jest pismem. Uczy odczytywać z jego linii wyznanie fałszywości, która odbiera mu moc i moc tę przypisuje prawdzie<sup>24</sup>.

Dla Adorna specyficznie żydowskie odczytanie *Bilderverbot* nie pociąga za sobą zbiorczej negacji wszelkich wizerunków boskości, lecz skutkuje ich rozsądną analizą, a następnie rozpoznaniem, które z wizerunków mogą pozorować absolut. Na tym też polega różnica między negacją abstrakcyjną a negacją określoną. Pierwsza odrzuca wszelkie zapośredniczenia absolutu, a w konsekwencji powstaje coś nieokreślonego, urągającego tym samym rozumności; stąd Adorno kojarzy jej treść ze sceptycyzmem. Dla niego ten rodzaj negacji nie neguje specyficznej treści i historycznych konfiguracji składających się na konkretny obraz „poharatanego życia” – negacji, która zawierałaby wymóg krytycznej interpretacji i diagnozy współczesnego życia. Raczej neguje wszystko, bez różnicy. Teologowie, którzy korzystają z abstrakcyjnej negacji polegającej na prostej ucieczce od określoności, oferują tym samym fałszywy obraz odkupienia; wprost odrzucając materialność i historię w całości, nie silą się na konkretne, merytoryczne potępienie rzeczywistości upadłej.

Według Adorna *Bilderverbot* może być siłą krytyczną, jeśli zamiast promować abstrakcyjnego Boga i nieosiągalne zbawienie, zwróci naszą uwagę na składowe „poharatane życie”, dając podstawę rzeczowej krytyce. Innymi słowy, zamiast maskować boskość, *Bilderverbot* musi

---

*myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2001 – przyp. J.G.].

<sup>24</sup> *Dialektyka oświecenia*, s. 40, tłumaczenie zmienione zgodnie ze zmianą dokonaną przez E.A. Pritchard, kursywa dodana (*Gesammelte Schriften* 3, s. 40–41).

zdemaskować upadłą rzeczywistość. Według frankfurczyka etyczny i polityczny potencjał zakazu w pełni wykorzystamy tylko wtedy, gdy będzie on odpowiadał na pytanie o to, dlaczego różnorodne próby identyfikacji absolutu są niewystarczające. Tak, w opozycji do abstrakcyjnej, przedstawia się negacja określona. Co więcej, Adorno twierdzi, że praktyczne zastosowanie negacji określonej, skupiającej uwagę na szczegółowych rysach „poharatanego życia”, rzeczywiście pozwala dostrzec przeblask tego, co wykracza poza *status quo*. Poświadcza, że „Potęga określonej negacji [stanowi – J.G.] jedynie dozwolony szyfr tego, co inne”<sup>25</sup>. Poniższy cytat wyjaśnia to stwierdzenie:

Żadnego absolutu nie można wyrazić inaczej niż w tworzywach i kategoriach immanencji, ale ani tej nie należy ubóstwiać [*vergöttern*] w jej uwarunkowaniu, ani jej totalnej sumy. Metafizyka, zgodnie z jej własną definicją, nie jest możliwa jako łańcuch dedukcyjnych sądów o tym, co istniejące. Nie można jej też pojmować na wzór czegoś absolutnie odmiennego, co wyjątkowo urągałoby myśleniu. Byłaby ona możliwa zatem jedynie jako czytelna konstelacja tego, co istniejące. Od niego uzyskaliśmy tworzywo, bez którego by jej nie mogło być, ale nie transfigurowałaby istnienia swoich elementów, a tylko sprowadziłyby je do konfiguracji, w której elementy złożyłyby się na pismo<sup>26</sup>.

Próby wyrażenia absolutu zwracają nas ku refleksji nad środkami, którym dysponujemy. Te środki, problemy i kategorie tego świata nie mogą być jednakowoż wynoszone do poziomu boskości. Ich negacja określona wskazuje na charakter absolutu, raczej tworząc „pismo”, w którym absolut znajduje wyraz; w tym ruchu jednak nie dokonujemy społecznej transformacji od „poharatanego życia” do stanu pojednania. Zauważmy, że nawiązanie Adorna do „pisma” w powyższym fragmencie *Dialektyki negatywnej* pobrzmiewa we wcześniejszym pasażu z *Dialektyki oświecenia*, w którym filozof pisze, że dialektyka „rozumie” każdy obraz jako pismo. Adorno tym samym sugeruje, że „pismo”, złożone z ułamków „poharatanego życia”, zawiera kod absolutu. To, co wyraża w powyższym fragmencie, w eseju o operze Schönberga *Mojżesz i Aron* wypowiedziada wyraźniej. Pisze:

Teologiczny zwrot Schönberga mógłby zanegować negację, rozpoznaną w historycznym kontekście. Elementem prawdy tego ruchu byłaby auto-deifikacja jako coś negatywnego, jego dostępność tym samym przyjąłaby postać pozytywnej. Lecz istnienie

<sup>25</sup> T.W. Adorno, *Glosa do portretu Tomasza Manna* [w:] tegoż, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemień-Ojak, PIW, Warszawa 1990, s. 327 (*Gesammelte Schriften* 11, s. 34).

<sup>26</sup> *Dialektyka negatywna*, s. 572–573, kursywa dodana (*Gesammelte Schriften* 6, s. 399).



tegoż nie jest w tym postulacie zagwarantowane. To tylko refleks fałszywej rzeczywistości, jej *odwrócone odbicie* w świadomości; nie istnieje w sobie i dla siebie. Jako chimera pozostaje naznaczone fałszywością. Jest to nie mniej ewidentne w pozytywnym języku muzyki niż w przejściu z teologii negatywnej do pozytywnej<sup>27</sup>.

Tym pasażem Adorno przypomina, że sprzeciwianie się czemuś niechybnie pociąga za sobą zajęcie jakiegoś stanowiska, czyli coś pozytywnego. Jednak jego zdaniem pozytywność wyłaniająca się z bezkompromisowej negatywności sztuki Schönberga nie może rościć sobie pretensji do „realności”; pozostaje „chimerą”. Jest to „odwrócone” odbicie fałszywej rzeczywistości, przeciw której skierowany jest protest i która jest demaskowana; istotnie, samo to odbicie składa się z elementów fałszywej rzeczywistości, choć w opozycji do niej się ustawia. Dlatego możliwość dostrzeżenia, że rzeczy nie powinny być takie, jakimi są, nie równa się pozwoleniu na tworzenie obrazów ich właściwego stanu. Adorno oznajmia: „Fałszywe wnioskowanie powstaje wszakże przez bezpośrednie wyniesienie negatywności, krytyki tego, co tylko istniejące, do rangi pozytywności, jak gdyby niewystarczalność tego, co jest, gwarantowała, że to, co jest, mogłoby się pozbyć owej niewystarczalności. Nawet w skrajnym przypadku negacja negacji nie będzie pozytywnością”<sup>28</sup>. By negatywność zaistniała jako coś pozytywnego, trzeba

<sup>27</sup> *Quasi una Fantasia*, s. 236 (*Gesammelte Schriften* 16, s. 464).

<sup>28</sup> *Dialektyka negatywna*, s. 552–553, kursywa dodana (*Gesammelte Schriften* 6, s. 385). Lokowanie przez Adorna pozytywności wewnątrz tego, co negatywne, przypomina Edwarda Schillebeeckxa opis „negatywnego kontrastu doświadczeń”. Schillebeeckx pisze: „wyobrażenia i oczekiwania względem zbawienia i ludzkiego szczęścia są niezmiennie projektowane z pozycji konkretnych doświadczeń i przemyśleń dotyczących faktu niepowodzenia, bólu, cierpienia i wyobcowania – z pozycji negatywnych doświadczeń, skumulowanych przez wieki utrapień”, E. Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology*, przeł. H. Hoskins, Seabury Press, New York 1979, s. 19. Zdaniem Schillebeeckxa poznawczą wartość negatywnie zestawionych doświadczeń stanowi przede wszystkim ich potencjał krytyczny. Kwestionują one wartość kontemplatywnego poznania, zapewniającego holistyczny ogląd teoretycznie ujednoczonego systemu (tym samym deklarującego realizację pojednania); doświadczenia te rzucają wyzwanie naukowemu technologicznemu poznaniu, które człowiekowi przypisuje rolę podmiotu sprawującego kontrolę nad naturą i historią. Jestem całkowicie pewna, że Adorno zgodziłby się z twierdzeniem Schillebeeckxa, że pojęcie zbawienia może być wprowadzone w życie w kontekście zła, co uniemożliwia stworzenie jakiegokolwiek teorii dotyczącej zła, „jedyna adekwatna odpowiedź [na zło] jest ujęta w praktycznym zadaniu powstrzymania zła”, tamże, s. 620. Jednakowoż Adorno mógłby kwestionować Schillebeeckxa przedstawienie wizji „poharatanego życia” jako nazbyt powierzchowne; ten ostatni rozpoczyna pracę poświęconą chrystologii od spostrzeżenia: „Widzieliśmy go wszyscy [okaleczonego człowieka], czyż nie?”. Zdaniem Adorna *nie wszyscy*.

by stworzyć iluzję, że tęsknota za pojednaniem stanowi przedłużenie *status quo*; zatem rozumienie krytycznego wglądu jako zapewniającego tu i teraz stan pojednania jest niepoprawne. Zgodnie z poprzednimi stwierdzeniami zaniepokojenie Adorna dotyczy tego, że ktoś antycypując, a faktycznie przyjmując z góry możliwość autokorekty doczesnego życia, mógłby zbyć milczeniem jego „stan poharatania”.

Adorno nie uznaje żadnego rozwinięcia *Bilderverbot*, które pociąga za sobą rezygnację z możliwości zbawienia (co byłoby równoznaczne z rezygnacją z krytycznego, rozumnego myślenia), tak samo jak nie uznaje teologicznego usankcjonowania tej rezygnacji (mocą którego absolut, *per se*, jest opisywany jako niepoznawalny). Rozwinięcie, które proponuje Adorno, mogłoby służyć poznaniu cech „poharatanego życia”, których nabywa stan zbawienia, a rezygnując z antycypowania jego immanentnego spełnienia, nadać mu tak istotną określoność. Adorno podkreśla, że „Potęga określonej negacji [stanowi – J.G.] jedynie dozwolony szyfr tego, co inne”<sup>29</sup>. Ponownie zaznacza, że tego typu negacji nie należy błędnie przypisywać mocy sięgania ku zbawieniu. Niemniej jednak szczególne rozwinięcie *Biledrverbot*, które proponuje, wyraża jasny zamiar zarówno odsłonięcia konkretnych cech „poharatanego życia”, jak i przybliżenia nas ku zbawieniu. Adorno nie uznaje bezpośredniego opisu absolutu (pozytywnej teologii) i odrzuca zakaz odnoszący się do tej deskrypcji, bazujący na znaczeniu „całkowicie Innego” (teologia negatywna). Zatem jaka przestrzeń w ramach teologii pozostaje filozofowi do zagospodarowania?

---

Adorno mógłby również zarzucić Schillebeeckxowi tendencję do uniwersalizacji, pytając, czy opisuje ludzkie cierpienie, czy „mające nadejść uniwersalne [jego] znaczenie”, czy może autentyczną istotę ludzką (*humanum*), tamże, s. 622. Mógłby zgodzić się z wypracowanym przez Schillebeeckxa znaczeniem niepewności/nieokreśloności zapewniającej lepszą przyszłość, która jest pośrednio wskazana w tym, co negatywne. Niemniej jednak Schillebeeckx przypieczętował tę niepewność oświadczeniem, które wyznacza miarę dystansu między nim a Adornem: „[Bóg] Ojciec jest potężniejszy od wszelkiego doznanego przez nas cierpienia i smutku, potężniejszy niż niemożność doświadczenia najgłębszej rzeczywistości, którą na końcu jesteśmy w zaufaniu obdarowywani”, tamże, s. 625. Dalsze przykłady deklarowanej niepewności jako tęsknoty do utopii, zobacz w: tamże, s. 620, 621, 623. Wiąże się z tym twierdzenie Schillebeeckxa, że uniwersalne znaczenie Jezusa zawiera się w pytaniu o ostateczny sens lub bezsens historii jako przywołany przez negatywny kontrast doświadczeń; Jezus upewnia ludzi co do najwyższego znaczenia historii. Oczywiście Adorno nie postrzeżę w ten sposób Jezusa; on orzeka się możliwości dotarcia do ostatecznego sensu.

<sup>29</sup> *Glosa do portretu Tomasza Manna*, s. 327 (*Gesammelte Schriften* 11, s. 341).

W liście do Maxa Horkheimera z roku 1941 usiłuje zakomunikować swoje teologiczne inklinacje, zwierając się:

Mam słabe, niezmiernie słabe przecucie, że wciąż istnieje możliwość myślenia tajemnicy, lecz na pewno dziś jeszcze nie jestem w stanie sformułować sposobu, w jaki mogłoby to być możliwe. Przesłanka mówiąca, że teologia kurczy się i wkrótce będzie dostrzegalna w jednym jedynym motywie, istnieje obok innego przekonania, mówiącego, że z najistotniejszego punktu widzenia nie ma żadnej różnicy pomiędzy stosunkiem teologii do negatywności a jej związkiem z pozytywnością [...]. Lecz nade wszystko uważam, że czegokolwiek doświadczamy jako prawdy – nie bezrefleksyjnie, lecz jako pojęciowego ruchu – i co przedstawia się nam jako *index sui falsi*, niesie ze sobą jej światło tylko jako odbicie innego światła<sup>30</sup>.

Ta poufna wypowiedź skierowana do Horkheimera sugeruje, że Adorno intuicyjnie zwraca się w inną stronę niż negatywna (dialektyczna) czy pozytywna teologia. Tą wypowiedzią również sugeruje on, że prawda teologii ostatecznie zależy od tego, czy niesie ona w sobie „to inne światło”, światło odkupienia. Adorna opis odwróconego obrazu, jego nawiązanie do „przeskoku z teologii negatywnej do pozytywnej” w analizach teologicznego zwrotu u Schönberga oraz wyżej przytoczona wypowiedź dotycząca stosunku teologii do tego, co pozytywne i negatywne, są, jak dowodzę, połączone ze sobą wczesnym określeniem „teologia odwrócona”, jako nazwą projektu filozofii Waltera Benjaminia oraz jego własnej myśli<sup>31</sup>. Wybierając tę frazę, Adorno chciał uniknąć ekstremów, tu kojarzonych z obstawaniem przy pozytywnej lub negatywnej teologii. Pozytywna teologia jest mityczna w tej mierze, w jakiej zezwala na kreowanie kontinuum pomiędzy absolutem a człowiekiem, sankcjonując tym samym okropności konstytuujące

<sup>30</sup> List Adorna do Horkheimera z 4 września 1941; cyt. za: R. Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Significance*, przeł. M. Robertson, Polity Press–MIT Press, Cambridge, England–Cambridge, MA 1994, s. 503.

<sup>31</sup> Jedyny autor konsekwentnie nawiązujący do Adorna odwróconej teologii to René Buchholz, por. tenże, *Zwischen Mythos und Bilderverbot: Die Philosophie Adorno als Anstoß zu einer kritischen Fundamental Theologie in Kontext der späten Moderne*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1991. Dla Buchholza odwrócona teologia Adorna oznacza powstrzymywanie działania kategorii teologicznych i „okrycie ich czernią”, wyrzeczenie się dostępu do objawienia i stosowanie mikrologicznej perspektywy, dzięki której kategorie metafizyczne są transponowane w historię (tamże, s. 136). Buchholz również podsuwa myśl o istniejącym związku pomiędzy materializmem i *Bilderverbot* w teologii Adorna (s. 141). Jednakże nie bada systematycznie znaczenia „inwersji” w zbiorze pism Adorna ani też nie omawia krytycznych uwag Adorna dotyczących *Bilderverbot* i teologii negatywnej; również w swych interpretacjach nie włącza się w dyskusję nad Adorna „teologią negatywną”.

„poharatane życie”. Negatywna teologia przechodzi w mit, gdy odrzuca pracę dyskursywnego rozumu, próbując wyblagać pojednanie, które musi zostać odmówione. Teologia odwrócona Adorna unika tych niebezpieczeństw, rozwijając materialistyczną interpretację *Bildeverbot*: zanegowanie negatywności, którą stanowi „poharatane życie”, nie oznacza równoczesnego przyjęcia stanu zbawienia [jako istniejącego]; niemniej jednak pozbawiona i pozbawiająca złudzeń bezkompromisowa wizja „poharatanego życia” jest swego rodzaju fotograficznym negatywem mesjanicznego światła.

### TEOLOGIA ODWRÓCONA

W 1934 roku w liście do Benjamina Adorno wprowadza niespotykaną dotąd kombinację terminów. Tym samym sugeruje, że jego i Benjamina projekty filozoficzne stanowią przykład teologii odwróconej. Odnosi się do eseju Benjamina poświęconego pisarzowi Franzowi Kafce (zm. 1924). Swą wypowiedź rozpoczyna od opisu fotografa, kojarząc go z osobą Kafki i twierdząc, że znaczenie tej figury oddają Benjaminskie analizy. Adorno pisze, że jest to fotograf wykonujący zdjęcia „ziemskiego życia z perspektywy stanu zbawienia”. Fotograf przykryty jest czarnym płótnem. Ów obraz ma zasugerować „pełne przerażenia” i „pozbawione miejsca” spojrzenie przez obiektyw – efekt osiągnięty, jak pisze Adorno, dzięki „aluzijnemu” umiejscowieniu aparatu. Zauważa, że ten obrazek oddaje pozycję teologii w twórczości Kafki. Następnie stwierdza, że wizja teologii, wewnątrz której z radością dostrzega stąpienie się i zanikanie [*verschwinden*] różnicy między myślą [swoją i Benjamina], może być określona mianem teologii odwróconej. Adorno odrzucając wszelkie „naturalne” czy „supranaturalne” interpretacje teologii, daje pierwszeństwo rozumieniu jej jako szczególnego rodzaju „pisma”. Lecz pismo, które kojarzy z teologią odwróconą, nie jest bezpośrednio i zwyczajne; zamierza więc przybliżyć sens „zaszyfrowanego charakteru naszej teologii”<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Theodor W. Adorno/Walter Benjamin. *Briefwechsel 1928–1940*, red. H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, Adorno do Benjamina, 17 grudnia 1934, Berlin, s. 90–91. [O kafkowskich powinowactwach Benjamina *explicite* świadczy tekst *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci* [w:] W. Benjamin, *Konstellacje. Wybór tekstów*, przeł. i wybrał A. Lipszyc, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012. O żydowskich źródłach filozofowania Benjamina piszą m.in. A. Lipszyc w: *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina* [w:] W. Benjamin, *Konstellacje*, oraz w: *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Fundacja im. prof. M. Schorra, Warszawa 2009, a także R. Różanowski w eseju pt. „*Garbaty karzeł*”. *Teologiczne aspekty myśli Wal-*

Adorno dostarcza kilku wskazówek, dzięki którym ktoś mógłby złamać kod teologii odwróconej. Po pierwsze, opis fotografa odtwarzający „przerazający” i „pozbawiony miejsca” punkt widzenia, w którym, jak twierdzi Adorno, odbija się obraz „ziemskiego życia z perspektywy stanu zbawienia”. Idea takiego spojrzenia na ziemskie życie pojawia się ponownie w pracy Adorna zatytułowanej *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, opublikowanej 17 lat później (1954). Adorno pisze: „Perspektywie spojrzenia *trzeba* nadać taki kształt, by odstręczający świat odsłonił się w niej wraz z pęknięciami i rysami, ubogii zniekształcony, jaki pewnego dnia ukaże się w mesjanicznym świetle”<sup>33</sup>. Jeśli tylko ktoś zdolny będzie ukazać, jak „poharatane” jest życie, to tym samym oznajmi, że uchwycił błysk mesjanicznego światła. Stąd perspektywa negatywności stanowi odwrócony obraz wydobyty w świetle odkupienia.

