

Proklos nie uważa takiego nazewnictwa za właściwe, tzn. przypisywania miana „dobry” różnym przyczynom. Dobro nie ma być z niczym sprzężone, a już w żadnym razie niczemu podległe¹¹¹.

– διττός „Dwoisty”, z tego względu, iż Drugi, będąc dwoisty, samowytwarza ideę siebie oraz [na jej wzór] ład świata, będąc jego demiurgiem, a nadto całościowo go kontempluje¹¹².

– συμπερόμενος τῆ ὕλῃ δυάδι οὐση „sprzężony z materią, tj. diadą”:

Dopiero w sprzężeniu z materią, którą jest diada, chociaż ją unifikuje, to sam się rozdziela z jej winy, charakteru zachłannego, a labilnego¹¹³.

Do takiej to natury zbliża się Demiurg, skutkiem czego dochodzi w nim do pewnego rozdarcia między zwracaniem się na zewnątrz i do wnętrza.

– ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ, μὴ πρὸς ἑαυτῶ ὧν „nie zaprzątnięty sobą”, „nie zwrócony ku sobie”:

Nie zajęty więc treścią umysłu (wtedy wszak byłby zwrócony ku sobie! [jak Pierwszy]¹¹⁴.

– τὴν ὕλην βλέπων, ταύτης ἐπιμελούμενος „wpatrzony w materię”, „nią zaprzątnięty”, skutkiem zapatrzania się w materię, która go zaprząta tak, że aż zapomina o sobie¹¹⁵.

– ἐπορεξόμενος τῆς ὕλης „wciągnięty w materię”:

Styka się ze zmysłowością, hołubi ją i wynosi, a wciągnięty w materię, nabiera jej charakteru¹¹⁶.

– ὁ δευτέρος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς „jest jednym z Trzecim”¹¹⁷.

¹¹¹ Fr. 21 des P./test. 24 L./fr. 36 Thedinga: ὁ δὴ ταῦτα λέγων πρῶτον μὲν οὐκ ὀρθῶς ἀγαθὸν συναριθμεῖ τοῖσδε τοῖς αἰτίοις· οὐ γὰρ πέφυκεν ἐκεῖνο συζεύγνυσθαι τισὶ οὐδὲ δευτέραν ἔχειν ἄλλου τάξιν.

¹¹² Fr. De P.: ὁ γὰρ δευτέρος διττός ὧν αὐτοποιεῖ τὴν τε ιδεάν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὧν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλων.

¹¹³ Fr. 11 des P./20 L.: συμπερόμενος δὲ τῆ ὕλῃ δυάδι οὐση ἐνοῖ μὲν αὐτὴν, σχίζεται δὲ ὑπ’ αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ρεούσης.

¹¹⁴ Fr. des P.: τῶ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῶ νοητῶ (τὴν γὰρ ἂν πρὸς ἑαυτῶ).

¹¹⁵ Fr. des P.: διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν, ταύτης ἐπιμελούμενος ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίγνεται (tamże).

¹¹⁶ Fr. des P.: καὶ ἀπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει ἀνάγει τε ἐτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεξόμενος τῆς ὕλης (tamże).

¹¹⁷ Fr. des P. (tamże).

III. ΒΌΓ ΤRZECI: ὁ τρίτος θεός, ὁ τρίτος

Numenius wobec Boga Trzeciego używa następujących określeń:

– ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς „jest jednym z Drugim”

– ὁ ἀπόγονος (τὸ ἀπόγονον) „Wnuk”. Tak, według Proklosa, miał nazywać Trzeciego Boga Numenius, tworząc z wszystkich trzech swoją rodzinę: „Dziad” – „Syn” – „Wnuk”¹¹⁸. Nie jest pewne, czy to od samego Numeniosa pochodzą wszystkie owe „genealogiczne” określenia, a zwłaszcza pierwsze i ostatnie. Mógł je wyprowadzić Proklos jako paradoksalną konsekwencję przyjęcia nazwy „Ojciec”, która jest na pewno autentyczna, występuje zresztą w *Wyroczniach chaldejskich*.

– ποιήμα „Wytwór”, „Skutek”. Oto relacja Proklosa:

Wyróżniwszy trzech Bogów, Numenius nazywa [...] drugiego „Sprawcą”, trzeciego „Tworem”¹¹⁹.

Można tu także upatrywać zależność od Filona, jeśli weźmiemy pod uwagę fragment z dzieła *De opificio mundi*:

Natomiast bierne tworzywo jest samo w sobie nieożywione i nieruchome, lecz kiedy umysł je uruchomił, ukształtował i ożywił, zmieniło się ono w dzieło najbardziej doskonałe, będące tym światem¹²⁰.

Wyraźnie widać, że tworzywo świata jest od Twórcy niezależne, podlega tylko Jego przetwórczemu działaniu.

– τὸ δημιουργούμενον „Wytwór”, „Twór”, „Stworzenie”. Rzadkie to określenie (*participium praesentis passivi* od δημιουργέω) wprowadza Proklos w omawianym fragmencie jako przeciwieństwo aktywnego nazwania ὁ δημιουργός, którym obejmuje Pierwszego i Drugiego Boga twierdząc, że referuje pogląd Numeniosa¹²¹.

– ἐν προσχρήσει αὐτοῦ ὁ δεύτερος δημιουργεῖ, czyli: „z którego korzysta Drugi przy tworzeniu”, „wedle zamierzenia Twórcy” (κατὰ τὸν διανοούμενον).

¹¹⁸ Fr. 21 des P. Proklos jest niechętny takim literackim nazwaniami: ἄμεινον γὰρ οὕτω [sc. δημιουργός – δημιουργός – δημιουργούμενον] λέγειν ἢ ὡς ἐκεῖνος [sc. Νομήνιος] λέγει προστραγωδῶν, πάππων, ἐγγονον, ἀπόγονον.

¹¹⁹ Fr. 21 des P., 24 L., 36 Thedinga, Νομήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνομήσας θεούς [...], ποιητὴν [μὲν καλεῖ] τὸν δεύτερον, ποιήμα δὲ τὸν τρίτον.

¹²⁰ Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi* 9, 1-4, *Pisma* t. 1, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 34: τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινήθην δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον.

¹²¹ Fr. 21 des P., 24 L., 36 Thedinga: ὁ κατ’ αὐτὸν δημιουργός διττός, ὁ τε πρῶτος θεός καὶ ὁ δεύτερος, τὸ δὲ δημιουργούμενον ὁ τρίτος.

– ὁ κόσμος „Ład”, „Ład Świata” „Uporządkowany Wszechświat”, jak referuje Proklos:

Albowiem Ład Świata jest – wedle niego – trzecim Bogiem. [...] Jest on wytworzony przez Drugiego Demiurga, który formuje sam siebie, a także Ład Świata¹²².

Plutarch wskazuje, że rola Bóstwa wobec wszechświata polega na jego spajaniu i ochronie słabej cielesności, samej z siebie skłaniającej się ku zagładzie¹²³.

– τάξις τοῦ κόσμου „Porządek Świata”, gdyż jak pisze Proklos, wedle Numeniusza:

[...] stałość przysługująca Pierwszemu jest przyrodzonym Mu ruchem, od którego pochodzi porządek świata, jedyny i wieczny, i zbawienie roztacza się na całość¹²⁴.

– γένεσις „Stawanie się”. Demiurg jest Bogiem stawania się, podczas gdy Umysł będący Dobrem jest zasadą ograniczającą się do istoty. Numenius dodaje jednocześnie, że Demiurg stawania się jest dobry¹²⁵.

– εἰκὼν καὶ μίμημα „Obraz i imitacja”. Analogicznie jak się ma Bóg Demiurg do Dobra, będąc jego imitacją, tak do istoty ma się stawanie, które jest jej obrazem i imitacją. Świat, ów Trzeci Bóg, jest domeną stawania się. Naśladownictwem istoty Drugiego jest Ład Świata, uświetniony uczestnictwem w Pięknu¹²⁶.

– οὐ θεωρητικός δημιουργός ἐστι „kontemplowany przez Demiurga”, który uformowawszy Ład świata wpatruje się weń¹²⁷.

– ὁ στόλος „Droga”. Bóg twórczy (ὁ δημιουργικός) zarządza, poruszając się po niebie (δὲ οὐρανοῦ ἰών). Dzięki niemu odbywa się nasza

¹²² Fr. des P.: ὁ γὰρ κόσμος κατ’ αὐτὸν [sc. τὸν Νομήνιον] ὁ τρίτος ἐστὶ θεός [...] ὁ γὰρ δεῦτερος διττὸς ἂν αυτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὦν (tamże).

¹²³ Plutarch, *O E delfickim*: Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς, 393.E.9 – F.1: ὁ θεῖον ἀμωσγέπως ἐγγέγονε τῷ κόσμῳ, τοῦτο συνδεῖ τὴν οὐσίαν καὶ κρατεῖ τῆς περὶ τὸ σαματικὸν αἰσθηνείας ἐπὶ φθορὰν φερομένης.

¹²⁴ Fr. 15 des P., 24 L. τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμυτον, ἀφ’ ἧς ἢ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μόνη ἢ αἰδιος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα.

¹²⁵ Fr. 16 des P., 25 L.: ὁ δημιουργὸς θεὸς ἐστὶ γενέσεως [...] ὁ νοῦς [...] ὦν τὸ ἀγαθὸν [...] ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχὴ [...] ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεως ἐστὶν ἀγαθός.

¹²⁶ Fr. des P.: ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὦν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἢ γένεσις, ἢ εἰκὼν αὐτῆς καὶ μίμημα [...] ἢς [sc. τῆς τοῦ δευτέρου οὐσίας] μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ (tamże).

¹²⁷ Fr. des P.: ὁ γὰρ δεῦτερος [...] ποιεῖ [...] τὸν κόσμον, δημιουργός (tamże).

podróż (ὁ στόλος ἡμῖν ἐστι), kiedy Umysł przemieszcza się w obiegu, w dół¹²⁸.

– κηδεύοντα τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς „Poślubione Bogu”, i dzięki temu „ożywione” (ζῆν καὶ βιώσκεισθαι). Metafora zaślubin często przytaczana jest w *Starym Testamencie* dla zilustrowania stosunku Boga do Izraela:

Kiedy więc Bóg nas obserwuje i zwraca się ku każdemu, wtedy ciała żyją i ożywają, poślubione pociskiem od Boga¹²⁹.

– ἀρμονία συνδησάμενος „Związany przymierzem”. Układ jest oczywiście dwustronny, bo skoro Demiurg związał się przymierzem ze światem, to i świat jest tym przymierzem z Nim związany. Analogia do przymierza Boga z ludem wybranym oczywista.

Związany przymierzem ugody sam się w nim [sc. w tym przymierzu] sadowi, niby w łodzi na morzu materii. Prowadzi prosto tę [łódź] przymierza, kierując się ideami¹³⁰.

OD TRIADYCZNOŚCI DO TRYNITARYZMU

Początki idei boskiej triady, tak doniosłej dla myśli antycznej, giną w mroku. Można ich szukać w neopitagoreizmie lub w mądrości babilońskiej. Ujawniła się w *Wyroczniach* chaldejskich, skąd przejęli ją medioplatonicy i neoplatonicy. Troistość (sc. triadyczna struktura) boskości pojawia się w różnych nurtach myśli starożytnej, przybierając rozmaite formy. Znajdujemy ją w *Wyroczniach chaldejskich*, gdzie mówi się o najwyższym Bogu jako „Jedni triadycznej”:

Ujrzawszy cię jako Jednię troistą, uczciły cię wszechrzeczy (Μουνάδα γάρ σε τριούχον ἰδὼν ἐσεβάσσατο κόσμος)¹³¹ [...] Na trzy też umysł Ojca zarządził podział wszystkiego¹³² [...] żeby Triada ogarnęła wszystko, wyznaczając miarę wszystkiemu¹³³.

Skutkiem tego:

¹²⁸ Fr.12 des P./ 21 L: τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν δι’ οὐρανοῦ ἰόντα διὰ δὲ τούτου καὶ ὁ στόλος ἡμῖν ἐστι, κάτω τοῦ νοῦ πεμπομένου ἐν διεξόδῳ.

¹²⁹ Fr. des P. (tamże).

¹³⁰ Fr.18 des P./ 27 L: (ταῖς ιδέαις οἰακίζων): ἀρμονία συνδησάμενος αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἰδρυται, οἷον ὑπὲρ νεῶς ἐπὶ θαλάσσης τῆς ὕλης· τὴν ἀρῶνιαν δ’ ἰθὺει, ταῖς ιδέαις οἰακίζων.

¹³¹ *Oracles Chaldaïques*, fr. 26 des Pl.

¹³² Tamże, fr. 22: εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμενεσθαι ἅπαντα [...].

¹³³ Tamże, fr 23: ὄφρα τὰ πάντα τριάς συνέχη κατὰ πάντα μετροῦσα.

W całej rzeczywistości jaśniej Triada, którą Monada kieruje¹³⁴.

Relacja między boskimi Umysłami jest taka, że jeden posługuje się drugim (ἐν προσχρήσει νοεῖ. διανοεῖται). Proklos tak referuje pogląd Numeniosa:

Numenios zaś tego Pierwszego sytuuje wedle [skali] tego, „co jest żyjącym”, i twierdzi, że myśli On [nadto] za pośrednictwem Drugiego. Drugiego zaś [przedstawia] na modłę Umysłu, i [twierdzi], że ten, ze swej strony, przy tworzeniu posługuje się Trzecim; a Trzeciego [ustawia] wedle rozważającego podmiotu¹³⁵.

– αὐτὸ τὸ εἶναι oraz

– τὸ ὅ ἐστιν ζῶον.

Te dwa określenia należy należeć rozumieć łącznie i synonimicznie. Na podstawie relacji Proklosa dowiadujemy się, że Numenios nazywa Pierwszego Boga (pierwszy Umysł) „tym [Życiem/Byciem], które jest [samą] istotą [wszelkiego] życia” (τὸ ὅ ἐστιν ζῶον), który myśli (νοεῖ) posługując się Drugim (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου), i że Drugi Bóg, który jest νοῦς tworzy używając Trzeciego (ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου), który jest ὁ διανοούμενος. Owi trzej Bogowie-Umysły są przez Numeniosa scharakteryzowani jako trzy różne poziomy noetycznej aktywności.

U Mariusa Wiktoryna (*Adversus Arium* IV, 21,26), który czerpie z Porfiriusza komentarza do Platońskiego *Parmenidesa*, a ten właśnie z Numeniosa czytamy:

Τριδύναμος est deus, id est tres potentias habens, esse, vivere, intelligere, ita ut in singulis tria sint sitque ipsum unum quodlibet tria, nomen, qua se praestat, accipiens, ut supra docui et in multis.

LITERATURA

I. Teksty źródłowe, wydania i przekłady:

Numénios, *Fragments*. Texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris 1973.

Oracles Chaldaïques, ed. E. des Places, Paris 1996.

Filon Aleksandryjski, *Pisma* t. 1, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.

¹³⁴ Tamże, fr 27: πάντι γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μόνας ἄρχει.

¹³⁵ Fr. 22 des Places/ 25 Leemans/ 39 Thedinga: Νομήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ ὅ ἐστιν ζῶον ἄττει καὶ φησιν ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δευτέρον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τοῦτον αὖ ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον; fr. 15 des P./ 24 L: Takie jest życie Pierwszego, takie Drugiego Boga (εἰσι δ' οὗτοι βίῳ ὁ μὲν πρώτου, ὁ δὲ δευτέρου θεοῦ).

- Filon Aleksandryjski, *Pisma* t. 2, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
 Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej* (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου), przeł. A. Kempfi, Warszawa 1982.
 Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
 Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1990.
 Plutarch, *Moralia* II, przeł. Z. Abramowiczówna (szczególnie jego traktat Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς), Warszawa 1988.
 Porfiriusz, *Żywot Plotyna* [w:] Plotyn, *Enneady* I, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, s. 3–39.

II. Opracowania:

- W. Beierwaltes, *Hen (ἐν)* [w:] *Reallexicon für Antike und Christentum* Bd XIV, Stuttgart 1988, s. 445–472.
 W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, 1980.
 D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain 1995.
 A.-J. Festugière, *La révélation d' Hermès Trismégiste*, t. IV, Paris 1954.
Der Kleine Pauly Lexikon der Antike Bd. III, Stuttgart 1969.
 H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964.
 P. Merlan, *Drei Anmerkungen zu Numenius* „Philologus” 1962 (106), Heft 1/2 s. 137–145.
 G. Reale, *Historia filozofii* t. IV, przeł. I. Zieliński, Warszawa 1999.
 W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966.
 J. Whittaker, *Epekeina nou kai ousias*, „Vigiliae Christianae”, 23/1969, s. 91–104.

NUMENIUS OF APAMEA, AN UNKNOWN PRECURSOR OF NEOPLATONISM

Summary

Numenius of Apamea was a thinker who aimed at revivifying Platonism by purifying it of skeptical and stoic influences. Primarily, he tried to reassign transcendent status to being. Clearly influenced by Philo of Alexandria, he uses the term “being” with reference to god (understood as *to on* or *autoon*). In his treatise *On the Good*, he puts forth a theory of three gods (or minds), which heralds Plotinus’s three hypostases (an influence Plotinus himself confirms). Numenius was the first to come up with the triadic structure of the deity, which influenced Porphyry’s triadic structure of Oneness and through him in a sense the trinitarian doctrine of Marius Victorinus.

Seweryn Blandzi

JERZY KOPANIA

(Białystok)

PLATOŃSKA I EPIKUREJSKA FILOZOFIA ŚMIERCI

Nasze próby odpowiedzi na pytanie, jaki sens ma ludzkie życie, zdeterminowane są przez fakt, że jesteśmy istotami śmiertelnymi¹. To właśnie świadomość, że życie każdego z nas musi nieuchronnie zostać przerwane – choć ani czas, ani sposób tego przerwania nie są i nie mogą być nam znane – rodzi niepokojące pytanie, czy po tym życiu istnieje jakieś inne, nowe. W swej istocie jest to pytanie o sens życia. Odpowiada na to pytanie religia, choć swej odpowiedzi nie uzasadnia, odwołując się do wiary. Ale i filozofia powinna jakąś odpowiedź dawać, przy czym musi to być odpowiedź uzasadniana racjonalnie, skoro filozofia jest rozumowym namysłem nad światem i człowiekiem.

Filozofia jest ciągłym usiłowaniem nadania racjonalnego kształtu własnemu odczuwaniu świata. Na początku jest zawsze pozarozumowe, emocjonalne przeżywanie świata, pierwotny kontakt poznawczy z tym, co jawi się nam jako rzeczywistość; filozofowanie polega na ujęciu tego przeżycia w kategorii naszego rozumu, sformułowaniu twierdzenia podstawowego, a następnie logicznym wyprowadzaniu kolejnych wniosków². Platon odczuwał rzeczywistość w jej wymiarze idealnym, jakby było dla niego widocznym, że świat zmiennych, przemijających rzeczy postrzeganych zmysłowo jest jedynie odbiciem rzeczywistości prawdziwej, czyli świata niezmiennych i wiecznych

¹ Zob. B. Wolniewicz, *O istocie religii*, „Edukacja Filozoficzna” 14, 1992; przedruk [w:] tenże, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 160–198.

² Por. J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Aureus, Kraków 2009, s. 100.

form; Platońska filozofia, czyli teoria idei, jest racjonalizacją tego odczucia. Arystoteles natomiast odczuwał rzeczywistość w jej wymiarze konkretnym, gdyż jawiła mu się jako zmysłowa oczywistość wielości zmiennych i przemijających jednostkowych konkretnych rzeczy; Arystotelesowska filozofia, czyli teoria substancji, jest racjonalizacją tego odczucia. Platońskie idealne formy Arystoteles ukrył w realnych, konkretnych, rzeczach jednostkowych.

Przyjęło się mówić, że platońska wizja świata i arystotelesowska wizja świata stanowią dwa źródła europejskiej filozofii, tzn. każdy system filozoficzny jest w istocie swej albo platoński, albo arystotelesowski. Jest to oczywiście pewne uproszczenie, ale także pewna nieścisłość. Bardziej przeciwstawna platońskiej wizji rzeczywistości jest atomistyczna wizja Leukipposa, rozwijana przez Demokryta, przejęta przez Epikura. Realny, jednorodnie materialny kosmos atomistów zderza się w ontycznej sprzeczności z idealnym w swej naturze duchowym kosmosem platoników; świat, w którym żyjemy i którego doświadczamy zmysłowo, zderza się ze światem, w którym dopiero mamy być i który ujmujemy jedynie intelektualnie.

Tym dwom odczuciom świata towarzyszą dwa odczucia ludzkiego losu. Nieuchronność śmierci skłania do refleksji nad sensem życia; jaki jest bowiem sens życia, jeśli ma ono jedynie wymiar doczesny? Jeżeli moje przeżywanie świata prowadzi mnie do racjonalnie uzasadnianej tezy, że oprócz zmysłowo odczuwanej rzeczywistości materialnej istnieje rozumowo ujmowana rzeczywistość idealna, to moje pragnienie zachowania istnienia po śmierci uzyskuje filozoficzne uzasadnienie, które z kolei staje się podstawą wiary w życie w zaświatach i nadziei, że będzie to życie wieczne. Jeżeli natomiast moje przeżywanie świata prowadzi mnie do racjonalnie uzasadnianej tezy, że istnieje tylko zmysłowo odczuwana rzeczywistość materialna rzeczy zmiennych i przemijających, to moje pragnienie zachowania istnienia po śmierci jawi się w świetle rozumu jako bezpodstawne. W pierwszym wypadku należy tak życie prowadzić, aby umierać z nadzieją na wieczną szczęśliwość; w drugim wypadku należy tak życie prowadzić, aby umierać w przekonaniu, że miało ono sens. Dlatego właściwie pojęta filozofia śmierci ma przede wszystkim ukazywać wzorzec godnego życia w doczesności – zarówno przy założeniu, że ma ono swe przedłużenie w wieczności, jak i przy założeniu, że ma ono swój kres ostateczny. A źródłem i podstawą każdej filozofii śmierci jest albo idealistyczna metafizyka platońska, albo materialistyczna metafizyka epikurejska.

1. Poglądy Sokratesa znamy z przekazu Platona (427–347 przed Chr.) i trudno jest rozstrzygnąć, co rzeczywiście od pierwszego, a co już od drugiego z nich pochodzi. Można jednak uznać, że wszystkim tezom, które Platon przedstawia jako Sokratesowe, to on jednak nadał głęboki sens, który teraz próbujemy odczytać w swych interpretacjach. Jednym z głównych problemów, które miały nurtować Sokratesa, była kwestia wiecznego trwania duszy po śmierci ciała. Zapewne Sokrates wpłynął w jakiejś mierze na sposób rozważania tej kwestii przez Platona, ale przecież nie on wyłącznie, przede wszystkim zaś kwestię tę wpisał Platon w kontekst własnej teorii świata idealnego. Pośmiertne losy duszy musiały niepokoić Platona szczególnie, uwagi na ten temat występują bowiem często w jego tekstach, a późniejsi komentatorzy, m.in. Cyceon, wskazywali na wpływ, jaki wyrzucił na niego pitagorejczycy³. Pytanie o możliwość zachowania tego, co stanowi o człowieku jako bycie świadomym samego siebie, jest pytaniem metafizycznym, dotyczy bowiem istoty tego szczególnego fenomenu, jakim jest byt ludzki. Ponieważ byt ten jest śmiertelny, więc w rozważaniach Platona śmierć stanowi metafizyczny problem, który należy rozwiązać. Dlatego śmierć jawi się filozofowi jako ostatnie możliwe zdarzenie w świecie doświadczenia zmysłowego; zmysłami postrzegamy martwe ciało, które przedtem było ciałem ożywionym, a rozumem dochodzimy do wniosku, że oto dokonało się zdarzenie polegające na uwolnieniu duszy od ciała. To zdarzenie określa też Platon jako „umieranie”, czyli utożsamia umieranie ze śmiercią; tym samym poza zakresem rozważań filozofa pozostaje umieranie jako szczególny stan, w którym znajduje się człowiek odchodzący z życia. Sposób, w jaki przeżywa swój stan człowiek świadomy, że jego życie właśnie dobiega kresu, nie jest problemem metafizycznym, lecz moralnym: w każdym momencie swego życia człowiek powinien zachowywać się godnie, a więc także w momencie ostatnim. Z metafizycznego punktu widzenia natomiast interesujący jest ten moment bytowy, w którym dusza uwalnia się od ciała i zaczyna żyć własnym życiem, wolnym od zniewalających uwarunkowań zmysłowych⁴.

³ Pitagorejski kontekst filozofowania Platona omawia Field, uzasadniając, że wpływy pitagorejskie są zazwyczaj wyolbrzymiane; zob. G. C. Field, *Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth-Century Life and Thought*, Methuen & Co Ltd, London 1967, s. 175–187. Field konkluduje: „And we must always remember that, as far as Pythagoreanism of the fourth century went, Plato’s influence on it may well have been at least as great as its influence on him”; tamże, s. 187.

⁴ „Czy uważacie, że jest coś takiego jak śmierć?”, pyta Platoński Sokrates i odpowiada, że „jest to nic innego jak rozstanie się duszy z ciałem”. Następnie zaś wyja-

Teza, że po rozpadzie ciała dusza nadal żyje, a nadto jest to życie lepsze i pełniejsze w wymiarze poznawczym, nie jest jednak czysto racjonalną tezą filozoficzną, jako że jej źródłem jest mocne pragnienie, aby tak było, oraz wiara i nadzieja, że tak będzie. Filozof konstruuje dowody mające wykazać, że dusza jest nieśmiertelna, jednak u ich podłoża leży owo pragnienie, a ich celem jest wzmocnienie wiary i nadziei. Najpierw bowiem trzeba chcieć, aby dusza zachowała na wieczność mnie jako istotę świadomą samej siebie, a dopiero potem można udowadniać sobie i przekonywać innych, że skoro dusza jest zdolna do poznawania wiecznych i niezmiennych idei, to musi mieć taką samą jak one naturę, a będąc źródłem życia, nie może przestać żyć. Takie i podobne „dowody” konstruuje w Platońskich dialogach Sokrates, ale przecież nie one stanowią punkt wyjścia namysłu nad fenomenem śmierci. Na początku jest pragnienie biorące się z lęku przed utratą istnienia oraz wiara i nadzieja, że to pragnienie nie jest nadaremne. Medytacja nad śmiercią powinna być jednym z głównych zajęć filozofa, ponieważ „jest rzeczą właściwą, aby człowiek, który życie spędził na filozofowaniu, był pełen ufności przed śmiercią i miał nadzieję, że gdy umrze, spotkają go tam największe dobrodziejstwa”⁵. Postawa platońska jest więc oparta na nadziei, że życie ludzkie wykracza poza doczesność; przy tej postawie życie doczesne ma być przygotowaniem do życia wiecznego, a filozofia staje się przede wszystkim medytacją o śmierci. Uosobieniem takiej postawy jest Sokrates, którego życie było podobno wzorcowym życiem filozofa, a śmierć była podobno śmiercią filozoficzną, tj. godnym, spokojnym odejściem w poczuciu dobrze spełnionego życia i w przekonaniu, że moment śmierci jest momentem wstąpienia do prawdziwej rzeczywistości.

Wiara i nadzieja, że dusza musi być z natury swej nieśmiertelna, ma także wymiar moralny. Człowiek często doświadcza na sobie niegodziwości innych ludzi, jak też sam innym niegodziwości czyni. Pierwsza sytuacja rodzi pragnienie, aby za czyny złe sprawca poniósł odpowie-

śnia, że „umieranie polega właśnie na tym, iż oddzielnie jest ciało istniejące samo dla siebie po rozstaniu z duszą, a oddzielnie dusza istniejąca sama dla siebie po rozstaniu z ciałem”. Zob. Platon, *Fedon* 64 c; cyt. za: Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 62. „Śmierć” to po grecku *thanatos* i takiego słowa Platon używa; kiedy zaś pisze o umieraniu, posługuje się słowem *to tethnanaí*, które jest urzeczownikowionym bezokolicznikiem od czasownika *thnēskō*, czyli „umrzeć”.

⁵ Platon, *Fedon* 63e-64a, wyd. cyt., s. 56. Wspomniane „dobrodziejstwa” obejmują zarówno nieporównanie zwiększone moce poznawcze, jak i możliwość spotkania zmarłych osób bliskich oraz wielkich twórców, myślicieli i bohaterów.

działność; jeśli nie ponosi jej w tym życiu, to niech dusza odpokutuje to w życiu pośmiertnym. Druga sytuacja rodzi strach, że za czyny popełnione w tym życiu trzeba będzie ponieść karę w życiu przyszłym. Dlatego Platon ustami Sokratesa argumentuje:

Gdyby śmierć stanowiła zerwanie ze wszystkim, to zaiste wielką korzyść odnieśliby niegodziwcy, którzy umierając uwalnialiby się od ciała i od własnej, związanej z duszą niegodziwości. Ale skoro okazuje się, że dusza jest nieśmiertelna, to nie będzie dla niej żadnej innej ucieczki od zła ani żadnego wybawienia jak tylko przez stanie się możliwie najlepszą i najmądrzejszą⁶.

Ta argumentacja jest zarazem swoistym dowodem na nieśmiertelność duszy, gdyż na podstawie przesłanki będącej założeniem moralnym, że każde wyrządzone zło powinno zostać ukarane, i przesłanki empirycznej, że nie każde wyrządzenie zła jest poddane karze w tym życiu, dochodzimy do wniosku, że musi istnieć życie pozagrobowe. Zarazem zaś – i to jest podstawowy cel tej argumentacji – ma ona ludzi rozumnych skłaniać do troski o duszę, nierozumnych zaś przynajmniej w jakiejś mierze powstrzymywać przed czynieniem zła. Dla ludzi rozumnych ten aspekt moralny łączy się z aspektem poznawczym, gdyż człowiek mądry wie, iż dusza „nie zabiera ze sobą niczego oprócz tych rzeczy, które osiągnęła wychowaniem i wykształceniem”⁷. Platońska nauka o duszy ma więc za zadanie usunąć lęk przed ostatecznym unicestwieniem i utwierdzić nas w naszych intuicjach moralnych.