Po drugie, podkreśla, że pismo wyczytane z tego obrazu, stanowi *prolegomena* dla społeczeństwa. Adorno używa terminu „prolegomena”, sugerując, że odwrócona teologia powinna być postrzegana przez pryzmat ich cech: perspektywiczności i potencjalnej mocy transformatywnej. Istotnie bowiem „skończona negatywność, mająca utrafić w samo sedno, eksploduje w zwierciadlanym piśmie swego przeciwieństwa”<sup>34</sup>. Obraz katastroficzny oddany przez doskonałą [skończoną] negatywność zawiera kod (w zwierciadlanym lub odwróconym piśmie) odkupienia. Ten fragment przywołuje uwagę Adorna dotyczącą dialektycznego interpretowania każdego obrazu jako pisma i jego idee metafizyki jako „czytelnej konstelacji istniejących rzeczy”, które złożyłyby się na pismo<sup>35</sup>. Pismo to nie jest równoznaczne z odzwierciedleniem stanu utopii, lecz Adorno jest najwyraźniej gotowy odnosić się do zaszyfrowanej wiadomości jak do „prolegomena” nowej rzeczywi-

---

*tera Benjamin*, „Nowa Krytyka” 13, 2002, s. 281–310, <[www.nowakrytyka.pl/spip.php?article51](http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article51)> (dostęp: 31.08.2016) – przyp. J.G.].

<sup>33</sup> *Minima Moralia*, s. 247, kursywa dodana, tłumaczenie zmienione (*Gesammelte Schriften* 4, s. 281); por. tłumaczenie M. Łukasiewicz: T.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, s. 298.

<sup>34</sup> Tamże, przekład zmieniony. W wersji angielskiej tekstu *Spiegelschrift* tłumaczone jest jako *mirror image* (obraz zwierciadlany). Tłumaczenie *zusamenschießt* jako „naszpicować, obrysować, występować na horyzoncie” nie oddaje złożoności tego słowa. Podstawowe jego znaczenie to: „wystrzelić w górę”, „podziurawić kulami”, „zetrzeć w pył” (artyleryjskimi pociskami), „rozbić na kawałki” (kryształ), lecz również oznacza „połączyć” (różnorodne barwy), por. tamże.

<sup>35</sup> Por. przypis 25.

stości. Krytyczna negacja „poharatanego” życia jest prawdopodobnie zapowiedzią życia odnowionego.

Jednakże najważniejsze wskazówki, prowadzące do zrozumienia Adorna teologii odwróconej, zawiera jego próba rekonstrukcji Kafkowskiej teologii. Powoływanie się na teologię u Kafki obwarowuje on zastrzeżeniem: „jeśli ktoś w ogóle może tego [teologicznego kontekstu u Kafki] dowieść”<sup>36</sup>. W świetle komentarzy, które odtworzyłam z obu listów i innych tekstów, nietrudno zauważyć, że opisy teologii Kafkowskiej wskazują na osobiste predylekcje teologiczne Adorna.

Filozof przywołuje Kafki artystyczną wizję „piekła [widzianego – J.G.] z perspektywy zbawienia”<sup>37</sup>. Ten opis odzwierciedla zarówno Adorna odniesienia do fotografa, przypominające mu o Kafce (dla którego przerażające ziemskie życie jest widziane z perspektywy odkupienia), jak i jego twierdzenie, że perspektywa ta musi być ukształtowana tak, by ukazywać ziemię, jakby była widziana w mesjanicznym świetle, to znaczy ubogą i zniekształconą. Szczegółowo opisuje wizję odwróconego spojrzenia:

Artystyczne wyobcowanie Kafkowskie, środek uwidaczniania obiektywnego wyobcowania, swoje uprawomocnienie czerpie z treści. Jego dzieło finguje miejsce, z którego stworzony świat jawi się tak zryty i okaleczony, jak zgodnie z jego pojęciami miałoby wyglądać piekło. [...] Źródło światła, które rozpadlinę świata rozjarza jako piekielną, jest optymalne<sup>38</sup>.

Najwłaściwsze pochodzenie światła, czyli stan odkupienia, nie zakłada wizji zbawienia, lecz odsłania świat w jego cierpieniu. „Optymalne” światło pozwala spojrzeć na to, co „piekielne”. Widzimy świat jako piekło; nie sankcjonujemy odkupienia *per se*<sup>39</sup>. Stosownie do powyższych

<sup>36</sup> T.W. Adorno, *Prisms*, przeł. S. i Sh. Weber, MIT Press, Cambridge 1997, s. 268 (*Gesammelte Schriften* 10, s. 283); por. *Szkice kafkowskie* [w:] tegoż, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemień-Ojak, PIW, Warszawa 1990, s. 224. Michael Löwy utrzymuje: „Teologia Kafkowska – jeśli możemy użyć takiego sformułowania – jest zatem negatywna, w tym sensie, że jej treść jest pozbawiona obecności Boga oraz brak tam słów o zbawieniu rodzaju ludzkiego”, M. Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe*, przeł. H. Heaney, Stanford University Press, Stanford 1992, s. 81. Jak pokażę, powyższa interpretacja teologii Kafkowskiej różni się od interpretacji Adorna.

<sup>37</sup> *Szkice kafkowskie*, s. 224 (*Gesammelte Schriften* 10, s. 284).

<sup>38</sup> Tamże, s. 224–225. Zapożyczenie z Goetheańskiej *Pandory* jest nader oczywiste: „Przeznaczony, by zobaczyć to, co oświetlone, nie światło”.

<sup>39</sup> Epigraf do Adorna tekstu pt. *Esej jako forma* wskazuje na podobny punkt. Zapożyczenie z Goetheańskiej *Pandory* jest nader oczywiste: „Przeznaczony, by zobaczyć to, co oświetlone, nie światło”, *Gesammelte Schriften* 11, s. 9; *Notes to Literature* 1, s. 3.



interpretacji pism Kafki należy stwierdzić, że stanowisko zdecydowanej negatywności jest nieuchwytnie z perspektywy odkupienia – oba odsłaniają świat jako piekło. Lecz źródło nadziei zostaje zachowane, ponieważ przenikliwość zdecydowanej negatywności jest jednocześnie perspektywą odkupienia.

Adorno w stwierdzeniu dotyczącym Kafki zauważa: „Zaszeregowanie go do pesymistów, egzystencjalistów rozpaczy jest równie chybione jak zaliczenie go do głosicieli zbawienia”<sup>40</sup>. Jego wizja świata jako piekła nie powinna prowadzić do rozpaczy i pesymizmu. Zgodnie ze stwierdzeniem Adorna jest ona odwróconym odbiciem światła zbawienia. Wraz z zyskaniem zdolności widzenia jak „poharatane” jest życie dostrzegamy w przebłysku, że wszystko mogłoby wyglądać inaczej. Równocześnie Kafki nie można traktować jak proroka odkupienia. Nie zapewnia, że będziemy zbawieni. Nie może nam powiedzieć i nie mówi, jak wygląda zbawienie. Wyzwanie, które stawia przed nami, polega na tym, czy będziemy zdolni dostrzec to, co sam widzi, i w jaki sposób odpowiemy na taką wizję świata.

Ponadto, nawiązując do odwróconej relacji pomiędzy światem infernalnym a światłem odkupienia, Adorno wskazuje na dwie dalsze inwersje ujęte w tak zwanej teologii Kafkowskiej. Wizja Kafki ustanawia odwrócenie *teologii*. Adorno pisze:

Lecz to, co dla teologii dialektycznej było światłem i cieniem, zostaje zamienione miejscami. Nie absolut zwraca swą absurdalną stronę ku zależnemu stworzeniu – doktryna, która już u Kierkegaarda prowadzi do czegoś bardziej irytującego niż tylko paradoksalność i która u Kafki prowadzi do intronizacji obłędu – ale świat zostaje uznany jako tak absurdalny, jak go postrzegał *intellectus archetypus*. Pośrednie państwo tego, co uwarunkowane, staje się państwem infernalnym w sztucznych oczach anioła<sup>41</sup>.

Kolejny raz Adorno odrzuca teologiczną doktrynę o niepoznawalnej boskości. Według teologii dialektycznej (i negatywnej) boskość musi pozostawać okryta całunem ciemności, trwać niepoznawalna i „absurdalna”, by nie została zredukowana do wymiarów tego, co skończone i przypadkowe. W teologii „odwróconej” podmiot i przedmiot przechodzą w swe przeciwieństwa: jest to świat ukazujący „absurd” z domniemanej perspektywy boskości. „Odwrócenie” jest tu powiązane z tym,

<sup>40</sup> *Szkice kafkowskie*, s. 225 (*Gesammelte Schriften* 10, s. 284).

<sup>41</sup> Tamże. W tej samej pracy Adorno pisze, że Kafka jest oskarżycielem, a nie stronnikiem teologii dialektycznej. Kafka, podkreśla Adorno, pokazuje, że „oczyszczona wiara odsłania się jako nieczysta, a demitologizacja jako demonologia”, tamże, s. 224 (*Gesammelte Schriften* 10, s. 283).

co negatywne – na wzór negatywu fotograficznego, w którym to, co jest nasycone światłem, i to, co jest ciemne, stanowią odwrotność wywoływanego obrazu. Stąd teologia odwrócona pociąga za sobą „przewrót” w teologii. Nie jest to *logos* traktujący o *theos*, lecz *rozum* świata wyzwolony przez wyobrazonego *Boga*. Teologia odwrócona „symuluje” boski czy anielski punkt widzenia, by spojrzeć na upadły stan świata. Istota rzeczy nie polega na tym, by absolut spowić całunem tajemnicy, lecz by w inwersji teologii ukazać świat rozbity, „poharatany”.

Teologia Kafki ponadto pociąga za sobą odwrócenie historycznej perspektywy. Wizja „poharatanego” życia, nieutralizowana przez oficjalną historię, może być dostrzeżona tylko wtedy, gdy spojrzeć się nań z perspektywy poddanych opresji. Stosownie do tego, Kafka nie staje po stronie zwycięzców, lecz bierze stronę zapomnianych ofiar. Adorno opisuje tę inwersję w następujący sposób:

W średniowieczu wyroki śmierci i tortury wykonywano na Żydach „na opak”; już w znanym fragmencie z Tacyta [zm. 117 r. n.e.] ich religia została napiętnowana jako odwrotna. Delikwentów wieszano głową na dół. Tak jak te ofiary w nieskończonych godzinach umierania oglądały powierzchnię ziemi, tak fotografował ją geometra Kafka. Optykę zbawienia zyskuje się za cenę nie mniejszą niż ta niczym nie uśmierzona męka<sup>42</sup>.

Świat odwrócony jest „do góry nogami”. Jest to świat widziany również z perspektywy tych, którzy są jawnie wywrotowi wobec zastanego porządku świata. Zamiast utożsamiać się z wizją zwycięzców, w której świat postrzegany jest w pozytywnym świetle, wizja teologii odwróconej jest bolesnym spojrzeniem bijącym z oczu Żydów, traconych w imię Imperium Rzymskiego. Jeśli świat nie jest widziany jako „poharatany i okaleczony” lub wywrócony do góry nogami, lecz na wzór raj, można być pewnym, że światło wyzwalające tę wizję nie ma nic wspólnego ze światłem zbawienia pogwałconych. Adorna teologia odwrócona bierze stronę nie triumfującego i prześladowanego chrześcijaństwa, lecz jego żydowskich ofiar. W nawiązaniu do komentarzy dotyczących Kafki w pracach Adorna pojawia się inny przykład odzwierciedlający motyw inwersji oraz jego związek z materialistycznym zobowiązaniem. Jeśli Marks traktował swoją teorię jak odwrócenie filozofii Heglowskiej, to myśl Adorna jest teologiczną inwersją marksizmu. Według Marksa religia (czy teologia) koncentruje ludzką energię na tym, co pozaświatowe, dając pierwszeństwo dobru duchowemu nad materialnym dobro-

<sup>42</sup> Tamże, s. 225 (*Gesammelte Schriften* 10, s. 284).



bytem<sup>43</sup>. Zatem jest to ideologiczny wybór, bowiem ukrywając rzeczywiste przyczyny stanu opresji, przyczynia się do jego utrwalania. Marks pisze: „*Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji to znaczy wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może*”<sup>44</sup>. Dla Marksa zatem materializm to inwersja odwróconego obrazu przedstawionego przez teologię.

Mimo że Adorno dostrzega podobieństwa między materializmem dialektycznym Marksa a metodą, którą wraz z Benjaminem rozwija, to tam, gdzie Marks widzi sprzeczności, czyli między materializmem a teologią, on widzi punkty wspólne<sup>45</sup>. Warto więc powtórzyć treść stanowiska Adorna: „Z teologią zgadza się on [materializm – J.G.] tam, gdzie jest najbardziej materialistyczny. Jego tęsknota byłaby zmartwychwstaniem ciała; jest ona zupełnie obca idealizmowi absolutnego du-

<sup>43</sup> W swoich pracach Marks korzysta z metafory inwersji: „Jeśli w całej ideologii ludzie i ich stosunki zdają się stać na głowie jak w ciemni optycznej, to zjawisko to w takiż sposób wynika z ich historycznego procesu życiowego, jak odwrócenie przedmiotów na siatkówce z ich bezpośredniego fizycznego procesu życiowego. Wprost przeciwnie niż w filozofii niemieckiej, zstępującej z nieba na ziemię – my wstępujemy tu z ziemi do nieba”, K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka* [w:] tychże, *Dziela*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 26–27. I kolejny cytat: „To państwo, to społeczeństwo stwarzają religię, odwróconą na opak świadomość świata, są one bowiem same odwróconym na opak światem”, K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa* [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 457.

<sup>44</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, s. 458.

<sup>45</sup> We wczesnym liście do Benjamin Adorno przekonuje, że: „restytucja teologii, czy lepiej, radykalizacja dialektyki wewnątrz żarzącego się teologicznego jądra [*den theologischen Glutkern*], mogłaby równocześnie oznaczać skrajną intensyfikację społeczno-dialektycznych, w rzeczywistości ekonomicznych, motywów”, Adorno do Benjamin, Hornberg, Black Forest, 2 września 1935 [w:] *Adorno/Benjamin. Briefwechsel*, s. 143. We wcześniejszym liście Adorno nakłania Benjamin, by „[zignorował] zarzuty wobec ateizmu Brechta, nie ze względu na okoliczności, których życzylibyśmy sobie, nie po to, by móc przepisać teologię, lecz by móc ocalić ją jako teologię odwróconą. [...] pełna kategoriałna głębia musi być osiągnięta bez poświęcania [*augespart*] teologii; lecz również wierzę, że na kluczowym etapie teorii marksistowskiej będziemy tym skuteczniej w stanie jej pomóc, im mniej pokornie wykorzystamy ją dla naszych ubocznych celów; i że w tym momencie «to, co estetyczne» sięgnie w rzeczywistość z nieporównywalnie większą rewolucyjną głębią, niżby była w stanie zrobić to wprowadzona *deus ex machina* teoria klasowa”, Adorno do Benjamin, Merton College, Oxford, 6 listopada 1934 [w:] *Adorno/Benjamin. Briefwechsel*, s. 74 [O materialistyczno-teologicznym mariażu w myśli W. Benjamin czytają: W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996 – przyp. J.G.]

cha<sup>46</sup>. Dodatkowo Adorno twierdzi, że „wielka tradycja religijna” zawsze podkreślała znaczenie materialnego dobrobytu<sup>47</sup>. Dla niego odrzucenie przez Marksa religii wskazuje sposób, w jaki materializm podtrzymuje myślenie tożsamościowe z silnym centrum podmiotowym – tym samym nie on jest tak materialistyczny, za jaki uchodzi. Marks pisze: „Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dookoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dookoła samego siebie”<sup>48</sup>. Materializm Adorna odrzuca ideę „człowieka” kręcącego się wokół samego siebie. Twierdzi o Marksie: „Podpisał tym samym program absolutnego opanowania przyrody, program pra-mieszkański [*Urbürgerliches*]. Obiektywny model zasady tożsamości, którą materializm dialektyczny kwestionuje, odzywa się tu jako wysiłek, by zrównać z podmiotem to, co mu nierówne”<sup>49</sup>. Przeciw Marksowi Adorno upiera się przy „wyższości przedmiotów” (włączając w to „przyrodę”), które zajmują miejsce Marksowskiej wizji podmiotowego centrum. Adorno pisze: „ogłaszając prymat przedmiotu, dialektyka oddaje przysługę temu, co materialne”<sup>50</sup>. I jest przekonany, że jeśli nie uznaje się tej wyższości, świat staje się projekcją człowieka (konkretnie tego, którego pozycja społeczna daje możliwość nazywania rzeczywistości); tak więc, w ocenie Adorna, jednostkowość i różnica są tłumione, jeśli nie niszczone. Teologiczno-materialistyczny imperatyw mówiący o „zmartwychwstaniu ciał” wymaga, by wszelkie rzeczy i wszyscy ludzie byli uznawani w swej jednostkowości, zarówno wewnątrz, jak i poza za pośrednictwem w teoriach interpretatorów.

Na podstawie własnej rekonstrukcji w pewnym sensie ukrytych odniesień Adorna do teologii odwróconej, jego pism dotyczących Kafki oraz starań, które czynił, by przyswoić sobie i zradycalizować elementy myśli Marksa, twierdzą, że teologiczne przeznaczenie *Bilderverbot* zatrzymuje i odwraca ruch nieuznawania materialności i historii, ruch lokowany we współczesnych interpretacjach zakazu tworzenia obrazów, w dialektycznej oraz negatywnej teologii. Adorno nie wyczarowuje boskości i odkupienia, które dotychczas znajdowały się poza materialnością tego świata i jego historią. Dla niego idea odkupienia zmusza nas do zagłębienia się w wywołujące ból, nikczemne sceny

<sup>46</sup> *Dialektyka negatywna*, s. 290 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 207).

<sup>47</sup> Por. np. tamże, s. 565 i n. (*Gesammelte Schriften* 6, s. 393).

<sup>48</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, s. 458.

<sup>49</sup> *Dialektyka negatywna*, s. 338 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 242).

<sup>50</sup> *Negative Dialectics*, s. 192, fragment przełożył J.G. (*Gesammelte Schriften* 6, s. 193).

historii, rozjaśnione pochodnią angelicznego artysty. Filozof nie znajduje żadnego przejścia od stanu „poharatanego życia” do stanu odkupienia, który by nie prowadził wprost do miejsc wydrążonych w historii przez śmierć, cierpienie i opresję – nie opuści ofiar historii w imię poszukiwań przesmyku, który miałby go poprowadzić w stronę ziemi obiecanej. Jest przekonany, że jedynie trwając przy niesprawiedliwie cierpiących, można uchwycić promień światła odkupienia.

W świetle szczegółowej krytyki współczesnych interpretacji *Bilderverbot* i konsekwentnych, krytycznomaterialistycznych odczytań owego zakazu w kontekście teologii odwróconej twierdzą, że projekt Adorna nie podlega krytyce, jaką wysuwają Habermas, Wellmer i pozostali. Nie ma żadnego dowodu wskazującego, by wierność *Bilderverbot* pociągała za sobą zrzeczenie się jakiegokolwiek wiedzy czy możliwości pojednania. Jest raczej tak, że Adorno stara się tak rozwinąć *Bilderverbot*, by skupić uwagę na cierpieniu i ucisku, konstytuujących „życie poharatane”. Pozostaje zatem pytanie, czy Adorna teologia odwrócona proponuje jakieś sposoby ingerencji i zmiany w „poharatanym życiu”. W mojej ocenie Adorno przedkłada przynajmniej dwie strategie reagowania, w obu dając wyraz swej wierności *Bilderverbot* i wiary w pojednanie. Pierwsza to jego dialektyka negatywna, natomiast druga to treść nowego imperatywu kategorycznego. Zważywszy na to, że wiele zostało już powiedziane o pierwszej, jestem przekonana, że może być ona zrozumiana jedynie w szerszym kontekście Adorna materialistycznej interpretacji zakazu sporządzania wizerunków, to znaczy w ramach teologii odwróconej<sup>51</sup>. W pozostałej części tego eseju zarysuję istotne cechy dialektyki negatywnej i imperatywu kategorycznego Adorna, by dopracować i poszerzyć własną interpretację jego konkretnych zastosowań *Bilderverbot*, a także wskażę związek tej teorii z innymi współczesnymi koncepcjami emancypacyjnej *praxis*.

## DIALEKTYKA NEGATYWNA

By pokazać miejsce wiązania dialektyki negatywnej ze szczególnym zastosowaniem *Bilderverbot* oraz odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób ta relacja tworzy strategię demokratycznej kontestacji, powrócę do fragmentu, który cytowałam na poparcie twierdzenia o materiali-

---

<sup>51</sup> Drucilla Corner, na przykład, pisze o etycznym znaczeniu dialektyki negatywnej, w swej książce zatytułowanej *The Philosophy of the Limit*, Routledge, New York 1992, s. 13–38.

stycznej reinterpretacji *Bilderverbot* Adorna. Autor *Dialektyki negatywnej* stwierdza:

Świadomość, która by między siebie i to, co ona myśli, wsunęła coś trzeciego, obrazy, niepostrzeżenie reprodukowałaby idealizm; *corpus* wyobrażeń substytuowałby przedmiot poznania [...]. Materialistyczna tęsknota, by pojąć rzecz, chce czegoś przeciwnego: może ona pomyśleć pełny przedmiot tylko bez obrazów. Taka absencja obrazów konwerguje z teologicznym zakazem obrazów<sup>52</sup>.

Tu Adorno przedstawia *Bilderverbot* jako zakaz przypominający, że dany punkt odniesienia (boski czy doczesny) nigdy nie może zostać zredukowany do naszych wyobrażeń o nim; zamiast tego należy zawsze zważać na fakt, że ten punkt odniesienia ogranicza zasięg naszych zabiegów identyfikacyjnych. Powyższy fragment wykazuje, że Adorno postrzega *Bilderverbot* nie tylko jako zakaz tworzenia wizerunków boskości, lecz również jako karę za identyfikacyjne zapędy rozumu dyskursywnego (skupiające się w idealizmie). Co więcej, ta kara wprowadza materialistyczne zaangażowanie w obręb rozumu. Odnośząc powyższe uwagi do myśli Adorna, cytuję: „krytyka tożsamości, po omacku [*tastet nach*] szuka przewagi przedmiotu”<sup>53</sup>. Oraz: „To dzięki przewadze przedmiotu, którą zapewnia dialektyka, staje się ona materialistyczna”<sup>54</sup>. Dla Adorna poznawcze dążenie do służenia jednostkowości osób, rzeczy i materialistycznej przemianie społeczeństwa jest nader istotne. Według jego oceny: „panowanie w sferze pojęć wspiera się na fundamencie panowania w rzeczywistości”<sup>55</sup>.

Adorno ucieka się do *Bilderverbot*, ponieważ w jego ocenie jedną z głównych cech charakterystycznych „poharatanego życia” jest represyjna zasada myślenia utożsamiającego. Jednocześnie filozof nie uważa, by sam język stanowił źródło represji. Raczej nieodzowne językowe zapośredniczenie zaczyna funkcjonować na wzór represji w rezultacie założenia, że przedmioty są identyczne z ich pojęciem. Według Adorna represyjna, hierarchiczna relacja, w której słowa subsumują przedmioty odniesienia bez [materialnej] reszty, znajduje najbardziej oczywiste odzwierciedlenie w idealizmie, lecz również występuje jako współdefiniowane relacje rozumu i materialności, męskości i kobiecości, kapi-

<sup>52</sup> *Dialektyka negatywna*, s. 289–290 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 206–207).

<sup>53</sup> *Negative Dialectics*, s. 183, fragment przełożył J.G. (*Gesammelte Schriften* 6, s. 184).

<sup>54</sup> Tamże, s. 192, fragment przełożył J.G. (*Gesammelte Schriften* 6, s. 193).

<sup>55</sup> *Dialektyka oświecenia*, s. 30 (*Gesammelte Schriften* 3, s. 29–30).

tału i pracy etc., wewnątrz których drugi człón relacji traktowany jest jako prosta ekstensja pierwszego, tym samym pozostając do jego dyspozycji. Adorno chciałby wyrazić sprzeciw wobec redukcji osób i przedmiotów do definicji przypisanych im przez rządzącą elitę. Dlatego też rozdziela przywileje opierającego się prawu reprezentacji *Bildeverbot* na wszystkie przedmioty odniesienia. Dłużej nie ograniczając boskości, Adorno rzuca koło ratunkowe wszystkim zagrożonym przywołaniem i nazwaniem przez elitę władzy.

Oto program redystrybucji „przywileju” *Bilderverbot* w dialektyce negatywnej Adorna. Teoria ta wychodzi od konsekwentnego wskazania nieuniknionego rozdźwięku pomiędzy pojęciami a przedmiotami odniesienia. Adorno pisze: „Słowo «dialektyka» nie mówi początkowo nic nad to, że przedmioty nie wyczerpują się w jej pojęciu, że popadają w sprzeczność z tradycyjną normą *adaequatio*”<sup>56</sup>. Innymi słowy, pomimo uznawania zapośredniczenia pojęciowego Adorno jednocześnie mówi, że pojęcia nie w pełni ujmują przedmiot odniesienia. Filozof chciałby wyświadczyć przysługę rzeczom w ich jednostkowości; jego dialektyka negatywna czyni to, zapewniając rzeczom „nadmiarowy” charakter – nadmiar, który opiera się pojęciowej klasyfikacji.

Upór Adorna we wspomaganie odradzania się różnicy i jednostkowości jest zarazem gestem etycznym i politycznym. *Pace* Habermas, Adorno nie wyrzeka się wiedzy, o którą można się spierać; wykorzystuje *Bildeverbot*, by powstrzymać prawo myślenia identyfikacyjnego i zapewnić teoretyczną bazę kontestacji politycznej. Według Adorna fiasko podejmowanych prób zawładnięcia przedmiotami i zawarcia w pojęciu daje konieczną przestrzeń manewru kontestacji definicji hegemonicznych i znaturalizowanych, które wraz z tymi próbami powstają. Adorno pisze: „Uchwytne niedoskonałość wszystkich pojęć zmusza do stosowania innych; w ten sposób tworzą się owe konstelacje, na które przenosi się coś, co pozostaje z nadziei wiązanej z nazwą”<sup>57</sup> (o ile nazwa [tj. „imię”] jest jednostkowa, o tyle pojęcie z pewnością

<sup>56</sup> *Dialektyka negatywna*, s. 10 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 16–17). „Obiektywnie dialektyka oznacza przełamanie identyfikacyjnego przymusu”, *Negative Dialectics*, s. 157, fragment przełożył J.G. (*Gesammelte Schriften* 6, s. 159).

<sup>57</sup> *Dialektyka negatywna*, s. 78–79 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 62). [O źródle kategorii nazwy-imienia u Adorna zobacz m.in.: J. Górski, *Teologia negatywna T.W. Adorna – wprowadzenie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2016, nr 4, oraz S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, Harvester Press Limited, London 1977, a także A. Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Universitas, Kraków 2012 – przyp. J.G.].

nie). Słaby punkt przeobraża się w źródło zmiany; niepowodzenie owocuje nadzieją na wygraną. Innymi słowy, według Adorna fiasko poniesione w próbie pojęciowego uchwycenia i zatrzymania [rzeczy] pobudza wytwarzanie kolejnych interpretacji, to jest „konstelacji” pojęć. Jeśli pojęciowe określenia zagrażają różnicy, rozwiązaniem nie jest wyrzeczenie się języka, lecz właściwe korzystanie z niego. Strategia Adorna jest analogiczna do stosowanej przez Judith Butler: „Chwiejność każdej z dyskursywnych fiksacji stanowi obietnicę niewymuszonej teleologicznie przyszłości o politycznym znaczeniu. W tym sensie porażka każdej z ideologicznych formacji chcącej ustanowić siebie jako coś koniecznego jest częścią obietnicy demokracji”<sup>58</sup>. Adorno obstaje przy twierdzeniu, że rozum dyskursywny musi ponieść porażkę, aby określone przedmioty odniesienia w swych znaczeniach otworzyły się na nowe interpretacje i fizyczne otoczenie. W konsekwencji dialektyka negatywna Adorna pomaga poszerzyć i wyrównać pole [interpretacyjnej] gry; zgodnie z zasadami tej dialektyki żadna z grup nie może rościć sobie prawa do nadawania znaczenia czy ustanawiania danego pojęcia. Nawet jeśli te znaczenia zostały wypracowane w drodze konsensusu, Adorno podkreśla, że demokratyczna wartość tego konsensusu to nie uniwersalna zgoda (niewymuszone osiągnięcie, w które wątpi), lecz jego niestabilność i podatność na kwestionowanie.

Ponadto, w związku z dekonstrukcyjną i wybitnie demokratyczną strategią dialektyki negatywnej, Adorno tworzy „nowy imperatyw kategoryczny”. Powstrzymując się od kreowania wizji dobrego życia, imperatyw ten bierze pod uwagę dyrektywy *Bilderverbot*. Tym samym odzwierciedla strategię negowania negatywności – „poharatanego życia”. Co więcej, gdy odwraca konwencjonalną logikę imperatywów kategorycznych, oddaje sens nakazu cielesnego zmartwychwstania: jest sankcjonowany nie przez jedną z wersji formalnego rozumu, lecz przez cielesne solidaryzowanie z cierpiącymi, ponadto czyni nakazem eliminację tego cierpienia.

## NOWY IMPERATYW KATEGORYCZNY

Imperatyw kategoryczny Adorna może być interpretowany jako *inwersja* Kantowskiej moralności. Kategoryczny imperatyw Kanta streszcza się w następujących słowach: działaj tylko zgodnie z maksymą, która mogłaby stać się prawem powszechnym. Ten imperatyw

<sup>58</sup> J. Butler, *Bodies That Matter*, Routledge, New York 1993, s. 195.



ma mieć oparcie w rozumie nieobciążonym uwarunkowaniami historycznymi i materialnymi. Imperatyw kategoryczny Adorna natomiast zanurza nas w tych uwarunkowaniach; oparcie znajduje w cielesnych reakcjach innych, cierpiących ludzi. Adorno w następujący sposób opisuje swój „nowy” imperatyw kategoryczny:

Hitler narzucił ludziom w sytuacji ich zniewolenia nowy imperatyw kategoryczny: myśleć i działać tak, aby nie powtórzył się Oświęcim, aby nie zdarzyło się już nic podobnego. Ten imperatyw jest równie niepodatny na uzasadnienia jak naoczna dałość imperatywu Kantowskiego. Karygodne byłoby dyskursywne do niego podejście: pozwala on nam cielesnie odczuć moment moralnego *addendum*. Cielesnie, bowiem jest on praktycznie odczuwaną odrazą do niezmiernego bólu fizycznego, na który narażone są indywidua [...]. Tylko w nieuszmiwkowanym [*ungeschminkt*] motywie materialistycznym może przetrwać moralność. Bieg historii narzuca materializm temu, co tradycyjnie było jego bezpośrednim przeciwnikiem, mianowicie metafizyce<sup>59</sup>.

Adorno chce, by jego imperatyw miał taką samą moc obowiązywania jak Kantowski odpowiednik. Obydwaj, on i Kant, określili swoje imperatywy mianem „kategorycznych”, to jest nieodwołałych i bezwarunkowych. Adorno pragnie, by jego „imperatyw kategoryczny” był tak samo wiążący jak ten Kantowski pomimo tego, że nie jest legitymizowany przez „rozum”, który posiada cechy ahistorycznego i niematerialnego. Adorna imperatyw sam wywiedziony jest z historycznego wydarzenia, z Holocaustu, a jego treść przywołuje odrazę do niezmiernego fizycznego bólu, na który narażone były ofiary. W twierdzeniu mówiącym, że bieg historii narzuca metafizyce materializm, Adorno sugeruje, że moralność może być uratowana, gdy na nowo zwiąże się z empatią, odrazą do zadawania cierpienia i pozostałymi materialistycznymi warunkami solidarności. „Rozum”, który jest oczyszczony ze wszelkich związków z emocjami i postawą solidarności, w ocenie Adorna stanowi niewystarczającą barierę dla takich zbrodni jak Holocaust. Innymi słowy, taki rozum jest irracjonalny. Kolejny raz, jak w opisie tak zwanego dojrzałego rozumu, obejmującym charakter wyrzekającego się *Bilderverbot*, Adorno odmawia przestrzegania binarnej relacji racjonalnego i materialnego. Moralność jest „zanieczyszczona” – nie może zostać odseparowana od konkretnych konfiguracji historycznych zdarzeń, jednostkowych, materialnych układów i interesów konstytuujących „poharatane życie”.

W rzeczy samej, w centrum negatywnego imperatywu kategorycznego Adorno stawia istotność elementu afektywno-materialnego.

<sup>59</sup> *Dialektyka negatywna*, s. 512–513 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 358).

Tym samym przywołuje Heglowską interpretację formalizmu Kanta<sup>60</sup>. Zdaniem Hegla oraz Adorna moralność, lub bardziej poprawnie życie etyczne, nie mogą zostać odseparowane od tego, co zmysłowe; są nieredukowalnie związane z treścią, pragnieniami, celami, a co więcej, z kontekstem historycznym w jego materialnym wymiarze. Adorno jest empatyczny, akcentując fakt, że myślenie nierozzerwalnie związane jest z ciałem, a element somatyczny jest tym, co „wprawia myślenie w ruch”; ten związek nadaje moralności wymiar imperatywu. Zauważa: „Cielesny moment oznajmia poznaniu, że cierpienia nie powinno być, że powinno być inaczej. «Ból mówi – przemii». Dlatego to, co specyficznie materialistyczne, łączy się z tym, co krytyczne, z praktykowaniem społecznych zmian”<sup>61</sup>. Zatem dla Adorna woła ochrony innych ludzi przed krzywdą, szukanie w ich imieniu sprawiedliwości, są motywowane nie przez racjonalizację, lecz przez instynktowną formę solidarności. Odtąd, zamiast szukać sposobów na wymazanie cielesności w drodze ku „uniwersalnemu rozumowi”, powinniśmy starać się uruchamiać te emocje, które odpowiadają za żywy związek z drugim człowiekiem.