Taką postawę przyjęły też w zasadzie wszystkie kierunki myśli chrześcijańskiej. Chrześcijańskie rozumienie duszy tym jednak różni się od platońskiego, że w rozumieniu platońskim dusza pojmowana jest jako istniejąca wiecznie, tzn. nie mająca ani początku, ani końca⁸, podczas gdy w rozumieniu chrześcijańskim Bóg stwarza duszę jako z natury swej nieśmiertelną, ale może dać jej doświadczenie śmierci. Wyraził to zwięźle św. Augustyn (354–430), wyjaśniając, że „śmierć duszy następuje wtedy, gdy ją opuszcza Bóg, podobnie jak śmierć ciała

⁶ Platon, *Fedon* 107c-d, wyd. cyt., s. 277.

⁷ Tamże.

⁸ Ścisłej rzecz ujmując, należy dopowiedzieć, że takie było powszechne rozumienie stanowiska Platona. Faktycznie jednak poglądy filozofa na kwestię duszy przechodziły ewolucję i w późnych dialogach – *Timajosie* i *Prawach* – Platon twierdzi, że duszę, tak jak i ciało człowieka, stworzył Bóg-Demiurg. Zob. B. Woyczyński, *O rozwoju poglądu Platona na duszę*, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Kopernika, Toruń 2000, s. 109–128.

wtedy, kiedy je opuszcza dusza⁹. To opuszczenie duszy przez Boga nie oznacza jej unicestwienia, jako że dusza jest przecież z natury swej nieśmiertelna. Tradycja Kościoła wypracowała takie rozumienie losu duszy po rozłączeniu z ciałem, zgodnie z którym dusza w stanie łaski i wolna od grzechów dostępuje miejsca w niebie, czyli zostaje zbawiona, dusza w stanie łaski, ale obciążona grzechami powszednimi, udaje się do czyśćca, aby tam przejść proces oczyszczenia, a dusza pozbawiona łaski z powodu grzechu śmiertelnego stracona zostaje do piekła. Dusze w czyśćcu dochodzą w bólu duchowym do pełni miłości, a dusze w piekle cierpią męki duchowe, do momentu zmartwychwstania ciała; wówczas dokona się bowiem sąd ostateczny, z którego wyroku każdy zmartwychwstały człowiek znajdzie się albo w niebie, gdzie zażywał będzie wiecznej szczęśliwości, albo w piekle, gdzie doświadczał będzie wiecznych cierpień już nie tylko duchowych, lecz także cielesnych¹⁰.

Platońska tęsknota za bytowaniem duszy w świecie idealnym w kontekście chrześcijańskim przekształciła się w pragnienie zbawienia, czyli życia wiecznego w łączności z Bogiem. Wedle Platona dusza jako idealny byt, z natury swej wieczny, a jedynie czasowo związany z materią ciała, pragnie powrócić do świata idealnego; wedle św. Augustyna dusza została stworzona przez Boga, a więc z natury swej do Boga dąży.

Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie¹¹.

Chrześcijaństwo przejęło filozofię grecką w jej wydaniu platońskim, ale zinterpretowało ją we własnym duchu, uznając, że może służyć jako ćwiczenie pomocne w umacnianiu wiary. Klemens z Aleksandrii (150–ok. 212), który jako pierwszy dostrzegł potrzebę przyswoje-

⁹ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, IW Pax, Warszawa 1977, t. II, s. 86.

¹⁰ Zob. P. Gasparri, *Katechizm katolicki*, Wydawnictwo Te Deum, Warszawa 1999, s. 140–142. Stanowisko takie sformułowane zostało m.in. na XIV Soborze Powszechnym (II Lyońskim) w 1274 r.; zob. S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, s. 640–641. Koncepcja czyśćca jest uznawana przez katolicyzm, a odrzucana przez prawosławie. We współczesnej teologii katolickiej (po II Soborze Watykańskim) kładzie się nacisk na duchowy charakter mąk piekielnych (poczucie wiecznego niespełnienia, brak obcowania z Bogiem). Nadzieja, że ostatecznie wszyscy ludzie zostaną zbawieni, jest odrzucana przez teologię katolicką, a nie jest wykluczana przez teologię prawosławną.

¹¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, IW Pax – Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 27.

nia chrześcijaństwu dorobku kultury helleńskiej, wyraził to wskazując, że filozofia inną rolę pełniła u pogan, a inną ma pełnić u chrześcijan. „Przed przyjściem na świat Pana filozofia była niezbędna dla Hellenów, aby ich prowadzić ku sprawiedliwości. Teraz natomiast przydaje się do tego, aby ich prowadzić ku bojaźni Bożej”¹². Powtarzając za Platonem, że „filozofia jest dążeniem do bytu prawdziwie bytującego”¹³, Klemens nadaje owemu bytowi znaczenie całkiem odmienne: to nie bezosobowa najwyższa idea, lecz Bóg-Stwórca będący osobowym Bogiem Starego Testamentu i wcielonym Bogiem Nowego Testamentu.

Platońskie pojmowanie duszy zostało tak mocno zasymilowane przez chrześcijaństwo, że do dziś w powszechnym odczuciu chrześcijan dusza rozumiana jest – mimo wielu wieków dominacji filozofii tomistycznej – jako idealny byt trwający nadal po rozpadzie ciała¹⁴. Klemensa rozumienie duszy jest z Platońskim całkowicie zgodne, z wyjątkiem oczywiście tezy o preegzystencji dusz, jak też do podobnych wniosków prowadzi¹⁵. Istotne jest tu uznanie, że ponieważ stan duszy po śmierci ciała jest konsekwencją moralnej postawy człowieka w życiu ziemskim, więc właściwym celem życia doczesnego jest jak

¹² Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, IW Pax – Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994, t. I, s. 20. Klemens uznaje przy tym, że w każdej filozofii znaleźć można i rozwinąć należy myśli pozwalające lepiej zrozumieć sprawy boskie. Dlatego deklaruje: „[...] przez filozofię nie rozumiem ani szkoły stoickiej, ani platońskiej, ani epikurejskiej, ani arystotelesowskiej, ale wszystkie dobre myśli, wypowiedziane w każdej z tych szkół, a pouczające nas o sprawiedliwości wraz z wiedzą pełną czci dla bóstwa – ten cały wybór nazywam filozofią”; tamże, t. I, s. 28. Niemniej jednak to właśnie w filozofii platońskiej Klemens znajduje owe myśli, których rozwijanie prowadzi do lepszego zrozumienia spraw boskich.

¹³ Tamże, t. I, s. 160. Od Klemensa zaczyna się platonizm chrześcijański; szerzej na ten temat zob. R. P. Casey, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*, „The Harvard Theological Review” 18, 1, 1925, s. 39–101.

¹⁴ Platońskie rozumienie duszy kwestionowane było (jako nie znajdujące potwierdzenia w Piśmie św.) przez teologię protestancką, a później, od czasów II Soboru Watykańskiego, także w teologii katolickiej. Zob. na ten temat: J. Kopania, *Czy zmierzch platońskiego rozumienia duszy?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4 (40), 2001; wersja rozszerzona w: tenże, *Boski sen o stworzeniu świata*, Trans Humana, Białystok 2003, s. 49–73.

¹⁵ „Clement’s definition of soul closely parallels that of Plato, and although he seems to have, strangely enough, denied the pre-existence of human souls, the nature, capacities, and destiny of the human soul is a central issue in his thought, as it obviously was in Plato’s”. A. C. Outler, *The „Platonism” of Clement of Alexandria*, „The Journal of Religion” 20, 3, 1940, s. 226.

najlepsze przygotowanie duszy do życia wiecznego. Tak jak platonicy, tak też chrześcijanie uznają, że pomocą w realizowaniu tego może być filozofia, która ostatecznie powinna przygotowywać duszę do przejścia w wieczność. Klemens powołując się na filozofię platońską, stwierdza, że „słusznie nazwał Sokrates filozofię wstępnyim ćwiczeniem się w umieraniu”¹⁶. Świadomy tego chrześcijanin staje się, wedle określenia Klemensa, prawdziwym gnostykiem, czyli człowiekiem wyznającym naukę Chrystusa i realizującym ją w życiu, aby dzięki temu dostąpić zbawienia, ale też pogłębiającym jej rozumienie poprzez filozofowanie, aby dzięki temu mocniej przeżywać szczęśliwość w rzeczywistości zbawienia. „I chyba jest gnoza szczególną właściwością duszy, zdolnej do prawidłowego myślenia i przygotowującej się przez ćwiczenie do tego, aby za jej pośrednictwem zasłużyć sobie na nieśmiertelność”¹⁷. W chrześcijańskim dążeniu do zbawienia racjonalność właściwa filozofii greckiej¹⁸ łączy się z wiarą w Chrystusa uzdatniającą człowieka do zmierzania ku zbawieniu duszy¹⁹.

¹⁶ Klemens Aleksandryjski, dz. cyt., t. II, s. 55.

¹⁷ Tamże, t. II, s. 151. Życie gnostyka jest życiem szczęśliwym jako realizacja pełni cnót; gnostyka nazywa Klemens także „przyjacielem Boga”. Zob. F. Drązkowski, *Szczęście przyjaciela Boga według Klemensa Aleksandryjskiego* [w:] D. Zagórski (red.), *Vita beata. Realizacja pojęcia szczęścia ludzkiego w starożytności chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 77–94.

¹⁸ Wedle Klemensa filozofia prowadzi do Boga właśnie dzięki temu, że jest poznaniem rozumowym. „Taka jest wszak natura duszy, że ona się porusza z siebie samej. Skoro więc bytujemy jako istoty obdarzone rozumem, a filozofia również jest czymś rozumnym, zatem mamy z nią coś pokrewnego z natury”; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, wyd. cyt., t. II, s. 169. Myśliciele chrześcijańscy zdecydowanie odrzucali z filozofii greckiej wszelkie wyjaśnienia mitologiczne. „Łatwo można zauważyć niedorzeczność tych wypowiedzi” – powiada Teodoret z Cyru (393-ok. 458) o Platona mitycznych opisach wędrówki dusz i losów duszy w zaświatach; Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum. S. Kalinkowski, IW Pax, Warszawa 1981, s. 241.

¹⁹ Klemens twierdzi nawet, że poznanie uzyskane dzięki myśleniu filozoficznemu (ale kierowanemu przez wiarę!) jest od samej wiary większe. Życie zgodne ze wskazaniami wiary zapewni bowiem zbawienie, ale właściwe poznanie tego, co kryje głębia wiary, nadaje zbawieniu większy wymiar szczęśliwości. „Czymś więcej jeszcze od wiary jest poznanie, podobnie jak czymś więcej od samego zbawienia jest być uznanym za godnego najwyższej czci w niebiosach”. Klemens Aleksandryjski, dz. cyt., t. II, s. 177. Należy jednak dopowiedzieć, że wprawdzie teologia chrześcijańska doszła do uznania różnych stopni stanu zbawienia, ale nie przyjęła tezy, że są one uzależnione od stopnia poznania. Szerzej na temat rozumienia wiary przez Klemensa, zob. E. Osborn, *Arguments for Faith in Clement of Alexandria*, „Vigiliae Christianae” 48, 1, 1994,

Późniejsi myśliciele chrześcijańscy mocniej podkreślać będą, że to ćwiczenie się w umieraniu w istocie swej polega na zmniejszaniu przywiązania do życia doczesnego i wzmacnianiu pragnienia, by spotkać się z Bogiem. Tak właśnie zdaje się mówić św. Augustyn: „Poprzez duszę moją mam wspinać się ku Niemu. Muszę przekroczyć moc, która mnie z ciałem wiąże i dzięki której napełniam je życiem. Nie ona mi umożliwi znalezienie mojego Boga”²⁰. Trzeba więc przekroczyć to, co tak mocno wiąże nas z życiem biologicznym, i pragnienie trwania w doczesności zastąpić pragnieniem trwania w rzeczywistości zbawienia. Życie duchowe chrześcijanina powinna wypełniać owa *meditatio mortis*, będąca w istocie rozmyślaniem o znikomości świata²¹ i niewyobrażalnej wspaniałości życia wiecznego, na które należy zasłużyć; a o śmierci trzeba myśleć, ponieważ stawia ona ludzką duszę przed sądem Boga. Najpełniej i najskuteczniej postawa taka realizowana była w zakonach kontemplacyjnych; niektóre z nich: kameduli, kartuzi i trapiści, używają jako pozdrowienia słów *memento mori*. Ale życie każdego chrześcijanina, także tego żyjącego w świecie, powinno być wypełnione świadomością, że doczesność jest drogą do wieczności, a jedynie miłość do Boga może sprawić, że czas wieczności będzie czasem zbawienia. Życie doczesne ma sens właśnie dlatego, że jest przygotowaniem do życia wiecznego, a śmierć jest punktem odniesienia ludzkich starań, by sens ten właściwie realizować.

2. Uzasadnieniem platońskiej postawy filozoficznej wobec śmierci jest metafizyka udowadniająca istnienie sfery nadprzyrodzonej, w której po śmierci ciała musi znaleźć się to, co stanowi istotę człowieka, czyli jego dusza. Postawa taka jest dodatkowo wzmacniana, szczegól-

s. 1–24. Jak stwierdza autor: „Clement has no trouble joining the faith of the scriptures with the faith of philosophers”; tamże, s. 21.

²⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, wyd. cyt., s. 287.

²¹ Doświadczenie znikomości świata przeżywane było szczególnie w konfrontacji z doświadczeniem jego przemijalności wraz z przemijalnością życia doczesnego. Teofilakt Symokatta, żyjący na przełomie VI i VII w., w fikcyjnym liście przypisuje Platonowi takie słowa: „Jeśli chcesz opanować smutek, idź na groby: tam znajdziesz lekarstwo od żądz i zobaczysz, jak największe ludzkie szczęścia w całej swej pysze znaczą mniej niż proch”; cyt. za: J. Schnayder (red.), *Antologia listu antycznego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Kraków 1959, s. 281 (tłum. J. Parandowski). Tej rady, aby zastanowić się nad życiem, patrząc na groby, nie ma w znanych pismach Platona, nie jest ona jednak sprzeczna z jego filozofią, a na pewno wyraża stanowisko moralistów chrześcijańskich.

nie w chrześcijaństwie, przez przekaz religijny. Inna musi być natomiast postawa wobec śmierci w kontekście tych filozofii, które tworzą metafizykę ukazującą ontyczną jednorodność rzeczywistości i nie dopuszczającą możliwości istnienia odrębnej sfery bytowania pośmiertnego. Eksplikatywnym przykładem warunkowanej naturalistyczną metafizyką filozoficznej postawy wobec śmierci jest stanowisko Epikura.

Atomistyczna metafizyka Epikura (341–270 przed Chr.) dopuszcza istnienie tylko jednego świata, jednorodnie materialnego, w którym każdy byt jest określoną kombinacją atomów, a wszelka zmiana bytu bierze się ze zmiany danej konfiguracji. Wynika z tego, że śmierć polega na rozpadzie tej konfiguracji atomów, która konstituowała człowieka, czyli jest kresem istnienia człowieka. Tę metafizykę przejął Epikur od Demokryta (ok. 460–ok. 370 przed Chr.), jednak musiał do niej wprowadzić pewne uzupełnienia. Chodziło o to, że atomistyczny świat Demokryta działa ściśle deterministycznie i nie może być w nim miejsca na jakąkolwiek spontaniczność. Demokrytejski determinizm dla człowieka jako podmiotu poznającego jest fatalizmem – wszelkie zdarzenia ludzkiego życia przesądzone są przyczynowo-skutkową kolejnością ruchów atomów w próżni. Z tym właśnie nie chciał pogodzić się Epikur, jako że jego odczucie ukazywało mu, że w deterministycznym porządku świata człowiek w jakiś sposób realizuje swoją wolność²². Aby to wyjaśnić, Epikur uzupełnia charakterystykę atomu, dodając do przyjętych przez Demokryta cech atomu: wielkości, kształtu i położenia w próżni, nadto ciężar pojęty jako naturalna skłonność do ruchu w dół. Teraz należało jedynie wprowadzić możliwość zachodzenia przypadkowych zbieżności atomu z prostopadłego toru spadku, czyli ruch spontaniczny, czego odpowiednikiem w wewnętrznej rzeczywistości człowieka jest wolność woli²³.

Wprowadzona przez Epikura ludzka wolna wola, owa *fatis avolsa voluntas*, jak o niej mówi rzymski wyznawca filozofii epikurejskiej

²² Problem wolności człowieka jest jednym z głównych problemów filozofii Epikura; szerzej zob. G. S. Brett, *The problem of freedom after Aristotle*, „Mind”, New Series, 22, 8, 1913, s. 361–372.

²³ Konieczność zakłada, że przyczyna jest zawsze uprzednia i zewnętrzna względem skutku; ruch spontaniczny nie ma uprzedniej i zewnętrznej przyczyny. „We cannot however say that voluntary motion is causeless; on the contrary there is a cause but it is a cause which is identical with the nature of the agent”; tamże, s. 368. Właśnie to utożsamienie przyczyny ruchu spontanicznego z samym bytem poruszającym się pozwala Epikurovi wyjaśnić możliwość wolnej woli w kategoriach fizyki.

Lukrecjusz (ok. 99–ok. 55 przed Chr.)²⁴, musi jednak konfrontować się z tym, co konieczne. Ponieważ człowiek jest wolny, więc nie może porzucić na uznanie, że nie ma jakiegokolwiek wpływu na to, co nieuniknione – powinien jeszcze tę konieczność zaakceptować, pogodzić się z nią. Wśród wielu konieczności jedna w sposób szczególnie wzbudza lęk człowieka; jest nią nieuchronna śmierć, po której nie może być dalszego życia. Epikur chciał uwolnić człowieka od tego lęku, a mógł to zrobić jedynie odwołując się do przyjętej przez siebie atomistycznej metafizyki. Związane z atomistyczną metafizyką sensualistyczne rozumienie poznania upatruje w odczuwaniu zmysłowym źródła wszelkich danych poznawczych. Rozpad konfiguracji atomów konstytuujących człowieka unicestwia go, a tym samym powoduje zanik wszelkich procesów poznawczych. Epikur tak to wyjaśnia w liście do Menoikeusa, swego ucznia.

Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia. Przeto owo niezbite przeświadczenie, że śmierć jest dla nas niczym, sprawia, że lepiej doceniamy śmiertelny żywot, a przy tym nie dodaje bezkresnego czasu, lecz wybija nam z głowy pragnienie nieśmiertelności. [...] A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma²⁵.

Ujmując to w kategoriach metafizyki, można powiedzieć, że człowiek jest bytem, śmierć zaś jest niebytem, a jak głosi słynna teza Parmenidesa, byt jest, a niebytu nie ma²⁶. Człowiek jest bytem, dopóki

²⁴ Lucretius, *De rerum natura* II, 257. Klasyczną na gruncie polskim pracą poświęconą filozofii Epikura jest: A. Krokiewicz, *Nauka Epikura*, Aletheia, Warszawa 2000. Wskażmy przy okazji pewien błąd. W swym przekładzie prozą poematu Lukrecjusza (Tytus Lukrecjusz Karus, *O rzeczywistości*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1958) Adam Krokiewicz oddaje cytowany fragment jako „wydarta przeznaczeniu rozkosz” (s. 30), co jest rezultatem korzystania przez niego wydania H. A. J. Munro z 1908 roku, gdzie powtórzono błąd kopisty, który zamiast *voluntas* zapisał *voluptas*, a w następnym wersie odwrotnie. Obecne wydania krytyczne korygują ten zapis, choć są też argumentacje za jego poprawnością; zob. M. Bollack, *Momen mutatum: la déviation et le plaisir* [w:] J. Bollock, A. Laks (red.), *Études sur l'épicurisme antique*, Cahiers de philologie de Lille I, Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille, Lille 1976, s. 161–201.

²⁵ Epikur, *List do Menoikeusa*, tłum. K. Leśniak [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 644–645.

²⁶ Zob. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań 1999, s. 245–246.

żyje, a gdy umrze, jest niebytem; dlatego nie ma i być nie może punktu stycznego człowieka i śmierci²⁷.

Człowiek, który wie, że jego istnienie trwa w skończonym czasie, bez nadziei na życie nowe, musi w jakiś sposób tę sytuację zaakceptować, pogodzić się z jej koniecznością. Epikur argumentuje, że zanik wszelkiego uczucia wygasza wszelkie pragnienia, obawy i namiętności, a wiedza o tym pozwala lepiej doceniać życie doczesne – jedyne, które jest nam dane. Śmierć nas nie dotyczy, powiada Epikur; aby żyjący, czujący człowiek był w stanie zaakceptować tę argumentację, która może przecież być odebrana jako żart, powinien przede wszystkim zaakceptować Epikura rozumienie, jaka jest istota głoszonego przezeń hedonizmu²⁸. Otóż przyjemność cielesna jako podstawa życia szczęśliwego nie jest przez filozofa pojmowana pozytywnie, lecz negatywnie: stan przyjemności to stan braku przykrości, a więc np. przyjemnością żołądka jest nieodczuwanie głodu ani pragnienia, a przyjemnością duszy jest nieodczuwanie lęku czy cierpienia. Przyjemność to stan stabilności i równowagi cielesnej; może ona oczywiście być zwiększana co do swej intensywności bodźcami zewnętrznymi, ale pod warunkiem, że nie naruszają one stabilności i równowagi. Każda przyjemność – czy to natury cielesnej, czy duchowej – ma swoją górną granicę, po przekroczeniu której przestaje być przyjemnością, a zmienia się w cierpienie. Wzrost przyjemności należy więc pojmować nie jako zwiększanie mocy doznawania, lecz jako zmniejszanie mocy pragnienia. „Granica wielkości rozkoszy jest usunięcie wszelkich okoliczności wywołujących ból”²⁹ – powiada Epikur, a dalej wyjaśnia: „Przyjemność cielesna

²⁷ Przez odwołanie się do tezy Parmenidesa wyjaśnia sens Epikurejskiej argumentacji Carlo Diano: „Au point de vue logique, ce sens est exprimé par les équations de Parménide. L'être n'est pas le non-être. C'est le principe même de l'atomisme”. C. Diano, *Épicure: La philosophie du plaisir et la société des amis*, „Les Études philosophiques” 22, 2, 1967, s. 180.

²⁸ Por. C. Diano, dz. cyt., s. 173–186. Wydaje się, że dawne i obecne dyskusje z Epikurem opierają się na rozbieżnych interpretacjach epikurejskiej „przyjemności”, co prowadzi do odmiennych poglądów w kwestii, czy może być „przyjemnym” życie ze świadomością, że jest ono skończone, a nie ma w nim możliwości spełnienia pewnych pragnień. Zob. np. analizę tego problemu w: K. Draper, *Epicurean equanimity towards death*, „Philosophy and Phenomenological Research” 69, 1, 2004, s. 92–114. Przegląd i analizę opinii krytycznych wobec stanowiska Epikura daje J. Warren, *Facing Death: Epicurus and his Critics*, Oxford University Press, Oxford 2006. Kai Draper uznała w swej recenzji, że wadą książki jest unikanie przez autora odpowiedzi na stawiane pytania; zob. „Mind” 115 (460), October 2006, s. 1182.

²⁹ Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 652.

nie potęguje się już więcej, gdy ból wywołany potrzebą został usunięty, może się tylko urozmaicać. Prawdziwą rozkosz duchową odczuwa się badając i rozumiejąc rzeczy, które wywołują największe niepokoje, i im pokrewne”³⁰. Pełna intensywność cielesnego doznania przyjemnego polega więc na pozytywnym uczuciu, że ustąpiło uczucie negatywne, na przykład uczucie głodu zastąpione zostało uczuciem sytości, ale to usuwanie głodu za każdym razem może być dokonywane inaczej, czyli może być urozmaicane. Pełna intensywność uczucia duchowego polega zaś na uzyskaniu zrozumienia, że odczuwany lęk czy niepokój jest bezpodstawny; na przykład zrozumienie, czym jest w swej istocie śmierć, usuwa lęk przed nią³¹.

Intensywność tak pojmowanej przyjemności może także maleć, a nawet dojść do stanu zerowego, co ma miejsce w momencie śmierci. Jeśli jednak moment śmierci następuje w stanie owej równowagi i stabilności, wówczas jest wolny od cierpienia i można go rozumieć w sensie zbliżonym do buddyjskiej nirwany, stanu wolnego od wszelkich uwarunkowań, do zatopienia w nicości³². Zapewne tak właśnie rozumiał nauczanie Epikura Cynceron, gdy pisał, że śmierć „przeważnie dokonuje się bez czucia, a nieraz nawet z uczuciem przyjemności”; inaczej mówiąc, moment śmierci może być ostatnim momentem doznawania przyjemności³³. Teraz należało wyjaśnić tym, którzy nie śmierci się lękają, lecz bólu konania, że ich lęk jest bezpodstawny. Epikur argumentuje, że wszystko, co złe, jest łatwe do zniesienia. I tak ból bardzo silny zawsze trwa krótko, a ból przewlekły nigdy nie jest tak silny, aby

³⁰ Tamże, s. 654.

³¹ Epikur rozróżniał przyjemności katastroficzne, czyli spoczynkowe, statyczne, oraz przyjemności kinetyczne, czyli związane z ruchem. „Spokój ducha i nieobecność bólu są przyjemnościami statycznymi, radość i wesołość natomiast zdają się polegać na ruchu i czynności”. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 650. Por. C. Diano, dz. cyt., s. 176.

³² Carlo Diano zauważa, iż pojmowanie przez Epikura przyjemności jako wolności od cierpienia zbliżone jest do postawy Buddy, choć oczywiście do odmiennych wniosków prowadzi; zob. tamże, s. 178.

³³ Marcus Tullius Ciceron, *Rozmowy Tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, t. III, s. 528. Gisela Neumann w książeczce będącej rodzajem libertyńskiej interpretacji i apologii epikurejskiego hedonizmu tak ocenia te słowa: „Jest to chyba najdalej sięgające stosowanie epikureizmu, jakie znamy”. G. Neumann, *Epikureizm*, tłum. A. Rytmowska, Wydawnictwo Adiafora, Olsztyn 2003, s. 62. W świetle powyższych ustaleń widać jednak, że uwaga Cyncerona to nie jakaś interpretacja skrajna, lecz wskazanie punktu końcowego w możliwym odcinku czasu doznawania przyjemności.

nie dało się, przy odpowiedniej postawie, żyć z nim życiem przyjemnym³⁴. Wywody Epikura skoncentrowane są na wskazywaniu, na czym taka właściwa postawa polega i jak ją osiągnąć³⁵.

Celem etyki Epikura było uwolnienie człowieka z wszelkich lęków, obaw i niepokojów, a więc uleczenie jego duszy, doprowadzenie jej do stanu równowagi i stabilności, czyli do stanu przyjemności³⁶. Mówienie o przyjemności i rozkoszy powodowało jednak dość powszechne niezrozumienie poglądów Epikura i doprowadziło do ukształtowania się opinii krańcowo rozbieżnych: jedni widzieli w nim sybarytę, inni ascetę³⁷. Ta pierwsza opinia przeważała i przez wiele wieków epikureizm interpretowany był jako pochwała zmysłowej rozkoszy i rozpusty; dopiero w czasach nowożytnych pojawiają się próby rehabilitacji nauki i osoby Epikura. Znamienny pod tym względem jest fakt, że etyka Epikura oceniana była negatywnie przez stoików, mimo że w istocie była ona zbieżna z etyką stoicką; i jedna, i druga jest bowiem moralnością ascetyczną³⁸. Te dwie filozofie różniły się swą metafizyką, choć w obu wypadkach była to metafizyka materialistyczna. Jednak kosmos stoicki jest ściśle zdeterminowany i poddany działaniu praw opatrnościowego Logosu, podczas gdy kosmos epikurejski to po prostu ruch atomów w próżni, który nie jest porządkowany przez żaden Rozum, lecz którego prawa biorą się z wzajemnych oddziaływań atomów. Epikur uznał jedynie możliwość odchylenia od prostoliniowego ruchu, co w przypadku człowieka skutkowało aktami wolnej woli. W rezultacie zarówno stoicy, jak i epikurejczycy zalecali postępowanie zgodne z naturą, jednak stoicy rozumieli to jako postulat uzgadniania działań ludzkich z prawami natury, podczas gdy epikurejczycy jako postulat ogranicza-

³⁴ Zob. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 652.

³⁵ Zob. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 240–243. Niewątpliwie stanowisko takie było słuszne w czasach Epikura i jeszcze wiele wieków później, kiedy silny ból był oznaką, że życie cierpiącego wkrótce się zakończy. Współczesna medycyna potrafi długo podtrzymywać życie kosztem nieraz wielkiego cierpienia. Konstatacja Epikura nie jest obecnie zasadna.

³⁶ Zob. opis etyki Epikura jako etyki terapeutycznej: K. Pawłowski, *Lathe biosas. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 55–79. Zob. także G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. III. Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 246–277.

³⁷ Eseistyczne w formie wyjaśnienie przyczyn tej rozbieżności, w: J. Kopania, *Ludzkie oblicza boskiej Prawdy*, Wydawnictwo Sokrates, Warszawa 1995, s. 59–79.

³⁸ Zob. E. Escoubas, *Ascétisme stoïcien et ascétisme épïcúrien*, „Les Études philosophiques” 22, 2, 1967, s. 163–172.

nia się w działaniach do ram wyznaczanych przez samą naturę³⁹. Różnica terminologii nie pozwalała na wzajemne zrozumienie.

Te zbieżności, ukryte za kategoriami, które zdają się wykluczać wzajemnie, dostrzegł Lucjusz Anneusz Seneka (ok. 4 przed Chr.–65 po Chr.). Rzymski filozof, przedstawiciel późnego, a więc i nieco synkretycznego stoicyzmu, nie widzi różnicy między stoicką postawą etyczną a postawą moralną Epikura:

Ja wbrew wszystkiemu trwam osobiście w tym przekonaniu – a powiem to na przekór moim współrodakom – że przykazania Epikura są w gruncie rzeczy zarówno godziwe, jak prawe, a jeśli w nie wnikniesz – nawet surowe. Jego bowiem rozkosz została ograniczona do szczupłych i znikomych rozmiarów, a tę samą zasadę, którą my głosimy w odniesieniu do cnoty, on wypowiada w stosunku do rozkoszy: każe jej być posłuszną naturze⁴⁰.