Co więcej, Adorno jest przede wszystkim zainteresowany spełnianiem aktów solidarności i pomocy, a nie szukaniem uzasadnień dla tego działania. Odrzuca pojęcie dobra, które nie jest urzeczywistniane w działaniu. Takie uzewnętrznienie bowiem wymaga aktu woli – konstytuowanej przez bodźce i popędy. Oświadczą:

[...] nie wolno stosować tortur, nie wolno tworzyć obozów koncentracyjnych [...]. Zdania te są prawdziwe jako reakcja na wiadomość, że gdzieś ktoś jest torturowany. Nie należy ich racjonalizować; jako abstrakcyjne zasady popadłyby natychmiast w złą nieskończoność ich dedukcji i ważności. Krytyka moralności dotyczy przenoszenia logiki konsekwencji na zachowanie ludzi; ścisła logika konsekwencji staje się tam organem zniewolenia. Wrodzony moralnemu *postępowaniu* impuls – nagi fizyczny lęk i uczucie solidarności, mówiąc słowami Brechta, z „ciałami poddawany mi torturom” – zostałby zanegowany przez dążenie do bezwzględnej racjonalizacji; to, co *najpilniejsze*, stałoby się ponownie kontemplatywne, byłoby drwiną z własnej pilności<sup>62</sup>.

Od momentu odmowy rozdzielenia moralności od motywacji i działania Adorno nie ma cierpliwości dla, jak pisze, „prób bezwzględnego

<sup>60</sup> *Hegel's Philosophy of Right*, przeł. T. M. Knox, Oxford University Press, Oxford 1952, s. 89–90 [por. wyd. pol. *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*].

<sup>61</sup> *Dialektyka negatywna*, s. 284 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 203, 203).

<sup>62</sup> Tamże, s. 397–398 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 281–282).



uzasadniania”<sup>63</sup>. Jego zdaniem te próby rozmywiają cechę imperatywności kategoriycznych imperatywów. Adorno wierzył, że ktoś może podać powody moralnego postępowania, lecz nie uważa, żeby moralność mogłaby być kiedykolwiek racjonalnie uzasadniona. Próby zapewnienia takich usprawiedliwień wikłają nas w *regressus ad infinitum* pytań o powody moralnego postępowania, do momentu, w którym żaden z nich nie okazuje się dostatecznie przekonujący – stąd wynika Adorna stosunek do „złej nieskończoności pochodzenia i mocy prawa”<sup>64</sup>. Co więcej, takie uzasadnienia kończą, redukując moralność do logiki konsekwencji. Moralność zredukowana do abstrakcyjnych rozważań o konsekwencji i zgodności tłumi postawy, które aktywują zachowania moralne: zarówno postawę solidarności, jak i potrzebę reagowania.

Filozofia moralna Adorna nie dąży do odrzucenia rozumu; zwia-  
stuje raczej odzyskanie jego sił dzięki pełnomocnictwu ludzkiej afek-  
tywności, historii i materialności. Według Adorna prawdziwa miara  
moralności nie leży w racjonalnej argumentacji, popartej cechami kon-  
sekwencji i uniwersalności<sup>65</sup>. Pełna miara moralności zawiera zarówno  
uczucia oburzenia, jak i zdolność rozpoznawania przyczyn niesłabną-  
cej siły moralnie nieludzkich czynów, usprawiedliwień braku uwagi  
i ignorowania apeli o interwencję. Jak pisze Adorno:

<sup>63</sup> Nie jest jasne, co miał na myśli Adorno, używając powyższego sformułowania.

<sup>64</sup> Adorno odnotowuje, że nie widzi większych, niż w przypadku Kanta, trudności w zapewnieniu racji dla swojej wersji imperatywu kategoriycznego. W istocie, wedle Kanta próby zapewnienia racji dla tego, co można by zakwalifikować jako imperatyw kategoriyczny, są podejrzenie utylitarystyczne. Takie próby wprowadzają element namysłu, zanieczyszczający formalny charakter, który samodzielnie powinien konstytuować rozumność prawa moralnego. Jeśli imperatywy są uwarunkowane pewnymi okolicznościami i umowami społecznymi, to tym samym tracą jakość kategoriyczności. Imperatywy kategoriyczne Kanta odzwierciedlają „stan” czystego rozumu.

<sup>65</sup> Nie można też powiedzieć, że Adorno nie docenia roli, jaką pełni dla moralności rozum. Pisze: „Prawdziwa *praxis*, suma działań, które satysfakcjonowałyby ideę wolności, wymaga zaiste pełnej teoretycznej świadomości. Decyzjonizm, który przekreśla rozum przechodząc do działania, oddaje go automatyzmowi panowania; nie poddawana refleksji wolność, którą sobie przywłaszcza, staje się pacholkiem totalnego zniewolenia. Poucza o tym państwo Hitlera, które łączy w sobie decyzjonizm i socjaldarwinizm, afirmatywne przedłużenie przyczynowości przyrodniczej. Ale praktyka potrzebuje również czegoś innego, co nie wyczerpuje się w świadomości, czegoś cielesnego, związanego z rozumem i jakościowo odeń różnego. Tych dwu elementów nie doświadczymy bynajmniej jako odrębnych; jednakże analiza filozoficzna tak ów fenomen poprzykrawała, że w następstwie w języku filozofii w ogóle nie można wyrazić go inaczej, niż jakby dodając do racjonalności coś innego”, *Dialektyka negatywna*, s. 317–318 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 228).

To, co nieoddzielone, żyje jedynie w skrajnościach, w spontanicznym odruchu, który, niecierpliwie reagując na argument, nie chce tolerować tego, aby zgroza trwała, oraz w teoretycznej świadomości, nie terroryzowanej przez żadne zalecenie, która potrafi wyjaśnić, dlaczego ta zgroza mimo wszystko trwa w nieskończoność<sup>66</sup>.

Adorno jest świadomy możliwych napięć pomiędzy cielesnymi a racjonalnymi aspektami moralności. I rzeczywiście, uznaje moc formalizmu Kantowskiego<sup>67</sup>. Niemniej jednak wskazuje, że wymagania moralności nakazują, byśmy zmagali się z tymi napięciami, wiedząc, że nie umiemy ich w czystszej syntezie.

Dodatkową cechą filozofii moralnej Adorna jest negatywny charakter jego „nowego” imperatywu kategorycznego. Adorno podkreśla, że Holocaust nie może się powtórzyć, że nikt nie powinien znów cierpieć głodu, a tortury i stosowanie przemocy powinny zostać zniesione<sup>68</sup>. Interesujące jest, że kategoryczny imperatyw Adorna utrzymuje niebywałe podobieństwo do Marksowskiego kategorycznego nakazu „*obalenia wszelkich stosunków*, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy [...]”<sup>69</sup>. Imperatyw Adorna zważa na dyrektywę *Bilderverbot*, powstrzymując się od wizji dobrego życia. Tym niemniej oddaje sens materialistycznej strategii negowania negatywności, czyli „poharatanego życia”. Co więcej, odzwierciedla imperatyw zmartwychwstania ciała o tyle, o ile odwraca konwencjonalną logikę imperatywu kategorycznego: jest sankcjonowany nie przez jedną z wersji formalnego rozumu, lecz przez cielesną solidarność z cierpiącymi, a ponadto czyni koniecznym usunięcie tego cierpienia.

Nowy imperatyw kategoryczny Adorna, podobnie jak dialektyka negatywna, daje dowód zobowiązania wobec teologicznej „doktryny” *Bilderverbot* i odrodzenia ciała. Obie strategie są krytyczne wobec prób

<sup>66</sup> Tamże, s. 398 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 281–282). Schweppenhäuser dowodzi że to, co wyróżnia filozofię moralną Adorna, zawiera się w zespalaniu prawodawczej refleksji i historycznego usytuowania kwestii etycznych; por. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz*, s. 185.

<sup>67</sup> Adorno stwierdza: „Zaiste, formalizm etyki Kantowskiej nie jest tak bardzo godny potępienia [...]. Chociaż nie dawał on do ręki pozytywnej kazuistyki wskazującej, co należy czynić, to humanistycznie wzbraniał nadużywania treściowych i jakościowych zróżnicowań na korzyść przywileju i ideologii. [...] w tym sensie żyje w nim nadal mimo, i z racji, jego abstrakcyjności coś z treści, mianowicie idea równości”, *Dialektyka negatywna*, s. 327 (*Gesammelte Schriften* 6, s. 234–235).

<sup>68</sup> Por. *Minima Moralia*, s. 95 (*Gesammelte Schriften* 4, s. 105).

<sup>69</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, s. 466.

izolowania tego, co wiąże się z boskością, odkupieniem, czy tego, co rozumne, od porządku materialno-historycznego, od krytycznej interrogaacji. I obie starają się zapewnić ulgę w cierpieniu cielesności każdej z ofiar poddanej w relacjach panowania marginalizacji i opresji: biednym, czarnym, Żydom czy kobietom. Dialektyka negatywna Adorna utwierdza w przekonaniu, że pojęciom nie udaje się ująć przedmiotów odniesienia w całości. Ujawniony rozdzźwięk pomiędzy znakami a punktami referencji jest możliwym otwarciem na inspirowaną materialistycznie demokratyczną kontestację; pozwala podźwignąć się z interpretacyjnego porządku naturalizacji czy „idolacji” panującej elity. Dodatkowo, imperatyw kategoryczny Adorna wymaga czegoś więcej niż prostego opanowania grabieżczego dyskursu rozumności. W istocie, zgodnie z drugą z wymienianych strategii, Adorno w swym projekcie dystansuje się od tych, którzy polegając wyłącznie na doniosłym znaczeniu dyskursywnej niestabilności czy ludycznej wrażliwości, chcą dokonać społecznej transformacji. Imperatyw kategoryczny Adorna domaga się, by ktoś zniszczył relacje panowania, powodujące nieusprawiedliwione cierpienie. Według Adorna imperatyw ten rodzi się z podsycanego poczucia solidarności – solidarności, która jest zagrożona przez konkretne antagonizmy i przejawy niesprawiedliwości, składające się na „poharatane życie”.

Interesujące jest, że Jürgen Habermas dając milczące wsparcie imperatywom negatywnym, nie wspomina o Adornie. Habermas stwierdza:

Negatywna wersja zasad moralnych wydaje się krokiem we właściwym kierunku. Uznają zakaz czynienia wizerunków, powstrzymując się od pozytywnego przedstawiania, i tak jak w przypadku etyki dyskursu do „poharatanego życia” odnoszą się negatywnie, nie afirmując dobrego życia<sup>70</sup>.

Wydaje się, że imperatyw kategoryczny Adorna spełnia Habermasowskie kryteria. Niemniej jednak Habermas, a wraz z nim Benhabib i Wellmer, odmawiają uznania wkładu Adorna we współczesne dyskusje związane z etyką i polityką; co więcej, ta odmowa ma opierać się na wierności Adorna wobec „zakazu czynienia wizerunków”.

Rozpatrzenie sprzecznego nastawienia Habermasa do *Bilderverbot* pozostaje celem innej pracy teoretycznej. Natomiast głównym zada-

<sup>70</sup> J. Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, przeł. C. Cronin, MIT Press, Cambridge 1993, s. 205 [por. też: J. Habermas, *Spot miu i oświecenia: Horkheimer i Adorno* [w:] tegoż, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2012].

niem tego eseju był dokładny wykład stosunku Adorna do *Bilderverbot* i wsparcie twierdzenia mówiącego, że teologiczne predylekcje Adorna nie dyskwalifikują jego potencjalnego wkładu we współczesne próby formułowania teorii emancypacyjnej *praxis*.

*Przełożył JAKUB GÓRSKI*

## SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

### JEDYNY TAKI FILOZOF.

#### WSPOMNIENIE O CEZARYM WODZIŃSKIM (1959–2016)<sup>1</sup>

Gdy Barbara Skarga na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika dostawała doktorat honoris causa, powiedziała, że nie boi się o filozofię, skoro wokół niej są tacy uczniowie jak Cezary Wodziński. Był najlepszym z nich, jednak nie jako ktoś, kto naśladuje styl mistrza czy kontynuuje tradycję jego myślenia. Wodziński był więcej niż samodzielny. Był wolny. W życiu napisał tylko trzy akademickie prace. Dwie z nich (magisterium w 1985 i doktorat w 1989) poświęcił filozofii Szestowa, jedną (habilitację w 1994) Heideggerowi. Praca magisterska miała jakość doktoratu, doktorat – jakość habilitacji. Potem każda z jego bardzo licznych książek rozsadzała standardy akademickie.

Nie był typowym akademikiem: nie zbierał punktów za publikacje, nie liczył cytowań. Był filozofem. Jego żywością było myślenie. Napisał 15 książek, około 100 rozpraw i esejów filozoficznych, po mistrzowsku tłumaczył. Ostatnia, ukończona tuż przed śmiercią praca, stanowiła rozległy komentarz do *Czarnych zeszytów*, czyli prywatnych zapisków Heideggera wydanych w 2015 roku, roboczo zatytułował ją *Metapolityka i metafizyka*. Miesiąc temu wyszła angielska wersja jego książki poświęconej Heideggerowi i problemowi zła (to temat, do którego obsesyjnie powracał). W zeszłym roku wydał *Odysa – gościa. Esej o gościnności*, gdzie – za Derridą, Kantem i Home-rem – analizował problem gościnności. Temat tyleż historyczny, co aktualny. W roku 2000 opublikował jedną z piękniejszych swoich książek (zadedykował ją Barbarze Skardze) – *Św. Idiota*, gdzie snuł historyczno-teologiczne rozważania o jurodiwym, świętym głupku i bożym szaleńcu.

Wodziński łączył w swoich pracach drobiazgowo analizy semantyczne i hermeneutyczne z poszukiwaniem przestrzeni, w której mógłby rozwinąć własne oryginalne tezy. Głęboko wchodził w język, w słowa, w ich greckie, łacińskie, rosyjskie, niemieckie formy i brzmienia, szukał etymologii, dzielił pojęcia i łączył na nowo, pragnąc wydobyc z nich głęboki sens, otworzyć metafizyczną przestrzeń. Drażył, a czasem cały ginął w swoich analizach. Nie był łatwym autorem. Jego erudycja i oryginalność przytłaczały. Barbara Skarga nie mogła skończyć *Logosu nieśmiertelności. Platona przypisów do Sokratesa* (2008). „Za trudne – powiedziała – trzeba dogłębnie znać grekę, żeby to zrozumieć”. Ci zaś, którzy znali grekę, mówili: „Za trudne, trzeba dogłębnie znać filozofię”.

Wodziński nauczył się greki, żeby obcować z myślą starożytną bez pośredników. Nie prowadził jednak badań filologicznych (mówił o sobie, że jest „filologiem nieklasycznym”), Greków traktował jako partnerów w rozmowie o tym, co wieczne, i tym,

<sup>1</sup> Tekst opublikowany w „Gazecie Wyborczej” 21 czerwca 2016 roku.

co współczesne. Trudna to była rozmowa. Wykładał jednak niezwykle jasno. Słuchając, można było śledzić pracę jego myśli. Żadnego zbędnego słowa. Był precyzyjny, ale nigdy zamknięty, doktrynalny. Nie mówił „pod publiczność”, ale niewątpliwie uwodził. Kto raz się z nim zetknął, pozostawał pod jego wpływem zarówno podczas zajęć, jak i w życiu prywatnym, bo Cezary filozofował nie tylko w murach uczelni. Akademią był dla niego dom, spotkania w knajpach przy winie, w mieszkaniu na osiedlu za Żelazną Bramą u Skargi, w Ubliku na Mazurach, gdzie mieszkał przez ostatnich 10 lat, na Agorze w Sejnach i – ostatnio – w Łazienkach, w których wraz z dyrektorem Zielniewiczem organizował *Medytacje filozoficzne*.

Był założycielem Fundacji na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi i animatorem wielkiego konkursu na esej filozoficzny, którego sam był mistrzem. Dzięki jego inicjatywie ta forma filozoficznego pisarstwa przeżywa swój renesans. Marzyło mu się stworzenie niezależnego ośrodka filozoficznego. Miał w planach jeszcze wiele książek, wiele problemów do postawienia. Na jeziorze, przy którym mieszkał, chciał wybudować wyspę...

O sobie pisał tak: „Profesor filozofii. Ulubione zajęcia: długie biesiadowanie z przyjaciółmi, łapanie Sokratesa i Heideggera za słówka, żeglowanie szuwarowo-bagiennie, łowienie grubych ryb i złotych rybek, słuchanie i śpiewanie pieśni kozackich, rąbanie drewna, bawienie dam, bajerowanie, uwodzenie pięknych dziewcząt, podziwianie rękodzieła, przyglądanie się Kairosowi, kolekcjonowanie uśmiechów, mimo wszystko”.

Ostatni rok spędził na wózku, ostatnich kilka tygodni dyktował teksty, bo ręce odmawiały mu posłuszeństwa. Na słowa otuchy, które przesłał mu przyjaciel prof. Lech Witkowski, odpowiedział: „Dzięki Lechu, jeszcze walczę, ale jest strasznie ciężko”. Wiedział...

MAGDALENA ŚRODA  
(Warszawa)

## KRYTYCZNE WPROWADZENIE DO FILOZOFII HEIDEGGERA

Peter Trawny, *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*, Rote Reihe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2016, 184 s.

Filozofia Martina Heideggera doczekała się wielu wprowadzeń<sup>1</sup>, nie licząc ujęć całościowych. Książka Petera Trawny'ego *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung* jest wprowadzeniem szczególnym, ponieważ ukazała się po opublikowaniu tzw. *Czarnych zeszytów* (*Schwarze Hefte*), których autor był wydawcą.

Tytuł *Czarne zeszyty* pochodzi od samego Heideggera. Odnosi się do, niewydanych jeszcze w całości, manuskryptów, nad którymi filozof pracował od początku lat

<sup>1</sup> P. Cardoff, *Martin Heidegger*, Frankfurt am Main–New York 1991; G. Figal, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg 1992; W. Franzen, *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976; M. Inwood, *Heidegger. Past Master*, Oxford 1997; K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftigen Zeit*, 1953 [w:] *Sämtliche Schriften*, t. 8, Stuttgart 1984, s. 124–234; R. Polt, *Heidegger. An Introduction*, Ithaca 1999; T. Rentsch, *Martin Heidegger, Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, München 1989; G. Steiner, *Martin Heidegger*, New York 1978.

30. do początku lat 70.<sup>2</sup> Zapisy nie są natury prywatnej, lecz stanowią wyraz rozwijającego się w tym okresie myślenia, nawiązującego do ówczesnych czasów. Heidegger rozporządził, że mają one zostać opublikowane na końcu wydania całościowego. *Czarne zeszyty* nie są ostatnim kamieniem zwierającym sklepienie jego filozoficznej katedry, lecz końcowym odcinkiem jego filozoficznej drogi.

W *Überlegungen X*, w tomie 95, znajduje się wypowiedź Heideggera dotycząca charakteru „przemysłu” *Czarnych zeszytów*. Chodzi w nich nie o „aforyzmy” jako „życiowe mądrości”, lecz o „niepozorne wysunięte na przód przyczółki – i tylną straż w całości podejmowanej próby jeszcze niewypowiedzianego namysłu w celu zdobycia drogi do znowu początkowego pytania, które, w odróżnieniu od metafizycznego, zwie się myśleniem dziejów bycia”<sup>3</sup>. Pytanie o bycie nurtuje Heideggera w każdym podejmowanym temacie. Towarzyszy mu także w zapisach i notatkach.

W *Czarnych zeszytach* spotykamy się z jeszcze innym sposobem wypowiedzi niż w opublikowanych dziełach, wykładach, zapisach z seminariów, przyczynkach i pracach z dziejów bycia. *Czarne zeszyty* przedstawiają wyjątkowy sposób artykulacji, nie tylko dla Heideggera, lecz w ogóle dla filozofii XX wieku. Z różnych znanych stylów można by je w najlepszym przypadku porównać do „dzienników myślowych” (*Denktagbücher*). Odpowiedź na pytanie, jak są ze sobą powiązane wszystkie te sposoby wypowiedzi, należy do ważnych zadań interpretacji, która chciałaby zrozumieć i wyłożyć myślenie Heideggera w całości.

Wprowadzanie do filozofii Heideggera po opublikowaniu *Czarnych zeszytów* jest aktem odwagi. Heideggera wypowiedzi o „światowym żydostwie” i polityczna zatwardziałość ciężko obciążają jego myślenie. Nie można wprowadzać w myślenie Heideggera, nie uwzględniając podłoża, na którym się zrodziło. Wprowadzenie Petera Trawny’ego po raz pierwszy bierze pod uwagę perspektywy filozofii Heideggera, które wyloniły się po ukazaniu się *Czarnych zeszytów*. Autor rozumie swoje wprowadzenie jako prezentację także tego, co problematyczne w myśleniu Heideggera. Jednocześnie usiłuje pokazać wyjątkowe znaczenie tego myślenia w kontekście filozofii XX wieku.

Mniej więcej od 1930 roku Heidegger wyciąga określone konsekwencje ze sprzeczności, których dokonał przede wszystkim w *Byciu i czasie*. „Zapytywanie o bycie [...] samo jest scharakteryzowane za pomocą dziejowości”<sup>4</sup>. Nie chodzi już o to, aby ująć dziejowość jako „sposób bycia” *Dasein*, lecz by ująć ją jako „sposób bycia” samego *Sein*. Przemiana myślenia Heideggera, wyrażona w pojęciu *Kehre*, nie dotyczy

<sup>2</sup> Do tej pory ukazały się następujące tomy: M. Heidegger, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, t. 94, *Gesamtausgabe*, red. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2014; M. Heidegger, *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*, t. 95, *Gesamtausgabe*, red. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2014; M. Heidegger, *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, t. 96, *Gesamtausgabe*, red. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2014; M. Heidegger, *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, t. 97, *Gesamtausgabe*, red. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2015.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*, s. 274.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, WN PWN, Warszawa 1994, s. 30 (*Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, t. 2, red. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977).



jedynie obrócenia relacji bycia do bytującego. Raczej trzeba zauważyć, że myślenie „dziejów bycia” w nawrocie (*Kehre*) przeniesione zostaje z „dziejowości bycia” *Dasein* na *Sein*. Inaczej mówiąc, bycie nie objawia się już tylko w dziejach poszczególnych ludzi, lecz w dziejach narodów, cywilizacji, świata. Myśleć „dzieje bycia” znaczy przypisać „byciu” jakieś „dzieje”. Myślenie zawarte w *Czarnych zeszytach* odnosi się ciągle do faktycznej sytuacji dziejowej. Trawny’ego wprowadzenie do filozofii Heideggera, uwzględniając dziejowość bycia, podejmuje niespotykane dotąd w tego rodzaju opracowaniach tematy, takie jak „Hitler i «inny początek»”, „Hölderlin i Niemcy“, „filozofia i antysemityzm”.

„Drogi – nie dzieła”, pisze Heidegger na początku swojego, rozrośniętego do ponad 100 tomów wydania całościowego (*Gesamtausgabe*) i chce przez to wskazać na otwarty i performatywny charakter swojego myślenia. *Drogami lasu* (*Holzwege*)<sup>5</sup> i *Znakami drogi* (*Wegmarken*)<sup>6</sup> są jego teksty. *W drodze do języka* (*Unterwegs zur Sprache*)<sup>7</sup> jest jego filozofia. Polna droga (*der Feldweg*)<sup>8</sup> jest myślicielowi szczególnie bliska. Liczba mnoga „drogi” wskazuje na to, że jego myślenie nie zna tylko jednej drogi, która kończy się w jednym „dziele”. Dla Heideggera myślenie ma „charakter drogi” (*Wegcharakter*). Droga polega raczej na wykonaniu (*Vollzug*) niż na produkcji „dzieła”. „Nie ma żadnej etykiety dla mojej filozofii – a mianowicie dlatego, że nie mam żadnej własnej filozofii”<sup>9</sup>, powiada Heidegger w jednym z wykładów. Filozofia nie jest dla niego czymś, co można by „posiadać”; filozofia się wydarza. Filozofia jest myślącym sposobem doświadczenia świata. Dla takiego ujęcia filozofii nie istnieje pewność, że jej drogi prowadzą do prawdy. Przeciwnie, filozofia, która jest w drodze, może zbłądzić.

*Leśne drogi* (*Holzwege*) są rodzajem błędnych dróg (*Irrwege*); one kończą się bez celu w lesie. *Znaki przyrodne* (*Wegmarken*) są punktami orientacyjnymi na tych drogach. Dlatego myślenie Heideggera wchodzi w błądzenie i udaje się błędnymi drogami. Nie wstydzić się i nie obawiać tego, co fałszywe, uboczne, surowe – to należy do *pathosu* tej filozofii. Ten problematyczny *pathos*, że można pobłądzić na własnej drodze, wywołuje ciągle zgorzenie. Z jednej strony, Heidegger uznany jest za jednego z nielicznych znaczących filozofów XX wieku, z drugiej zaś strony, zostaje on przez wielu krytyków odrzucony, także z powodu jego zabłąkania się w narodowy socjalizm.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1997 (*Holzwege, Gesamtausgabe*, t. 5, red. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 2003).

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Fundacja Aletheia–Spacja, Warszawa 1995 (*Wegmarken, Gesamtausgabe*, t. 9, red. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 2004).

<sup>7</sup> M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007 (*Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, t. 12, red. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1985).

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004 (*Feldweg* [w:] tegoż, *Aus der Erfahrung des Denkens*, red. H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main 2002).

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, *Gesamtausgabe*, t. 35, red. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2012, s. 83.



„Głęboki bieg filozofii mierzy się – jeżeli jest jakaś miara – według jej siły błędzenia”<sup>10</sup>, pisze Heidegger w *Überlegungen VII*, w jednym z *Czarnych zeszytów*. Publikacja części tych zapisów spowodowała wiosną 2014 roku zapaść (*Erdrutsch*) w recepcji myśli Heideggera. Chociaż już od dawna było wiadomo, że Heidegger na początku lat 30. podjął decyzję o zaangażowaniu się w narodowy socjalizm, to nikt nie wiedział, że sporadycznie wypowiediany w prywatnym kręgu antysemityzm miał dla niego także filozoficzne znaczenie. To dokładnie potwierdzają zapisy *Czarnych zeszytów* z lat 1938–1948.

Książka Trawny’ego wiedzie w związku z tym w konieczny sposób do antysemityzmu Heideggera. Antysemickie wypowiedzi w myśleniu fryburskiego filozofa muszą zostać – jeśli chodzi o rdzeń wypowiedzi – jasno i wyraźnie przedstawione. To, co w nich gorszy i prowokuje, nie może być jednak zredukowane do politycznych i światopoglądowych błędnych dróg. Peter Trawny, w przeciwieństwie do innych interpretatorów, nie podziela przekonania, że całe myślenie Heideggera należy określić jako antysemickie. Przepracował swoje wprowadzenie do myślenia Heideggera z 2003 roku, ponieważ – jak sam przyznaje – po zaznajomieniu się z *Czarnymi zeszytami* nie mógł go pozostawić w niezmienionej postaci.

Filozof zna ekstrema i to, co najwyższe, ustala jako miarę dla myślenia. Tematyzuje „decyzje” i „załamania”, głębokie wyłomy w egzystencji i grozę egzystencji, ale także to, co zdrowe, które zna każde życie. A czy życie w obydwu połowach ubiegłego stulecia nie było dotknięte w ekstremalny sposób przez wojny i masowe mordy? Wyjątkowość XX wieku leżała w oczach wielu filozofów również w tym, że musieli w sposób nieunikniony reagować na jego wydarzenia – wojny, Shoah, rewolucje. Nie ma innego stulecia w dziejach europejskich, które by tak mocno wciągnęło filozofię w wir swoich katastrof. Także myślenie Heideggera stanęło wobec katastrof tego stulecia i stało się przez to swego rodzaju wypowiedzią tego czasu. Nie oznacza to jednak, że prowokujące myślenie filozofa można odnosić jedynie do konkretnych wydarzeń.

Heidegger podkreślał często, że każdy filozof ma tylko jedno jedyne pytanie. Jego interesowało pytanie o „sens bycia”. Można je zrozumieć, tylko sięgając do początków europejskiej filozofii u Platona i Arystotelesa. Na tych myślicieli powołuje się Heidegger, kiedy mówi o „bycie samym”, „bytującym” i „bytującym w całości”. Nie można jednak zapoznać tego, że Heidegger w swoich pierwszych wykładach fenomenologiczno-hermeneutycznych, jako docent we Fryburgu, tematyzował „faktyczne życie”, to znaczy rzeczywistość życia człowieka. Bez spojrzenia na przeżyte życie „pytanie o bycie” nie jest zrozumiałe. Kiedy traktuje się myślenie Heideggera jako „filozofię egzystencji”, to mimo uproszczenia trafia się w sedno rzeczy. „Pytanie o bycie” jest pytaniem o egzystencję, pytaniem o życie. „Faktyczne” pozostaje ważne dla Heideggera, także wtedy, kiedy w latach 30. kieruje się on w stronę „dziejów bycia”.

*Sein und Zeit* z 1927 roku jest pierwszą zasadniczą pracą Heideggera, bez której dokładnego studium całe jego dzieło pozostaje niedostępne. W *Sein und Zeit* „analiza *Dasein*” (*Daseinsanalytik*) prezentuje się w gruncie rzeczy jako analiza „faktycznego życia”. Ale według własnej interpretacji Heideggera „pytanie o bycie” zostało postawione za bardzo z perspektywy każdorazowego własnego *Dasein*, za bardzo z perspektywy człowieka. Modyfikacja myślenia okazała się konieczna.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*, s.16.

Modyfikacja myślenia Heideggera ujmowana była dotąd przeważnie za pomocą pojęcia nawrotu (*Kehre*). W myśleniu po *Sein und Zeit* „pytanie o bycie” miałoby się rozpoczynać już nie od *Dasein*, tylko od „bycia samego”. Podział myślenia Heideggera na „przed” i „po” nawrocie jest niewłaściwy. Trzeba na to spojrzeć w ten sposób, że Heidegger myśli nieustannie w „nawrocie”, to znaczy rozważa relację „bycia” do *Da-sein*. Jeżeli Heidegger w niektórych tekstach podkreśla, że chce myśleć jedynie „samo bycie”, to dobrze zdaje sobie sprawę z trudności tego przedsięwzięcia.

W połowie lat 30. Heidegger odkrył drogę do szczególnej interpretacji „bycia”: „bycie” jest „wydarzeniem” (*Ereignis*). Dla Heideggera „myślenie wydarzenia” (*Ereignisdenken*) stanowi zradyzalizowanie związku bycia z czasem. To zradyzalizowanie dotyka szczególnego momentu czasu. Dla nas czas wydarza się jako „dzieje” (*Geschichte*). W myśleniu „wydarzenia” ważnym elementem staną się dzieje. Jest rzeczą oczywistą, że podkreślenie momentu dziejów ma swój punkt zaczepienia w „faktycznym życiu”, które jest historyczne. Dla Heideggera stało się coraz bardziej wyraźne, że wydarzenia polityczne są zrozumiałe na tle europejskich dziejów.

Jeżeli filozof w drugiej połowie lat 30., zainspirowany coraz ważniejszą dla niego interpretacją poezji Hölderlina, chce sformułować myśl mającą przewyciężyć określone zasadnicze wątki europejskiej filozofii, to ten zamiar nie może pominąć coraz bardziej totalitarnego panowania narodowego socjalizmu. Myśl o „przewycięzeniu metafizyki” (*Überwindung der Metaphysik*), która nawiązuje do rozwiniętego już w latach 20. pojęcia „destrukcji”, jest związana z „faktycznym życiem” w totalnym państwie Trzeciej Rzeszy i z grozą, która z tego pochodzi. Pytanie o technikę i jej władzę stanie się coraz bardziej palące. W tym czasie pojawiają się w myśleniu Heideggera antysemityczne resentymy, które wyrażają się w tezach o żydostwie. Poprzez interpretację Hölderlina Heidegger chce wpisać się w dzieje Europy, w których „Grecy” i „Niemcy” odgrywają główne role. Odpowiedzią na „pierwszy początek” (u Greków) będzie „inny początek” (u Niemców). Misją i zadaniem „Niemiec” jest jeszcze raz rozpocząć historię świata. W jednym z zapisów pisze Heidegger: „Wielkie doświadczenie i szczęście, że *Führer* obudził nową rzeczywistość, która naszemu myśleniu daje właściwy tor i siłę przebicia”<sup>11</sup>. Heidegger traktuje narodowy socjalizm jako „możliwość przejścia do innego początku”<sup>12</sup>. Kiedy przez nieobliczalną w skutkach politykę Hitlera temu celowi zagraża niepowodzenie, to myślenie Heideggera zatracza się w atakach na wszystko, co sprzyja temu niepowodzeniu. Odnosi się to do politycznych wrogów Trzeciej Rzeszy, a także do „światowego żydostwa”. Pasaż, które Heidegger poświęca temu tematowi, należą, według Trawny’ego, do najstraszniejszych, ale także do najgłupszych, jakie myśliciel kiedykolwiek napisał.

Dla Heideggera szybko stało się jasne, że „duchowy narodowy socjalizm”<sup>13</sup>, któremu przeciwstawia realnie egzystujący „wulgarny narodowy socjalizm”<sup>14</sup>, jest projektem bezsensownym. Zaangażowanie się w narodowy socjalizm przez sprawowanie urzędu rektora okazało się „wielką pomyłką”<sup>15</sup>. Bezpośrednio po nieudanym rektoracie Heidegger wycofał się z realnej polityki. Nie oznacza to, że przestał się interesować naro-

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, s. 111.

<sup>12</sup> Tamże, s. 39.

<sup>13</sup> Tamże, s. 135.

<sup>14</sup> Tamże, s. 142.

<sup>15</sup> Tamże, s. 162.

dowym socjalizmem. Przeciwnie. Nie nazizm jest, w jego oczach, niebezpieczeństwem, lecz jego rozwodnienie. Powodem tego, że Heidegger aż do końca wojny zachowuje pewną lojalność wobec narodowego socjalizmu, jest jego ujmowanie dziejów bycia. To Niemcy w „przemianie bycia” mają wypełnić „przeznaczenie Zachodu”.

Po wojnie „myślenie wydarzenia” zostanie rozszerzone o dwa dalsze pojęcia. W latach 30. Heidegger problematycznie scharakteryzował „istotę techniki” jako „machinację”. Teraz ujmuje ją jako „do-stawkę” (*Ge-stell*). Z „do-stawką” koresponduje pojęcie „czworni” (*Geviert*), które pokazuje podzieloną na cztery części strukturę świata. W tym czasie Heidegger zajmuje się prawie wyłącznie pytaniem, jak człowiek może być zdolny do życia w coraz bardziej technicyzowanym świecie.

Wprowadzenie do myślenia Heideggera musi zmierzyć się z tym, że jego filozofia jest niewyczerpanym źródłem tworzenia pojęć. Czasami zmienia on terminologię z wykładu na wykład, od manuskryptu do manuskryptu pojawiają się nowe sformułowania. Jedno znaczenie może być wypowiedziane na różne sposoby. Ten ruch od słowa do słowa, powiązany jest z „charakterem drogi” myślenia Heideggera. Wprowadzenie musi postępować za rytmem tworzenia pojęciowego, bez roszczenia do całkowitego sprostania temu zadaniu. Wprowadzenie Trawny’ego napisane jest dla czytelników, którzy gotowi są do współpracy. Filozofia, chociaż stawia proste, dotyczące wszystkich ludzi pytania, wymaga wolnego czasu, aby się nią zajmować. Wolny czas nie wyklucza wysiłku. Ten wysiłek jednak należy do najlepszych inwestycji, które są w granicach naszych możliwości. Zajmując się filozofią, zajmujemy się nami samymi, naszą „ciemnością”, którą usiłujemy rozjaśnić.

Książka Trawny’ego jest, moim zdaniem, najlepszym wprowadzeniem do filozofii Heideggera, jakie do tej pory się ukazało. Nie tylko dlatego, że obejmuje najnowsze opublikowane teksty, ale przede wszystkim dlatego, że dotychczasowe wprowadzenia same sobie nakładały ograniczenia tematyczne. Były autoryzowane przez Mistrza, zbyt „grzeczne” lub „krytykanckie”; pojawił się nawet paszkwil w formie wprowadzenia. Uwypuklały one często niektóre tylko tematy (wpływ Arystotelesa), pomijając inne (myślenie bycia, fenomenologia). Wprowadzenie Trawny’ego natomiast w sposób wyważony obejmuje wszystkie zasadnicze wątki myślenia Heideggera. Ponieważ nie poświęca tego myślenia dla banalnej zrozumiałości, jest lekturą niełatwą.