Dla Seneki epikurejska *voluptas* jest tym samym, co stoicka *virtus*. W swych pismach rzymski stoik często powołuje się na słowa Epikura.

Seneka docenia naukę moralną Epikura przede wszystkim w jej wymiarze praktycznym, w perspektywie przygotowywania człowieka do nieuchronności śmierci. W liście do Lucyliusza, rozważając w odniesieniu do samego siebie problem starzenia się, tak poucza swego przyjaciela:

Powiada [...] Epikur: „rozmyślaj o śmierci”, albo jeśli to za właściwsze uznasz „o przejściu do bogów”. Sens tych słów jest jasny: chwalebna to rzecz nauczyć się, czym jest śmierć. Być może sądzisz, że zbędne jest uczyć się o tym, co tylko jeden raz znajdzie zastosowanie. Otóż właśnie dlatego powinniśmy o tym rozmyślać; tym bardziej bowiem powinniśmy się stale uczyć tego, o czym nie możemy się przekonać, żeśmy to poznali. „Rozmyślaj o śmierci” – ten, kto tak mówi, nakazuje rozmyślać o wolności. Kto nauczył się umierać, ten odczył się służyć; jest on ponad wszelką władzę, a z pewnością poza jej zasięgiem⁴¹.

³⁹ Jak to ujmuje Éliane Escoubas, „il serait difficile de ne pas reconnaître dans ces deux éthiques les traits de l'ascétisme; mais d'un ascétisme dont le fondement intentionnel est l'adaptation à la nature; à quoi le stoïcisme parvient par une 'fusion', l'épicurisme par une économie”; tamże, s. 168.

⁴⁰ Lucjusz Anneusz Seneka, *O życiu szczęśliwym* XIII [w:] tenże, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, IW Pax, Warszawa 1989, s. 198. W oryginale mamy: *invitis hoc nostris popularibus dicam*, ale nie o „rodaków” tu chodzi, tylko o współwyznawców doktryny stoickiej.

⁴¹ „Epicurus [...] ait: 'Meditare mortem' vel si commodius sit 'transire ad deos'. Hic patet sensus: egregia res est mortem discere. Supervacuum forsitan putas id discere, quod semel utendum est. Hoc est ipsum, quare meditari debeamus; semper discendum est, quod an sciamus, experiri non possumus. 'Meditare mortem'; qui hoc dicit, meditari libertatem iubet. Qui mori didicit, servire dedidicit; supra omnem poten-

Jest więc rozmyślanie o śmierci warunkiem koniecznym właściwego, czyli cnotliwego, przejścia przez życie i uzdatnia człowieka do bycia wolnym od wszelkich uzależnień i do przeciwstawienia się wszelkiej przemocy.

Czy Seneka prawdziwie oddaje stanowisko Epikura? List do Me-noikeusa zaczyna Epikur od wskazania, że nigdy nie jest ani za wcześnie, ani za późno na filozofowanie, ponieważ nigdy nie jest ani za wcześnie, ani za późno na bycie szczęśliwym.

Powinni przeto filozofować zarówno młodzi, jak i starzy; ci – aby starzejąc się czuli się młodzi, przypominając sobie dobra, jakimi obdarzył ich w przeszłości los, tamci znów – by pomimo swej młodości czuli się nieustraszeni wobec przyszłości, jak ludzie starsi⁴².

A kończy Epikur list ponowną zachętą do stałego rozmyślenia nad zachowywaniem właściwej postawy w życiu.

Przemyśl więc dokładnie te sprawy a także zagadnienia pokrewne. Rozmyślaj dzień i noc, sam i z kimś, kto podobnie myśli, a nie zaznasz niepokoju ani we śnie, ani na jawie i będziesz żył wśród ludzi jak bóg. Albowiem człowiek żyjący w sferze dóbr niezniszczalnych jest zgoła niepodobny do żadnej śmiertelnej istoty⁴³.

Oczywiste jest, że dla Epikura wartość filozofowania polega na pożytku praktycznym: filozofowanie wskazuje właściwą drogę przejścia przez życie i pomaga w kroczeniu nią. O tym samym mówi Seneka, a więc zdawać by się mogło, że dobrze odczytał intencje Epikura. Jest jednak istotna odmienność ich postaw.

Postawa epikurejska oparta jest na przekonaniu, że ludzkie istnienie ma wymiar wyłącznie doczesny. A zatem życie należy odczuwać tak, jakby każda jego chwila trwała nieskończenie długo. Życie tak przeżywane staje się skończonym ciągiem chwil, z których każda przeżywana jest w wymiarze nieskończonym⁴⁴. Śmierć w rozumieniu

tiam est, certe extra omnem”. Seneca, *Epistolae morales ad Lucilium* 26, 8–9. Istnieje przekład polski: Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyljusza*, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961; cyt. fragment na s. 98. Tutaj dajemy przekład własny, gdyż tamten jest nieco mylący. Słowa Epikura: *ton apothnēskēin meletōnta* przytacza także Profririusz w *De abstinentia* 1, 51; zob. Usener, *Epicurea*, frg. 205.

⁴² Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 643–644.

⁴³ Tamże, s. 649–650.

⁴⁴ Por. J. Kopania, *Ludzkie oblicza boskiej Prawdy*, wyd. cyt., s. 73–76. Nasuwa się analogia ze stanowiskiem Ludwiga Wittgensteina, który twierdził (w tezie 6.4311

epikurejskim to jedynie punkt końcowy życia, którego punktem początkowym są narodziny; życie toczy się między tymi dwoma punktami, poza którymi jest tylko chaos atomów w pustce. Dlatego należy przeżyć je tak, aby świadomość poza punkt krańcowy nie wychodziła, co jest możliwe, gdy się ma mocne poczucie, że pustka nas nie dotyka. Tym samym więc filozofia nie jest rozmyślaniem o śmierci, lecz rozmyślaniem o życiu. Platońska *meditatio mortis* i epikurejska *meditatio vitae* nie tylko nie są tożsame, lecz przeciwstawiają się sobie jako dwie różne postawy wobec losu, dwie odmienne wizje sensu istnienia. Tego zdaje się nie rozumieć Seneka, a jego niezrozumienie jest konsekwencją niepewności skrywającej lęk. Wskazuje Lucyliuszowi, że powinien rozmyślać o śmierci, ale zaraz dodaje, że to może być rozmyślanie o przejściu do bogów. Zgodnie z doktryną stoicką powinien twierdzić, że materialna dusza nieodwracalnie ginie wraz z materialnym ciałem; ale w późniejszym liście do Lucyliusza stawiając pytanie, czy dusza jest nieśmiertelna, nie daje jednoznacznej odpowiedzi, poprzestając na warunkowym stwierdzeniu, że jeśli dusza trwa dłużej niż ciało, to trwa wiecznie⁴⁵. Podobnie, pocieszając Polibiusza po śmierci brata, pozostawia kwestię otwartą, argumentując, że jeśli w zmarłym nie pozostała już żadna świadomość, to nic on nie odczuwa i znajduje się w stanie, w jakim był przed swymi narodzinami, a jeśli świadomość trwa nadal, to dusza zmarłego znajduje się w stanie wolności i szczęścia⁴⁶. A pocieszając Marcję po stracie syna, wypowiada zarówno tezę, że śmierć jest kresem wszystkiego i przejściem do stanu przed narodzinami, jak i tezę, że zmarły przebywa teraz, wraz z innymi zmarłymi, w rzeczywistości nadnaturalnej⁴⁷. Seneka zapewne ma nadzieję, że jego dusza przetrwa rozpad ciała, choć zdaje się tę nadzieję wstydliwie ukrywać nawet przed samym sobą. Epikur ma pewność, że życie toczy się wyłącznie w wymiarze doczesnym, a świadomość ginie wraz z rozpadem atomów duszy. Dlatego Epikur nie przeżywa wątpliwości, które nękają Senekę, a jego filozofowanie jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu nieuchronnie kończącym się przejściem w nicłość.

swego *Traktatu logiczno-filozoficznego*), że śmierć nie jest zdarzeniem w życiu, więc nie przeżywa się jej, a jeśli wieczność jest beczasowością, to ten żyje wiecznie, kto żyje w teraźniejszości. Analogie z epikureizmem w myśli Wittgensteina (także m.in. ta, że Bóg nie objawia się w świecie; teza 6.432) warte są odrębnego omówienia.

⁴⁵ Zob. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza* 58, wyd. cyt., s. 195.

⁴⁶ Zob. Seneka, *O pocieszeniu do Polibiusza* IX [w:] tenże, *Dialogi*, wyd. cyt., s. 520–521.

⁴⁷ Zob. Seneka, *O pocieszeniu do Marcji* XIX i XXV, tamże, s. 438–439 i 454.

3. Platońsko-chrześcijańska i epikurejska postawa wobec śmierci i umierania są dwoma wzorcami filozoficznego ujęcia fenomenu śmierci; każde stanowisko filozoficzne bądź jest zbieżne z jedną z nich, bądź sytuuje się między nimi, popadając tym samym w sprzeczność. I tak przykładowo, chrześcijanin Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) uzasadnia, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, a więc po śmierci ciała świadomość człowieka nadal trwa, co ma zasadnicze konsekwencje moralne. Dyskutując z chrześcijaninem Johnem Locke’iem (1632–1704), tak wyraża swoje stanowisko:

Jestem [...] zdania, że samowiedza albo odczuwanie swego *ja* dowodzi tożsamości moralnej lub tożsamości osoby. I na tej podstawie odróżniam *nieustające trwanie* duszy zwierzęcia od *nieśmiertelności* duszy człowieka: jedna i druga zachowuje *tożsamość fizyczną i realną*, ale co się tyczy człowieka, regułem boskiej opatrności odpowiada, aby dusza zachowywała nadto tożsamość moralną i ujawniającą się nam samym, aby konstituować tę samą osobę, w konsekwencji zdolną odczuwać kary i nagrody⁴⁸.

Leibniz wpisuje platońsko-chrześcijańskie pojmowanie duszy w kontekst swego systemu filozoficznego, wyjaśniając w kategoriach swojej monadologii moralny wymiar nieśmiertelności ludzkiej duszy⁴⁹.

Jako przykład zbieżności z postawą Epikura służyć może stanowisko Spinozy. Monistyczna, choć niejednoznaczna co do swego charakteru, metafizyka Spinozy ma wiele cech wspólnych ze stoickim rozumieniem natury, zarazem jednak odbiega od niej swym rozumieniem ciała i duszy nie jako substancji, lecz jako sposobu, w jaki substancja się ujawnia; ciało to *modus* substancji rozciąglej, dusza to *modus* substancji myślącej, przy czym myślenie i rozciągłość to atrybuty jednej doskonałej i nieskończonej substancji⁵⁰. Niezależnie od tego, jak należy właściwie interpretować metafizykę Spinozy, to niewątpliwie na jej gruncie nie ma możliwości uznania jakiegokolwiek formy odrębnego bytowania świadomości, skoro jest ona jedynie modyfikacją substancjalną. Spinozjańska dusza konkretnego człowieka, podobnie jak dusza stoicka czy

⁴⁸ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbaska, PWN, Warszawa 1955, t. I, s. 295–296.

⁴⁹ Zob. bardzo przejrzysty wykład filozofii Leibniza, w: F. Perkins, *Leibniz: A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, London–New York 2007; co do omawianej kwestii zob. w szczególności s. 108–160. O stanowisku Locke’a zob. niżej, przypis 57.

⁵⁰ O zbieżnościach i odmiennościach filozofii Spinozy i filozofii stoickiej zob. J. Żelazna, *Spinozjańska teoria afektów*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 65–122. Omówienie Spinozy rozumienia bytu ludzkiego daje P. Gut, *Spinoza o naturze ludzkiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

epikurejska, rozplywa się w substancji niczym w buddyjskiej nirwanie. Ta substancja ma w jakimś sensie boski charakter, ale nie jest Bogiem osobowym, więc i przyjmowana przez Spinozę nieśmiertelność duszy nie jest nieśmiertelnością osobową⁵¹. Świadoma aktywność człowieka, w tym jego działania intelektualne, nie mogą więc odnosić się do jakiegoś życia przyszłego – Spinoza wygłasza jawnie wniosek, który w filozofii Epikura jest obecny w sposób ukryty.

Człowiek wolny o niczym nie myśli mniej, niż o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem nie o śmierci, lecz o życiu⁵².

Choć tezę tę Spinoza przedstawia jako odrębne twierdzenie, faktycznie jest ona wnioskiem z uznania, że indywidualna świadomość ma swój nieodwracalny kres; a dowód tej tezy jest w istocie jej uzasadnieniem.

Człowiek wolny, tj. taki, który żyje wyłącznie według wskazań rozumu, nie powołuje się obawą śmierci [...], lecz pożąda wprost dobra [...], tj. [...] pragnie działać, żyć, zachowywać swe istnienie na podstawie dbania o własny pożytek. Dlatego też nie myśli o niczym tak mało, jak o śmierci, a mądrość jego jest rozmyślaniem o życiu⁵³.

Z przekonania, że istnienie konkretnego jednostkowego człowieka, czyli bytu świadomego samego siebie, ma jedynie wymiar doczesny, bierze się przekonanie, że właściwe rozmyślanie o życiu, nie zaś o śmierci, jest warunkiem koniecznym życia moralnego w czasie skończonym⁵⁴.

Możliwa jest też, i faktycznie występuje, postawa jakby pośrednia między tymi dwiema, która jednak zawsze prowadzić musi do sprzecz-

⁵¹ „Śmierć ciała jest bowiem zarazem kresem istnienia wyobrażeń i świadomości minionych jednostkowych doświadczeń związanych w człowieku z jego czasową egzystencją”. P. Gut, dz. cyt., s. 338.

⁵² B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tw. LXVII z cz. IV, tłum. I. Myślicki, PWN, Warszawa 1954, s. 314.

⁵³ Tamże, s. 315.

⁵⁴ Dobrze oddaje ten aspekt Spinozjańskiej etyki Roger Scruton, wskazując, że jej wyznacznikiem jest uznanie, że człowiek wolny, to człowiek świadomy konieczności, które go przymuszają. „Unika on nienawiści, zazdrości, pogardy i innych negatywnych uczuć; nie mają do niego dostępu strach, nadzieja i przesąd; żyje on w bezpiecznej świadomości tego, że cnota jest mocą, moc wolnością, a wolność radością”. R. Scruton, *Spinoza*, tłum. J. Dobrowolski, Wydawca Prószyński i S-ka, Warszawa brw., s. 120. Możliwe odpowiedzi na pytanie, dlaczego (wedle Spinozy) człowiek wolny nie myśli o śmierci [w:] I. Ziemiński, *Możliwość filozofii śmierci*, „Filo-Sofija” 1 (2), 2002, s. 23–36. Autor proponuje interpretację poglądu Spinozy, „według której brak myślenia o śmierci nie jest zadaniem dla mędrca, lecz efektem właściwego używania przezeń rozumu”; tamże, s. 27.

ności; polega ona bowiem na tym, że wbrew własnej metafizyce podtrzymuje się nadzieję na życie wieczne. Przykładem takiej postawy jest stanowisko Arystotelesa. Jego metafizyka przyznaje samodzielne istnienie jedynie konkretnym jednostkowym rzeczom i charakteryzuje rzecz jako złożenie z dwu elementów bytowych: biernej materii i aktywnej, kształtującej ją formy. Istnieją tylko jednostkowe złożenia, a więc nie może istnieć samodzielnie ani materia, ani forma. W wypadku człowieka znaczy to, że ani jego cielesność (materia), ani jego dusza (forma) nie mogą istnieć oddzielnie, czyli w momencie śmierci człowieka nieodwracalnie przestaje istnieć jego dusza. Taka jest logiczna konsekwencja metafizycznych tez Arystotelesa, co zresztą było przyczyną sprzeciwu filozofów chrześcijańskich wobec recepcji jego filozofii⁵⁵. Arystoteles powinien konsekwentnie twierdzić, że skoro dusza aktywizuje ciało, tworząc człowieka, czyli psychofizyczny byt żyjący, czujący i myślący, to jako zasada życia nie może istnieć bez ciała żyjącego, jako zasada czucia nie może istnieć bez ciała czującego, a jako zasada myślenia nie może istnieć bez substancjalnego podmiotu myślącego. Jednak nie jest łatwo pogodzić się z myślą, że życie ma jedynie wymiar doczesny. Arystoteles usiłuje zachować nadzieję wbrew własnej filozofii – uznaje, że giną zasada życia i zasada czucia, ale nie chce uznać, że ginie zasada myślenia.

Co się jednak tyczy rozumu i władzy teoretycznej [myślenia], to nie ma dotąd nic jasnego; jest to jednak, jak się zdaje, zgoła inny rodzaj duszy, który sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleniu [od ciała] jako istota wieczna od rzeczy zniszczalnej⁵⁶.

Arystoteles woli popaść w sprzeczność z własną filozofią, niż w zgodzie z nią uznać, że świadomość nieodwracalnie ginie w momencie śmierci⁵⁷.

⁵⁵ Z tego powodu na stanowczy opór napotykała filozofia św. Tomasza z Akwinu. Jak pisze Etienne Gilson, nie było zastrzeżeń do posługiwania się pojęciami materii i formy, ale nie dopuszczano możliwości przyjęcia arystotelesowskiej definicji materii jako czystej potencjalności: „w jaki sposób dusza mogłaby być niezależną substancją, gdyby upodabniała się do innych zniszczalnych form materialnych?”; zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, IW Pax, Warszawa 1966, s. 374.

⁵⁶ Arystoteles, *O duszy*, 413 b; tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988, s. 78.

⁵⁷ Por. J. Kopania, *Bezsilne piękno rozumu*, Trans Humana, Białystok 2002, s. 71. Już większą konsekwencję wykazał John Locke, który jako chrześcijanin wierzy w nieśmiertelność duszy, ale jako filozof dość niejednoznacznie wypowiada się w tej kwestii. Stanowisko Locke’a zwięźle omawia J. W. Yolton, *A Locke Dictionary*, Blackwell, Oxford 1993, hasło „soul”, s. 268–271. Analogiczną uwagę można poczynić

Z tym problemem zmierzył się św. Tomasz z Akwinu (1225–1274), który przejmując metafizykę Arystotelesa, musiał tak ją zmodyfikować, aby pozostawała w zgodzie z chrześcijańskim dogmatem o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Przyjął więc, że skoro do natury duszy należy połączenie z ciałem, to Bóg stwarza nieśmiertelną duszę jako przystosowaną do tego oto ciała. Ludzka dusza nie jest zatem ogólną formą gatunkową, lecz formą tego oto konkretnego ciała, czyli nie może konstituować żadnej innej jednostki ludzkiej⁵⁸. Rozwiązanie to nie jest konsekwencją przyjętych założeń metafizycznych, lecz wprowadzeniem nowego założenia, mianowicie teologicznego założenia o nieśmiertelności duszy, która po rozpadzie ciała oczekuje momentu ponownego połączenia się z nim. Teza o nieśmiertelności duszy ludzkiej nie wynika z metafizyki tomistycznej, lecz jest jedynie na jej gruncie uzasadniana; ściślej rzecz ujmując: nadaje się takie rozumienie natury duszy ludzkiej, aby nie pozostawało ono sprzeczne z uprzednio uznanymi tezami metafizyki i teologiczną tezą o nieśmiertelności duszy, a zarazem wyjaśniało dogmat o zmartwychwstaniu ciał.

Nie wydaje się jednak, aby Tomaszem powodowała wyłącznie troska o spójność wywodów filozoficznych z ustaleniami teologicznymi. Możemy zasadnie przyjąć, że kierowało nim również zwyczajne, ludzkie pragnienie zachowania świadomości samego siebie po rozpadzie ciała, ludzkie marzenie o nieśmiertelności, w jego wypadku niewątpliwie połączone z pragnieniem spotkania Boga. On sam potwierdza takie domniemanie, gdy w swym głównym dziele, w *Summie teologii*,

w odniesieniu do Kartezjusza, który wyróżniając dwie substancje – rozciągłą (ciało) i myślącą (umysł, czyli dusza) – przyznaje, że na gruncie jego filozofii udowodniona została ich odrębność i autonomiczność, nieśmiertelność duszy natomiast jest prawdopodobna, a to prawdopodobieństwo staje się pewnością dzięki wierze, nie zaś dzięki filozofii. Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, PWN, Warszawa 1958, t. I, s. 3–6, 15–17 i 190–191; zob. także R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, PWN, Warszawa 1970, s. 69. W *Odpowiedziach na zarzuty szóste* napisał wprost: „Zapewne, usiłowałem dowieść przy pomocy przyrodzonego rozumu, że dusza ludzka nie jest cielesna, lecz przyznaję, że tylko drogą wiary można poznać to, czy wzniesie się ku górze”; tamże, t. II, s. 31. W pierwszym wydaniu (z 1641 r.) swe główne dzieło zatytułował *Medytacje o pierwszej filozofii, w których udowadnia się istnienie Boga i nieśmiertelność duszy*, ale rok później, w drugim wydaniu, zmienił tytuł na *Medytacje o pierwszej filozofii, w których udowadnia się istnienie Boga i odmienność duszy ludzkiej od ciała*.

⁵⁸ Szczegółowe omówienie tomistycznego pojmowania jednostkownienia duszy ludzkiej daje S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny” 44, 1–3, 1948, s. 131–189.

zamieszcza wywód, który zdaje mu się być dowodem, a jest w istocie wyrazem nadziei.

Ale niezniszczalność duszy ludzkiej uzasadnić można też od innej strony, wychodząc mianowicie z założenia, że każdy byt z natury swej pragnie istnieć w odpowiadający mu sposób. A w bytach, mogących poznawać, pragnienie stosuje się do poznania. Otóż zmysł zdolny jest do poznania istnienia ograniczonego miejscem i czasem, a intelekt pojmuje istnienie w sposób oderwany i to jako istnienie urzeczywistniające się w każdym czasie. Stąd to wszelki byt obdarzony umysłem z natury swej pragnie istnieć zawsze. Pragnienie zaś naturalne nie może być próżne. Wszelka więc substancja obdarzona umysłem jest niezniszczalna⁵⁹.

Arystoteles przestaje być filozofem, aby móc wyrazić nadzieję wbrew lękowi. Tomasz nie przestaje być filozofem, gdyż swą nadzieję wyraża w formie racjonalnej. Należy docenić, że jego racjonalizm nie pozostaje w sprzeczności z jego wiarą; wiara jest bowiem warunkiem koniecznym przekonania o zasadności twierdzenia, że pragnienie naturalne nie może być daremne.

Ale nadzieja wbrew głoszonym tezom metafizycznym nie jest doświadczeniem tylko tych, którzy wiążą ją z wiarą w sensie religijnym, gdyż mogą ją żywić także ci, których odczucie rzeczywistości nie dopuszcza istnienia sfery nadprzyrodzonej. Ponieważ ich wiara nie może być złożona w Bycie transcendentnym względem przyrody, więc jej przedmiotem musi stać się przyroda. Nie miał takiej wiary Epikur, być może dlatego, że był przekonany o istnieniu w przyrodzie sfery boskiej, całkowicie niedostępnej dla człowieka; tak rozumiana przyroda nie zapewniała człowiekowi tego, co wydzielona w niej sfera boska zapewniała bogom – nieśmiertelności. Nie miał też takiej wiary Spinoza, gdyż utożsamiał przyrodę z boskością, a w takim panteistycznym kosmosie dusza ludzka mogła jedynie rozpląnąć się, jak rozpląwają się w nim wszelkie *modi* substancjalne. Jest pozornie tylko zaskakujące, że quasi-religijna wiara w przyrodę znalazła swój najpełniejszy wyraz w czasach Oświecenia, czyli epoce antyreligijnego racjonalizmu. Wprawdzie stanowisko większości myślicieli tych czasów w kwestii nieśmiertelności duszy i stosunku do śmierci najwyraziściej oddaje twierdzenie Paula-Henriego Holbacha (1723–1789), że śmierć jest nieuniknionym kresem świadomości i dlatego należy ją przyjąć ze spokojem⁶⁰, ale pojawił

⁵⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Pallottinum, Poznań 1956, s. 50.

⁶⁰ „Umrzeć – to przestać myśleć i czuć, nie doznawać już ani radości, ani cierpień; twoje idee zginą wraz z tobą; twoje cierpienia nie pójdą za tobą do grobu. Rozmyślaj o śmierci nie po to, aby podsycać swe obawy i melancholię, lecz po to, aby przyzwyc-

się też filozof, który dzieląc pogląd Epikura o doczesności życia ludzkiego i wyznając jego hedonistyczną postawę życiową, wzbudza w sobie nadzieję, której tamten nie miał. Był to Julien Offray de La Mettrie (1709–1759), filozofujący lekarz, zwolennik doktryny Kartezjusza, z której odrzucił jednak całkowicie dualizm, uznając, że istnieje tylko jedna rzeczywistość materialna, podlegająca prawom mechaniki. Jako lekarz twierdził stanowczo, że również człowieka można i należy wyjaśniająco opisywać wyłącznie w kategoriach mechaniki⁶¹. Swój pogląd na naturę ludzką wyraził w samym tytule swego najgłośniejszego dzieła: *Człowiek-maszyna*.

Pojmując mechanistycznie materialny wszechświat jako całość i człowieka jako jego część, nie miał oczywiście żadnych podstaw, aby przyjmować istnienie w człowieku elementu duchowego, różnego substancjalnie od materii ciała; krytykował Kartezjusza właśnie za to, że uznał on istnienie odrębnej substancji duchowej, osłabiając przez to siłę oddziaływania swej mechanistycznej filozofii. La Mettrie chciał wyjaśnić naturę człowieka materialistycznie, w kategoriach mechaniki – to, co nazywamy duszą, jest materialne, a jako fenomen ujawnia się poprzez narządy ciała. Wynikałoby z tego, że tak rozumiana dusza istnieje w czasie skończonym, wyznaczanym momentami narodzin i śmierci. Jednak La Mettrie nie wypowiada takiej tezy i pozostawia kwestię otwartą – nie wyklucza możliwości, że istniejąca wiecznie przyroda stworzyła jakąś formę nieśmiertelności dla ludzi.

Nie mówmy, że każda maszyna [...] musi z czasem obrócić się w nicłość albo też przybrać po śmierci inną postać, albowiem nic zupełnie o tym nie wiemy. Wszakże utrzymywać, że maszyna nieśmiertelna jest tylko urojeniem albo czystym wytworem umysłu, znaczy rozumować równie niedorzecznie, jak rozumowałyby gąsienice, gdyby na widok zrzuconych skór swoich towarzyszek oplakiwały gorzko los swego gatunku, sądząc, że jest on skazany na zagładę. [...] Najbardziej nawet przewidująca z gąsienic nie mogłaby sobie nigdy wyobrazić, że kiedyś powstanie z niej motyl. Tak samo rzecz się ma z nami⁶².

La Mettrie nie przesądza, co stanie się z nami po śmierci – woli uznać, że jego filozofia wyznacza granice jego wiedzy, a więc o tym, co jest

czaić się do patrzenia jej w twarz wzrokiem spokojnym i umocnić się przeciwko fałszywym obawom, które usiłują wpoić ci wrogowie twojego spokoju”; P.-H. d’Holbach, *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, tłum. J. Jabłońska i H. Suwała, PWN, Warszawa 1957, t. I, s. 309–310.

⁶¹ Zob. J. Kopania, *Ludzkie oblicza boskiej Prawdy*, wyd. cyt., s. 111–125.

⁶² J. O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, 1984, s. 89–90.

poza tymi granicami, nie możemy nic twierdzić. Dla Epikura poza tym, co ujmuje filozofia, jest nicość; dla La Mettrie'ego poza filozofią jest nadzieja. Dlatego to, co u Arystotelesa jest sprzeczne z tezami systemu, w wypadku La Mettrie'ego staje się wyznaniem wiary.

Zamiast pokładać nadzieję w hipotetycznym Bogu, La Mettrie woli ją złożyć w rzeczywistej przyrodzie. Ta jego osobliwa wiara pozostaje zarazem w zgodzie z jego postawą etyczną. Moralność La Mettrie'ego można określić jako łagodny hedonizm⁶³. Jej kategorią główną jest, jak u Epikura, rozkosz, jednak nie w tym sensie, w jakim rozumiał ją grecki filozof. Rozkosz, którą sławi La Mettrie, to przyjemność zmysłowa odczuwana dzięki dobremu jedzeniu i picciu, radość z przebywania w towarzystwie przyjaciół, ekstaza doznań erotycznych, stan dobrego zdrowia i dobrego humoru.

Myślmy, a nawet jesteśmy porządnymi ludźmi jedynie wówczas, kiedy jesteśmy w dobrym humorze i dobrze się czujemy – wszystko zależy od tego, jak nakręcona jest nasza maszyna. Można by rzec, że w pewnych chwilach dusza zamieszkuje w żołądku⁶⁴.

La Mettrie zalecał nawet umiarkowane korzystanie z narkotyków w celu poprawy nastroju.

Podobnie jak wino, kawa itp. opium upaja każdego we właściwy mu sposób i w zależności od zażytej dawki. Czyni człowieka szczęśliwym pogrążając go w stanie, który jest tak podobny do śmierci, że powinien być raczej grobem dla uczuć. Co za słodkie uspienie! Dusza pragnęłaby pozostać w nim na zawsze⁶⁵.

Hedonizm francuskiego lekarza-filozofa jest zgodny z chrześcijańskim odczytaniem nauki Epikura jako apologii rozpusty i wyuzdania; tyle że

⁶³ O medycznych podstawach etyki La Mettrie'ego zob. K. Wellman, *La Mettrie. Medicine, Philosophy, and Enlightenment*, Duke University Press, Durham – London 1992, s. 213–245. Autorka podkreśla La Mettrie'ego krytykę stoicyzmu jako doktryny opartej na błędnym rozumieniu natury ludzkiej oraz prowadzącej do błędnych wskazań moralnych; zob. tamże, s. 232–233. Charles T. Wolfe określa etykę La Mettrie'ego jako „medyczny epikureizm”; zob. Ch. T. Wolfe, *A happiness fit for organic bodies. La Mettrie's medical Epicureanism*, www.academia.edu/2583495 [dostęp 07.05.2013].

⁶⁴ J. O. de La Mettrie, dz. cyt., s. 24. Również d'Holbach przyjmował istnienie bezpośredniej zależności między stanem ciała a stanem moralnym człowieka. „Pracujemy nad *stroną fizyczną* człowieka, uczynimy mu ją miłą, a zobaczymy wkrótce, że jego *strona moralna* stanie się lepsza i bogatsza, gdyż jego dusza odzyska spokój i pogodę, a wola skieruje się ku cnocie, powodowana naturalnymi i realnymi motywami, jakich mu dostarczymy”. P.-H. d'Holbach, *System przyrody*, wyd. cyt., t. I, s. 146.

⁶⁵ J. O. de La Mettrie, dz. cyt., s. 22.

La Mettrie uważa za niewinną przyjemność to, co wedle chrześcijańskiej teologii moralnej jest grzechem⁶⁶.

La Mettrie był przekonany, że życie zgodne z wyznawanymi przez niego zasadami i oparte na zaufaniu do natury będzie szczęśliwe i wolne od lęku przed śmiercią.

Ten, kto tak będzie myślał, będzie mądry, sprawiedliwy, spokojny o swój los, a zatem szczęśliwy. Będzie oczekiwał śmierci nie obawiając się jej ani też nie pragnąc; miłując życie z trudnością zdoła zrozumieć, jak czyjeś serce może być skażone uczuciem wstrętu w tym świecie pełnym rozkoszy. Im subtelniejszą wrażliwość, im większe dobrodziejstwa otrzyma ów człowiek od natury, tym głębsze poszanowanie, tym kłiwsze przywiązanie i wdzięczność będzie dla niej żywił⁶⁷.

Zdania te, wyjęte z kontekstu, mogłyby uchodzić za słowa Epikura. Jest jednak między La Mettrie'em a Epikurem różnica zasadnicza. Epikurejska rozkosz polega na doznawaniu braku przykrości, podczas gdy La Mettrie rozumie rozkosz pozytywnie – jako obecność doznań przyjemnych. La Mettrie'ego *volupté* nie jest tym samym, co epikurejska *voluptas*, którą Seneka utożsamiał ze stoicką *virtus*. Epikur głosząc, że człowiek może stać się równy bogom, tym samym uznawał ich istnienie, gdyż to, co odwzorowane, wskazuje na istnienie wzorca; bogowie pozostają obojętni wobec świata ludzi i właśnie dlatego mogą być wzorcem, wzbudzając w człowieku pragnienie, aby stać się im równym. Etyka Epikura jest etyką wzorowaną na tym, co w jego przekonaniu stanowiło istotę moralności bogów. La Mettrie, podobnie jak większość myślicieli oświeceniowych, nie wykluczał istnienia Boga, ale nie sądził, by ewentualne istnienie Boga miało jakieś konsekwencje moralne.

Nie poddaję [...] w wątpliwość istnienia Najwyższej Istoty; przeciwnie, wydaje mi się, że jest ono w najwyższym stopniu prawdopodobne. Ponieważ jednak istnienie to nie bardziej dowodzi konieczności jakiegoś kultu niż istnienie jakichkolwiek innych istot, stanowi ono zatem prawdę teoretyczną, nie mającą żadnego zastosowania w praktyce⁶⁸.

Istnienie Boga to hipoteza, która nie może stać się wyznacznikiem ludzkich zachowań. Rozważając dowody za i przeciw istnieniu Boga,

⁶⁶ Spośród siedmiu tzw. grzechów głównych można La Mettrie'emu przypisać nieczystość, nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu oraz lenistwo. Nie wydaje się natomiast, aby grzeszył pychą, chciwością, zazdrością i gniewem.

⁶⁷ Tamże, s. 90.

⁶⁸ Tamże, s. 56.

La Mettrie konkluduje: „Nie oświadczam się po niczyjej stronie”⁶⁹. Etyka La Mettrie’ego nie może więc mieć boskiego wzorca – to człowiek musi sam odkryć właściwą postawę wobec życia. Etyka Epikura jest na miarę jego pojmowania boskości; etyka La Mettrie’ego jest na miarę jego rozumienia człowieka. Wedle obu jednak właściwa postawa wobec życia bierze się z właściwej postawy wobec śmierci.

*
* *

Podsumujmy. Wykształciły się dwie zasadnicze, przeciwstawne filozoficzne postawy wobec śmierci: platońska i epikurejska. W obu postawach fenomen śmierci uznany zostaje za punkt odniesienia ludzkich usiłowań nadania sensu życiu, a tym samym myślenie o śmierci jako nieuchronności, którą należy zaakceptować, staje się warunkiem koniecznym zrozumienia, na czym polega sens życia i jak przejść przez życie w sposób właściwy. Jednak odmienne są źródła obu postaw: pierwsza wyrasta z wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną, druga bierze się z poczucia odchodzenia w nicość. Pierwszej postawie towarzyszy więc nadzieja na życie duszy po śmierci ciała; drugiej zaś towarzyszy przekonanie, że odejście w nicość nie unieważnia sensu przeżytej przeszłości. Pierwsza postawa występuje także w systemach filozofii chrześcijańskiej; druga ma wiele odmian. Obie mają być sposobem na usunięcie lęku przed unicestwieniem.

PLATONIC AND EPICUREAN PHILOSOPHY OF DEATH

(Summary)

Our attempts to answer the question about the sense of life are determined by the fact that we are mortal creatures. This led to the formation of two essential opposing philosophical attitudes towards life and, consequently, two philosophical attitudes towards death: the former is identified with Plato, the latter with Epicurus. The Platonic attitude is based on the hope that human life goes beyond worldliness. In that attitude, earthly life is supposed to be a preparation for eternal life, and philosophy becomes mainly meditation on death. Principally, such an attitude has been adopted by all currents of Christian thought. The Epicurean attitude is based on the conviction that human existence has only an earthly dimension. In this attitude, earthly life is supposed to be lived as if every moment was infinitely long. Such a life becomes a finite sequence of moments which are lived in an infinite dimension. Consequently, philosophy is not reflection on death, but meditation on life. Such an attitude has been adopted principally by all varieties of materialistic philosophy and atheistic existentialism.

Jerzy Kopania

⁶⁹ Tamże, s. 62.

MONIKA EWA KLAJA

(Kraków)

NATURALNE PRAGNIENIE BOGA WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU I IDEA DOWODU EUDAJMOLOGICZNEGO

Zdaniem św. Tomasza z Akwinu człowiek jest bytem zdolnym osiąść Nieskończone Dobro. Stojąc jednak najniżej w hierarchii stworzeń rozumnych człowiek, ze względu na swoje oddalenie od Dobra Najwyższego, musi wykonać wiele czynności, aby osiągnąć przeznaczoną sobie szczęśliwość¹. Jest to zarówno przejaw doskonałości, jak i jej braku. Te bowiem byty, które potrzebują mniejszej ilości działań, aby osiągnąć szczęśliwość, są bardziej doskonałe od jestestw, które potrzebują wielu środków, aby dojść do Dobra Najwyższego – pisze Akwinata. Człowiek może zatem zjednoczyć się z Nieskończonością, czego nie mogą byty stojące w hierarchii stworzeń, niżej od człowieka – co uprawomocnia także rozważania na temat naturalnego pragnienia Boga wpisanego w ludzką wolę – ale nie może osiągnąć tego jednym aktem. Dla porównania Bóg, jako najbardziej doskonały „delektuje się” swoim dobrem jednym prostym działaniem.

Opis natury umysłowego pragnienia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu oraz problem dowodu eudajmologicznego zakładają analizę metafiz-

¹ „Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem: quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo: et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, praeter eius essentiam.” Sancti Thomae de Aquino, *Summae theologiae, Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus quartus–sextus. Romae. Ex typographia polyglotta. S. C. de propaganda fide MDCCCLXXXVIII–MDCCCXCI, I, 77, 2c – dalej skrót: *S. Th.* z podaniem numeru artykułu i kwestii.

zyczną bytu ludzkiego. Pytanie o to, czym jest umysłowe pragnienie, jaką posiada ono dynamikę i co stanowi jego naturalny przedmiot wymaga bowiem wyjaśnienia struktury i sposobu funkcjonowania władz człowieka, a także analizy problemu woli, dobra, pożądania oraz samego zagadnienia szczęścia.

PROBLEM WŁADZ POŻĄDAWCZYCH

Pragnienie jest dla Tomasza typową czynnością, która charakteryzuje drugą obok intelektu władzę umysłową człowieka, wolę. Gdybyśmy zaś chcieli zdefiniować, czym jest owo umysłowe pragnienie, najprościej i najbardziej ogólnie moglibyśmy je nazwać właśnie aktem władzy pożądawczej². Pragnienie jest bowiem pierwszym – obok miłości – spontanicznym aktem woli.

Św. Tomasz rozwijając teorię władz, przypomina o obecności w duszy złożenia z istoty i istnienia³. Owo złożenie jest dla Doktora Anielskiego głównym powodem, dla którego odróżnia on potencjalności, czyli władze duszy, od samej jej istoty⁴. Żaden byt skończony nie jest bowiem czystym aktem i ma w sobie pewne niedoskonałości. Władza duszy zaś, według św. Tomasza, to możliwość działania lub bezpośrednie źródło i zasada aktywności duszy. Człowiek działa więc poprzez władze, które towarzyszą jego – jak pisze w charakterystyczny dla siebie sposób Tomasz z Akwinu – formie substancjalnej: duszy rozumnej⁵. Każda jednak możliwość, co głosił już Arystoteles, jest z natury przy-

² „Sed desiderium est actus appetitivae virtutis”. S. Th., I, 83, 3sc.

³ „[...] impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia; licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur, quantum ad praesens. P^omo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo deus, cuius operatio est eius substantia”. S. Th., I, 77, 1c.

⁴ „Manifestum est ergo quod ipsa essentia animae non est principium immediatum suarum operationum; sed operatur mediantibus principiis accidentalibus; unde potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius.” Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de anima, Opera omnia*. Edidit Stanislaw Eduard Frette. Volumen decimum quartum. Parisiis MDCCCLXXV, 12c – dalej skrót *Q. de an.* z podaniem numeru kwestii.

⁵ „[...] cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae”. S. Th., I, 78, 4c.

porządkowana do aktu. Dlatego natura każdej władzy określana jest – powie logicznie św. Tomasz – przez akt, ku któremu dana władza zmierza. Równocześnie akty różnicują się na podstawie przedmiotów, których dotyczą⁶. Stąd o różnicach między władzami decydują akty i przedmioty⁷. Licznie obecne w człowieku władze specyfikuje zatem różnorodność przedmiotów adekwatnych, czyli to, czego dana władza dotyczy sama przez się⁸.

Akwinata, nawiązując do Arystotelesa i jego nauki zawartej w *De anima*, mówi o trzech rodzajach władz duszy, które wyróżnia – jak zostało wyżej powiedziane – zależnie od przedmiotów, do których dana władza odnosi się sama przez się⁹. Obowiązuje tutaj przy tym zasada, że władza wyższa odnosi się do bardziej ogólnego przedmiotu: im bowiem władza jest doskonalsza, tym szerszy jest jej zasięg¹⁰. Podział władz na wegetatywne, zmysłowe i umysłowe pochodzi zatem od sposobu działania duszy, która w niejednakowym stopniu przekracza działalność cielesną.

W myśl tej zasady przedmiotem władz wegetatywnych jest tylko ciało danego bytu, z którym owe władze są związane. Gdy władze mają zaś za przedmiot wszelkie – a więc nie tylko swoje – ciało, mówimy o władzach zmysłowych. Na najwyższym szczeblu znajdują się oczywiście władze, dla których przedmiotem jest w ogóle wszelki byt,

⁶ „[...] potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia; et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiae. Actus autem ex obiectis specie habent [...]”. Q. de an., 12c.

⁷ „[...] necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta”. S. Th., I, 77, 3c.

⁸ „Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit”. S. Th., I, 77, 3c.

⁹ Podział władz na władze wegetatywne, zmysłowe i umysłowe, umieszcza św. Tomasz w artykule 1 kwestii 78 *Sumy Teologicznej*, gdzie pierwszy i podstawowy podział władz na owe trzy gatunki zostaje dokonany według sposobu funkcjonowania władz, które posługują się (bądź nie) narządem cielesnym. Pośród władz św. Tomasz przeprowadza także podział na władze bierno i czynne. Pamiętając bowiem o istnieniu dwóch typów możliwości: możliwości czynnej i możliwości biernej, władze jako potencjalności duszy będzie można podzielić również według tego schematu. Przez władze bierne rozumiał św. Tomasz te władze, na które przedmiot oddziałuje jako źródło i przyczyna wprawiająca je w ruch (na przykład barwa, która o ile pobudza wzrok, o tyle jest źródłem widzenia). Władze czynne zaś to władze, dla których przedmiot spełnia rolę kresu (celu). Na ten temat por.: Q. de an., 12c.

¹⁰ „[...] dicendum quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior: quia quanto potenti est superior, tanto ad plura se extendit.” S. Th., I, 77, 3 ad 4.

a zatem władze umysłowe¹¹. Władze umysłowe dokonują bowiem działalności, która jako całkowicie niematerialna dokonuje się bez pośrednictwa organu cielesnego i w której ciało nie bierze udziału¹². Chodzi tu rzecz jasna o umysłowe poznawanie i umysłowe chcenie¹³. Choćż zatem zmysły dostarczają intelektowi materiału poznawczego, to samo w sobie funkcjonowanie intelektu jest działalnością czysto umysłową. Poznawanie bowiem, jak pisze Akwinata, „w sposób oderwany”, czyli na sposób ogólny, to wyłączna działalność samej tylko duszy obdarzonej umysłem.

Na jakiej podstawie Doktor Anielski wyróżni jednak w osobie ludzkiej dwie władze umysłowe i dlaczego akurat dwie?

Jak zostało już powiedziane św. Tomasz z Akwinu twierdzi, że władze umysłowe odnoszą się do przedmiotu najbardziej ogólnego, to jest do bytu w sensie powszechnym. Doktor Anielski twierdzi ponadto, że byt, jako przedmiot władz umysłowych jest przez człowieka ujmowany na dwa sposoby: jako byt-prawda i jako byt-dobro. Z tego też powodu zachodzi, zdaniem Akwinaty, potrzeba przyjęcia w człowieku dwóch władz umysłowych: intelektu odpowiedzialnego za poznanie prawdy oraz woli, której właściwym działaniem jest pożądanie dobra¹⁴. Człowiek nie tylko bowiem poznaje, ale pragnie i kocha. Intelekt jest zatem tylko jedną z dwóch duchowych władz ludzkiej duszy i nie wyczerpuje całego bogactwa człowieka – pisze św. Tomasz.

¹¹ „Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur vegetativum [...]. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalium obiectum, scilicet omne corpus sensibile [...]. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalium nobiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens.” S. Th., I, 78, 1c.

¹² „Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio animae rationalis.” S. Th., I, 78, 1c.

¹³ „Est ergo quaedam operatio anima, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio animae rationalis.” S. Th., I, 78, 1c.

¹⁴ Por. S. Th., I, 79, 1c; 2c; 3c; 4c; 4 ad 4; por. S. Th., I, 80, 2c; 2 ad 2; por. S. Swieżawski, *Komentarz do kwestii 75–83* [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. i komentarz S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 259–279; s. 384–400 – dalej skrót *Kom.* z podaniem numeru komentowanej kwestii i strony; por. M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 243–248. Na temat terminów *intellectus* i *voluntas* por.: L. Schütz, *Thomas – Lexikon*, Stuttgart 1958, s. 406 – 413; s. 880 – 884. Na temat zagadnienia intelektu i woli można też porównać R. E. Brennan, *Thomistische Psychologie*, Graz–Wien–Köln 1957, s. 124–141; s. 142–168.

Omawiając problem intelektu, Doktor Anielski wyróżni, jak wiemy za Arystotelesem, intelekt bierny i czynny. Intelekt ludzki nie zawsze i nie ciągle bowiem poznaje, lecz znajduje się w tak zwanej możności wobec wszelkich potencjalnych przedmiotów umysłowego poznania, które musi dopiero wydobyć i zmuśnić opracować z danych dostarczonych mu przez zmysły¹⁵. Zadaniem intelektu czynnego jest zatem „oświeclanie” jednostkowych, zmysłowych wyobrażeń i wydobywanie z nich istoty ogólnej, a następnie aktualizowanie nią intelektu potencjalnego¹⁶.

Poznanie jest jednak tylko jedną z dwóch duchowych aktywności człowieka. Wola czy pożądanie wyższe, to kolejna niematerialna moc duszy, która spełnia w życiu człowieka nie mniejszą rolę, niż sam intelekt. Również wola zwraca się w stronę przedmiotu ogólnego, jakim jest byt w całej swej rozciągłości. Byt ów ujmuje jednak inaczej, niż intelekt. Przedmiotem woli jest bowiem *dobro pojęte ogólnie*, czyli *dobro poznane umysłowo*, bądź inaczej: byt ujęty jako dobro¹⁷. Wola zwraca się zatem do przedmiotów poznanych przez intelekt, ale ujmuje je jako pewne dobra, których pożąda na sposób umysłowy.

I tak też osoba ludzka poprzez władze umysłowe odnosi się do konkretnych przedmiotów świata zewnętrznego. Poprzez intelekt poznaje człowiek przykładowo „ten oto diament jako diament”, zaś dzięki woli chce on „tego oto wartościowego diamentu dla siebie”. Obie władze ujmuje więc swoje przedmioty na sposób ogólny. Intelekt poznaje – jak już wspomniano – „ten oto diament jako diament”, a zatem istotę ogólną diamentu ze względu na powszechne pojęcie bytu i pojęcie prawdy, wola zaś pragnie „tego oto drogiego kamienia” ze względu na powszechne pojęcie dobra. Diament bowiem jako dobro szczegółowe zawiera się w powszechnym pojęciu dobra, którego wola pożąda, będąc na nie skierowana siłą naturalnej skłonności.

Dla Doktora Anielskiego nie ulega wątpliwości, że działanie woli jest również czysto duchowe. Przedmiot pożądania umysłowego, woli, jest bowiem pozbawiony czasowo-przestrzennych uwikłań. Tym też –

¹⁵ „Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existens non sunt intelligibiles actu.” S. Th., I, 79. 3c.

¹⁶ Por. P. Siwek, *Wstęp* [w:] Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988, s. 32–33.

¹⁷ „Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcepit rationem finis et eam voluntati proponit.” Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita. Editori di San Tommaso. Tomus XXII. Santa Sabina (Aventino). Romae 1970–1976, 22, 12c – dalej skrót *D. V.* z podaniem lokalizacji tekstu.

a zatem sposobem funkcjonowania i przedmiotem właściwym – różni się pożądanie umysłowe od pożądania zmysłowego.

W otaczającej nas rzeczywistości występują różne gatunki pożądania. Po pierwsze (1), występuje w niej ślepa, a jednak celowa „dążność do”, nazwana przez Doktora Anielskiego po prostu pożądaniem (ale nie pragnieniem) naturalnym¹⁸. Po drugie (2), w świecie spotykamy istoty charakteryzujące się pożądaniem instynktownym, opartym na zmysłowym poznaniu. Po trzecie (3), wokół nas żyją – i my sami do takich jestestw należymy – byty, które poznają i pożądają na sposób umysłowy. Pożądanie człowieka jest więc nabudowane na świadomym akcie poznawczym i nieodłącznie z nim splecione.

Jestestwa poznające – czy to zmysłowo, jak zwierzę, czy umysłowo, jak człowiek – mogą zatem, właśnie dzięki poznaniu, skłaniać się do danego przedmiotu, o którym wiedzą instynktownie, bądź rozumnie jak człowiek, że jest on dobry. Istota posiadająca poznanie, pożąda zatem wszystkich rzeczy dzięki poznaniu i formom, które przyjmuje ona do świadomości. Dlatego w jestestwach poznających możemy zaobserwować obecność wyspecjalizowanej i współpracującej z poznaniem, odrębnej władzy pożądawczej.

Jeśli chodzi o problem pożądania naturalnego to zaznaczyć należy, że dla Doktora Anielskiego pożądanie owo łączy się i wypływa wprost ze struktury ontycznej danego bytu. Forma substancjalna bowiem, będąca nieodłącznym „składnikiem“ bytów materialnych, jest tym właśnie „elementem”, który tworzy naturę danego jestestwa i z którą łączy się pewna ściśle określona i *naturalna skłonność „do”* – jak chociażby w przypadku człowieka, skłonność do myślenia i poznania¹⁹. Dlatego byt poznający dysponujący, rozumem – choć również posiada ściśle określoną naturę, która przeznacza go do takich, a nie innych celów i determinuje do pewnych określonych sposobów działania – nie pożąda już mocą samej tylko naturalnej skłonności, lecz na mocy jakiejś

¹⁸ Por. *Kom.* 77, s. 344–346.

¹⁹ „In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur.” S. Th., I, 80, 1c. „[...] unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturaleminclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu.” S. Th., I, 80, 1 ad 3. Istnienie owej naturalnej skłonności charakteryzującej naturę każdego bytu i każdej władzy stało się jednym z powodów ukucia obecnego w tytule powyższego artykułu określenia: „naturalne pragnienie Boga”. Nie chodzi zatem o pożądanie naturalne w sensie *appetitus naturalis*, lecz o naturę woli i naturę całego jestestwa rozumnego, jakim jest człowiek. Por. *Kom.* 77, s. 344–346.

odrębnej władzy pożądawczo-dążeńiowej, która może już nie tylko ślepo pożądać, ale i rozumnie i na sposób duchowy pragnąć.

Aby dobrze określić istotę władz pożądawczych, konieczne jest więc zrozumienie różnicy, jaka występuje między pożądaniem zmysłowym, a umysłowym pragnieniem. Oba pożądanía absolutnie nie dają się bowiem do siebie sprowadzić²⁰. Dzieje się tak dlatego, że to, co przyjęte do świadomości przez intelekt – umysłowa i ogólna forma poznawcza (*species intelligibiles*) – i to, co przyjęte do świadomości przez zmysł – a zatem jednostkowa forma szczegółowa (*species sensibiles*) – są innego rodzaju. Intelekt z danych dostarczonych przez zmysły tworzy zatem w procesie abstrakcji pojęcie ogólne, a pragnienie umysłowe, które jest oparte na intelektualnym poznaniu zachodzi ze względu na ogólne pojęcie dobra, którym dysponuje intelekt i które przedkłada on woli, aby ta mogła pragnąć. Zmysł jako taki jest zaś tylko pewną władzą bierną, doznającą poruszeń od przedmiotów wywołujących podniecie. Dlatego ilość zmysłów jest zależna od ilości występujących podnieci²¹.

WOLA I NATURALNE PRAGNIENIE DOBRA, SZCZĘŚCIA I BOGA

Jak już powiedzieliśmy, umysłowe pragnienie odnosi się do rzeczy szczegółowych (człowiek pragnie przykładowo „tego oto, konkretnego diamentu”), zmierza jednak ono do owych rzeczy, ujmując je na sposób powszechny, a zatem pragnąc danego przedmiotu, ze względu na ogólne pojęcie dobra.

Sam problem woli daje sprowadzić się u św. Tomasza do trzech głównych zagadnień: (1) do pytania o wolność i konieczność, (2) do pytania o pierwszeństwo, lub o doskonałość woli i intelektu, oraz (3) do pytania o przyczynowość woli²². Ponieważ dwa ostatnie zagadnienia nie są ściśle związane z problemem naturalnego pragnienia dobra

²⁰ „[...] necesse est dicere appetitum intellectuum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso [...]. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.” S. Th., I, 80, 2c; por. S. Th., I, 80, 2 ad 1.

²¹ Św. Tomasz obok pięciu zmysłów zewnętrznych: wzroku, słuchu, węchu, dotyku i smaku, wyróżni w człowieku i zwierzęciu jeszcze całą gamę zmysłów wewnętrznych. Są to: zmysł wspólny, wyobraźnia, władza osądu i pamięć. Por. S. Th., I, 78; por. Q. de an., 13c. Zmysłowe pożądanie, czyli uczuciowość analizuje św. Tomasz w *kwestii 80 pierwszej części Sumy*, por. S. Th., I, 80.

²² Por. *Kom.* 82, s. 392–393.

i szczęścia, zostaną one obecnie pominięte. Z problemem naturalnego pragnienia szczęścia i dobra wiąże się jednak zagadnienie pierwsze (1), mianowicie bardzo interesujący problem wolności i konieczności woli, dający wyrazić się w intrygującym pytaniu: „czy wola chce czegoś z konieczności?”²³.

Rozważając powyższe zagadnienie Doktor Anielski z całą stanowczością stwierdzi, iż istnieje pewien „przedmiot”, którego wola nie może nie chcieć, a zatem którego „musi chcieć z konieczności”. Chodzi tu oczywiście o wspomniane już wyżej *naturalne pragnienie dobra i szczęścia*. Konieczność tego pragnienia nie kłóci się jednak z wolnością woli, ponieważ pragnienie, o którym tu mowa, jest wpisane w samą naturę i dynamikę woli. Pragnienie szczęścia i dobra pozostaje zatem wolne i zarazem w pewnym sensie „konieczne”, choć oczywiście nie przymuszone, a zatem naturalne i dlatego stanowi w istocie dokładne przeciwieństwo przymusu.

Wedle słów Akwinaty, konieczność można rozumieć na wiele sposobów. W sensie najbardziej ogólnym za konieczne będziemy uważać to, czego nie może nie być²⁴. Dlatego w pierwszym rzędzie konieczne jest to, co musi istnieć mocą konieczności naturalnej i bezwzględnej, to znaczy takiej, która wynika z wewnętrznej – materialnej bądź formalnej – zasady bytu²⁵.

Po drugie, koniecznym jest to, co wypływa z konieczności jakiegoś czynnika zewnętrznego, który określi Doktor Anielski mianem przyczyny sprawczej. W tym też sensie przykładowo koń (choć może nie dzisiaj) jest potrzebny do przebycia drogi, a pokarm do życia. Jest to konieczność, którą określi Akwinata mianem konieczności „celowej” lub „użyteczności”.

Jako trzeci rodzaj konieczności wymienia św. Tomasz konieczność z przymusu, która rodzi się dzięki jakiejś – jak określi to Akwinata – przyczynie sprawczej, a zatem dzięki czynnikowi, który przymusza uczynić w danych okolicznościach „to a to” i który z całą pewnością sprzeciwia się wolności i swobodzie woli.

Nietrudno domyśleć się, że gdy Doktor Anielski mówi o *naturalnej konieczności pragnienia szczęścia*, ma na myśli konieczność pierw-

²³ Por. S. Th., I, 82, 1; 2.

²⁴ „Necesse est enim quod non potest esse.” S. Th., I, 82, 1c.

²⁵ „Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco: sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrompi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis.” S. Th., I, 82, 1c.

szego rodzaju, a zatem konieczność naturalną wynikającą z wewnętrznych zasad bytu²⁶. W przypadku pragnienia szczęścia kategorycznie należy jednak wykluczyć konieczność z przymusu, gdyż ten rodzaj konieczności powoduje zniewolenie i jest niemożliwy do pogodzenia zarówno z ideą wolności woli, jak i z ideą naturalnej skłonności²⁷. Naturalnym jest bowiem tylko to, co jest zgodne ze skłonnością natury. Podobnie też dobrowolnym jest to, co zgadza się ze skłonnością woli. Dlatego, jak niemożliwe jest – konkluduje św. Tomasz – żeby coś było równocześnie zniewolone i wolne, tak też niemożliwe jest, aby coś było wymuszone bądź przymusowe (czyli zniewolone) i równocześnie naturalne²⁸. Jedynie zatem *przymus sprzeciwia się zarówno wolności woli jak i samej naturalnej skłonności*, która – podobnie jak wolność – jest wpisana w samą strukturę woli. Konieczność naturalna nie stoi zatem w sprzeczności z wolnością woli, lecz jest wyrazem jej natury. Podobnie, choć w dużo mniejszym stopniu, konieczność celowa, z którą spotkamy się wtedy, gdy dążąc do jakiegoś celu spostrzegamy, że cel ów możemy osiągnąć tylko w jeden sposób: przykładowo chcąc przebyć morze, musimy pragnąć statku albo mówiąc bardziej współcześnie, chcąc napić się coli musimy jechać autem do sklepu i dlatego poniekąd chcemy i auta²⁹.

Zatrzymajmy się na chwilę nad słowami św. Tomasza, który twierdzi, że każda stworzona natura – bez względu na to, czy jest poznająca, czy nie – zmierza do dobra³⁰. Akwinata tymi słowami daje do zrozumienia, że cały świat bytów charakteryzuje pewna cecha, którą może-

²⁶ Por. M. A. Krąpiec, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 253–254; por. E. Gilson, *Elementy...*, dz. cyt., s. 226–227.

²⁷ Por. P. Skrzydelski, *Dobro a wolność woli człowieka* [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru o pożądaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek, Lublin 2003, s. 244–251.

²⁸ „Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipsae autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium.” S. Th., I, 82, 1c.

²⁹ „Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quand ad finem non potest perveniri nisi uno modo; sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem.” S. Th., I, 82, 1c.

³⁰ „Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae ut a Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud, unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis...” D. V.; 22, 5c.

my określić mianem *naturalnego pożądania odpowiedniego dla danej natury dobra* i która wynika z naturalnej skłonności bytów do dobra w ogóle. Regule tej konieczności poddaje się nawet sama wola: również wola pragnie bowiem czegoś z własnej natury. Dowodem na to jest po pierwsze wspomniana wyżej naturalna konieczność pragnienia szczęścia, po drugie również fakt, iż wola pragnie przedmiotów, zawsze jako pewnych dóbr. Zasada ta sprawdza się także wtedy, gdy wola za swój przedmiot obiera coś, co jest obiektywnie złe. Przedmiotem woli jako władzy umysłowej, jest bowiem dobro poznane. Nie znaczy to jednak, że jest nim zawsze dobro rzeczywiste. Wystarczy zatem, żeby dany przedmiot został uznany, choćby i fałszywie, za dobro³¹.

Wola pragnie więc napotkanych przedmiotów zawsze jako dóbr³². Gdy zatem św. Tomasz z Akwinu mówi o naturalnym pragnieniu dobra przez wolę, ma oczywiście na myśli naturalną skłonność tej władzy do dobra w ogóle.