We wprowadzeniu Trawny’ego zasygnalizowany zostaje antysemityzm Heideggera zawarty w *Czarnych zeszytach* w postaci swego rodzaju antysemickiej filozofii. W *Czarnych zeszytach* Heidegger zmagą się i rozprawia z „żydostwem” (*Judentum*). „Światowe żydostwo” (*Weltjudentum*) jest w manuskryptach określone przez Heideggera jako władza w internacjonalnej konstelacji, wszechobecna, kontrolująca ekonomię i politykę, będąca ucieleśnieniem kapitalizmu, liberalizmu i moderny, cechująca się brakiem ojczyzny (*Heimatlosigkeit*). Przypisując „światowemu żydostwu” aspiracje do panowania nad światem, zdaje się Heidegger nie dostrzegać występujących w tym czasie przesładowań Żydów. W *Czarnych zeszytach* nie można się doszukać żadnej wzmianki na temat spalenia synagogi we Fryburgu, w tzw. noc kryształową (*Reichskristallnacht*), w pobliżu uniwersytetu, gdzie Heidegger nauczał. „Światowe żydostwo” jest jedną z władz (*Macht*), która poddaje się „machinacjom” (*Machenschaften*) nowoczesnej techniki, aby walczyć o władzę nad światem<sup>16</sup>. Według Heideggera rywalizuje ono

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, s. 57.

z Niemcami w odegraniu wyróżnionej roli w filozoficznych losach Europy. Taka myśl mogła powstać tylko na podstawie lektury tzw. *Protokołów mędrców Syjonu*<sup>17</sup>.

Antysemickie wypowiedzi Heideggera znane są od dawna. Listy do Hannah Arendt i do żony Elfride potwierdzają jego antyżydowski resentyment. W jednym z listów do żony z 1916 roku Heidegger pisze o „zażydzeniu naszej kultury i uniwersytetów”<sup>18</sup>. Nie można z tego jeszcze wnioskować, że już wtedy interesował się tzw. kwestią żydowską (*Judenfrage*). Resentyment wobec wyraźnej obecności Żydów w sektorze kulturowym i kształceniowym niemieckiego społeczeństwa w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku był mocno rozpowszechniony. Dlatego naziści, z ich wzmagającym się antysemityzmem, mogli nawiązać do ogólnie panującego nastroju.

Heidegger pochodzi, jak wielu niemieckich filozofów, pisarzy i poetów (wymieniając tylko niektórych: Schelling, Hölderlin, Nietzsche) z prowincji, gdzie „chrześcijańskie” uprzedzenie do Żydów jest na porządku dziennym. W jednym z listów do żony Elfride z 1920 roku pisze: „Tutaj mówi się dużo o tym, że wiele bydła z wiosek sprzedaje się Żydom [...]. Wieśniacy stają się tutaj także coraz bardziej bezczelni i wszystko jest zalane Żydami i spekulantami”<sup>19</sup>. Uwaga pokazuje religijne uprzedzenia. W tym miejscu mamy do czynienia z jeszcze innym antysemityzmem: Żydzi są wcieleniem bezdusznego, wyrachowanego świata pieniędzy i kapitału.

Karl Jaspers pisze w swojej *Autobiografii filozoficznej* o Heideggerze: „Mówiłem o kwestii żydowskiej, o groźnym nonsense «mędrców Syjonu». «Przecież istnieje niebezpieczny, międzynarodowy związek żydowski» – odparł”<sup>20</sup>. Resentyment wobec Żydów otrzymuje nową strawę po opublikowaniu *Protokołów mędrców Syjonu*, które w Niemczech ukazały się po raz pierwszy w 1920 roku. Ich oddziaływanie można określić, także z dziesiętowanego punktu widzenia, jako zdumiewające. „Protokoły”, które we właściwym sensie nie są fałszerstwem, lecz fikcją, stały się pierwszym źródłem nowoczesnego antysemityzmu. Hitler, nazywany „uczniem mędrców Syjonu”<sup>21</sup>, w „protokołach” znalazł bodźce do wypracowania totalitarnej polityki rasistowskiej. Hannah Arendt zauważa, że ich „niesamowitej popularności [...]” była winna nie nienawiść do

<sup>17</sup> *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – eine Fälschung*, tekst z komentarzem, red. J.S. Sammons, Wallstein Verlag, Göttingen 1998; W. Benz, *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Legende von der jüdischen Weltverschwörung*, C.H. Beck, München 2011; *Protokoły mędrców Syjonu* są opartym na sfabrykowanym fałszyfikacie antysemickim pamfletem. Zostały sporządzone na początku XX wieku przez nieznaną redakcję na podstawie licznych fikcyjnych tekstów i są najbardziej programowym pismem antysemickiego myślenia spiskowego. Miały być tajemnymi dokumentami ze spotkania czołowych światowych przedstawicieli żydowskich spiskowców.

<sup>18</sup> „*Mein liebes Seelchen!*”. *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970*, red. G. Heidegger, DVA, München 2005, s. 51. Pojęcie „zażydzenia” (*Verjudung*) należało już w XIX wieku do antysemickiego skarbca językowego. Por. W. Rathenau, *Höre, Israel!* [w:] *Deutschum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, red. Ch. Schulte, Reclam Verlag, Stuttgart 1993.

<sup>19</sup> „*Mein liebes Seelchen!*”, s. 112.

<sup>20</sup> K. Jaspers, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. S. Tyrowicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1993, s. 99.

<sup>21</sup> A. Stein, *Adolf Hitler „Schüler der Weisen von Zion”*, Verlagsanstalt „Graphia”, Karlsbad 1936.

Żydów, lecz raczej podziw dla nich i chęć nauczenia się czegoś od nich”<sup>22</sup>. Metoda narodowych socjalistów stała się jasna. Arendt dodaje: „Fikcja współczesnego żydowskiego panowania nad światem stworzyła podstawę do iluzji przyszłego niemieckiego panowania nad światem”<sup>23</sup>. Jest rzeczą oczywistą, że upadek niemieckiej monarchii konstytucyjnej w 1918 roku i „haniebny pokój” (*Schandfriede*), wyrażony w traktacie wersalskim, wspierały fantazjowanie o międzynarodowym żydowskim spisku, którego celem miało być zniszczenie Niemiec. Także Heideggerowi nie jest obce to rozumowanie.

*Czarne zeszyty, Przemyslenia (Überlegungen)*, powstałe po roku 1938, oraz *Uwagi (Anmerkungen)*, spiswane aż do mniej więcej 1948 roku, zawierają zapisy, które przenoszą antysemityzm Heideggera w całkiem nowy obszar, nieporównywalnie inny od jego wcześniejszych antysemickich wypowiedzi. „Zeszyty są filozoficznym szaleństwem i w niektórych ustępach przestępstwem myślowym (*Gedankenverbrechen*)” (T. Assheuer).

Wszystkie antysemickie wypowiedzi Heideggera pochodzą z lat prześladowania, deportacji i zagłady Żydów, historycznie mówiąc, z czasów norymberskich ustaw rasowych, pogromów, konferencji w Wannsee i systematycznej zagłady w Auschwitz-Birkenau, Treblince itd. Heidegger wiedział o prześladowaniach i deportacjach. Co wiedział i mógł przypuszczać o zagładzie, trudno powiedzieć.

Antysemickie nastawienia Heideggera nie można usprawiedliwić ogólnym antysemickim nastrojem lat przedwojennych, zwłaszcza w Niemczech. Fakt, że Heidegger nadał później swojemu antysemickiemu resentymentowi filozoficzne znaczenie, może budzić grozę. Trawny określił filozoficzny antysemityzm Heideggera „antysemityzmem dziejów bycia”.

W zmaganiu się Heideggera w *Czarnych zeszytach* ze światopoglądem narodowych socjalistów, z kulturą chrześcijańską, ze sztuką, pojawia się także wykładnia „żydostwa” (*Judentum*). W dziejach bycia jako „przejścia” do „innego początku” występuje pojęcie „braku podłoża” (*Bodenlosigkeit*), które oznacza przeszkodę w istotnym „ugruntowaniu” w dziejach. „Brak podłoża” nie ucieleśnia jedynie „żydostwo”; określa on wszystkie obszary świata. Żydostwo charakteryzuje jednak „większa bezdenność (*Bodenlosigkeit*), która sama do niczego nie przywiązana, wszystko sobie podporządkowuje”<sup>24</sup>.

Wszystkie obszary świata są opanowane przez „machinację” (*Machenschaft*). Po narodowym socjalizmie bolszewizm zostanie określony jako następny „znak machinacji”. Wypływa on z „nowożytnej, zachodnio-wschodniej racjonalnej metafizyki”<sup>25</sup> i nie jest tym samym co „rosyjskość” (*Russentum*). Amerykanizm pojawia się na samej szczyście „nihilizmu”<sup>26</sup>. „Narodowy socjalizm”, „amerykanizm” i „bolszewizm” pokazują „istotę machinacji” metafizyki, która zmierza ku końcowi.

Machinację władzy przypisuje Heidegger także „żydostwu” albo „światowemu żydostwu”. „Przejęciowy wzrost władzy żydostwa ma podstawę w tym, że metafizyka

<sup>22</sup> H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, Piper Verlag, München 1988, s. 757.

<sup>23</sup> Tamże, s. 795.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*, s. 97.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, s. 47.

<sup>26</sup> Tamże, s. 225.

zachodnioeuropejska, zwłaszcza w jej nowożytnym rozwinięciu, dawała punkt zaczepienia, pustej w innym przypadku, racjonalności i zdolności rachowania [...], która na tej drodze stworzyła sobie kwatery w «duchu»<sup>27</sup>. Temu „wzrostowi władzy” wychodzą naprzeciw narodowi socjaliści z metodami i środkami, które były też znane Heideggerowi. Píše w innym miejscu: „Żydzi «żyją» dzięki swoim specjalnym rachunkowym zdolnościom już od dawna według zasady rasowej (*Rassenprinzip*)”<sup>28</sup>. Po napaści Hitlera na Europę Heidegger jest przekonany, że Żydzi zdobyli sobie wszędzie „kwatery w «duchu»”<sup>29</sup> (*Unterkunft im „Geiste”*). Mimo to nie są zdolni do „źródłowego” myślenia. „Im pierwotniejsze i bardziej zasadnicze stają się przysze decyzje i pytania, tym bardziej pozostają one niedostępne dla tej «rasy»”<sup>30</sup>.

Ta wykładnia roli „żydostwa” w dziejach bycia osiąga punkt szczytowy w momencie napaści niemieckiej na Związek Radziecki, kiedy Heidegger pisze: „Światowe żydostwo, podjudzone przez wypuszczonych z Niemiec emigrantów, jest wszędzie nieogarnione i nie musi przy całym rozwinięciu władzy (*Machtentfaltung*) nigdzie brać udziału w działaniach wojennych, podczas gdy nam pozostaje ofiarować krew tych najlepszych z własnego narodu”<sup>31</sup>. Trudno podążać za tą logiką: Żydzi, prześladowani przez nazistów, oskarżani są o uchylanie się od udziału w krucjacie na bolszewicką Rosję.

*Czarne zeszyty*, ze względu na zawarte w nich antysemickie wypowiedzi Heideggera, wywołały burzę w środowisku filozoficznym. Filozoficzna debata akademicka dopiero się zaczyna. Spektakularnym gestem sprzeciwu wobec antysemityzmu Heideggera była rezygnacja Günthera Figala ze stanowiska przewodniczącego *Martin-Heidegger-Gesellschaft* w Messkirch. Do tej pory ukazały się w obszarze niemieckojęzycznym dwie większe pozycje odnoszące się do antysemityzmu Heideggera. Pierwszą jest książka Petera Trawny’ego *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*<sup>32</sup>; drugą praca Donatelli Di Cesare *Heidegger, die Juden, die Shoah*<sup>33</sup>. O ile Trawny podąża za pytaniem, jakie znaczenie mają *Schwarze Hefte* dla całego myślenia Heideggera, o tyle Di Cesare pokazuje Heideggera w kontekście długiej tradycji antysemityzmu w filozofii, do której należą także Kant, Hegel, Fichte i Nietzsche. Heidegger przypisuje „żydostwu” specyficzne znaczenie w historii. Posługuje się stereotypami, które zostaną metafizycznie uzasadnione. Dlatego Di Cesare mówi o „metafizycznym antysemityzmie” Heideggera, który odnosi się do Shoah. Książka jest wkładem w pytanie o odpowiedzialność filozofii za zagładę Żydów w Europie.

Niezależnie od wrogiego nastawienia i antysemityzmu Heideggera istnieje liczna grupa żydowskich studentów, którzy zawdzięczają mu swoją filozoficzną edukację. Należą do nich: Karl Löwith, Hans Jonas, Hannah Arendt, Günther Anders, Herbert Marcuse, Leo Strauss, Emmanuel Lévinas. Heidegger miał żydowskiego asystenta, Wernera

<sup>27</sup> Tamże, s. 46.

<sup>28</sup> Tamże, s. 56.

<sup>29</sup> Tamże, s. 46.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 262.

<sup>32</sup> P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, wyd. 3, poszerzone, Rote Reihe-Klostermann, Frankfurt am Main 2015.

<sup>33</sup> D. Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Klostermann, Frankfurt am Main 2016.



Brocka, którego wziął w obronę po dojściu do władzy nazistów. Do tego dochodzą późniejsze spotkanie z Paulem Celanem i romans z poetką Maszą Kaleko. Wieloletnia przyjaźń, wyrażona przede wszystkim w korespondencji, łączyła go z Elisabeth Blochmann.

W myśleniu Heideggera, jak w żadnym innym, odbijają się dzieje Niemiec ubiegłego stulecia. Mimo że sympatyzował on z narodowym socjalizmem, jego myślenie nadal przyciąga. Aż do momentu ukazania się *Czarnych zeszytów* nikt nie wiedział o filozoficznym wymiarze jego antysemityzmu. Czy myślenie Heideggera będzie dalej tak samo przyciągało po ujawnieniu jego filozoficznego antysemityzmu? Kto chce poznać filozofowanie Heideggera, nie uniknie spotkania z jego ciemną stroną. Ciężko jest teraz bronić Heideggera.

KAROL MICHALSKI  
(Katowice)

## POLSKA RECEPCJA FILOZOFII RUDOLFA EUCKENA

Czesław Głombik, *Eucken i milczenie czasu. Z historii polskich odczytań filozofa noblisty*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2015, 296 s.

Najnowsza monografia Czesława Głombika, emerytowanego profesora Uniwersytetu Śląskiego, *Eucken i milczenie czasu*, może być zaliczona do historii polskiej historiografii filozoficznej. Jak bowiem zaznacza autor (s. 7), nie jest to książka przedstawiająca życie i poglądy Rudolfa Euckena (1846–1926), niemieckiego filozofa uhonorowanego Literacką Nagrodą Nobla w 1908 roku, lecz dotyczy ona recepcji jego poglądów w pracach polskich autorów (choć nie zawsze piszących po polsku). Ma zatem podobny charakter co wcześniejsza praca Głombika: *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje* (Wydawnictwo „Gnome”, Katowice 1999). O ile jednak postać i myśl Edmunda Husserla (1859–1938) od owych „pierwszych spotkań” i „wczesnych reakcji” stale są obecne w polskim piśmiennictwie filozoficznym, o tyle w przypadku recepcji Euckena niewiele się zmieniło w stosunku do przedstawionych pierwszych „odczytań filozofa noblisty”. Myśl Euckena jest w Polsce słabo znana i w rodzimej literaturze brak całościowego opracowania jego biografii i poglądów. Nazwisko Euckena jest przytaczane marginalnie, i to najczęściej w kontekście Maxa Schelera (1874–1928), którego był nauczycielem w Jenie i promotorem doktoratu. W biogramie Euckena autorstwa Agnieszki Lekkiej-Kowalik, zamieszczonym w *Powszechnej encyklopedii filozofii* (t. 3, Lublin 2002, s. 301–303), nie ma w literaturze ani jednego tytułu polskiego opracowania, poza streszczeniem książki *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens*, dokonany przez Stanisława Borzyma w *Przewodniku po literaturze filozoficznej XX wieku* (t. 4, Warszawa 1996, s. 149–154). Kieszonkowe wydanie najbardziej znanej książki Euckena, uważanej za książkę noblowską, *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie*, w tłumaczeniu Adama Zieleńczyka (Warszawa 2012), można znaleźć na stoiskach z tanią książką. Do czasu pojawienia się całościowej monografii na temat Euckena książka Głombika będzie więc pełniła także rolę podstawowego źródła informacji o samym niemieckim filozofie. „Jego myśl – czytamy – przenika fragmenty tekstu [...] i wypełnia monografię pierwszoplanowo” (s. 7).

Głombik precyzyjnie opisał we *Wprowadzeniu* cel swego przedsięwzięcia, uzasadniając tam także wybór tematyki. Nawiązania do myśli Euckena, obecne w pracach polskich autorów, między innymi Kazimierza Twardowskiego (1866–1938), Henryka Struvego (1840–1912), Jerzego Żuławskiego (1874–1915), Mariana Zdziechowskiego (1861–1938), Wincentego Lutosławskiego (1863–1954), Józefa Pastuszki (1897–1989), Fryderyka Klimkego (1878–1924), Franciszka Sawickiego (1877–1952), Bolesława Kominka (1903–1974), są przedstawiane w literaturze dość powierzchownie, a nawet niedbale, z niewystarczającym wykorzystaniem materiału źródłowego. Niektórzy z wymienionych wyżej myślicieli są niewłaściwie lokowani w proponowanych klasyfikacjach nurtów filozoficznych (Sawicki), inni są zapomniani (Klimke) lub zapomniane zostały ich filozoficzne prace (Kominiek). Celem projektu Głombika było (nie po raz pierwszy zresztą) uzupełnienie luk w opracowaniach z zakresu historii filozofii polskiej. Autor wyraża się nawet dosadnie: „Przy dotychczasowej orientacji, a w istocie gruntownej niewiedzy dotyczącej stanu Euckenowskich oddziaływań na ziemiach polskich, są to materiały dopiero wprowadzane, dotąd niewykorzystane w polskiej literaturze filozoficznej” (s. 8). Głombik stawia sobie następujące cele: skorygowanie błędnych i powierzchownych ujęć dotyczących filozofii Euckena i jej obecności w polskiej literaturze, wprowadzenie do obiegu dotąd nieznanych i niewykorzystanych materiałów (np. pracy doktorskiej Kominka), przedstawienie historii polskich odczytań Euckena w szerokiej perspektywie filozofii europejskiej i polskiej.