Podobnie jeśli chodzi o pragnienie szczęścia. Pożądanie szczęśliwości jest naturalnym odruchem natury ludzkiej. Zaspokojenie woli jest bowiem wewnętrznym, wręcz instynktownym impulsem ludzkiego poszukiwania szczęścia. Z tego też powodu Doktor Anielski nazwie owo pragnienie, pragnieniem naturalnym. Naturalnym jest bowiem przede wszystkim to, co jest zgodne ze skłonnością danej natury³³. Choć zatem nie każdy wie, czym jest dobro, dające rzeczywiste i nieutralne szczęście, każdy – świadomie bądź nie – go poszukuje. Każdy chce bowiem czuć się szczęśliwy, zaś brak szczęścia odczuwa jako cierpienie i nieobecność czegoś istotnego.

Dla św. Tomasza naturalne pragnienie szczęścia jest też zasadą pożądania tych dóbr, wobec których wola jest całkowicie niezdeterminowana³⁴. Wola pożąda bowiem *środków, tylko ze względu na cel* (przykładowo statku, aby przebyć morze). Środek – czyli dobro użyteczne, które jest zawsze „celem-środkiem ze względu na coś innego” – nie jest więc sam przez się przedmiotem chcenia, lecz jest nim

³¹ „Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter Philosophus dicit, in II Physic., quod *finis est bonum, vel apparens bonum.*” S. Th., I-II, 8, 1c.

³² „[...] voluntas in nihil potest tendere nisi ratione boni.” S. Th., 82, 2 ad 1.

³³ Por. M. A. Krąpiec, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 247; 253–254.

³⁴ „[...] oportet quod id ad quod voluntas est determinata sit principium appetendi ea ad quae non est determinata, et hoc est finis ultimus.” D. V.; 22, 6c.

wyłącznie ze względu na cel³⁵. Dlatego też cel jest zasadą pożądania środków.

Stąd też cel ostateczny-szczęście kończące definitywnie ruch i swoisty niepokój pragnienia jest tym, *dzięki czemu i ze względu na co, pragnie człowiek wszystkiego*, a zatem każdego poszczególnego i jednostkowego dobra³⁶. Naturalne pragnienie dobra w ogóle, jak i wynikające z niego wolne pragnienie dóbr jednostkowych, lokuje się zatem – jak możemy się metaforycznie wyrazić – na linii owego naturalnego pragnienia szczęścia. Zobrazujmy tę myśl: gdybym wiedziała (bądź wiedział), że po przebyciu morza spotka mnie na lądzie coś złego, jakieś nieszczęście, nie wybrałabym się (bądź nie wybrałbym się) w podróż i nie pragnęłabym (bądź nie pragnąłbym) tym samym i statku. Chcę jednak przebyć morze i tym samym potrzebuję i pragnę statku, bo wierzę, że „po drugiej stronie morza”, spotka mnie dobro, którego szukam. Poszukiwanie szczęścia-dobra jest zatem motorem, który ożywia pragnienie, gdyż tylko ze względu na swoje szczęście pragnie człowiek „tego, czy tamtego” – powie Doktor Anielski.

W tym miejscu pojawia się jednak pytanie, czy każdy faktycznie pragnie szczęścia?

Aby celnie na nie odpowiedzieć musimy najpierw zrozumieć, co znaczy dla Akwinaty słowo „szczęśliwość”³⁷. Pojęcie to należy – według św. Tomasza – rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze jako *szczęśliwość niestworzoną*, ale także jako pewne *dobro stworzone*³⁸.

Szczęśliwość niestworzona to sama „rzecz” dająca człowiekowi szczęście. U św. Tomasza z Akwinu „rzeczą” tą będzie oczywiście – choć może nieco niezręcznie nazwać Boga „rzeczą” – Dobro Doskonałe. *Szczęśliwość* w drugim znaczeniu to pewien stan duszy, a zatem swoistego rodzaju posiadanie, czy – jak to określi Akwinata – „uży-

³⁵ „Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter se ipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: unde hoc ipsum quod in eis vult, est fins.” S. Th., I-II, 8, 2c.

³⁶ Podobnie powie św. Augustyn, dla którego poszukiwanie dóbr, jest również wyrazem pragnienia szczęścia, które dać może tylko Dobro Doskonałe – Bóg. Na ten temat por.: E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 1–33. Do problemu tego wrócimy przy okazji analizy zagadnienia dowodu eudajmologicznego.

³⁷ Na temat terminu *beatitudo* por.: L. Schütz, *Thomas...*, dz. cyt., s. 77–79.

³⁸ „[...] finis dupliciter dicitur: scilicet ipsa res quam adipisci desideramus; et usus, seu adeptio aut possessio illius rei.” S. Th., I-II, 2, 7c.

wanie” dobra dającego szczęście. W sensie przedmiotowym szczęśliwością jest zatem dobro-obiekt dające przeżycie szczęścia, zaś w sensie podmiotowym to stan powstały i istniejący tylko w podmiocie (wspomniana wyżej *szczęśliwość stworzona*)³⁹.

Rozróżnienie powyższe jest konieczne ze względu na odpowiedź jaką Doktor Anielski udzielił na pytanie: „czy wszyscy bez wyjątku pragną szczęścia?”. Otóż wszyscy pożądamy szczęśliwości w tym sensie, iż każdy pożąda nasycić całkowicie i zupełnie swoje pożądanie w jakimś dobru doskonałym⁴⁰.

Shczęście to jednak jeszcze pewne jego pojęcie, znajdujące się w umyśle człowieka. Nie każdy ukuł zaś owo pojęcie poprawnie, gdyż wielu posiada błędne wyobrażenie tego, czym jest w istocie szczęście. W tym też znaczeniu, nie wszyscy pożądamy prawdziwego szczęścia, gdyż wielu po prostu nie wie, na czym ono naprawdę polega⁴¹. Każdy człowiek posiada jednak – jak twierdzi Doktor Anielski – przecucie, że szczęście to coś więcej, niż tylko chwilowe zadowolenie. Osoba ludzka posiada bowiem naturalny odruch, by zachować posiadane dobro i mieć gwarancję, że już go nie utraci. Inaczej trawi ją obawa, lęk, a nawet cierpienie. Taki stan kłóci się zaś z ideą prawdziwego szczęścia. Do prawdziwej szczęśliwości potrzeba zatem zarówno dobra doskonałego jak i pewności, że dobro, które jest w naszym posiadaniu, nie zostanie nam odebrane⁴².

³⁹ „Primo ergo modo, ultimus finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fructio finis ultimi.” S. Th., I–II, 3, 1c.

⁴⁰ „[...] beatitudo dupliciter considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult.” S. Th., I–II, 5, 8c.

⁴¹ „Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.” S. Th., I–II, 5, 8c.

⁴² „Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis, affligatur. Requirit igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem bonum quod habet, nunquam se amissurum.” S. Th., I–II, 5, 4c.

W tym też sensie osoba ludzka z konieczności dąży do prawdziwego szczęścia. Jeśli jednak za dobro doskonałe uzna człowiek to, co w istocie nim nie jest, wtedy chęć zdobycia takiego dobra, będzie przeszkadzać w osiągnięciu tego, czego człowiek z natury chce i poszukuje. I demony bowiem – przytacza św. Tomasz słowa Dionizego – chcą z natury istnienia i życia, i tym samym miłują i pożądamy Boga, nie oznacza to jednak, że dążą do jego osiągnięcia⁴³.

Zapytajmy teraz – choć odpowiedź u Tomasza jest oczywista – jakie dobro, w sensie absolutnym, może sprostać wymogowi pragnienia.

Z pewnością wymogowi temu nie sprostają dobra cząstkowe. Żadne bowiem dobro, które daje czasowe, a zatem niezupełne i utracalne zadowolenie, nie da szczęścia w pełnym tego słowa znaczeniu. Akwinata podaje cztery powody, dla których dobra skończone i czasowe nie mogą dać człowiekowi całkowitego zadowolenia⁴⁴.

(1) Po pierwsze, szczęście jako najwyższe dobro człowieka, *nie da się pogodzić z jakimkolwiek złem czy brakiem*. Dobra skończone są jednak zawsze ograniczone i tym samym naznaczone jakąś niedoskonałością. (2) Po drugie, do istoty szczęścia należy *samowystarczalność*⁴⁵. Po osiągnięciu szczęścia nie może zatem brakować człowiekowi żadnego dobra mu koniecznego. Doświadczenie poucza jednak, że gdy posiadamy jakieś jedno dobro cząstkowe, do szczęścia brakuje nam kolejnych. Przykładowo, posiadamy mądrość, a brakuje nam zdrowia bądź odwrotnie. (3) Po trzecie, *szczęście jest dobrem doskonałym, dlatego z posiadania takiego dobra nie może wynikać żadne zło*. Z posiadania dóbr tu na ziemi niejednokrotnie wynika jednak zło. (4) I po czwarte, *dobra skończone zależą od przyczyn zewnętrznych i dlatego są dobrami jedynie przypadkowymi*. Szczęście nie może być jednak dobrem przypadkowym i utracalnym⁴⁶.

⁴³ „[...] sicut ipsi daemones, secundum Dionysium in IV cap. De divinis nominibus, appetunt esse et vivere naturaliter; et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt.” D.V., 22, 2 ad 3.

⁴⁴ Por. S. Th., I-II, 2, 4c. Podobną argumentację Tomasza: por. Sancti Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles, Opera omnia* iussu edita Leonis XIII P. M. Tomus decimus tertius – decimus quartus. Romae. Typis Riccardi Garroni MCMXVIII-MCMXXXVI, III, cap. 28–31 – dalej skrót *C. G.* z podaniem lokalizacji tekstu.

⁴⁵ Na temat samowystarczalności jako cechy dobra najwyższego u Arystotelesa i Tomasza z Akwinu por.: W. Galewicz, *Samowystarczalność najwyższego dobra u Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu* [w:] „Roczniki filozoficzne”, t. XLIX, z. 1 (2001), s. 7–11.

⁴⁶ Por. S. Th., I-II, 2, 4c; por. *C. G.*, III, cap. 28–31.

Zdrowie, przyjemności zmysłowe, sława, władza, cnota, poznanie, przyjaźń. To tylko niektóre z dóbr, które wymienia Akwinata i które niewątpliwie dają radość, lecz nie zaspokoją odruchowego pędu ludzkiej natury do szczęścia zupełnego.

Niezmiernie ważne jest również, że *dobro doskonałe nie jest sumą dóbr szczegółowych*. Dobro doskonałe jest bowiem – jak możemy się wyrazić – specyficzną jakością metafizyczną i nie powstaje na skutek dodawania mniejszych dóbr, tak jak przykładowo z dodawania dużej ilości mrówek, nie powstanie słoń, zaś duża ilość zapalonych żarówek, nie zastąpi słońca. Całość dóbr skończonych, to zatem w dalszym ciągu tylko suma dóbr skończonych, która jako taka jest podporządkowana celowi ostatecznemu i nie jest ani doskonała, ani nie ma nieskończonej natury, choć teoretycznie jest nieskończenie powiększalna (w praktyce suma dóbr skończonych, które możemy osiągnąć w tym życiu, jest ograniczona naszymi możliwościami i innymi czynnikami, jak chociażby długość naszego życia).

Czym wobec tego jest dobro doskonałe?

Wiemy już, że dobro dające szczęście musi całkowicie „wypełnić” pragnienie lub nawet przekroczyć jego „pojemność”. Dobrem nieskończonym i nie posiadającym żadnej skazy jest jednak tylko Bóg. Tylko bowiem Bóg jako czyste istnienie – powie Doktor Anielski – jest bytem, w którym realizują się w najwyższym stopniu wszystkie doskonałości i którego powinniśmy z tego powodu uznać za Najwyższe Dobro. Doskonałym w ogólnym sensie nazwiemy bowiem byt w tej mierze, w jakiej jest on – mówiąc językiem Arystotelesa, który do pewnego stopnia przejmie Akwinata – zaktualizowany. Doskonałym jest bowiem właśnie ten, komu nie brakuje niczego odpowiednio do rodzaju należącej mu doskonałości. Bóg zaś jest jedynym takim bytem, którego istotą jest istnienie⁴⁷. Jest on więc absolutnie prosty i dlatego w pełni urzeczywistniony, a przez to nieskończenie doskonały. Dlatego Bóg nie tylko „posiada dobro”, lecz JEST czystym dobrem z samej swej istoty: jest dobrocią nieskażoną żadnym złem czy niedoskonałością⁴⁸.

⁴⁷ Oczywiście Arystoteles nie wprowadza rozróżnienia na istotę i istnienie.

⁴⁸ „[...] omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam: unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem: quia bonum per essentiam, prius est bono per participationem.” S. Th., I, 3, 2c; „Esse enim actu in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse [...]. Est igitur *ipsa bonitas*, non tantum *bonus*.” C.G., I, cap. 38.

Stąd też, dla Doktora Anielskiego, tylko Bóg jest owym Ostatecznym Dobrem, którego odruchowo poszukuje pragnienie, dążąc do szczęścia.

NATURALNE PRAGNIENIE SZCZĘŚCIA I DOBRA JAKO NOŚNIK PRAWDY O ISTNIENIU BOGA CZYLI PROBLEM DOWODU EUDAJMOLOGICZNEGO

Dlaczego jednak w Tomaszowej teorii szczęścia musi istnieć jakiś cel kończący definitywnie i ostatecznie ruch pragnienia, a zatem jakieś Dobro Najwyższe? Czy pragnienie nie może kierować się ku różnym i zmiennym celom-dobrom?

Dla Tomasza z Akwinu pytać, czy pragnienie musi mieć jakiś cel ostateczny i dlaczego nie można przyjąć, że po prostu zmierza ono do różnych dóbr, to tak jakby pytać, czy nie można przykładowo wyjść z domu i *nigdzie nie dojść*. Doświadczenie poucza nas jednak, że zawsze *gdzieś* jesteśmy i *dokądś* docieramy, nawet jeśli cel obieramy w sposób nieuświadomiony. Doktor Anielski odpowie: musi istnieć Dobro Najwyższe, ponieważ postępowanie w nieskończoność w szeregu celów jest niemożliwe. Widać to – argumentuje Akwinata – gdy przyjrzymy się dwóm porządkom obecnym w ludzkim działaniu: (1) porządkowi zamierzenia i (2) wykonania.

(1) W dziedzinie zamierzenia pierwszy czynnik to *źródło* poruszające pożądanie. Jeśli zabraknie tego czynnika, nic nie pobudzi pożądanego. W porządku wykonania (2) pierwszym czynnikiem jest *to, od czego zaczyna się działanie*. Bez tego czynnika, nikt nie rozpocząłby działania⁴⁹. Pierwszym czynnikiem w dziedzinie zamierzenia (1) jest cel ostateczny, w dziedzinie wykonania (2) pierwszy środek do celu. Zawsze istnieje zatem coś pierwszego i coś ostatniego, a bez celu ostatecznego, ani niczego nie można by pożądać (gdyż nie istniałoby źródło poruszające pożądanie, czyli *to, ze względu na co pożądamy* poszczególnych dóbr), ani – gdyby nie istniał kres działania – nie można by ukończyć żadnej czynności. Dodatkowo nie można by też przerwać namyślenia się, w którym posuwalibyśmy się w nieskończoność – powie

⁴⁹ „In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis: et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quo est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum: unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari.” S. Th., I-II, 1, 4c.

św. Tomasz⁵⁰. Bez pierwszego czynnika nie rozpoczęłoby się zatem ani pożądanie, ani działanie. Bez ostatniego nie zakończyłoby się zarówno namyślanie, jak i działanie.

Samo już istnienie pragnienia i poszukiwanie szczęścia jest zatem dla św. Tomasza z Akwinu swoistym dowodem na to, że istnieje jakiś ostateczny cel i pra-źródło owego pragnienia. Cel ostateczny – Dobro Najwyższe – jest zatem nie tylko tym, co kończy ruch pragnienia, ale i tym, co pierwotnie i źródłowo porusza pożądanie. Dążenie do celów cząstkowych jest bowiem uwarunkowane dążeniem do celu zupełnego⁵¹. Dlatego pragnienie poszczególnych, cząstkowych dóbr jest wyrazem jakiegoś leżącego głębiej pragnienia Dobra Doskonałego, będącego „motorem” i pierwszym źródłem, czy inaczej pra-początkiem ludzkiego pragnienia⁵². Z tego też powodu istnienie źródła i kresu pożądanego – czegoś, co uczyni sensownym każde ludzkie działanie – jest dla Doktora Anielskiego niepowątpiewalne.

Ponadto z każdego działania powinno *coś wynikać*. Jeśli jednak czynnik będzie zmierzał do uczynienia czegoś nieskończoną ilością działań, to owo „uczynienie czegoś” – jeżeli nie będzie celu ostatecznego, a więc jeśli poszczególne działania będą zmierzały właśnie w nieskończoność – nastąpiłoby po nieskończeniu wielu działaniach, a zatem w istocie nie nastąpiłoby nigdy, gdyż niemożliwe jest przejść przez nieskończoność⁵³. To zaś, co nie może istnieć, nie może też się stawać, a co nie może się stawać, tego nie można uczynić⁵⁴.

⁵⁰ „Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet.” S. Th., I–II, 1, 4c.

⁵¹ „Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente.” S. Th., I–II, 1, 6c.

⁵² Por. R. McInerney, *Action Theory in St. Thomas Aquinas* [w:] *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomasi-Instituts der Universität zu Köln*. Hrsg. von Albert Zimmermann. Band 19. Thomas von Aquin, *Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Walter de Gruyter–Berlin–New York 1988, s. 14–18.

⁵³ „Sed in actione cuiuslibet agentis est invenire aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid: alias enim actiones in infinitum tenderent; quod quidem est impossibile, quia, cum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.” C. G. III., cap. 2, s. 5.

⁵⁴ „Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquid factum, vel non. Si quidem sequatur aliquid factum, esse illius facti

Naturalne pragnienie szczęścia, o którym tu mowa, to oczywiście coś znacznie więcej, niż tylko celowość pożądania. Naturalne pragnienie szczęścia to przede wszystkim owa odruchowa dążność natury ludzkiej do jakiegoś definitywnego uciszenia męczącego głosu pragnienia. W tym miejscu powstaje jednak niezmiernie ważne i istotne pytanie, czy gdyby dobro dające zupełne szczęście nie istniało, byłoby możliwe spełnienie owego naturalnego pragnienia i czy pragnienie szczęścia byłoby jeszcze, w takim wypadku, pragnieniem naturalnym?

W perspektywie powyższego pytania, próbuje się obecnie na gruncie myśli św. Tomasza z Akwinu budować argument eudajmologiczny⁵⁵. Naturalne pragnienie szczęścia komunikuje nam bowiem, że dobro władne całkowicie zaspokoić głód szczęścia musi istnieć. Oczywiście zaznaczyć należy, że w swoich pismach św. Tomasz nie formułuje nigdzie takiego dowodu. Nie robi tego – jak się wydaje – przede wszystkim dlatego, że w dowodzeniu istnienia Boga uznaje i stosuje jedynie argument kosmologiczny⁵⁶. Ponadto Akwinata na tym etapie rozważań, a zatem na etapie analizy problematyki szczęścia, zagadnienie istnienia Boga ma już za sobą, a jego analizy pójdą raczej w kierunku rozwiązania problemu, czy skończona i ograniczona natura ludzka może wznieść się do oglądu Boga, który nieskończenie ją przewyższa⁵⁷. Dlatego nie należy w tym miejscu spodziewać się u Tomasza

sequetur post infinitas actiones. Quod autem praeexigit infinita, impossibile est esse: cum *non sit infinita pertransire*. Quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri: et quod impossibile est fieri, impossibile est facere.” C. G. III., cap. 2, s. 5.

⁵⁵ Warto zauważyć, że idea ta jest mało popularna wśród interpretatorów św. Tomasza, dlatego domaga się ona nowych opracowań. Kierując się bowiem wskazaniem, jakie odnaleziono w pracy S. Kowalczyka, *Filozofia Boga*, próbowano sięgnąć do autorów zajmujących się problemem dowodu eudajmologicznego, m.in. do opracowań F. Kwiatkowskiego. Opracowania tego autora to jednak prace jeszcze przedwojenne i bardzo powierzchowne. Nie udało się także dotrzeć do żadnego ścisłego opracowania dowodu eudajmologicznego, chociażby u wspomnianego tu F. Kwiatkowskiego. Wyjątkiem jest odnaleziona praca S. Ziemiańskiego, *Teologia naturalna* (por. S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995), w której autor omawia krótko ideę argumentu eudajmologicznego. Świadczy to – jak się wydaje – o tym, że zagadnienie dowodu eudajmologicznego nie zyskało dotąd na gruncie tomizmu odpowiedniego rozmachu, który gwarantowałby uaktualnianie starych wydań i opracowywanie nowych rozwiązań.

⁵⁶ Por. W. Bassler, *Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweis*, Köln s. 3–143; por. R. Schönberger, *Thomas von Aquin „Summa contra gentiles”*, Darmstadt 2001, s. 28–38; por. U. Köpf (Hrsg.), *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2001, s. 140–141; s. 136–138.

⁵⁷ Por. C. G., III., cap. 50–57.

z Akwinu kolejnego dowodu na istnienie Boga, tym razem w perspektywie naturalnego pragnienia szczęścia, które nosi w sobie człowiek. Św. Tomasz udowodnił już bowiem Jego istnienie, w jedynie możliwy i akceptowalny dla siebie sposób, to jest stosując argument kosmologiczny, a pewność tego istnienia tkwi ukryta niejako „pod” każdym z poruszanych przez Tomasza problemów.

Nasze rozważania będą obecnie zatem rozważaniami autorskimi i będą zaledwie wykorzystywać założenia i wnioski filozofii św. Tomasa z Akwinu.

Wydaje się, że według Doktora Anielskiego naturalne pragnienie szczęścia, jeśli ma rzeczywiście pozostać pragnieniem naturalnym w pełni tego słowa znaczeniu, musi być oparte na jakimś *przezcuciu realnego istnienia* „obiektu” zdolnego zaspokoić pragnienie szczęścia.

Według Akwinaty naturę ludzką charakteryzuje dwojaki naturalny pęd, którego wewnętrzny i właśnie naturalny „mechanizm” lub też, wyrażając się mniej metaforycznie, wewnętrzny sposób funkcjonowania, zdaje się informować nas o konieczności realnego istnienia „obiektu” pragnienia⁵⁸. Mowa tutaj o naturalnej – i istotnej dla nas – skłonności woli do dobra⁵⁹, jak również o naturalnej dążności intelektu do prawdy⁶⁰.

Oczywiście można wątpić, czy człowiek faktycznie ma ową naturalną skłonność woli do dobra, a w przypadku intelektu do poznania prawdy. Wyżej zostało już jednak powiedziane, że św. Tomasz wcale nie zakłada, iż człowiek zawsze w swoim działaniu wybiera realizację prawdziwego dobra, ani że poznając nigdy się nie myli. Akwinata mówi tylko, i myślę, że z tą koncepcją można się zasadniczo zgodzić, że człowiek motywuje swoje działanie przedstawiając sobie cel, który ma osiągnąć, zawsze jako pewnego rodzaju dobro. Dodatkowo zgodnie

⁵⁸ Jest to kluczowy moment, który ma znaczenie dla budowy wspomnianego wyżej argumentu eudajmologicznego, zarówno na gruncie filozofii św. Tomasa, jak i św. Augustyna. Intelekt i wola w naturalny sposób kierują się bowiem w stronę pełnego dobra i pełnej prawdy, jaką jest Bóg. Ponieważ zaś naturalne skłonności nie mogą być próżne, Bóg musi istnieć; por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, s. 261–262; s. 267; por. S. Ziemiański, *Teologia...*, dz. cyt., s. 243–245.

⁵⁹ Kończącej według św. Tomasa swoją wędrowkę w Dobru Najwyższym. Por. S. Gradl, *Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*, Leuven 2004, s. 97–98.

⁶⁰ Która to dążność jest nakierowana ostatecznie – co potwierdza również św. Augustyn – na Prawdę Najwyższą i Ostateczną, przez którą zyskuje człowiek, po wie Doktor Anielski, uszczęśliwiającą pełnię poznania.

z koncepcją działania i pragnienia Doktora Anielskiego, każde jednostkowe pragnienie i działanie człowieka, zarówno to najbardziej altruistyczne, jak i moralnie złe, jest działaniem, którego dokonuje człowiek dzięki „mechanizmowi uruchamiającemu” każde dowolne pragnienie, mianowicie dzięki pierwotnemu i naturalnemu odruchowi poszukiwania szczęścia. W tym też sensie każde działanie człowieka jest aktywnością powstałą ze względu na pewne wyobrażenie szczęścia i do owego szczęścia – nie zawsze dobrze pojętego – odsyła.

Bardzo ważne jest przy tym zwrócenie uwagi na to, że według Tomasza z Akwinu źródłowe pragnienie szczęścia absolutnie nie wymaga aktualnej świadomości podmiotu, ani wiedzy człowieka o tym, że na jego świadome decyzje wywiera wpływ jakiejś przed- lub podświadome poszukiwanie szczęścia lub też, że jego egzystencją „steruje” jakiś nadrzędny czynnik metafizyczny i naturalny zarazem. Nie trzeba więc myśleć w trakcie działania, czy nawet w trakcie całego życia o celu ostatecznym, powie Doktor Anielski, jak idąc drogą nie potrzeba myśleć o każdym kroku, aby kierować się do celu⁶¹.

A nawet więcej. Nie trzeba w ogóle wiedzieć, że szczęście to zaspokojenie pragnienia w dobru miary nieskończonej, aby odruchowo do niego zmierzać. Człowiek nie musi więc świadomie pożądać Dobra Doskonałego. „Mechanizm” pragnienia działa bowiem samoczynnie. Moc pierwszego zamierzenia zawsze prowadzi człowieka, świadomego lub nie celu swojego dążenia, do szczęścia. Poucza nas o tym również proste doświadczenie. Człowiek na co dzień doświadcza niepokoju związanego nie z czym innym, jak tylko z brakami i niedoskonałościami dóbr, które zdobywa i posiada, ale i traci, i które nie potrafią mu dać całkowitego szczęścia⁶².

Z tej perspektywy pogoń za dobrami i zaspokajanie pragnienia wydaje się przypominać Syzyfową pracę. Ludzką naturą wydaje się zatem rządzić jakiejś *nienasycone pragnienie dóbr*. Dzięki owemu nienasyceciu, niepokojowi czy niezadowoleniu pragnienia zyskujemy jednak informację, że pragnieniem człowieka zdaje się kierować chęć zdobycia jakiegoś neutracalnego i pełnego szczęścia.

⁶¹ „[...] non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.” S. Th., I-II, 1, 6 ad 3.

⁶² Por. S. Th., I-II, 2 – drugi artykuł drugiej części pierwszej części *Sumy Teologicznej*: *Na czym polega szczęście człowieka?*

Z powyższych powodów zasadnym może wydawać się potraktowanie pragnienia szczęścia jako swoistego *nośnika prawdy o istnieniu Boga* lub jako pewnej „zakodowanej informacji” o jego istnieniu. Kod ów „uaktywnia się” i uwyrażnia się, gdy człowiek styka się z dobrami cząstkowymi. Pragnienie rozbudza się bowiem, wchodząc w kontakt z rzeczywistością i skończonymi dobrami, które nie dają niczego więcej, niż zadowolenie chwilowe i niepełne⁶³.

Innymi słowy pragnienie poszczególnych dóbr, może być w istocie nieuświadomionym i naturalnym pragnieniem jakiegoś dobra najbardziej intensywnego. Zgodnie zaś z Tomaszową zasadą mówiącą, iż nie jest możliwe, by jakiegokolwiek pragnienie naturalne pozostało próżne: *naturale desiderium non potest esse inane*⁶⁴, może ono zostać potraktowane jako postulat prawdy o istnieniu Boga⁶⁵.

Na gruncie filozofii Akwinaty całkiem śmiało można zatem zaryzykować twierdzenie, że choć nie każdy świadomie utożsamia najwyższe dobro z Bogiem, każdy w istocie zmierza do jego osiągnięcia. Oczywiście św. Tomasz (jak i autorka tego artykułu) dostrzega fakt, że nie każdy, a nawet niewielki odsetek ludzi, świadomie utożsamia swoje szczęście z Bogiem. To jednak, że pewien, może nawet niemały odsetek wiąże szczęście z dobrami przemijalnymi, bądź nawet z tym, co w ogóle dobrem nie jest, nie znaczy jeszcze, że szczęście faktycznie polega przykładowo na sławie czy przyjemności i w istocie nie przeczy twierdzeniu, że każdy człowiek pragnie jakiegoś Dobra Doskonałego. Powyższy zarzut przemawia jedynie na rzecz twierdzenia, iż *nie każdy utożsamia świadomie szczęście z Bogiem*. Utożsamianie bowiem pieniędzy, sławy czy nawet cnoty z dobrem najwyższym (dla Akwinaty cnota nie jest celem ostatecznym) nie znaczy, że najwyższe szczęście to rzeczywiście pieniądź, sława, czy cnota.

Podobnie powie św. Augustyn. Psychologiczny dowód św. Augustyna z ludzkiego pragnienia szczęścia również uznaje, iż człowiek, którego – jak zakłada Augustyn – przeznaczeniem jest szczęście, szuka takiego dobra, którego posiadanie zaspokoi wszystkie jego pragnienia i w efekcie przyniesie całkowite zadowolenie⁶⁶. Również Augustyn

⁶³ Por. S. Gradl, *Deus beatitudo...*, dz. cyt., s. 90–95.

⁶⁴ Por. S. Th., I, 75, 6c.

⁶⁵ Taki tok rozumowania znajdziemy właśnie we wspomnianym już argumencie eudajmologicznym budowanym na gruncie myśli św. Tomasza por.: S. Kowalczyk, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 267–272.

⁶⁶ Augustyn nie pozostawił – podobnie jak św. Tomasz – opracowanego argumentu eudajmologicznego, ale jest on powszechnie uznawany na gruncie augustynizmu;

przyjmuje, że dążenie do szczęścia jest człowiekowi naturalne i stanowi znamieny rys ludzkiej psychiki. Augustyn zakłada także finalistyczną strukturę ludzkiego bytu. Punktem wyjścia argumentu Augustyna jest więc uznanie pragnienia szczęścia za istotny składnik ludzkiej natury⁶⁷. Również Augustyn widzi, że uniwersalne pragnienie szczęścia nie oznacza, że każdy świadomie identyfikuje je z Bogiem. Podobnie jak Akwinata, dostrzega on, że szczęście może być różnie rozumiane⁶⁸. Niezaprzeczalnym faktem jest bowiem, że niektórzy za szczęście uznają pieniądze, inni zdrowie, jeszcze inni wiedzę, czy moralne sprawności. Oznacza to jednak, że wszyscy rozumieją *jakoś*, czym jest szczęście i mają *jakieś*, może czasem nieporadne, jego wyobrażenie. Pragnienie szczęścia jest więc wpisane w naturę ludzką. Choć zatem nie ma zgodności, co do tego, jak rozumieć szczęście, to prawdą jednak wydaje się twierdzenie, że wszyscy pragną szczęścia i że owego pragnienia nie można zaspokoić przy pomocy dóbr, które odnajduje człowiek w świecie. Człowiek bowiem pomimo tego, że gromadzi ziemskie dobra, może być nadal nieszczęśliwy. Z tego wydaje się wynikać, że istotę szczęścia stanowi posiadanie jakiegoś dobra prawdziwego i obiektywnego⁶⁹. Warunkiem szczęścia jest jednak posiadanie prawdy o dobru: trzeba wiedzieć, czym owo szczęście jest, by móc go świadomie szukać⁷⁰. Koniecznym atrybutem szczęścia jest również jego stabilność

por. S. Kowalczyk, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 262. Na temat argumentu eudajmologicznego (psychologicznego) u św. Augustyna por.: E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki...*, dz. cyt., s. 1–23; por. S. Kowalczyk, *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, Warszawa 1980, 84–91.

⁶⁷ „We wszystkich odnajdujemy tę samą wolę uchwycenie i zachowania szczęścia...” Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Poznań 1962, ks. XII, IV, 7.

⁶⁸ „To tedy uszczęśliwiający dobro – według jednych – otrzymuje człowiek od ciała, inni zaś mówili, że od duszy, jeszcze inni, że od obojga. Wiedzieli bowiem, iż człowiek składa się z duszy i ciała, i dlatego myśleli, że od jednej z tych dwóch rzeczy albo też od obu razem może im być dobrze dobrem jakimś ostatecznym, które by im szczęście dało i do którego by skierowali wszystkie swoje czyny i już by więcej nie potrzebowali troszczyć się o to dokąd je odnosić”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, ks. VIII, roz. 8.

⁶⁹ „Zatem nieszczęśliwi są ci, którzy albo nie mają tego, co chcą, albo mają to, czego pragną, w nieprawy sposób. A więc szczęśliwy jest jedynie ten, który ma wszystko, czego chce, a zło odrzuca.” Św. Augustyn, *O Trójcy...*, dz. cyt., ks. XIII, V, 8.

⁷⁰ „Kiedy natomiast dusza pogłębia mądrość, którą znalazła; kiedy – użyję tu słów tego chłopca – do niej jest cała zwrócona; kiedy nie dbając o marność tego świata, nie zwraca się do bożyszczy zwodniczych, które – jeśli tylko dusza znajdzie w nich upodobanie – zazwyczaj odrywają ją swoim ciężarem od Boga i w przepaść strącają – wówczas to nie potrzebuje się obawiać żadnego przekroczenia miary, a zatem żadnego

i niezachwiana trwałość. Prawdziwe szczęście nie może być chwilowe i zależne od przypadku. Nie może też łączyć się z lękiem o jego utracalność⁷¹. Dobra osiągalne w tym życiu, są więc stosunkowo łatwe do zdobycia – jak chociażby przyjemności zmysłowe – ale i ulotne.

Inną nieodzowną cechą szczęścia jest dla Augustyna doskonałość i wystarczalność w odniesieniu do natury ludzkiej⁷². Stąd tylko dobro prawdziwe i najwyższe może dać człowiekowi prawdziwe szczęście. Żadne jednak z dóbr, które człowiek znajduje w świecie – poucza doświadczenie – nie jest doskonałe i trwałe. Dlatego jedynym dobrem, władnym zaspokoić dążenie do szczęścia, wydaje się być Bóg⁷³. A ponieważ człowiek jest jestestwem ukształtowanym celowo, to naturalne jego skłonności nie mogą być nakierowane na pustkę – konkluduje Augustyn. Głód szczęścia musi być zatem kiedyś zaspokojony, poprzez osiągnięcie najwyższego i najdoskonalszego szczęścia w Bogu⁷⁴.

Zarysowany powyżej argument psychologiczny św. Augustyna wydaje się więc potwierdzać możliwość argumentu eudajmologicznego.

Pozwolę sobie zacytować teraz fragment z *Sumy Teologicznej* św. Tomasza, który pozornie odbiega od obecnych rozważań na temat szczęścia, i argumentu z pragnienia szczęścia, a w którym św. Tomasz próbuje dowieść nieśmiertelności duszy ludzkiej. Fragment ten wykazuje jednak podobieństwo, a nawet logiczne zbieżności z przedstawionym powyżej argumentem, mającym dowieść prawdy o istnieniu Boga.

niedostatku i żadnego też nieszczęścia. Właściwą sobie miarę, to jest mądrość, posiada więc każdy człowiek szczęśliwy.” Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym...*, dz. cyt., IV–33.

⁷¹ Podobnie w przypadku argumentu eudajmologicznego budowanego na gruncie myśli św. Tomasza z Akwinu. Argument ten wykazuje konieczność osiągnięcia szczęścia w życiu przyszłym. Na ziemi szczęście pełne nie jest bowiem osiągalne.

⁷² „Jednakże dopóki szukamy, dopóty nie czerpiemy z samego źródła, dopóty – bo chcę tu użyć właśnie tego słowa – nie nasyciliśmy się pełnią.” Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym* [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, IV–34.

⁷³ „[...] szczęśliwy ten, kto posiada Boga”. Św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym...*, dz. cyt., III–17.

⁷⁴ Przedstawiony powyżej argument eudajmologiczny św. Augustyna został streszczony na podstawie opracowania, jakie można odnaleźć w przytoczanej już pozycji S. Kowalczyka, *Filozofia Boga* (por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001). Dowód ten został też zanalizowany w innej pracy tegoż autora noszącej tytuł: *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna* (por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 216–220.).

Ale niezniszczalność duszy ludzkiej uzasadnić można też od innej strony, wychodząc mianowicie z założenia, że każdy byt z natury swojej pragnie istnieć w odpowiadający mu sposób. A w bytach, mogących poznawać, pragnienie stosuje się do poznania. Otóż zmysł dolny jest do poznania istnienia ograniczonego miejscem i czasem, a intelekt pojmuje istnienie w sposób oderwany i to jako istnienie urzeczywistniające się w każdym czasie. Stąd to wszelki byt obdarzony umysłem z natury swej pragnie istnieć zawsze. *Pragnienie zaś naturalne nie może być próżne. Wszelka więc substancja obdarzona umysłem jest niezniszczalna*⁷⁵.

Niezaprzeczalnie widzimy tutaj, że naturalne pragnienie nieśmiertelności jest dla Tomasza wystarczającym argumentem na rzecz uznania owej nieśmiertelności (duszy) za fakt.

Spróbujmy podobnie potraktować naturalne pragnienie szczęścia. Skoro istnieje takie pragnienie w człowieku i jest ono, co uznaje przecież św. Tomasz, pragnieniem naturalnym, niemożliwe jest, aby było ono złudne.

A oto inny fragment pochodzący z *Sumy Przeciw Poganom*. Tym razem św. Tomasz z faktu naturalnego pragnienia oglądu Boga, wnioskuje o możliwości istnienia takiego oglądu:

*Skoro jest rzeczą niemożliwą, by pragnienie naturalne było daremne – a tak by jednak było, gdyby niepodobna dojsć do rozumienia substancji bożej, czego z natury pragnie wszelki umysł – należy powiedzieć, że jest rzeczą możliwą, by zarówno oddzielona substancja rozumna, jak i dusza ludzka, widziała substancję bożą przy pomocy rozumu*⁷⁶.

Św. Tomasz jest tutaj ostrożny i mówi zaledwie o możliwości takiego oglądu, jest to jednak bardzo mocno rozumiana możliwość, skoro

⁷⁵ Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 2000, I, 75, 6c. Tekst oryginału brzmi: „Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc: sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.” S. Th., I, 75, 6c.

⁷⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa Filozoficzna (Contra Gentiles). Księga III*, tłm.[?], Kraków 1930, III, cap. 51. Tekst oryginału mówi: „Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris.” C.G., III, cap. 51. Inny fragment, w którym św. Tomasz przyświadcza temu, iż ogląd Boga musi być możliwy, gdyż istnieje naturalne pragnienie takiego oglądu, znajdzie czytelnik w roz. 57 *Sumy Przeciw Poganom* por.: C.G., III, cap. 57.

stanowi istotę szczęścia i życia wiecznego. Jest również oczywiste, że Akwinata zakłada tutaj istnienie Boga, bądź jest tego istnienia pewien. Gdyby bowiem Bóg nie istniał, z pewnością nie można by go oglądać.

Oba fragmenty pokazują, iż św. Tomasz przyjmuje za aksjomat to, iż *żadne pragnienie naturalne nie może pozostać niespełnione*. Na tej podstawie wnioskuje on zarówno o nieśmiertelności duszy ludzkiej, jak i o możliwości intelektualnego oglądu Boga. Tym samym wydaje się potwierdzać poprawność argumentu eudajmologicznego. Jeśli bowiem naturalne pragnienie nieśmiertelności i oglądu Boga są dla Tomasza wystarczającym powodem uznania tejsze nieśmiertelności i możliwości umysłowego oglądu istoty Bożej, zasadne jest również argumentowanie istnienia Boga, na mocy obecnego w człowieku naturalnego pragnienia szczęścia.

Oto kolejne powody, które pozwolą nam potwierdzić poprawność argumentu eudajmologicznego. Jednym z nich jest ścisła korelacja, jaka występuje między pragnieniem a istnieniem. Korelacja owa przejawia się w tym, iż zgodnie z aksjomatem św. Tomasza, uznającym *nieomyślność każdego pragnienia naturalnego*, pragnienie szczęścia musi kierować się do jakiegoś istniejącego „obiekту”, władnego dać mu ową całkowitą szczęśliwość. Inaczej życiem człowieka kierowałaby jakaś obłąkańcza – bo nierealna – skłonność do bycia wiecznie zadowolonym, co może być ciekawym przedmiotem rozważań dla współczesnego filozofa, ale z całą pewnością nie był to problem, który rozważał realnie św. Tomasz z Akwinu.

Co do konieczności istnienia jakiegoś realnego obiektu pragnienia, istnienie takiej konieczności zdaje się potwierdzać również praktyka życia codziennego. Człowiek nie pragnie bowiem realnie przedmiotów, jeżeli jest przekonany, że nie posiadają one rzeczywistego istnienia. Pragnienia dóbr szczegółowych nie zaistnieją zatem, dopóki w świadomości nie powstanie przekonanie o istnieniu danych, określonych dóbr, których będzie mogła ona najpierw pragnąć, a potem zdobyć. Nie mówimy tutaj oczywiście o pragnieniach, czy raczej marzeniach typu: „jakże byłoby pięknie, gdyby istniały wyspy szczęśliwe”. Zdrowa jednostka ma poczucie rzeczywistości i wie, że „wyspy szczęśliwe nie istnieją”, dlatego przykładowo nie rezerwuje w pociągu miejsca na realną podróż na wyspy szczęśliwe.

Każde więc pragnienie, zarówno naturalne, jak i dóbr cząstkowych, kieruje się zawsze tylko do tych przedmiotów, które istnieją, bądź które – jedynie w przypadku dóbr jednostkowych (zaraz wyjaśnimy dlaczego) – mogą być omyłkowo uznane za istniejące.

Św. Tomasz mówi: cokolwiek poznaje intelekt, uchwytuje to zawsze jako byt⁷⁷, a zatem jako to, co – zgodnie z definicją bytu Doktora Anielskiego – posiada istnienie, czyli po prostu *jest*. Przedmiotem umysłowego pragnienia jest zaś tylko dobro poznane⁷⁸. Stąd w myśl owej zasady tylko to, co istnieje, bądź to, co realnie za istniejące jest uznawane, jest w stanie wzbudzić pożądanie⁷⁹. Warunkiem zaistnienia realnego pragnienia i działania jest więc istnienie, bądź przekonanie o rzeczywistym istnieniu obiektu pragnienia.

Zobrazujmy tę myśl kolejnym przykładem: nikt z nas nie pragnie mieć pegaza i nikt z nas nie zmierza do jego posiadania, bo jesteśmy przekonani o nie istnieniu pegazów. Podstawą owej „obojętności pragnienia” względem takich obiektów jak „pegaz” jest przekonanie, że pegazy nie istnieją. Nie ma bowiem sensu pragnąć danego przedmiotu, a w konsekwencji szukać go i dążyć do jego posiadania, jeśli ów przedmiot nie istnieje⁸⁰. Oczywiście, mowa tu o zdrowej jednostce.

Wyobraźmy sobie teraz turystów, którzy na skutek błędnego naniesienia na mapę góry, która nie istnieje, szukają drogi na jej szczyt. Wędrować będą dopóty, dopóki nie przekonają się, że góry, której szczyt zamierzają zdobyć, nie ma. Gdy odkryją, że nie ma góry, którą zamierzają zdobyć, nie będą próbowali wejść na jej szczyt. *Warunkiem zaistnienia pragnienia i dążenia do obiektu pragnienia jest zatem istnienie, bądź przekonanie o istnieniu obiektu pragnienia.*

Błędne przekonanie o istnieniu jakiegoś obiektu może oczywiście – co widzimy na przykładzie wymaganych turystów – spowodować poszukiwanie przedmiotu, który w rzeczywistości nie istnieje. Jednak *w przypadku naturalnego pragnienia Boga, które ma odmienną strukturę, niż pragnienia dóbr szczegółowych, pomyłka taka – o czym powiem za chwilę – wydaje się niemożliwa.* Dlatego zarzut wysuwany w stronę argumentu eudajmologicznego mówiący, iż z tego, że coś pragnę, nie wynika jeszcze, że to coś istnieje, nie ma tutaj właściwie zastosowania.

Idąc za Akwinatą możemy stwierdzić, że człowiek pragnie przedmiotów z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że dany przedmiot

⁷⁷ „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo conceptiones omnes resolvit est ens...” D. V., 1, 1c.

⁷⁸ „[...] bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis.” S. Th., I, 82, 3c.

⁷⁹ „[...] impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens...” D. V., 21, 2c.

⁸⁰ „Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum...” D. V., 22, 3c.

istnieje, a po drugie dlatego, że mieści się on w ogólnym pojęciu dobra podmiotu i jest dla niego pociągający. *Istnienie i poznana dobroć* przedmiotu (pominiemy obecnie problem dobroci obiektów pragnień, przedmiotem naszych rozważań jest bowiem problem istnienia Boga, a nie zagadnienie dobra i zła), które idą ze sobą w parze również jako transcendentalia, są więc warunkami zaistnienia pragnienia w ogóle. Dążenie bowiem do tego, co nie istnieje, wydaje się człowiekowi absurdalne i bezsensowne. Pragnienie nie potrafi zatem zwrócić się w kierunku tego, czego nie ma.

Zasada ta sprawdza się w o wiele większym natężeniu, gdy mówimy o naturalnym pragnieniu szczęścia i Boga. Dodatkowym atutem, który ma po swojej stronie pragnienie szczęścia, a którego nie mają pragnienia dóbr codziennych, jest zjawisko, które możemy określić mianem *źródłowej nieomyślności każdego naturalnego pragnienia*, a którą potwierdza św. Tomasz, przyjmując za aksjomat zasadę *naturale desiderium non potest esse inane*. Naturalne pragnienie Boga, czy inaczej szczęścia lub doskonałego dobra, jest bowiem czymś bardziej podstawowym i *ma inną strukturę*, niż pragnienia dóbr jednostkowych⁸¹. Jest to *przedrefleksyjny i przedświadomy pęd będący składnikiem ludzkiej natury*, rządzącym całą dynamiką pragnienia⁸². Dlatego naturalne pragnienie szczęścia (Boga) *nie jest czymś, co podlega decyzji*. Nie decydujemy zatem, czy chcemy pragnąć szczęścia w taki sposób, w jaki decydujemy o zdobyciu „tej bądź innej” rzeczy lub nie zdobyciu żadnej⁸³.

Stąd też *naturalne pragnienie Boga jest odporne na „iluzję istnienia”*. Człowiek nie decyduje bowiem o tym – jak już powiedziano – czy jest istotą pragnącą szczęścia, tak jak nie decyduje o tym, czy jest, przykładowo, istotą cielesną i seksualną. Oczywiście każdy z nas może się zdecydować bądź skazać na bycie nieszczęśliwym, nie jest to jednak to samo, co decydować o swoim pragnieniu szczęścia w ogóle. Naturalne pragnienie szczęścia-Boga nie jest zatem typem pragnienia, które

⁸¹ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 262; s. 269.

⁸² „Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supra dictis patet.” S. Th., I, 83, 1 ad 5.

⁸³ „[...] sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed *de his quae sunt ad finem*, ut dicitur in 3 *Ethic*. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.” S. Th., I, 82, 1 ad 4.

powstaje na skutek decyzji lub namysłu świadomości⁸⁴. Rozgrywa się ono – *podobnie jak pragnienie dobra wogóle* – jeszcze *na poziomie przedrefleksyjnym* i jest czymś nieporównywalnie bardziej źródłowym, niż jakiegokolwiek pragnienia dóbr szczegółowych, które przeżywa człowiek na poziomie świadomym. Dlatego jest ono „odporne” na pomyłki i iluzje⁸⁵. Pragnienie to tkwi bowiem w wewnętrznej strukturze osoby, jako część jej natury.

Wydaje się też, że argument eudajmologiczny można sformułować na dwa nowe sposoby.

(1) Po pierwsze, zarówno św. Augustyn, jak i św. Tomasz zauważają, że zgodnie z przekonaniem o sensowności każdego pragnienia naturalnego, pragnienie naturalne nie może być nakierowane na pustkę (a zatem nie może być próżne: *naturale desiderium non potest esse inane*)⁸⁶. Jeśli jednak przedstawimy sobie owo naturalne pragnienie, czyli owo najbardziej źródłowe i przedrefleksyjne pragnienie i poszukiwanie szczęścia, jako impuls zwracający się właśnie w stronę tego, czego nie ma – w stronę jakiejś metafizycznej próżni – wtedy odkrywamy, że pragnienie, które byłoby skierowane, do tego, czego nie ma, siłą rzeczy nie posiadałoby – w dosłownym tego słowa znaczeniu – żadnej metafizycznej racji istnienia, gdyż nie posiadałoby ono, ani pierwszej przyczyny w sensie pierwszego źródła, ani nie posiadałoby żadnego celu kończącego jego „ruch”. *To bowiem, czego nie ma, nie istnieje*. Stąd też to, co nie istnieje – obiekt pragnienia daremne – nie może być ani źródłem, ani ostatecznym celem pragnienia. *Istniejące nieistniejące* jest pojęciem wewnętrznie sprzecznym. Podobnie *istniejące nieistniejące przyczynujące to, co istnieje*, czyli – w naszym przypadku – daremne pragnienie szczęścia. Skoro zaś *istniejące nieistniejące* nie istnieje, *nie istnieje też istniejąca nieistniejąca najwyższa zasada*

⁸⁴ „Unde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore qui est Deus, oportet quod id in quod unumquodque naturaliter inclinatur sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi se ipsum et ipse sit ipsa essentia bonitatis, oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum.” D. V., 22, 1c. Wynika z tego, że tak jak nie podlega naszemu wyborowi pożądanie dobra w ogóle (naturalna skłonność woli do dobra), tak nie podlega naszemu wyborowi naturalna skłonność do szczęścia ostatecznego, to jest Boga.

⁸⁵ „[...] sicut potest accipi ex verbis Augustini V *De civitate Dei* IX cap; duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in voluntatem nullo modo cadere potest, et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere, et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult.” D. V., 22, 5c.

⁸⁶ S. Th., I, 75, 6c; por. C. G., III, cap. 51.

braku, do której zmierzałoby pragnienie, kierując się do niczego, a zatem do tego, czego nie ma. Stąd też „daremne pragnienie szczęścia” zwrócone na skutek jakiejś fatalnej metafizycznej omyłki w stronę niczego, nie miałoby ani przyczyny, ani kresu, ani racji istnienia, a co za tym idzie, nie istniałoby wcale.

Naturalne pragnienie zatem, jeśli faktycznie nie ma pozostać próżne i jeśli mają zostać zachowane podstawowe zasady metafizyczne – takie jak przykładowo zasada przyczynowości – musi kierować się w stronę tego, co jest. Pragnienie musi bowiem wywoływać jakąś istniejącą i „przywołującą” je do siebie pozytywna zasada.

(2) Kolejnym argumentem przemawiającym za tym, że naturalne pragnienie może zostać potraktowane jako *nośnik prawdy o istnieniu Boga* jest zasygnalizowany powyżej fenomen pragnienia szczęścia, którego nie może uspokoić żadne dobro cząstkowe⁸⁷. Pragnienie nigdy nie zostaje bowiem zaspokojone na tyle, aby „tu i teraz” nie pragnąć już niczego więcej⁸⁸. Na co dzień wchodzi zatem człowiek w posiadanie różnych dóbr, ale nadal pragnie kolejnych. Pragnienie ujawnia tym samym jakąś dążność do czegoś, co dałoby mu szczęście jak najbardziej intensywne i trwałe⁸⁹. W gruncie rzeczy jest to informacja, że pragnienie szuka czegoś innego, niż tylko chwilowych satysfakcji.

Obecność w człowieku takiego pragnienia wymaga jednak wyjaśnienia jego źródła i przyczyny. Sam człowiek, starający się uciszyć pragnienie i nie osiągający tego skutku, wydaje się nie być jego przyczyną i zdaje się nie mieć żadnej władzy nad swoim pragnieniem. Źródłem owego pragnienia nie mogą być też rzeczy skończone, bo sama natura i „głębia” pragnienia zdaje się być nieskończona: poszukująca trwałej i doskonałej satysfakcji. Stąd wydaje się mało prawdopodobne, że pragnienie szczęścia zostało wywołane przez jakiegoś skończone dobro

⁸⁷ „[...] impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquid non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanum, est universale bonum [...]. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participiam.” S. Th., I–II, 2, 8c.

⁸⁸ „[...] impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquid non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanum, est universale bonum [...]. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participiam.” S. Th., I–II, 2, 8c.

⁸⁹ „Beatitudo enim est bonum perfectum...” S. Th., I–II, 2, 8c.

częstkowe, bądź ich sumę. W dodatku logiczne wydaje się, że gdyby pragnienie było wywołane przez dobra skończone, zyskałoby w końcu poczucie trwałego i nieutralnego szczęścia, w którymś z nich.

Również w myśl zasady: *omne agens agit sibi simile*, wydaje się, że to, co wywołuje pragnienie musi być miary nieskończonej⁹⁰. Skończona przyczyna nie ma bowiem mocy wywołać nieskończonego skutku (co widzi również Kartezjusz zastanawiając się, skąd w duszy idea nieskończoności), a skończone dobro nie zaspokaja pragnienia szczęścia⁹¹. Źródło wzbudzające pragnienie musi być zatem nieskończone i musi istnieć, skoro ma moc wywołania skutku, jakim jest pragnienie dobra dającego szczęścia⁹².

*
* *

Wydaje się więc, że naturalne *pragnienie szczęścia* może zostać na gruncie Tomaszowej myśli potraktowane jako swoisty *nośnik prawdy o istnieniu Boga*. Charakterystyka pragnienia szczęścia może zatem dostarczyć rozumowi kolejnego argumentu na rzecz istnienia Boga. Dlatego zagadnienie dowodu eudajmologicznego powinno obecnie pozostać aktualne i żywe. Wnosi ono bowiem bardzo wiele nie tylko do samej analizy ciekawego przecież problemu pragnienia i działania, dobra i szczęścia, ale i do rozważań natury antropologicznej i egzystencjalnej. I tak w kontekście analiz skupionych wokół możliwości takiego

⁹⁰ „Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in Primo dictum est. Secundo vero et hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum: particularis autem causa non dat inclinationem universalem.” S. Th., I-II, 9, 6 sc.

⁹¹ Analogicznie powie św. Augustyn traktując prawdę, którą odkrywa umysł jako dowód na istnienie Boga. Jeżeli bowiem prawda, jaką odkrywa człowiek, nie pochodzi z umysłu ludzkiego, czyli nie jest przez ten umysł ustanowiona – gdyż prawda jest wieczna i niezmienna – to musi istnieć jakieś wieczne i niezmienne źródło tejże prawdy. Liczne prawdy, które odkrywa człowiek, domagają się zatem istnienia jakiejś jednej, niezmiennej i wiecznej prawdy. Wieczny i niezmienny może być zaś tylko Bóg. Dlatego tylko Bóg może być źródłem dla prawdy, która sama jest niezmienna i wieczna; por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki...*, dz. cyt., s. 11–23; por. S. Kowalczyk, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 203–209.

⁹² „[...] omne agens agit sibi simile...” D. V., 21, 4c.

dowodu powstaje chociażby pytanie, jak naturalne i właściwie przedświadczone pragnienie szczęścia, ma się do całego ludzkiego działania? Jak ma się owo pragnienie – które jest przedrefleksyjne – do wszystkich ludzkich świadomych aktywności? Ponieważ wydaje się, że istnieją też pewne powody, aby na gruncie myśli św. Tomasza z Akwinu – podobnie jak i na gruncie nauki Augustyna – podjąć próbę sformułowania takiego dowodu, niebanalne w kontekście argumentu eudajmologicznego staje się również pytanie o to, jak mocne posiadamy przesłanki, aby argument taki lokować właśnie w obszarze Tomaszowej filozofii lub przynajmniej wykorzystać niektóre elementy myśli Doktora Anielskiego w budowie argumentu eudajmologicznego. Uczciwie należy też powiedzieć, że sam św. Tomasz stosował tylko argument kosmologiczny, a argument eudajmologiczny, jako taki, nie znalazłby raczej aprobaty u Akwinaty. Pytanie o naturę pragnienia i szczęścia otwiera również przed współczesną filozofią problematykę sensu istnienia, a zatem daremności bądź celowości ludzkiej egzystencji.

BIBLIOGRAFIA

1. PISMA ŚW. TOMASZA Z AKWINU

- Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita. Editori di San Tommaso. Tomus XXII. Santa Sabina (Aventino). Romae 1970–1976.
- Sancti Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles, Opera omnia* iussu edita Leonis XIII P. M. Tomus decimus tertius – decimus quartus. Romae. Typis Riccardi Garroni MCMXVIII–MCMXXXVI.
- Sancti Thomae Aquinatis, *Summae theologiae, Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus quartus – sextus. Romae. Ex typographia polyglotta. S. C. de propaganda fide MDCCCLXXXVIII–MDCCCXCI.
- Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de anima, Opera omnia*. Edidit Stanislaus Eduardi Frette. Volumen decimum quartum. Parisiis MDCCCLXXV.

2. OPRACOWANIA

- Aersten J. A., *Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven* [w:] *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomasinstituts der Universität zu Köln*. Hrsg. von Albert Zimmermann. Band 19. *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Walter de Gruyter–Berlin–New York, 1988.
- Augustyn Św., *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań 1962.
- Augustyn Św., *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.

- Augustyn Św., *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.
- Bassler W., *Die Kritik des Thomas von Aquin am ontologischen Gottesbeweis*, Köln 1970.
- Brennan R. E., *Thomistische Psychologie*, Graz–Wien–Köln 1957.
- Galewicz W., *Samowystarczalność najwyższego dobra u Platona, Arystotelesa i Tomasa z Akwinu* [w:] „Roczniki filozoficzne” XLIX, z. 1 (2001).
- Gilson E., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Gradl S., *Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*, Leuven 2004.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 2001.
- Köpf U. (Hrsg.), *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2002.
- Krąpiec M. A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- Leonhardt R., *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo – Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus – Problems*, Berlin–New York 1998.
- Lotz J. B., *Der Mensch im Sein*, Freiburg–Basel–Wien 1967.
- McInerney R., *Action Theory in St. Thomas Aquinas* [w:] *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*. Hrsg. von Albert Zimmermann. Band 19. *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Walter de Gruyter–Berlin–New York 1988.
- Schönberger R., *Thomas von Aquin „Summa contra gentiles”*, Darmstadt 2001.
- Schütz L., *Thomas – Lexikon*, Stuttgart 1958.
- Siwek P., *Wstęp* [w:] Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988.
- Skrzydlewski P., *Dobro a wolność woli człowieka*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru, o pożądaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek, Lublin 2003.
- Swieżawski S., *Komentarz do kwestii 75–83* [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. i komentarz S. Swieżawski, Kęty 1998.
- Ziemiański S., *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995.

THE NATURAL DESIRE FOR GOD ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS AND THE IDEA OF THE EUDAIMONISTIC PROOF

Summary

St. Thomas Aquinas's notions of the good and desire are inextricably connected with his theory of being. Therefore, a correct understanding of desire, and particularly of what St. Thomas understands by the natural desire for happiness, requires an examination of his metaphysical theory.

The analysis of these notions also require an examination of St. Thomas's anthropology, especially of the problem of the unity of body and soul and the structure of the human faculties. Rational desire is, alongside knowledge, one of the two spiritual activities of man. It can be satisfied only by an infinite good, which alone can bring complete and lasting happiness. Since according to St. Thomas no natural desire, and in particular

the desire for happiness, can be vain, the analysis of the natural pursuit of happiness can become the basis for another argument for the existence of God: The desire would be futile if God did not exist.

Traces of such an argument, called the eudaimonic argument, can already be found in St. Augustine, who also considered the desire for happiness to be a necessary aspect of human nature and capable of being satisfied only by God.