Książka składa się z sześciu rozdziałów. Pierwszy (*Rudolf Eucken i pytanie o „wielkich filozofów”*, s. 13–31) ma charakter wprowadzający i dotyczy samej osoby Euckena, a zwłaszcza jego krótkiego okresu pracy w Bazylei, gdzie był konkurentem Friedricha Nietzschego (1844–1900) w staraniach o katedrę filozofii. Dalsze rozdziały dotyczą już recepcji myśli Euckena w polskiej filozofii. Praca ma swoją dynamikę. Została tak skonstruowana, że w kolejnych rozdziałach przedstawiane są coraz poważniejsze i pogłębione nawiązania do myśli noblisty. Najpierw, w rozdziale drugim (*Polskie spotkania z noblowskim dziełem Euckena*, s. 32–60), Głombik omawia trzy polskie recenzje *Wielkich myślicieli i ich poglądów na życie* napisane przez: Władysława M. Kozłowskiego (1858–1935), Witolda Rubczyńskiego (1864–1938) i Bohdana Zawadzkiego (1902–1966). Nie były to recenzje przychylnie Euckenowi, a ponadto miały powierzchowny i mało krytyczny charakter. Głombik pisze wręcz: „Bylejąkość krytyk noblowskiego dzieła była czymś wyjątkowym” (s. 47). Rozdział trzeci (*Wątki problemowe polskich nawiązań do Euckena*, s. 61–99) dotyczy krótkich odwołań do Euckena u Kazimierza Twardowskiego, Henryka Struvego i Jerzego Żuławskiego. Są to kilkudzaniowe nawiązania, lecz przedstawione w szerokim kontekście problemowym. W czwartym rozdziale (*Związki wczesne i długoletnie – z doświadczeń filozoficznych Zdziechowskiego i Lutosławskiego*, s. 100–157) autor ukazał osobiste relacje oraz recepcję poglądów Euckena u Wincentego Lutosławskiego i Mariana Zdziechowskiego. Piąty rozdział (*Polscy kapłani katoliccy a Eucken. Zbliżenia i bariery*, s. 158–267) jest bardzo obszerny i dotyczy opracowań na temat Euckena autorstwa dwóch duchownych katolickich: Fryderyka Klimkego i Franciszka Sawickiego – autorów, którzy zyskali międzynarodowe uznanie, choć dziś są nieco zapomniani. W tym rozdziale jest rozbudowanych wiele dodatkowych wątków, spośród których warto zwrócić uwagę na przykład na fragment dotyczący Carla Braiga (1852–1923). Był on promotorem doktoratu Sawickiego, ale również myślicielem, który wpłynął na młodego Martina Heideggera (1889–1976). Problem wpływu Braiga na Heideggera był już przedmiotem wcześniej-



szych prac Głombika, między innymi opublikowanego w języku słowackim artykułu *Mładý Heidegger a Aristoteles – prameň fenomenologických inšpirácií (Brentano a Braig)* (w: *Heidegger a grecka filozofia*, red. V. Leško, K. Mayerová, Košice 2013, s. 71–93). Kontynuacją rozdziału piątego jest ostatni rozdział, szósty, którego bohaterem jest również duchowny, późniejszy kardynał Bolesław Kominek (*Dopowiedzenie. „Jegomość Kominek – Jegomość zaopiekuje się Euckenem”*, s. 268–285). Słowa użyte w podtytule rozdziału zostały wypowiedziane przez Konstantego Michalskiego (1879–1947), który zachęcał nimi Kominka do zajęcia się Euckenem. Zachęta ta została przyjęta, a praca doktorska Kominka, napisana po francusku i obroniona w 1930 roku w Instytucie Katolickim w Paryżu, nosiła tytuł *La philosophie de Rodolph Eucken à la lumière du thomisme*. Jest to praca zupełnie nieznaną. Kominek nie odwoływał się do niej w swych późniejszych publikacjach czy wystąpieniach. Niewiele wzmianek o niej można znaleźć w opracowaniach. Omówienie treści rozprawy, jakie znajdujemy w niniejszym rozdziale, jest chyba pierwszą tak obszerną relacją na temat tego tekstu.

Praca Głombika została przygotowana niezwykle starannie. Oprócz tekstów filozoficznych o charakterze rozpraw (prac Euckena i innych autorów) w monografii wykorzystane zostały między innymi doniesienia prasowe, korespondencja, archiwalia – materiały, do których historycy filozofii nie zawsze docierają. Analiza tak zróżnicowanych tekstów wymagała też stosowania różnych metod. Głombik prezentuje bardzo rzetelny warsztat doświadczonego historyka filozofii. Stworzenie właściwych ram, w których osadzona została omawiana problematyka, wymagało – oprócz kompetencji badacza i imponującego odczytania w różnorodnej literaturze historycznofilozoficznej – przestudiowania znacznych obszarów historii najnowszej filozofii.

Zachowując zasadę *mutatis mutandis*, można by scharakteryzować warsztat Głombika kilkoma wypowiedziami Ryszarda Kapuścińskiego (1932–2007) z *Autoportretu reportera* (Warszawa 2008). Kapuściński pisze na przykład: „Ciężko muszę pracować, by zdobyć materiał do moich książek” (s. 51); „Muszę maksymalnie dużo przeczytać na temat, o którym piszę. [...] Szukam tego, co wydaje mi się nowe, albo tego, co chcę powiedzieć inaczej, niż to zostało powiedziane” (s. 64). Każdego czytelnika prac Głombika uderza akrybia tych prac: źródłowość (autor nigdy nie cytuje z drugiej ręki), staranność, wykorzystywanie różnych źródeł, czasem drobnych informacji. Zebranie tego materiału, także z archiwów, bibliotek, niedostępnych prac, notatek prasowych, było bardzo pracochłonne.

Stosownie wydają się tu też inne słowa Kapuścińskiego: „Czasem skoncentrowany jestem na detalu. [...] Kompozycja detalu to próba znalezienia w nim metafory, symbolu, i przyglądanie się mu, obserwowanie, refleksja nad nim – co poprzez niego wiemy o świecie, co on nam mówi. [...] Bo dla mnie rzeczywistość jest połączeniem tych dwóch rzeczy: opis miasta to synteza tego, czym miasto jest w sensie historycznym, ale również – z jakich ono składa się detali” (s. 57); „W każdej książce jest co najmniej jedna fascynująca myśl. Normalny czytelnik nie będzie do tej myśli docierał. [...] Uważam, że obowiązkiem człowieka, który poświęcił się jakiejś dziedzinie, jest wynajdywanie tych pereł. Normalnie są one zagubione gdzieś w masie trzystu stron druku, a wydobyte – odżywają, nabierają blasku” (s. 62). Głombik jest mistrzem w wydobywaniu detali, które – wkomponowane w opis, w syntezę – odżywają i nabierają blasku. W prezentowanej książce przykładem tego może być kilka zdań Henryka Struvego, jakie ten poświęcił Euckenowi, ale – czytamy w omawianej pracy – „ich wartość informacyjna, także możliwość skorzystania z nich przez uważnego czytelnika poszukującego po-

mocy w ukierunkowaniu lektury, była nieporównywalnie większa” (s. 70). Na podstawie licznych informacji, często pojedynczych i drobnych, nawet detalicznych, wydobytych z różnych źródeł, zsyntetyzowanych i przedstawionych w szerokiej perspektywie historycznofilozoficznej, Głombik stworzył niezwykłą opowieść, w której można śledzić ruch wymiany idei filozoficznych pomiędzy myślicielami – idei tworzonych zawsze przez konkretnych ludzi, żyjących w określonych środowiskach. Ponieważ do filozofii Euckena nawiązywali polscy autorzy różnych orientacji, rozważania przebiegają przez dość zróżnicowane obszary ideowe. Szerokie i kompetentne wprowadzenia, poszerzenia i dopowiedzenia autora ułatwiają czytelnikowi śledzenie i zrozumienie różnych meandrów w tym ruchu idei.

I jeszcze jeden wyimek z Kapuścińskiego: „Przykładam wielką wagę do języka. Szukanie klucza językowego, szukanie świeżych, nieużytych słów zabiera mi lwia część czasu w pracy nad każdą książką” (s. 46). Również te słowa można odnieść do prac Głombika, które zawsze są dopracowane, napisane piękną polszczyzną, z użyciem właśnie „świeżych, nieużytych słów”. Przed laty, z okazji 40-lecia pracy nauczycielskiej prof. Głombika, została wydana książka *Przybliżanie przeszłości* (red. J. Bańka, B. Szubert, Katowice 1998). Jeden z redaktorów, Bogusław Szubert, napisał tam: „Do tego trzeba dodać Jego elegancki styl pisania (także elegancki w mówieniu), może nawet trochę barokowy, ale charakterystyczny tylko dla Czesława, i to w takim stopniu, że Jego prace są rozpoznawalne jako Jego dzieło” (s. 11). Na uroczystości swego 80-lecia, która miała miejsce w marcu 2016 roku, prof. Głombik wskazał jako swego mistrza, także pod względem nienagannej polszczyzny, Tadeusza Kotarbińskiego (1886–1981), od którego przejął przekonanie o potrzebie pracy nad językiem. Autor ujawnia również w omawianej publikacji swój zindywidualizowany styl. Ma swe ulubione sformułowania, szyki, przy czym wystylizowane frazy nigdzie nie są w konflikcie z precyzją.

Można zwrócić uwagę na jeszcze jeden wymiar książki Głombika, a mianowicie na *silesiaca* – wątki śląskie obecne w książce. Autor jest Ślązakiem, związanym przez cały okres pracy ze Śląskiem i Uniwersytetem Śląskim. Książka została wydana w wydawnictwie „Śląsk” i dedykowana Katowicom z okazji 150-lecia miasta. W pracy pojawia się kilka postaci związanych ze Śląskiem. Jedną z nich jest wspomniany już Fryderyk Klimke, przedwcześnie zmarły jezuicki historyk filozofii, pochodzący spod Rybnika, autor recenzji i opracowań poglądów Euckena. Klimke pisał po polsku, niemiecku i łacinie, wykładał na najważniejszej jezuickiej uczelni, rzymskim *Gregorianum*. Jego *Historia filozofii* była swego czasu jednym z najpopularniejszych podręczników. Drugą postacią jest Bolesław Kominek, urodzony w Radlinie koło Wodzisławia, późniejszy arcybiskup wrocławski i kardynał. Nie został on filozofem, lecz w początkach jego biografii intelektualnej filozofia odegrała ważną rolę. Jest też w książce Głombika rozbudowany wątek dotyczący Ericha Przywary (1889–1972), jezuickiego filozofa i teologa, urodzonego w Katowicach. Jest to wątek poboczny, ponieważ Przywara, choć zajmował się Euckenem, nie był polskim autorem, a tacy są bohaterami omawianej książki. W opracowaniach na temat Przywary pojawia się czasem pytanie, czy znał on język polski. Pisał o polskich przodkach ze strony ojca, także o polskich kolegach z czasów katowickich, ale nigdzie nie wspominał o ewentualnej znajomości języka polskiego. Głombik przytacza w swej książce rozmowę Przywary ze słowackim filozofem, Františkem Skyčákem (1899–1945), odbytą w Pradze w 1932 roku. Skyčák zadał Przywarze pytanie, czy zna język polski. Ten odpowiedział, że zna tylko jedno słowo po polsku, a mianowicie swoje nazwisko. Skyčák skomentował, że ta odpowiedź wydała mu się

„trochu břitka” (nieco dziwna) (s. 245). Szczegółów o charakterze anegdotycznym jest w omawianej książce więcej.

Wyeksponowane wyżej walory monografii Głombika – oryginalność opracowania, podjęcie nieznanych tematów, skorygowanie powierzchownych i błędnych ujęć, szeroka panorama historycznofilozoficzna, wykorzystanie zapomnianych lub nieznanymi materiałami i wprowadzenie ich do obiegu, interesujący sposób przekazu i inne zalety językowe – mogą stanowić zachętę do jej lektury.

KAZIMIERZ M. WOLSZA  
(Opole)

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ  
PT. *ZARZĄDZANIE ETYKĄ CZY ETYKA  
W ZARZĄDZANIU – ODZWIERCIEDLENIE  
RZECZYWISTOŚCI: DEFINICJA, TEORIA, PRAKTYKA*  
ZORGANIZOWANEJ PRZEZ WYDZIAŁ FILOZOFICZNY  
AKADEMII *IGNATIANUM* I FIRME BENEFIT SYSTEMS S.A.  
(3–4 GRUDNIA 2015 R.)

Etyka biznesu jest istotnym obszarem filozofii, posiadającym bardzo bogatą tradycję, a jej źródeł można doszukiwać się już w starożytności w pracach Platona, Arystotelesa i ich następców. Współczesne zarządzanie (działalność gospodarcza) bardzo często, aż do przesady, koncentruje się na procesach i procedurach, zapominając o celach, strategii czy o tym, co jest ważne dla filozofii, czyli o hierarchii wartości. Filozofia, między innymi poprzez aspekty aksjologiczne, pomaga dokonywać właściwych wyborów. Właściciele firm, kierownicy czy specjaliści codziennie w swojej pracy zawodowej stają przed dylematami, które od wieków pomaga rozwiązywać filozofia, a w szczególności etyka. To właśnie etyka pozwala poszerzyć horyzonty postrzegania rzeczywistości i wyjść poza ramy doraźnej korzyści, dzięki zrozumieniu biznesu w pełniejszym kontekście i podjęciu głębszej refleksji nad dzisiejszymi problemami gospodarczymi. Obecnie etyka biznesu, zwana również etyką przedsiębiorczości czy też życia gospodarczego, pomimo że jest dziedziną o szerokim znaczeniu badającą zagadnienia moralne występujące w biznesie, sprowadza się do podstawowej konstatacji, że ekonomia powinna służyć człowiekowi, a nie odwrotnie.

Taka też idea przyświecała organizatorom konferencji naukowej pt. *Zarządzanie etyką czy etyka w zarządzaniu – odzwierciedlenie rzeczywistości: definicja, teoria, praktyka* (3–4 XII 2015 r.), zorganizowanej przez dr. Łukasza Burkiewicza (Instytut Kulturoznawstwa), dr. Jarosława Kucharskiego (Instytut Filozofii) oraz firmę Benefit Systems S.A., lidera na rynku pozapłacowych narzędzi motywacyjnych, reprezentowaną przez mgr. inż. Jakuba Śliwaka. Należy podkreślić, że współorganizatorem sesji został przedstawiciel sfery biznesowej, polska firma Benefit Systems S.A., której filozofia prowadzenia działalności gospodarczej oparta jest na rozbudowanych normach etycznych. Konferencja miała charakter interdyscyplinarny, a rezultaty swoich badań przedstawiło 23 badaczy różnych specjalności: etyków, filozofów, ekonomistów, kulturoznawców, pedagogów, prawników, historyków, specjalistów od finansów, zarzą-

dzenia i marketingu oraz przedstawicieli sfery praktycznej zarządzania występujących w imieniu zarówno sektora prywatnego, jak i publicznego i pozarządowego. Reprezentowali oni szerokie środowisko akademickie: Uniwersytet Marii Curii-Skłodowskiej w Lublinie, Szkołę Główną Handlową w Warszawie, Państwową Wyższą Szkołę Zawodową w Nowym Sączu, Akademię *Ignatianum*, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Politechnikę Śląską, Politechnikę Rzeszowską i Akademię Techniczno-Humanistyczną w Bielsku-Białej, oraz sferę praktyczną i publiczną: Benefit Systems S.A., Lucrum Sp. z o.o., miesięcznik „Benefit”, Zespół Szkół Ekonomicznych w Nowym Sączu, 6 Brygadę Powietrzno-Desantową oraz Urząd Miasta Krakowa.

Konferencja została otwarta przez władze Akademii *Ignatianum*: głos zabrali Rektor ks. prof. dr hab. Józef Bremer SJ oraz Dziekan Wydziału Filozoficznego, ks. dr hab. Tomasz Homa SJ, prof. *Ignatianum*, którzy uroczystie powitali wszystkich przybyłych uczestników oraz podkreślili znaczenie etyki dla zarządzania, a także samo znaczenie konferencji dla współpracy z szeroko rozumianym otoczeniem gospodarczym, tak ważnym elementem obecnego modelu funkcjonowania szkół wyższych. Kończącą część powitalną dr Lukasz Burkiewicz wspominał o dużym wkładzie jezuitów w zarządzanie i istnieniu jezuickiego systemu zarządzania.

Po uroczystym otwarciu jako pierwszy głos zabrał dr Jarosław Kucharski (Akademia *Ignatianum*), który omówił temat – *Zarządzanie etyką a etyka w zarządzaniu*. Dr Kucharski zdefiniował zagadnienie, które miało towarzyszyć prelegentom przez dwa dni obrad. Zadał fundamentalne pytania: Czy filozofia, a w szczególności etyka, mają swoje miejsce w zarządzaniu i na odwrót? Czy warto być etycznym w działalności biznesowej? Czy etyka w zarządzaniu wyszła poza ramy definicji i teorii i wkroczyła do sfery praktyki? Jakie narzędzia są stosowane we wdrażaniu wartości, postaw i poglądów etycznych? Czy może etyka w zarządzaniu to kolejne narzędzie służące sprawnemu zarządzaniu organizacją? Dyskusja, która wywiązała się po wygłoszeniu referatu, pozwoliła stwierdzić, jak ważną rolę filozofia odgrywa w zarządzaniu, w szczególności w kształtowaniu moralnych zasad w tej przestrzeni.

Jako kolejny wystąpił dr Robert Rogowski (PWSZ w Nowym Sączu). W referacie pt. *Koncepcje etyczne i ich egzemplifikacja w życiu gospodarczym* skupił się on na przedstawieniu stanowisk etycznych, na bazie których można próbować konstruować wskaźniki do badania etosu uczestników życia gospodarczego. Z kolei dr Robert Sroka w referacie *Etyka biznesu – od idei praw człowieka do narzędzi zarządzania* dokonał krytycznej analizy normy Social Accountability 8000 (SA8000) jako narzędzia zarządzania, którego celem jest doskonalenie etycznych praktyk przedsiębiorstw. Jest to ważny instrument, wychodzący naprzeciw zwolennikom podnoszenia standardów etycznych w zarządzaniu, sprowadzanych najczęściej do szeroko rozumianych korzyści biznesowych. Zapomina się natomiast o argumentach natury etycznej, które mogą okazać się bardziej wiążące w sytuacji, gdy dla przedsiębiorstwa argument „etyka się opłaca” nie będzie miał zastosowania.