Monika Klaja

MAREK DRWIĘGA

(Kraków)

PAULA RICOEURA SPOTKANIA Z PSYCHOANALIZĄ

WSTĘP

W roku 1913, a więc sto lat temu urodził się Paul Ricoeur. Chciałbym w stulecie urodzin tego wybitnego francuskiego filozofa jemu właśnie poświęcić kilka poniższych uwag. Rzecz jasna powodów do analizy tekstów Ricoeura jest więcej niż tylko okrągła rocznica urodzin, a ilość możliwych tematów doprawdy imponująca. Pragnąłbym, świadomie unikając ogólnych rozważań, skupić się na bardziej szczegółowych zagadnieniach. Jednym z możliwych jest pytanie o miejsce, jakie w refleksji Ricouera zajmuje psychoanaliza. Warto przypomnieć, że francuski filozof bardzo dużo uwagi poświęcił psychoanalizie, a rozważania wokół psychoanalizy towarzyszyły mu niemalże w całej jego filozoficznej twórczości. Co ciekawe, zmieniało się jej rozumienie. Ricoeur – filozof uformowany w ramach tradycji filozofii refleksji, fenomenologii i hermeneutyki, który zasymilował także pewne elementy analitycznej filozofii języka – wielokrotnie konfrontował się z psychoanalizą, raz usiłował ją zasymilować, innym razem umieścić w kontekście innych nauk, jeszcze w innym przeformułować jej teoretyczne pojęcia, a przede wszystkim określić, czym ona w ogóle jest. Nie było to łatwe zadanie. Z bogatego materiału proponuję na potrzeby tego artykułu wyodrębnić trzy momenty jednocześnie pokazujące ewolucję poglądów Ricoeura odnośnie interesującej nas kwestii. Pierwszy dotyczy wczesnego okresu jego twórczości, a dokładniej lat 50. XX wieku i łączy się z I tomem *Filozofii woli*. Psychoanaliza w innym miejscu słusznie określona jako „nauka o nieświadomym” umieszczona została

w kontekście szerokiego projektu, w którym bada się relację między tym, co w człowieku zależne od jego woli (*le volontaire*), a tym, co od woli niezależne (*l'involontaire*). Trzeba też dodać, że dyskusja, która dotyczy psychoanalizy, opierała się tutaj w znacznej mierze na poglądach Rolanda Dalbiez, pierwszego mistrza Ricoeura i autora jednej z pierwszych w ogóle filozoficznych interpretacji Freuda¹. Drugi odnosi się do najbardziej znanych, jak sądzę, interpretacji psychoanalizy, które przedstawione zostały w dwóch dziełach pochodzących z lat 60. XX wieku: *O interpretacji. Szkic o Freudzie* oraz *Konflikcie interpretacji. Esejach hermeneutycznych*. Tutaj nauka o nieświadomym staje się jedną z odmian hermeneutyki, a dokładniej hermeneutyką podejrzeń, która zostaje przedstawiona jako archeologia podmiotu. Wreszcie trzeci, najmniej rozpowszechniony, moment twórczości Ricoeura przynosi nową interpretację psychoanalizy. Znaleźć ją można w wydanej w 2008 roku książce *Écrits et conférences-I, Autour de la psychanalyse*. Ricoeur dostrzegając rozdźwięk między pismami teoretycznym Freuda, które należą do metapsychologii, a jego pismami zawierającymi opis techniki psychoanalitycznej i opisy przypadków, opierając się na tej drugiej grupie pism proponuje nowe ujęcie.

Jeszcze dwie uwagi wstępne. Po pierwsze, trzeba zaznaczyć, że perspektywa, jaką Ricoeur przyjmuje, jest zewnętrzna. Oznacza to, że nie mamy tu do czynienia ani z psychoanalitykiem, ani też – o ile mi wiadomo – z kimś, kto był w analizie. Dlatego też psychoanaliza to dla niego pisma teoretyczne, techniczne oraz opisy przypadków. Po drugie, Ricoeur przystępując do lektury tych pism jest uformowanym filozofem, dysponującym narzędziami, aparaturą pojęciową, za pomocą której będzie starał się przyswoić sobie psychoanalizę. Jak przebiega ten proces? By to zrozumieć proponuję krótko przyrzeć się wyżej wyróżnionym momentom.

NAUKA O NIEŚWIADOMYM

Spotkanie Ricoeura z psychoanalizą miało miejsce bardzo wcześnie. W liceum w klasie filozoficznej poznał Rolanda Dalbiez, który był jednym z pierwszych filozofów próbujących przyswoić sobie koncepcje Freuda. Ślady tych wpływów z kolei dostrzec można w pierwszym samodzielnym dziele samego Ricoeura *Philosophie de la volonté*. Pierw-

¹ Zob. R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. Desclées de Brouwer, Paris 1936.

szy tom *Filozofii woli* zatytułowany *Le volontaire et l'involontaire* ma za przedmiot badanie u człowieka relacji między tym, co zależy od woli, np. akt wyboru, decyzja oraz tym, co od woli niezależne. W tym drugim obszarze francuski filozof umieszcza charakter, życie oraz nieświadome. Właśnie tutaj pojawiają się rozważania o psychoanalizie, jako nauce o nieświadomym. Ricoeur pisze: „lektura dzieł psychoanalitycznych przekonała mnie o istnieniu faktów i procesów, które pozostają niezrozumiałe tak długo, jak pozostaje się więźniem wąsko pojmowanej koncepcji świadomości”, ale jednocześnie podkreśla „nie przekonuje mnie doktryna freudyizmu, w szczególności realizm nieświadomego, który psycholog z Wiednia wypracowuje przy okazji swej metodologii i terapii”². Mamy zatem dwa główne elementy stanowiska Ricoeura; z jednej strony przekonanie, że wraz z uznaniem nieświadomego życia psychicznego należy poddać modyfikacji rozumienie świadomości, szczególnie to, które proponowała tradycja zapoczątkowana w czasach nowożytnych przez Kartezjusza i jego kontynuatorów. Z drugiej strony zauważyć można wyraźną polemikę z tym, co określa on mianem realizmu nieświadomego. Innymi słowy, nie można już twierdzić, że świadomość jest transparentna dla niej samej, ponieważ w myśleniu istnieje pewne „nieprzejrzyste tło” (*fond obscur*), „ukryta dla myślenia spontaniczność” (*spontanéité cachée*) uniemożliwiająca myśleniu stanie się przejrzystym dla siebie samego. Co ciekawe, mówiąc o nieświadomym Ricoeur używa takich określeń, jak: zasadniczo afektywna materia, materia nieskończona. Nieświadome pojmuje się tutaj jako element absolutnej pasywności obcej aktywności świadomości. Jednocześnie poddaje się ono procedurze psychoanalitycznego badania.

Metoda psychoanalityczna – zdaniem Ricoeura – polega na gromadzeniu oznak (*indices*), które prowadzą do ukrytych przyczyn. Tym, co podlega tej procedurze są fakty w znaczeniu psychoanalitycznym, a więc zbiór enigmatycznych zjawisk, np. marzeń sennych czy symptomów nerwicowych, które traktuje się jako znaki i skutki pewnych ukrytych afektywnych tendencji. Ważne jest, by wiedzieć, że metody psychoanalitycznej – twierdził wówczas francuski filozof – nie można praktykować, jeśli nie przyjmie się punktu widzenia „naturalistycznego” i „kauzalistycznego”. Ten przyczynowy porządek pojawia się tam, gdzie ujawniły się zaburzenia świadomości i jest naukowo opracowywany, do czego wzoru dostarcza fizyka lub biologia. Wszelkie wyjaś-

² P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950, s. 353. Dalej jako PV.

nienie, jakie dokonuje się w tym obszarze, tworzy „uniwersum dyskursu fizyki mentalnej” (*l'univers du discours d'une physique mentale*) (PV, s. 359). Oczywiście nie można zapominać, że metoda psychoanalityczna jest złączona z techniką terapii, w której kluczową rolę odgrywa analityk dokonujący interpretacji, ale – i to wyraźnie podkreśla Ricoeur – „kluczowym czynnikiem kuracji jest ponowna integracja, traumatycznego wspomnienia w pole świadomości. Tutaj tkwi sedno psychoanalizy” (PV, s. 360). Z powyższego wynika, że psychoanalizie daleko jest do negowania świadomości, przeciwnie dostarcza ona narzędzia do jej poszerzenia. Ma to miejsce w trakcie interpretacji dokonywanej przez innego. Proces ten stanowi konieczne obejście (*détour*). Inny wie i interpretuje, a wszystko po to, by ja mogło pojednać się ze sobą i stać się panem samego siebie.

Ten zbiór faktów, interpretacji i celów terapeutycznych, które prowadzą do odrzucenia idealistycznej wykładni świadomości, jest jednocześnie nieodłącznie związany z pewną teorią, czy nawet systemem myślowym, w którym nieświadome funkcjonuje jako zasada wyjaśniająca także dla samej świadomości. W tym punkcie Ricoeur idąc za R. Dalbierz dokonuje istotnego rozróżnienia na, z jednej strony, metodę i związane z nią hipotezy oraz, z drugiej strony, na system Freuda i zawartą w nim *implicite* filozofię.

Czym jest ten system? Francuski filozof wyodrębnia trzy główne jego cechy: po pierwsze, „realizm”, zgodnie z którym nieświadome pragnie, wyobraża sobie oraz myśli; po drugie, „przyczynowość”, którą zawierają mechanizmy pracy marzenia sennego i nerwicy; po trzecie, „zasadę genetyczną i ewolucyjną”, dzięki której zmierza się do redukcji wyższych struktur życia psychicznego do jego struktur popędowych.

Radykalnie pojęty realizm psychiczny oznacza, że centrum bytu ludzkiego przemieszcza się ze świadomości i wolności w kierunku nieświadomego, a więc obszaru niezależnego od woli i badanego przez nową naukę naturalną (*science naturelle*). W tym ujęciu świadomość jest częścią nieświadomego, małym okręgiem zawierającym się w większym. Zdaniem Ricoeura, nieświadome oczywiście istnieje, ale „nie myśli, nie postrzega, nie przypomina sobie i nie dokonuje sądów” (PV, p. 364). Wprawdzie jest coś nieświadomego, ale to coś „sąsiaduje” raczej z percepcją, przypominaniem sobie i myśleniem, i to coś analiza marzeń sennych i nerwic ujawnia. Więcej, Ricoeur twierdzi, że reintegracja nieświadomego w pole świadomości jest jedyną gwarancją, że nieświadome interpretowane przez analizę nie jest mityczną konstrukcją. Potwierdza ono swoją psychologiczną naturę, w momencie

kiedy zostaje podporządkowane świadomości. Nieświadome byłoby zatem „czymś ukrytym w świadomości” (PV, s. 368). Jeśli chodzi o drugi element „przyczynowość”, która towarzyszy realizmowi nieświadomego, to oznacza pewien sposób pojmowania zjawisk, w którym sens marzenia sennego i symptomu nerwicowego należy rozumieć jako znak i skutek działania nieświadomej przyczyny psychicznej. Ricoeur krytykuje ten sposób myślenia, a właściwie jego dążenie do całościowego ujęcia życia człowieka, zauważając, że technika psychoanalizy jako metoda terapii sytuuje się „w połowie drogi między medycyną ciała a edukacją wolności” (PV, s. 372). Innymi słowy, obiektywizacja, którą posługuje się w wyjaśnianiu przyczynowym psychoanaliza, nie tylko jest możliwym, ale wręcz niezbędnym obejściem (*détour*) stosowanym w procesie rozumienia dziwnych motywacji ujawnionych w marzeniach sennych i nerwicach. Stosuje się nie do całości, lecz do części motywów. To, co nieświadome w człowieku to nie tylko ciało, ale także część życia psychicznego, które można badać obiektywnie, jest ona przedmiotem – psychicznym (*un psyché-objet*). Badając je przyczynowo i obiektywnie nie tylko poszerzamy pole świadomości, ale także zmierzamy do przywrócenia człowiekowi wolności. W tym sensie Ricoeur powie, że „psychoanalityk jest akuszerem wolności” (PV, s. 376). Ostatnia kwestia dotyczy „genetyzmu freudowskiego”. W tym wypadku istotną rolę w jego krytyce odgrywa pojęcie sublimacji określonej przez Ricoeura jako „uprzywilejowany proces zapewniający przejście od celów witalnych do celów nie witalnych” (PV, s. 377). Sublimacja umożliwia bowiem pracę nad tendencjami zasadniczo seksualnymi z porządku popędowego, by można było odnieść je do obiektów z obszaru estetycznego, moralnego i religijnego. Taka interpretacja nadaje nową postać ewolucjonizmowi, ponieważ poszukuje w nieświadomym nie tylko źródeł popędów i energii, ale także mechanizm ich podnoszenia (*surélévation*). Od tego, co witalne do tego, co święte odnaleźć można „tę samą jedność materii afektywnej”. Jak to ujął Ricoeur w języku husserlowskim: „psychoanaliza jest tylko hyletyką świadomości, powinna zostać podporządkowana jej aktom intencjonalnym, tzn. jej «formom». Sądzę, że taki właśnie jest najbardziej przychylny sens, jaki można nadać freudowskiemu seksualizmowi i procesowi sublimacji” (PV, s. 380). Warto zauważyć, że taka interpretacja z dzisiejszej perspektywy wydaje się nieco naiwna. Przede wszystkim redukuje analizę do pracy samouświadomienia sobie zapomnianych zdarzeń, nie ma więc tu mowy o tak istotnym elemencie jak przepracowywanie, ponadto nie dostrzega radykalnego potencjału tkwiącego w psychoana-

lizie, który prowadzić może nawet do subwersji podmiotu, wreszcie myślenie to pozostaje całkowicie w pojęciowych ramach filozofii świadomości, w obręb których chce zasymilować niektóre jej tezy. W konsekwencji, taką interpretację psychoanalizy należy uznać za typową dla pewnego rodzaju filozofii. Niestety pomija ona całkowicie potencjalne możliwości bardziej radykalnego odczytania.

HERMENEUTYKA PODEJRZEŃ

Kolejna próba nowego ujęcia psychoanalizy pojawia się w latach 60. XX wieku. Łączy się ona bezpośrednio z tzw. zwrotem hermeneutycznym, który dokonał się w twórczości Ricoeura na początku tego okresu. Jak wiadomo, zmienił on stanowisko i jego filozofia stała się hermeneutyką. Ta część poglądów francuskiego filozofa jest stosunkowo dobrze znana, ograniczmy się więc jedynie do przypomnienia najważniejszych kwestii istotnych dla prowadzonej tutaj argumentacji. Trzeba zaznaczyć, że w stosunku do wcześniejszego ujęcia psychoanalizy następują zmiany. Ricoeur twierdzi, że „nie możemy już dłużej zadowalać się rozróżnieniem metoda – doktryna. Obecnie wiemy już, że w naukach humanistycznych „teoria” nie jest przypadkowym dodatkiem, lecz faktycznie konstytuuje swój własny przedmiot. Jest „konstytutywna”. Nieświadome jako coś rzeczywistego pozostaje w nieodłączny sposób związane z modelami topograficznym, dynamicznym i ekonomicznym, za pomocą których konstruuje się psychoanalityczną teorię”³.

Czym jest obecnie psychoanaliza i jaką uzyskuje filozoficzną interpretację? Przede wszystkim w swoim dziele *De l'interprétation. Essai sur Freud*⁴ Ricoeur umieszcza psychoanalizę Freuda w szerokim kontekście sporu hermeneutyk. Z jednej strony, wyróżnione zostają hermeneutyki podejrzeń, których reprezentantami są: F. Nietzsche, K. Marks oraz S. Freud, z drugiej hermeneutyka przypominania, której przedstawicielem jest M. Eliade.

Książkę o Freudzie można podzielić na dwie części. W pierwszej mamy do czynienia z lekturą pism twórcy psychoanalizy, która tylko

³ P. Ricoeur, *Consciousness and the Unconscious in The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*. Northwestern University Press, Evanston 1974, s. 100.

⁴ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Editions du Seuil, Paris 1965, dalej jako EF.

gdzie uzupełniana jest odnośnikami do innych autorów tak psychoanalityków, jak i filozofów. W drugiej części następuje konfrontacja z poglądami Freuda i filozoficzna interpretacja jego koncepcji. Jaki jest tego rezultat? Trzeba powiedzieć, że Ricoeur dostrzega u Freuda „dyskurs mieszany”, to znaczy taki, który łączy ze sobą z jednej strony język siły (popęd, obsadzenie, przesunięcie, wyparcie, powrót wypartego itd.), z drugiej język sensu (myśl, absurdalność, interpretacja itd.). Taki mieszany dyskurs wynika z samej natury przedmiotu, do którego się odnosi. Jeśli bowiem przyjąć, że tym przedmiotem jest nieświadome, to idąc za Freudem dostrzegamy dwie jego składowe: semantyczną, co uwidacznia się kiedy śledzimy język objaśniania marzeń sennych oraz popędową, kiedy Freud rozwija o coraz to nowe wątki naukę o popędach. Przy czym nie chodzi o to, by te składowe sobie przeciwstawić, lecz raczej o to, by je ze sobą skoordynować. Mówiąc językiem Ricoeura przedmiot badań psychoanalizy sytuuje się „w punkcie łącznia się (*fléxion*) pragnienia i języka”⁵. Interpretowana filozoficznie psychoanaliza jest określana jako „archeologia podmiotu”: „filozoficzne miejsce – podkreśla Ricoeur – psychoanalitycznego dyskursu określa pojęcie archeologii podmiotu” (EF, s. 440). Archeologia jednak pozostaje czymś abstrakcyjnym tak długo, jak nie zostanie zintegrowana poprzez dopełniającą ją opozycję z teleologią. Dokonuje się to poprzez stopniowe syntezywanie postaci czy kategorii, gdzie znaczenie każdej jest rozjaśniane poprzez znacznie innych następujących po niej kategorii. Na tym – jak go określa francuski filozof – „dialektycznym poziomie” pojawia się możliwość wzajemnego połączenia przeciwstawnych sobie hermeneutyk: progresja i regres rozumiane są jako dwa możliwe kierunki interpretacji. Ricoeur wyodrębnia więc dwa pojęcia: archeologię i teleologię, pokazując, że pojęcie archeologii jest abstrakcyjne, jeśli nie umieści się go w relacji do dopełniającego go pojęcia teleologii. „Tylko podmiot, który ma *telos* ma *arché*” (EF, s. 481). Istnieje więc opozycja dwóch ruchów: regresywnego prowadzącego w stronę dzieciństwa i tego, co archaiczne, oraz progresywnego zorientowanego na cel dopełniania znaczenia. Przewodnikiem dla tego drugiego ruchu była dla Ricoeura *Fenomenologia ducha* Hegla. Konflikt interpretacji stał się konfliktem archeologii świadomości przeciwstawionej teleologii sensu. Innymi słowy, podmiot poszukujący prawdy o sobie zostaje umieszczony w tym ruchu. Odkrywa on jed-

⁵ P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Editions Esprit, Paris, 1995, p. 36.

nocześnie, że proces „stawania się świadomym”, dzięki któremu przyswajają sobie znaczenie swej egzystencji jako pragnienia i wysiłku (*désir et effort*) nie należy do niego, lecz do znaczenia, w którym jest formowany, kształtowany. Podmiot – twierdzi Ricoeur – „musi zapośredniczyć świadomość siebie samego w duchu (*esprit*), to znaczy w postaciach, które nadają cel owemu «stawaniu się świadomym»” (tamże).

Warto zauważyć, że taka argumentacja przyjmuje, że zadanie stawania się świadomym ja jest z jednej strony podstawowym zadaniem psychoanalizy, zadanie to dokonuje się w obrębie ekonomiki pragnienia (*l'économie du désir*), ale – co pokazuje francuski filozof – „z zasady nie jest redukowalne do tej ekonomiki” (EF, s. 515). Z drugiej strony, proces ten może się dokonywać tylko wtedy kiedy nastąpi poszerzenie czy też uzupełnienie teorii Freuda o wspomniany powyżej wymiar teleologiczny, na który to wymiar – zdaniem Ricoeura – doktryna Freuda jest otwarta, co stara się pokazać, odwołując się do takich pojęć, jak: identyfikacja, idealizacja czy sublimacja. Krótko mówiąc, bez uwzględnienia pojęcia teleologii napotykaemy na trudności, które streścić można następująco: „Jeśli pragnienie ma wejść w kulturę, trzeba przyjąć wyjściową relację między pragnieniem a zewnętrznym wobec pola energii źródłem oceny [oraz] [...] aby identyfikacja ja z innym była możliwa, należy postulować konstytucję pary subiektywności” (tamże). Wynika z tego, że, w przeciwieństwie do regresywnego ruchu psychoanalizy przedstawionego w teorii, musi być założona przydatność pojęcia progresji, z której zresztą korzysta się w praktyce psychoanalitycznej, ale co nie zostało stematyzowane i uwzględnione przez teorię.

Gdzie jest obszar, na którym – zdaniem Ricoeura – spotykają się regres i progresja, archeologia i teleologia? Tym miejsce jest symbolizm. „Tym konkretnym „zmieszaniem” jest symbol” (EF, s. 516). W tym sensie symbole są konkretnymi momentami dialektyki, których interpretacja prowadzi do ponownego przyswojenia sensu danego nie bezpośrednio. Refleksja nad językiem, nad symbolami staje się hermeneutyką. W konsekwencji mamy dwie hermeneutyki, jedną skierowaną na ożywienie archaicznych znaczeń przynależących do dzieciństwa, drugą zwróconą ku nowym wyłaniającym się postaciom, figurom i kategoriom, w których antycypujemy. Obie rozwijają w przeciwnych kierunkach początki znaczeń zawartych w języku.

NARRACYJNOŚĆ W POSZUKIWANIU BYCIA SOBĄ

Trzeba przypomnieć, że po ukazaniu się *De l'interprétation* Ricoeur przez długi czas nie publikował niczego o psychoanalizie, przynajmniej we Francji. Jego milczenie spowodowane było w znaczniej mierze odrzuceniem ze strony Jacques'a Lacana i lacanistów⁶. Odrzucenie to miało miejsce na jednym z seminariów Lacana, zaś jeden z uczniów francuskiego psychoanalityka Michel Tort opublikował w *Les temps modernes* artykuł zatytułowany *Maszyna hermeneutyczna*, w którym przeprowadził radykalną krytykę Ricoeura jednocześnie sugerując, że Ricoeur swój pomysł interpretacji dzieła Freuda zapożyczył od Lacana i fakt ten zataił. Jest to oczywiście nieprawdą, ponieważ Ricoeur zanim spotkał Lacana, co miało miejsce, o ile mi wiadomo, na sławnym kongresie w Bonneval i zanim uczestniczył w jego seminarium, już wcześniej wypracował w czasie swoich studiów nad symbolizmem narzędzia interpretacji Freuda. Do tych studiów i samego zgłębiania psychoanalizy wiodła go w naturalny sposób problematyka winy, którą w związku z symboliką zła Ricoeur się zajmował, a co zanim zostało opublikowane stało się przedmiotem jego wykładów na Sorbonie.

Wróćmy jednak do głównego wątku rozważań. Milczenie we Francji, o którym była mowa, nie oznaczało zaprzestania rozważań nad psychoanalizą, co prowadziło do nowego jej ujęcia. To nowe ujęcie, podobnie jak to miało miejsce wcześniej, pojawia się wraz ze zmianą stanowiska samego Ricoeura. Na czym ono tym razem polega? Najogólniej rzecz ujmując autor *Du texte à l'action* przechodzi od hermeneutyki skupionej na symbolach w kierunku hermeneutyki, w centrum której są pojęcia: tekstu, opowieści i narracyjności. W tym nowym kontekście wypracowana zostaje koncepcja tożsamości narracyjnej. Zdaniem Ricoeura rozumienie, jakie mamy nas samych, jest rozumieniem narracyjnym, oznacza to m.in., że nie możemy ująć nas samych poza czasem, a więc poza pewną opowieścią, istnieje więc równoważność między tym, kim jesteśmy a historią naszego życia. W tym sensie narracyjność jest konstytutywna dla rozumienia siebie. Jak w ten nowy kontekst wpisuje się psychoanaliza? Trzeba zacząć od tego, że w tekstach z lat 70. i 80. XX wieku Ricoeur ujawnia swoje niezadowolenie względem freudyzmu, a wraz z tym pojawia się nowa próba ujęcia psycho-

⁶ Ricoeur wyjaśnia to szczegółowo; zob. w: P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, przeł. M. Drwięga, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 101–108.

analizy⁷. Należy sprecyzować, co oznacza tutaj freudyzm. Otóż przez freudyzm rozumie on doktrynę metapsychologiczną wypracowywaną od *Projektu psychologii naukowej* z 1895, przez VII rozdział *Objaśniania marzeń sennych*, pisma z tomu *Metapsychologii*, aż do późnych dzieł *Ego and Id*, *Nowy cykl wykładów ze wstępu do psychoanalizy*, *Zarys psychoanalizy* etc. Niezadowolenie francuskiego filozofa wynika z faktu dostrzeżenia niezgodności, jaka istnieje między teorią freudowską a odkryciami psychoanalizy, to znaczy zauważa on, że istnieje coś więcej w samych odkryciach Freuda niż jest przedstawione w jego teorii. Ricoeur jest tu zgodny z wieloma autorami współczesnymi: m.in. z J. Habermasem, o czym wspomina, z autorami anglojęzycznymi, z J. Lacanem, o czym nie mówi. Wszyscy oni dostrzegają odstęp między teorią, która było zbudowana na modelu mechanistycznym, ekonomicznym i energetycznym, gdzie brakowało właściwego wymiaru odkrycia i praktyki. Ricoeur zatem pragnie dokonać reinterpretacji psychoanalizy biorąc za punkt odniesienia nie teorię, lecz to, co dzieje się w doświadczeniu psychoanalitycznym, to znaczy w relacji analizant – analityk. Zresztą w swoim postępowaniu francuski filozof nawiązuje do definicji psychoanalizy przedstawionej przez samego Freuda w tekście *Psychoanaliza i teoria libido*, w którym określa on psychoanalizę jako nazwę, która przysługuje: 1) procedurze (*Verfahren*) badania procesów psychicznych, 2) bazującej na tej procedurze metodzie leczenia (*Behandlungsmethode*) zaburzeń nerwowych, i wreszcie 3) zbiór pojęć, wglądów (*Einsichten*) psychologicznych, które stopniowo powstawały i nabrały spójności nowej naukowej dyscypliny⁸. Innymi słowy, Ricoeur zachowując to, co dotyczy doświadczenia psychoanalitycznego, czyli procedury badawczej (1) oraz metody leczenia (2) jednocześnie stara się modyfikować (3) pojęciowe, teoretyczne ujęcie. Zatem biorąc za punkt odniesienia doświadczenie analityczne Freuda i innych analityków (P. Aulagnier, Mannonich i innych) Ricoeur wprowadza składnik narracyjny w strukturę doświadczenia analitycznego.

⁷ Zob. szczególnie: *Le récit et sa place en psychanalyse* oraz *La question de la preuve en psychanalyse* [w:] P. Ricoeur, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris 2008, dalej jako AP. Drugi z wymienionych tekstów ukazał się w wersji oryginalnej w języku angielskim w 1977 r. pt. *The Question of Proof in Freud's Psychoanalytical Writings* [w:] „Journal of the American Psychoanalytical Association” t. XXV/1977, nr 4. Tekst ten odgrywa kluczową rolę w ewolucji poglądów Ricoeura.

⁸ Zob. P. Ricoeur, *Psychanalyse et Herméneutique* w: *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, op. cit., s. 74.

Wyróżnić tu można cztery elementy:

1) „Doświadczenie psychoanalityczne – twierdzi Ricoeur – jest możliwe pod warunkiem, że głęboka afektywność (to, co Freud nazywa libido) nie jest obca językowi” (AP, s. 280). W twierdzeniu tym zawiera się fundamentalna dla psychoanalizy hipoteza, zgodnie z którą głęboka afektywność człowieka zachowuje pokrewieństwo z językiem. Pathos i logos są głęboko spokrewnione, seksualność człowieka przechodzi przez język. W związku z tym przedmiotem psychoanalizy nie jest instynkt jako fenomen fizjologiczny, lecz „pragnienie jako znaczenie, które może być odcyfrowane, przetłumaczone i zinterpretowane” (AP, s. 22). Jeszcze inaczej rzecz ujmując i posługując się słownictwem Hegla, można powiedzieć, że pragnienie ludzkie, przechodząc przez domaganie się, poszukując uznania jest pragnieniem pragnienia. Tutaj zarysowuje się pierwotna struktura, która czyni możliwym psychoanalizę. Kurację psychoanalityczną tym samym porównać można do włączania w język tego, co zostało z języka wykluczone. Używając pojęcia niemieckiego psychoanalityka Aleksandra Mitscherlicha, pojęcia desymbolizacji, można opisywać doświadczenie chorego. Choroba w swoim aspekcie językowym jest dekompozycją funkcji symbolicznej, zaś jej leczenie przyrównać można do resymbolizacji, to jest do ponownego wprowadzania analizanta do wspólnoty językowej, a tym samym na resymbolizacji tego, co podlegało desymbolizacji.

2) Ricoeur twierdzi, że „pragnienie człowieka posiada strukturę dialogiczną” (AP, p. 281). Oznacza to, że sytuacja analityczna nie tylko dokonuje selekcji tego, co jest możliwe do wypowiedzenia, ale także to, co jest mówione do innego. Doświadczenie psychoanalityczne jest relacją pragnienia z innym, zaś analizę traktować można jako działanie polegające na wyłonieniu się relacji z innymi: ojcem, matką, wszystkimi, którzy są w relacji z pragnieniem podmiotu. Doświadczenie to przechodzi przez język. Ujawnia się tu konstytutywna cecha ludzkiego pragnienia, nie tylko to, że może być wypowiedziane, przeniesione w język, ale także fakt, że jest skierowane do innego. „Jest ono skierowane – podkreśla Ricoeur – do innego pragnienia, które może to dążenie zanegować. Tym, co się tutaj podkreśla czy uwypukla w ludzkim doświadczeniu, jest bezpośrednio intersubiektywny wymiar pragnienia” (AP, p. 25). W tym sensie sławny kompleks Edypa jest z istoty relacyjny i jawi się jako struktura trójelementowa. W konsekwencji, ludzkie pragnienie jest zaadresowane do innego i przechodzi przez pośrednictwo języka.