Następnie prof. dr hab. Elżbieta Skrzypek (UMCS) w pracy *Etyka biznesu w społecznie odpowiedzialnym przedsiębiorstwie* zaprezentowała analizę współcześnie stosowanych metod i zabiegów społecznie odpowiedzialnego biznesu (w skrócie CSR, z jęz. ang. *Corporate Social Responsibility*). Profesor Skrzypek nawiązała do historycznego rozwoju tego istotnego dzisiaj narzędzia zarządzania. Już w latach 70. XX wieku sektor biznesu podjął próby formułowania zasad etycznych, niezbędnych do prowadze-

nia działalności gospodarczej. Wówczas pojawiły się liczne programy i kodeksy etyczne – wprowadzane nie tylko przez przedsiębiorstwa, ale również w sektorze publicznym – określające rolę i odpowiedzialność biznesu. Obecnie CSR, jako forma działań etycznych, umożliwia nadanie bezpiecznego kierunku działalności gospodarczej.

Po przerwie kolejny panel dyskusyjny został zdominowany przez prelegentów, którzy skupili się na zagadnieniach związanych z etyką w funkcjonowaniu Zakładów Pracy Chronionej (ZPCh). Dr Izabela Książkiewicz (SGH), w referacie *Zatrudnienie osób niepełnosprawnych – strategia wizerunkowa czy społecznie odpowiedzialne działanie przedsiębiorstwa?*, poruszyła kwestię zatrudniania osób z niepełnosprawnością na otwartym rynku pracy, która jest szeroko dyskutowana zarówno na poziomie UE, jak i w Polsce. Zatrudnianie osób z niepełnosprawnością przynosi firmom korzyści ekonomiczne, społeczne oraz wizerunkowe, świadcząc o ich innowacyjności i stanowiąc istotną część polityki społecznej odpowiedzialności. I tutaj rodzi się pytanie o etyczność tego typu postaw, szczególnie wobec sygnałów płynących z rynku, które potwierdzają, że w sytuacji kryzysowej zwalnia się w pierwszej kolejności pracowników niepełnosprawnych. Kolejny głos w tej części sesji, zabrany przez mgr Małgorzatę Michniak (Akademia *Ignatianum*), odnosił się w szczególności do tej ostatniej kwestii, a mianowicie pozycji osób niepełnosprawnych na rynku pracy. Kilka uwag prelegentki na temat funkcjonowania Zakładów Pracy Chronionej w rynkowej rzeczywistości pozwoliło ukazać faktyczny wymiar stosowania zasad etyki biznesu w tej kategorii przedsiębiorstw.

Ostatnim odczytem w tej części obrad było wystąpienie mgr Jacka Babiela (miesięcznik „Benefit”), którego referat stał się próbą odpowiedzi na pytanie o miejsce etyki w pracowniczych programach motywacyjnych stosowanych dzisiaj powszechnie przez pracodawców.

Ksiądz dr Dariusz Dańkowski SJ (Akademia *Ignatianum*) w referacie pt. *Zasady sprawiedliwości w zarządzaniu* nawiązał do fundamentalnych założeń prowadzenia działalności gospodarczej. Ogólnym naturalnym celem biznesu jest sprawiedliwość, a każda jego strona powinna otrzymać to „co jej się słusznie należy”, pomimo tego, że dla wielu przedsiębiorców przyjmowanie sprawiedliwości jako ogólnego celu biznesu jest utopią.

Mgr Robert Lasak (Lucrum Sp. z o.o., UE w Krakowie) przedstawił problem międzynarodowej alokacji biznesu i jej relacji z etyką. W swoim wystąpieniu poruszył kwestię motywacji przedsiębiorców do relokacji i internacjonalizacji przedsięwzięć biznesowych, rozważając granice między działaniem etycznym a zwiększaniem zysku za wszelką cenę. Już od połowy XX wieku obserwujemy rosnącą tendencję do relokacji przedsięwzięć biznesowych. Motywacje są różne – od pragnienia rozszerzenia swojej działalności o nowe rynki zbytu, poszukiwania niższych kosztów produkcji, możliwości obniżenia obciążeń podatkowych, aż po chęć zabezpieczenia swoich przedsięwzięć przed negatywnym wpływem czynników geopolitycznych. Referent podjął dyskusję o miejscu etyki w tych wszystkich obszarach.

Jako następny głos zabrał dr Łukasz Burkiewicz (Akademia *Ignatianum*), który przedstawił referat *Etyka w marketingu*. Etyka nie odstępuje marketingu i jest z nim ściśle związana. W dzisiejszym świecie liczą się relacje z klientem, a nie krótkookresowa sprzedaż. Jednym z ważniejszych czynników w nowej orientacji marketingowej stało się edukowanie klientów i jest to bez wątpienia jeden z przejawów etycznej działalności organizacji.

Kolejne wystąpienie, dr Jarosława Legięcia (Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej), pt. *Czy współczesny człowiek może być etyczny w zarządzaniu biznesem?* nawiązywało do wcześniejszych referatów. Dr Legięć rozpoczął od postawienia mocnej tezy: „Idź, człowieku biznesu przez życie tak, żebyś się nie dał sprzedać za: kilka złotych, parę efekciarskich gadżetów, swój czas w mediach” i stwierdzenia, że współczesny człowiek, zakorzeniony w biznesie, musi widzieć siebie jako osobę etyczną i pozwolić, aby jego sumienie stało się jego drogą. Działanie etyczne w biznesie jest możliwe, ma ono jednak swoją cenę, którą warto zapłacić.

Pierwszy dzień konferencji zakończyło wystąpienie dr Małgorzaty Nadziakiewicz (Politechnika Śląska) pt. *Nieetyczne zachowania firm branży IT, utrata reputacji?*. W dzisiejszych czasach najbardziej rozwojowe są organizacje związane z branżą IT, która ponosi duże nakłady inwestycyjne, ale zarazem generuje ogromne zyski. Istotnym problemem, charakterystycznym dla dzisiejszej rynkowej rzeczywistości, jest krótka żywotność produktów, która niejednokrotnie pokrywa się z końcem gwarancji. Występuje to między innymi w branży IT, gdzie producenci celowo umieszczają specjalnie modyfikowane oprogramowanie wsadowe, powodujące pogorszenie właściwości urządzeń po upływie określonego czasu. Nieetyczne działanie polegające na instalowaniu ukrytego oprogramowania, daje krótkotrwałą przewagę konkurencyjną, ale wiąże się z ryzykiem utraty reputacji.

W drugim dniu konferencji jako pierwszy głos zabrał prof. dr hab. Aleksandr Gugin (Politechnika Rzeszowska), który w wystąpieniu pt. *Specyfika genezy etyki przedsiębiorczości w Rosji* odniósł się do rozwoju norm etycznych biznesu w Rosji na tle drogi historycznej przebytej przez państwo. Specyfika rozwoju etyki w Rosji polega na tym, że w odróżnieniu od pozostałych krajów europejskich, których droga rozwoju była ułatwiona dzięki intensywnej wymianie tradycji i cywilizacyjnych osiągnięć, Rosja tę drogę pokonywała w pojedynkę. Zasady rosyjskich norm postaw etycznych w środowisku ekonomicznym kształtowały się w okresie tworzenia Carstwa Rosyjskiego (1547–1721), kiedy dostrzeżono znaczenie przedsiębiorczości dla rozwoju państwa. Występująca wówczas silna centralizacja władzy i próba izolacjonizmu wobec Zachodu sprzyjały podejrzliwości w stosunku do cudzoziemców oraz skłonności do budowania stosunków handlowych z obcymi opartych na oszustwach i braku przestrzegania zasad prawa.

Jako kolejny głos zabrał dr Jakub Lickiewicz (Collegium Medicum, UJ) z referatem *Psycholog praktyk wobec etyki*. Prelegent, będący również praktykiem, odniósł się do licznych problemów natury etycznej, przed którymi staje praktykujący psycholog. Dla przykładu psychoterapeuta musi często odpowiedzieć sobie na pytanie o odpowiedzialność za błędne wybory swojego pacjenta. Psycholog biegły sądowy staje przed problemem zachowania obiektywizmu i rzetelności wobec sprawcy przestępstwa, którego moralnie nie akceptuje. Pracujący w dziale HR styka się często z dylematem uczciwości zdobywania wiedzy o pracownikach, o których wyda później opinię, decydującą o ich dalszej karierze zawodowej.

W odczycie pt. *Etyka dowodzenia* chorąży mgr Rafał Szałacki, podoficer zawodu 6 Brygady Powietrzno-Desantowej z Krakowa oraz doktorant kulturoznawstwa Akademii *Ignatianum*, zaprezentował dylematy etyczne, przed jakimi staje osoba sprawująca funkcje dowódcze. Autor stwierdził, na podstawie własnych doświadczeń wyniesionych z licznych misji stabilizacyjnych (Syria, Irak, Afganistan), że pomimo zasadniczej różnicy między klasycznym zarządzaniem a podejmowaniem decyzji



dowódczych na polu walki istnieje i funkcjonuje etyka wojskowa. Duże znaczenie w etyce dowodzenia i w kształtowaniu etycznych postaw w wojsku ma filozofia o. Józefa M. Bocheńskiego.

W kolejnej części konferencji miały miejsce odczyty prelegentów z zespołu dr Marzeny Jankowskiej-Miśkiewicz z Politechniki Rzeszowskiej. Pierwsza prelegentka, Paulina Lecnar, w referacie *Wyznaczniki podejmowania etycznych decyzji menedżerskich w kontekście zarządzania zasobami ludzkimi* podjęła próbę zdefiniowania etycznych decyzji menedżerskich dotyczących zarządzania zasobami ludzkimi oraz identyfikacji wyznaczników ich podejmowania. Z kolei Tadeusz Trębacz w wystąpieniu pt. *Etyka decyzji menedżerskich – wartość praktykowana czy deklarowana?* nawiązał do poprzedniego referatu. Omówił w nim związki między etyką a podejmowanymi przez menadżerów decyzjami kierowniczymi, kładąc nacisk na sprzeczności pomiędzy wartościami etycznymi i utylitarnymi w procesach podejmowania decyzji menedżerskich, które skutkują dysonansem poznawczym u decydentów oraz rozbieżnościami w deklaracjach i działaniach zarządczych. Ostatni referent z rzeszowskiego zespołu, Jan Polaszczyk, zaprezentował referat *Etyka zarządzania przedsiębiorstwami wielokulturowymi na przykładzie Reykjavíku*. Scharakteryzował w nim przedsiębiorstwa wielokulturowe, w których współwystępują i wzajemnie przenikają się różne kultury, a więc także systemy wartości i sposoby postrzegania problemów etycznych.

Po przerwie wystąpił mgr inż. Jakub Śliwak (Benefit Systems S.A.), omawiając problemy nowoczesnej i etycznej praktyki zarządzania zasobami ludzkimi, również w odniesieniu do stosowania pozapłacowych narzędzi motywacyjnych.

W końcowej części ostatniego dnia konferencji referaty przedstawiła grupa prelegentów, która w swoich wystąpieniach skupiła się na elementach etyki wpisanych w kodeksy branżowe. Mgr Michał Szkoła (Urząd Miasta Krakowa, Akademia *Ignatianum*) zaprezentował etyczne aspekty pracy urzędnika i członka służby cywilnej, przybliżając jednocześnie obowiązujące przepisy prawne funkcjonujące w obszarach etyki urzędnika. Następnie mgr Mateusz Sekuła (ZSE w Nowym Sączu, Akademia *Ignatianum*) w referacie *Kwestie etyczne w pracy nauczyciela* skonfrontował obowiązujące przepisy prawne dotyczące tych zagadnień z rzeczywistością. Dr Zofia Godzwon (Akademia *Ignatianum*) przedstawiła referat *Etyka w działalności naukowej i dydaktycznej nauczyciela akademickiego*, który z oczywistych względów zainteresował wszystkich uczestników konferencji. Ostatni referent konferencji, mgr Tomasz Konturek (Dom Rodzinny Jana Pawła II, Akademia *Ignatianum*), poruszył bardzo ważne i aktualne zagadnienia, jakimi są dylematy etyczne w codziennej pracy przewodnika turystycznego.

Na zakończenie ks. dr Dariusz Dańkowski SJ oraz dr Jarosław Kucharski podziękowali w imieniu władz Wydziału Filozoficznego wszystkim uczestnikom za udział w konferencji. Podkreślili wkład organizatorów oraz studentów w prace związane z konferencją oraz zaznaczyli ważny aspekt sesji, jakim było nawiązanie współpracy z firmą Benefit Systems S.A. Wszystkie referaty wygłoszone na sesji zostaną opublikowane w monografii pokonferencyjnej.

Należy podkreślić, że konferencja naukowa pt. *Zarządzanie etyką czy etyka w zarządzaniu – odzwierciedlenie rzeczywistości: definicja, teoria, praktyka* przyniosła ważne konkluzje. Po pierwsze, stała się przyczynkiem do dobrej praktyki łączenia nauki z gospodarką. Po drugie, pokazała, w jakim kierunku powinny podążać uczelnie i czego oczekuje szeroko rozumiany rynek od ośrodków naukowych, a mianowicie

przekazywania wiedzy teoretycznej w formie warsztatów i uczenia przedsiębiorców etyki. Być może to jest również wyzwanie, jakie staje przed filozofią.

Filozofia również jest pomocna, zarówno w kształceniu przyszłych specjalistów zarządzania i menedżerów, jak i w samym zarządzaniu. Nabyta wiedza z pewnością wpłynie na ułatwienie zarządzania w kontekście strategicznym, taktycznym, a także w procesach negocjacji, komunikacji i w kierowaniu.

ŁUKASZ BURKIEWICZ  
(Kraków)



## NOTY O AUTORACH

**Wojciech Suchoń** – prof. dr hab., kierownik Pracowni Retoryki Logicznej Instytutu Filozofii UJ. Zajmuje się historią logiki i logiką praktyczną, opublikował m.in. książki: *Sylogistyki logiczne*, *Prolegomena do retoryki logicznej*, *Teoretyczne problemy logiki praktycznej*.

**Eugeniusz Wojciechowski** – dr hab., profesor Uniwersytetu Rolniczego w Krakowie. Zajmuje się logiką, filozofią języka, filozofią analityczną, a także problematyką sztucznej inteligencji, opublikował ponad 50 prac polskich i obcojęzycznych.

**Piotr Dehnel** – prof. dr hab., pracuje w Dolnośląskiej Szkole Wyższej we Wrocławiu i w Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu. Zajmuje się filozofią niemiecką XVIII i XIX wieku oraz myślą Wittgensteina.

**Milosz Kudela** – magister filozofii, doktorant na wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Jego zainteresowania naukowe obejmują przede wszystkim zagadnienia z pogranicza metafizyki, epistemologii i filozofii nauki.

**Marek Pyka** – dr, adiunkt w Instytucie Ekonomii Socjologii i Filozofii Politechniki Krakowskiej. Zajmuje się etyką i metaetyką, filozofią człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki podmiotowości, a także porównaniem metod i wyników filozofii analitycznej z niektórymi metodami i osiągnięciami filozofii kontynentalnej, zwłaszcza fenomenologii. Opublikował monografię *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume i Max Scheler*; wkrótce ukaże się jego praca *Działanie, moralność i podmiotowość* poświęcona myśli amerykańskiego filozofa Thomasa Nagela.

**Szymon Szczęch** – absolwent filozofii UJ, przygotowuje pracę doktorską dotyczącą filozofii Ludwiga Wittgensteina.

**Dariusz Szkutnik** – absolwent UJ, doktorat uzyskał na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie pracy *Entelechia in actu. Hansa Drietscha filozofia świata organicznego*. Zajmuje się filozofią przyrody, metodologią nauk, epistemologią, biologią, embriologią, fizjologią, psychologią i etologią.

**Jakub Górski** – doktorant w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii UJ. Zajmuje się obecnością religijnej i filozoficznej tradycji żydowskiej w filozofii XX wieku, przede wszystkim myślą Theodora W. Adorna, a także W. Benjamina, E. Blocha i J. Derridy.

**Elizabeth A. Pritchard** – profesor nadzwyczajna w Katedrze Religioznawstwa Boston College, ukończyła Uniwersytet Harvarda, uzyskując kolejno stopnie M.T.S, M.A. oraz Ph.D (doktor filozofii). Wykłada współczesną zachodnią myśl religijną. Jej projekt badawczy obejmuje studia dotyczące zależności między teologią feministyczną i teorią radykalnej demokracji, relacji współczesnej filozofii politycznej i myśli religijnej oraz rekonstrukcję i analizę teologicznych aspektów filozofii Theodora W. Adorna. W 2013 roku ukazała się jej książka *Religion in Public: Locke's Political Theology* (Stanford University Press); jest też autorką licznych artykułów, m.in.: *Seriously, What Does 'Taking Religion Seriously' Means?*, „Journal of the American Academy of Religion” 4 (2010); *Religion, Mobility and Conflict*, [w:] *The Ethics of Mobilities*, red. S. Bergman, T. Sager, Aldershot: Ashgate, 2008; *Agency Without Transcendence*, „Culture and Religion” 3 (2006); *The Way Out West: Development and the Rhetoric of Mobility in Postmodern Feminist Theory*, „Hypatia” 3 (2000); *Feminist Theology and the Politics of Failure*, „Journal of Feminist Studies in Religion” (jesień 1999). Tematami jej zajęć są m.in. *Chrześcijaństwo* oraz *Gender, ciało i religia*.

**Magdalena Środa** – dr hab., profesor w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią idei etycznych, etyką stosowaną, filozofią polityki oraz filozofią feministyczną.

**Karol Michalski** – dr, członek Martin-Heidegger-Gesellschaft w Messkirch, autor książki *Idea a nieskończoność. René Descartes'a teoria metafizycznej nieskończoności* oraz prac z filozofii E. Lévinasa, K. Jaspersa i M. Heideggera.

**Kazimierz M. Wolsza** – prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Systematycznej i Historii Filozofii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego. Zajmuje się historią filozofii współczesnej, filozofią religii oraz metafizyką.

**Łukasz Burkiewicz** – dr, pracuje w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii *Ignatianum* w Krakowie, zajmuje się m.in. problematyką zarządzania.