3) Trzeci element łączy się z tym, co w psychoanalizie nazywa się „rzeczywistością psychiczną”, a co odnosi się do spójnych i trwałych przejawów nieświadomego. Tkwi tu pewien paradoks, ponieważ ta psychiczna rzeczywistość przeciwstawiona jest z punktu widzenia zdrowego rozsądku rzeczywistości materialnej. Innymi słowy, w naszej relacji do rzeczywistości materialnej, a także do innych, pojawia się często element wyobrazeniowy, który może nas zwodzić i wprowadzać w błąd. To, co mówimy i jak umieszczamy się wobec innych nosi często znamię wyobrazeniowe (*imaginary formations*), co sam Freud umieszcza pod nazwą *phantasieren*. Okazuje się zatem, że dla analityka właściwe są nie tyle same obserwowalne fakty i zdarzenia, ile raczej znaczenie, jakie przyjmują one dla podmiotu. Stąd istotnym pytaniem dla psychoanalizy jest: co robimy z naszymi własnymi fantazmatami? Ricoeur zauważa zresztą, że podobny problem spotkać można w literaturze, a wraz z tym pytanie: czy literatura – wyobraźniowość – daje dostęp do głębokiego poznania rzeczy czy raczej stanowi przeszkodę? W tym przypadku jedno i drugie – zdaniem Ricoeura – jest możliwe (AP, s. 283).

4) Wreszcie czwarty element, który dotyczy narracyjności. Wraz z narracyjnością wprowadzamy czas, czas życia. Życie, które toczy się od narodzin aż do śmierci, stanowi dla doświadczenia psychoanalitycznego centralny problem, ponieważ każdy okres życia jest powiązany z innymi. Freud zdawał sobie z tego sprawę, podkreślając fundamentalną rolę dzieciństwa, co – jak wiemy zdaniem Ricoeura – czyniło z psychoanalizy archeologię. Psychoanaliza – tym razem określana jako „archeologia pragnienia” (AP, s. 284) – ma do czynienia z wymiarem czasowym, który wraz z sposobem mówienia o życiu analizanta przyjmuje postać pewnej opowieści, narracji. Ów element narracyjny twierdzi Ricoeur z jednej strony odgrywa rolę w konstytucji choroby, z drugiej w prowadzeniu kuracji. W przypadku konstytucji choroby, ponieważ to, co zostało nazwane „desymbolizacją” jest jednocześnie „denarratywizacją” (*dénarrativation*). Jest to sytuacja, w której analizant „nie jest zdolny do stworzenia racjonalnej opowieści i zaakceptowania swojego własnego życia” (AP, s. 285). Z kolei kurację ująć można jako ponowne wejście jednocześnie w język, komunikację i doświadczenie prawdy, w język w przeciwieństwie do wykluczenia z języka, w komunikację ponad konfliktem Edypalnym, w prawdę ponad fantazmatem. Dokonuje się to poprzez restrukturyzację narracji wraz z nią dokonuje się restrukturyzacja podmiotu.

W ten sposób wymiar narracyjny wprowadzić można w obręb psychoanalizy nie tylko w porządku terapeutycznym, lecz w obrębie samej teorii. Zatem tożsamość rozumienia samego siebie i opowieść o sobie samym zostają zintegrowane w obrębie teorii. Negatywnie oznacza to, że nie można już zachowywać modelu ekonomicznego, energetycznego freudyizmu, w jego miejsce należy umieścić składowe lingwistyczne i dialogiczne oraz element relacji pozór–prawda w wyobraźniowości, a także narracyjność, i skoordynować je ze sobą, a wszystko po to, by stanowiły lepszą postawę dla teorii opisującej doświadczenie, z którym się stykamy w psychoanalizie. Tą teorią jest nowa postać hermeneutyki. „Powiedziałbym – twierdzi Ricoeur – że psychoanaliza jest hermeneutyką w tym sensie, że człowiek jest bytem, który rozumie siebie interpretując się, a sposób, w jaki siebie interpretuje, ma charakter narracyjny. Narracja jest sposobem samo-interpretacji bytu, kiedy ujmuje on siebie z punktu widzenia czasowości, czasu codziennie przeżywanego, ale także w długim trwaniu, którym jest historia życia od narodzin aż do śmierci” (AP, s. 286/287).

PAUL RICOEUR'S ENCOUNTER WITH PSYCHOANALYSIS

Summary

The paper considers Paul Ricoeur's ideas about psychoanalysis. It focuses on three elements that show the evolution of Ricoeur's views. The first pertains to the early period of his work and is connected with the first volume of the *Philosophy of the Will*. Here psychoanalysis was placed in the context of a broad project which examines the relationship between what is either dependent on or independent of man's will. The second element concerns the best known interpretations of psychoanalysis, which were presented in two works, *Freud and Philosophy* and *The Conflict of Interpretations*. In these works the science of the unconscious becomes one of the branches of hermeneutics, more precisely the hermeneutics of suspicions. The third, least known aspect of Ricoeur's work has to do with a new interpretation of psychoanalysis and can be found in *Autour de la psychanalyse. Ecrits et conférences*. Ricoeur, noting a discord between Freud's theoretical writings and his descriptions of the psychoanalytical technique and of concrete cases, proposes a new approach based on the second group of writings.

Marek Drwięga

DAMIAN MICHAŁOWSKI

(Poznań)

MICHAŁ OTROCKI

(Wrocław)

HERMENEUTYKA DYSKURSU WEDŁUG PAULA RICOEURA

W moich pracach wcześniejszych, zwłaszcza w *Symbolice zła* i w *De l'interprétation: Essai sur Freud* definiowałem hermeneutykę bezpośrednio przez taki jej przedmiot, który wydawał się zarówno możliwie najszerszy, jak i najprecyzyjniej określony – a mianowicie przez symbol. Sam zaś symbol określałem z kolei wskazując na jego strukturę semantyczną, którą cechuje podwójne znaczenie. Obecnie nie jestem przekonany, czy można podjąć ten problem w sposób tak bezpośredni, nie biorąc wcześniej pod rozwagę lingwistyki¹.

Cytat ten pochodzi z *Teorii interpretacji*, w której Ricoeur – redefiniując swój wcześniejszy sposób pojmowania hermeneutyki – buduje nową teorię rozumienia, z centralną dla niej kategorią dyskursu. Ricoeurowskie ujęcie da się najpełniej przedstawić jako szereg dialektycznych transpozycji, które odnoszą hermeneutykę do epistemologii i ontologii języka².

1. SEMIOTYKA – SEMANTYKA

Rozumieć dyskurs – i szerzej: język w ogóle – to dla Ricoeura rozumieć najpierw różnicę między semantyką i semiotyką. Semiotyka ma w tym rozróżnieniu charakter formalny i jest nauką o znakach; se-

¹ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia* [w:] *Język, tekst, interpretacja*, tłum. K. Rosner, Warszawa 1989, s. 124.

² Por. W. Kalaga, *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Kraków 1997, s. 28–31.

mantyka zaś jest przezeń definiowana jako nauka o zdaniu, która dotyczy pojęcia sensu. Semiotyka rozkłada całości na części składowe i zajmuje się ich analizą; semantyka, odwrotnie, integruje jednostki w większe całości sensowe. Można od razu zadać pytanie o trafność Ricoeurowskiej definicji semantyki: z punktu widzenia semiotyki logicznej semantyka zajmuje się bowiem znaczeniem jako związkem znaku z rzeczywistością, z punktu widzenia językoznawstwa i interdyscyplinarnej analizy dyskursu natomiast, znaczenie ujmowane jest na każdym poziomie organizacji języka (od słowa po dyskurs jako społeczne uniwersum tekstów i wypowiedzi)³. Tak czy inaczej, dla Ricoeura semiotyka i semantyka tworzą relację dialektyczną, ta zaś – stanowi horyzont hermeneutycznych dociekań. Punktem wyjścia jest tutaj wykorzystanie dwóch opozycyjnych wobec siebie podejść do języka: z jednej strony podejścia strukturalno-funkcjonalnego, w którym język traktowany jest jako zamknięty system znaków powiązanych wzajemnymi relacjami, oraz z drugiej strony – podejścia dynamicznego, w którym język jest wydarzeniem komunikacyjnym badanym pod kątem pragmatyki i odniesienia przedmiotowego. Jako mistrz łączenia przeciwieństw Ricoeur w tych konkurencyjnych typach badań językoznawczych szuka punktów zbieżnych, traktuje je więc jako komplementarne i dialektycznie się uzupełniające.

Zastosowanie obydwu terminologii – pisze Elżbieta Wolicka – pozwala mu rozwinąć własną koncepcję dialektycznego sprzężenia dwóch aspektów językowej wypowiedzi: zdarzenia, zanurzonego, by się tak wyrazić, w płynnym i ulotnym z natury rzeczy, egzystencjalnym żywiole mowy oraz znaczenia, rozumianego z kolei jako połączenie intencji mówiącego i sensu, zawartości znaczeniowej, na którą składa się treść językowego przekazu i referencja, czyli wskaźnik odniesienia przedmiotowego⁴.

Dodajmy jednak od razu, że choć Ricoeur poszukuje punktów stycznych w konkurencyjnych koncepcjach filozoficznych, wartość prymaryną przypisuje tu typowi drugiemu, reprezentowanemu przez teorię aktów mowy Austina i Searle'a oraz językoznawstwo Benveniste'a; typ pierwszy bowiem, za którym stoi językoznawstwo strukturalne, mimo iż nieodzowny na drodze rozumienia, wydaje się zubażać naturę ję-

³ Zob. np. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Warszawa 2010, s. 16; A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998.

⁴ E. Wolicka, *Narracja i egzystencja. „Droga okrężna Paula Ricoeura” od hermeneutyki do ontoantropologii*, Lublin 2010, s. 22.

zyka i być niewystarczający dla pojęcia dyskursu⁵. Ograniczenia modelu strukturalnego wynikać mają z jego czterech fundamentalnych założeń: po pierwsze, skupia się na synchronii, bo opisujący ją system jest istotniejszy od diachronicznych przemian (dla de Saussure’a – jak go interpretuje Ricoeur – tylko *langue* posiada strukturalne własności systemu synchronicznego, czy, mówiąc inaczej, tylko system trwa, podczas gdy poziom *parole* pojawia się i znika, jest diachroniczny i przypadkowy; diachronia jest podporządkowana synchronii⁶); po wtóre, wzorcem dla badań strukturalnych jest skończony zbiór jednostek dyskretnych, ponieważ systemy zawierające skończoną ilość elementów pozwalają na zastosowanie metod kombinacyjnych i quasi-algebraicznych; po trzecie, żaden element systemu nie ma znaczenia sam przez się, znaczenie wynika tu bowiem z opozycji wobec innych elementów systemu – elementy mają własności formalne, a nie substancjalne; po czwarte, systemy semiotyczne są zamknięte, nie wchodzą w relacje ze światem zewnętrznym, z tego względu definicja znaku jest określona przez dwa aspekty pozostające wewnątrz systemu: to, co znaczące, oraz to, co oznaczane, czyli wartość różnicująca w systemie – od poziomu fonetycznego, po leksykalny⁷. W takim systemowym rozumieniu języka nie ma miejsca na referencję – pisze Ricoeur:

⁵ W *Krytyce i przekonaniu* Ricoeur pisze: „Zawsze wyraźnie rozróżniałem pomiędzy filozofią strukturalistyczną i strukturalnym badaniem określonych tekstów. Bardzo cenię to ostatnie podejście, ponieważ jest to sposób, by oddać sprawiedliwość tekstowi i odszukać w nim to, co najlepsze, a mianowicie jego wewnętrzne artykulacje, niezależne od intencji autora, a zatem od jego subiektywności. Ten aspekt strukturalizmu nie był mi obcy, ponieważ mówiąc o semantycznej autonomii tekstu, głosiłem publicznie ideę, że tekst wymyka się swemu autorowi i ma znaczenie sam dla siebie. Otóż semantyczna autonomia tekstu otwierała go na podejścia uwzględniające jedynie jego obiektywność, jako tekstu wypowiedzianego, napisanego, a zatem zobiektywizowanego. W celu lepszego zrozumienia uznaję w bardzo pozytywnym sensie obiektywizację za obowiązkowe przejście przez wyjaśnienie, nim wróci się do wypowiadającego się. To, o czym mówiłem, odróżniam od filozofii strukturalistycznej, wyprowadzającej ze swej praktyki ogólną doktrynę, w której podmiot jest eliminowany z pozycji wypowiadającego dyskurs”. P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie*, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2003, s. 114.

⁶ Por. J. Szczyrbowski, *Strukturalistyczne inspiracje w hermeneutyce Paula Ricoeura w kontekście badań nad narracją biograficzną*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2011/1–2(14–15), s. 176–178.

⁷ Por. P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., 70–72; tenże, *Wezwanie semiotyczne: problem podmiotu*, tłum. St. Cichowicz [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 258–259; tenże, *Struktura, wyraz, zdarzenie*, tłum. E. Bieńkowska [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 298–300.

Język nie jest tu już pojmowany jako mediacja między umysłami i rzeczami. Stanowi on świat dla siebie. Świat, wewnątrz którego każdy element odnosi tylko do innych elementów tego samego systemu; jest to możliwe dzięki współgraniu opozycji i różnic, które są dla tego systemu konstytutywne⁸.

Ricoeura tymczasem bardziej niż struktura *langue*, zajmuje ontologia *parole*. Chce zatem, by jednobiegunowość semiotyki strukturalnej dopełnić semantyką lub, innymi słowy, by zauważyć, że struktura wchodzi w dialektyczną relację ze zdarzeniem – wytwarzając dyskurs, który charakteryzowany jest (nabiera swoistości) na poziomie zdania. Wprowadza więc kategorię dyskursu by, jak sam tłumaczy, nie tylko podkreślić swoistość zdania, które jest jego elementarną i fundamentalną strukturą, lecz także usankcjonować odrębność semiotyki i semantyki jako nauk, którym odpowiednio przysługują inne jednostki językowe: znaki i zdania⁹.

Pojęcia zdania nie można przy tym w żaden sposób utożsamiać ze słowem – zdanie nie jest większym lub bardziej złożonym słowem, zdanie jest nowym bytem. Składa się ze znaków, ale nie jest znakiem w sensie strukturalnym. Jest ono nieredukowalne do sumy swych części i choć złożone jest ze słów, funkcji zdania nie da się wyprowadzić z funkcji słów¹⁰.

Czasowy charakter zdarzenia, w którym osadzone jest zdanie, świadczy o jego aktualności, system istnieje tylko potencjalnie, to dyskurs funduje istnienie języka, dyskurs aktualizuje kod. Więcej: dyskurs nie tylko pojawia się i znika, może być ponownie rozpoznawany i identyfikowany jako ten sam, można coś powtórzyć lub wyrazić raz jeszcze innymi słowami, można coś przetłumaczyć, można powiedzieć coś w innym języku. W takich transformacjach Ricoeur proponuje dostrzegać tożsamość dyskursu – czyli to, co powiedziane, i co sam nazywa zawartością zdaniową. Obiektywna strona zdarzenia mowy daje się oto uchwycić przede wszystkim na poziomie zdania, rozumianego poprzez dialektykę biegunowości: jednostkowość podmiotu z jednej i uniwersalność orzekania z drugiej strony. W tym sensie zdanie jest czymś, czemu przysługuje trwała struktura, pojęta jednak nie jako możliwość kombinacji jednostek dyskretnych, lecz współistnienie funkcji identyfikacji i orzekania w tym samym zdaniu¹¹.

⁸ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., .s. 72.

⁹ Por. tamże, s. 73, 75.

¹⁰ Por. tamże, s. 73.

¹¹ Por. tamże, 76.

2. ZDARZENIE – ZNACZENIE

Pojęcie zdarzenia, choć kluczowe, jest jednak niewystarczające, by opisać dynamikę dyskursu. Zdarzenie musi być dopełnione przez znaczenie, musi ze znaczeniem wejść we wzajemną dialektykę: „nowy stosunek, już nie natury antynomicznej zawiązuje się pomiędzy strukturą i znaczeniem, regułą i inwencją, przymusem i wyborem, dzięki dynamicznym pojęciom w rodzaju operacji strukturującej, nie zaś ustrukturuwanego wykazu”¹². Dyskurs aktualizuje się poprzez zdarzenie, lecz rozumiany jest jako znaczenie, gdyż tym, co chcemy zrozumieć, są nie przemijające akty, ale trwałe sensy. Przekroczenie zdarzenia w znaczeniu jest swoistym rysem dyskursu.

Jak zatem rozumieć termin „znaczenie”? Mówiąc językiem Husserla, jest ono zarazem noetyczne i noematyczne. Jest tym, co chciał powiedzieć autor wypowiedzi, i tym, co znaczy samo zdanie, czyli tym, na co wskazuje synteza funkcji identyfikacji i orzekania. Pierwszorzędne zadanie pełni tu aspekt samoreferencji dyskursu (czyli zdolności dyskursu do wskazywania na siebie jako na zdarzenie), który pokazuje, że jedynym sposobem dotarcia do znaczenia pomyślanego przez autora jest sam dyskurs. Stać się to może za sprawą wewnętrznej struktury zdania, która poprzez gramatyczne narzędzia odsyła do mówiącego. Ten aspekt samoreferencji przynosi korzyść podwójną, gdyż z jednej strony pozwala odróżnić dyskurs od anonimowego i istniejącego tylko potencjalnie kodu językowego, z drugiej zaś zrywa z psychologiczną i przynosi czysto semantyczną definicję znaczenia dla mówiącego¹³.

Ten charakterystyczny rys dyskursu, jakim jest dialektyka zdarzenia i znaczenia, ugruntowuje Ricoeur poprzez odwołanie się do performatywnych aktów mowy z jednej oraz aktów interlokucyjnych z drugiej strony. Performatywy wskazują bowiem, że mówiąc coś, jednocześnie to czynimy, akty interlokucyjne przypominają zaś, że dialog stanowi esencjalną strukturę dyskursu. Jednocześnie pytanie o efektywność lub fortunność wypowiedzi prowadzi pośrednio od teorii aktów mowy do tego, co Ricoeur nazywa „ogólnym modelem komunikacyjnym”, z którego da się wyprowadzić wszystkie funkcje języka. Można zauważyć, że to nawiązanie do rozwinięcia modelu strukturalnego, jakiego Roman Jakobson dokonał w oparciu o koncepcje Karla Bühlera i informatycz-

¹² P. Ricoeur, *Struktura, wyraz, zdarzenie*, dz. cyt., s. 308.

¹³ Por. tenże, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 81.

ny model komunikacji Claude'a Shannona i Warrena Weavera¹⁴, rzuca wyraznie na podstawy Ricoeurowskiej hermeneutyki. Nie jest to bowiem proste przełożenie *langue* i *parole* na 'kod' i 'przekaz' – model ów przedstawia przecież komunikację jako akt-proces, referencyjnie i sytuacyjnie osadzony w kontekście, kategorii kluczowej dla współczesnych refleksji nad dyskursem¹⁵. To właśnie kontekst staje się kluczem do interpretacji znaczenia.

Jak twierdzi Ricoeur, międzyludzka komunikacja, choć dla lingwisty jest faktem najbardziej oczywistym, dla niego jako filozofa jest „zagadką, a nawet cudem” – dialog wymaga bowiem przekroczenia samotności, która jest rudymmentarnym i jednocześnie atrybutywnym rysem ludzkiej egzystencji¹⁶. Autorowi *Teorii interpretacji* nie chodzi jednak o to, że często na przykład czujemy się samotnie lub samotnie umieramy, lecz o to, że podmiotowe doświadczenie nie może być przekazane komuś innemu, że treści danej świadomości nie mogą być przeniesione do innej. A jednak, i tu mamy do czynienia z „tajemnicą i cudem”, coś – zgodnie z informatycznym, procesualnym modelem komunikacji – jest przekazywane, coś trafia z jednej świadomości do drugiej. Czym jest to coś? Tym czymś, treścią przekazu, nie jest jednostkowe doświadczenie, ale jego znaczenie:

¹⁴ Trzy zasadnicze czynniki modelu Romana Jakobsona – nadawca, odbiorca, komunikat – wzbogacone o kod, kontakt i kontekst stanowią podstawę do określenia zasadniczych funkcji języka – funkcji emotywniej, konotatywnej, poetyckiej oraz funkcji metajęzykowej, fatycznej i referencyjnej; wszystkie sześć funkcji języka da się opisać jako zmienne modelu informatycznego. Pamiętać jednak należy, że model Shannona i Weavera był konstrukcją stricte matematyczną, przeznaczoną do przewidywania problemów technicznych – sposób, w jaki wykorzystał ją dla językoznawstwa Jakobson, jest w gruncie rzeczy efektywną metaforą. Por. J. Fiske, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, tłum. A. Gierczak, Wrocław 1999, ss. 21–40, 54–56.

¹⁵ Zob. np. T.A. van Dijk (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, przeł. G. Grochowski, Warszawa 2001; M. Otrocki, *Dyskurs – pojęcia jako perspektywa. W stronę modelu analizy dyskursu Normana Fairclough* [w:] I. Kamińska-Szmaj i in. (red.), *Oblicza Komunikacji 1: Perspektywy badań nad tekstem, dyskursem i komunikacją*, Kraków 2006.

¹⁶ Trzeba tu zauważyć, że Ricoeur wychodzi od diametralnie innego założenia niż Gadamer, który swoją koncepcję języka wywiódł z arystotelejskiego *dzoon logon echon* – człowiek obdarzony logosem-mową jest istotą społeczną, więc doświadczenie jednostkowe jest kształtowane przez procesy uczenia się (języka, interakcji, kultury) – i tylko jako takie może być komunikowane w języku, który nie jest jednostkowy, lecz uniwersalny (Por. H.-G. Gadamer, *Człowiek i język* [1966], przeł. K. Michalski [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 2000, s. 58–60).

Doświadczenie jako doznane przeze mnie, jako przeżyte, pozostaje czymś prywatnym, jednakże jego sens, jego znaczenie staje się publiczne¹⁷.

Jak zauważa Elżbieta Wolicka, Ricoeur dokonuje tu znaczącego przesunięcia znaczeniowego: od zdarzenia mowy jako doświadczenia dyskursywnego do wydarzenia w znaczeniu egzystencjalnym; w tym sensie dyskurs staje się formą życia, formą osadzoną w czasie i przestrzeni, w środowisku społeczno-kulturowym i historycznym¹⁸.

Zdarzenie jest więc dialogiem, intersubiektywną wymianą. Ricoeur używa w tym miejscu określenia „samotranscendencja zdarzenia w znaczeniu”. Tym, co może być komunikowane, jest zatem zdaniowa zawartość dyskursu (synteza funkcji identyfikacji i funkcji orzekania). Lecz rozumienie nigdy nie przebiega bez zakłóceń: słowa mają polisemiczną naturę, „jednoznaczność czy wieloznaczność naszych wypowiedzi nie jest sprawą wyrazów, ale kontekstów”¹⁹. I właśnie rozumienie kontekstów umożliwia niwelowanie zakresu nieporozumień, choć, oczywiście, łatwiej ujednoznaczyć akty lokucyjne niż illokucyjne czy perlokucyjne, w których dialektyka zdarzenia i znaczenia jest bardziej złożona. Złożoność ta wynika ze wzajemnego splatania się czynników językowych i pozajęzykowych, jak mimika, gesty czy intonacja, które, jak przypomina Ricoeur, „nie opierają się na jednostkach dyskretnych, w związku z czym ich kody są mniej stabilne, a przekazy łatwiej podlegają zamazaniu czy zafałszowaniu”²⁰.

Znaczenie zdania posiada dwie płaszczyzny: obiektywną i subiektywną, dopełnione dialektyką sensu i referencji, która wiąże się bezpośrednio z wcześniejszym podziałem na semiotykę i semantykę oraz znaczenie i zdarzenie. Czytamy w *Teorii interpretacji*:

Jeżeli sens jest immanentny w stosunku do dyskursu i obiektywny w sensie idealności to referencja wyraża ruch, w którym język transcendentuje siebie. Inaczej mówiąc, sens łączy w zdaniu funkcję identyfikacji z funkcją orzekania, natomiast referencja odnosi język do świata²¹.

¹⁷ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 85.

¹⁸ Zob. E. Wolicka, *Narracja i egzystencja*, dz. cyt., s. 25.

¹⁹ P. Ricoeur, *Struktura, wyraz, zdarzenie*, dz. cyt., s. 311.

²⁰ Podział na akty lokucyjne, illokucyjne i perlokucyjne, choć na pozór klarowny, zdaje się jednak nieostry, gdy podda się go analizie w kontekście konkretnych sposobów użycia języka. Zob. E. Wolicka, *Narracja i egzystencja*, dz. cyt., s. 24; J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedończuk, Warszawa 1993, s. 545–708.

²¹ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 90.

Referencja jest funkcją zdania realizowaną w konkretnych sytuacjach i w tym sensie temu samemu zdaniu (sensowi) w zależności od towarzyszącej okoliczności przysługuje lub nie przysługuje referencja. Dzięki referencji dyskurs rości sobie pretensje do prawdziwości, gdyż – podkreślmy raz jeszcze – odnosi ona język do świata. Język nie jest światem, lecz my jesteśmy w świecie, a ponieważ dążymy do zrozumienia tego świata i pragniemy rozumienie to wyrazić, wnosimy je do języka. Przed językiem jest świat naszego bytowania.

Czym więc jest język? Podsumowując swe analizy, Ricoeur pisze esencjonalnie i sugestywnie:

Język jest uzewnętrznieniem, dzięki któremu doznanie przekracza siebie i staje się ekspresją lub, inaczej mówiąc, transformacją psychicznego w noetyczne. Uzewnętrznienie i komunikowalność są jednym i tym samym; są mianowicie niczym innym, jak wniesieniem części naszego doświadczenia w *logos* dyskursu. W tym wniesieniu samotność życia zostaje więc, na moment, rozjaśniona przez wspólne światło dyskursu²².

3. MOWA – PISMO

„Pismo jest pełną manifestacją dyskursu” – mówi Ricoeur, próbując od razu wyeksplikować różnice między mową a pismem. Nie chodzi tu tylko o zmianę medium przekazu²³, lecz o doniosłe konsekwencje zapisu: zapis daje tekstowi semantyczną autonomię. Tak bowiem jak w mowie spletają się ze sobą subiektywna intencja mówiącego i znaczenie dyskursu (rozumienie, co mówiący ma na myśli i co znaczy jego dyskurs, stają się tu jednym i tym samym), tak w piśmie intencja autora i znaczenie tekstu przestają się zbiegać. Tekst oddziela się od autora, zaczyna żyć własnym życiem i przekracza horyzont, w którym tworzył autor: „dzięki pismu świat tekstu może rozerwać świat autora”²⁴. Tekst prowadzi do odpsychologizowania interpretacji, co jednak nie znaczy automatycznego wyrugowania pojęcia znaczenia autorskiego. Dla francuskiego hermeneuty zatem równie niebezpieczny, co błąd intencjo-

²² Tamże, s. 89.

²³ Niezwykle ciekawe byłoby skonfrontowanie tego aspektu hermeneutyki Ricoeura z dyskusją, jaka toczyła się wówczas wokół determinizmu technologicznego i głośnych tez Marshalla McLuhana (m.in. „przełożnik jest przekazem”) oraz koncepcji prekursora tego nurtu, Harolda Innisa (idea *biasu*), zob. K. Wijek, *Determinizm technologiczny. Nowe spojrzenie na media* [w:] B. Dobek-Ostrowska (red.), *Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne*, Wrocław 2001, s. 209–227.

²⁴ P. Ricoeur, *Hermeneutyka dystansu*, tłum. P. Graff [w:] *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 237.

nalny, czyniący z intencji autora kryterium trafności interpretacji, jest błąd absolutyzacji tekstu, czyli hipostazowanie tekstu i rozumienie go jako bytu samoistnego nie posiadającego autora²⁵.

Kolejną różnicę można określić jako uniwersalizację odbioru. Inaczej niż dyskurs mówiony, w którym sytuacja dialogu przesądza z góry adresata, tekst pisany kieruje się do czytelnika nieznanego, potencjalnie zaś do każdego, kto umie czytać (potencjalnie, bo w rzeczywistości tekst pisany skierowany jest do określonego grona odbiorców). Ricoeur wskazuje tu na swoisty paradoks – materialny nośnik tekstu czyni dyskurs bardziej duchowym, gdyż czyni go wolnym od ograniczeń sytuacji komunikacji bezpośredniej. Wolność ta daje możliwość wielokrotnych odczytań i jako taka jest odpowiednikiem semantycznej autonomii tekstu²⁶.

Wyrażną różnicę między dyskursami odsłania też pojęcie referencji. W dialogu referencja ma charakter sytuacyjny, co znaczy, że ostatecznym kryterium jej zakresu jest możliwość wskazania na rzecz, o której się mówi i która jest dla rozmówców wspólnym elementem sytuacji. Mówiąc o konkretnej rzeczy, tej a nie innej, można użyć gestu, wyrazić coś za pomocą mimiki lub po prostu pokazać palcem. I choć rzecz może też być wskazana ostensywnie przez sam dyskurs (czyli poprzez referencję pośrednią takich wskaźników, jak zaimki wskazujące, przysłowki miejsca i czasu oraz formy czasowe czasownika) ostatecznie w rozmowie wszelka referencja ma zawsze charakter sytuacyjny. Tekst pisany zrywa to sytuacyjne ugruntowanie, gdyż dystans, jaki dzieli autora i czytelnika, wymusza posługiwanie się wskaźnikami ostensywnymi i deskrypcjami, które stanowią tu jedyne dostępne środki referencyjności. Konsekwencje, jakie stąd wynikają, są ważne. Po pierwsze, pismo, jak twierdzi niesłusznie Ricoeur, uwalnia znaczenia nie tylko od tego, co psychiczne, lecz także od tego, co kontekstowe („niesłusznie”, bo czytając np. „Drodzy zebrani, nasza konferencja dobiegła końca” wiemy, że był to tekst mówiony i to w określonej sytuacji). Po drugie, tekst lub, mówiąc precyzyjniej, „jawne lub ukryte strategie pewnych odmian dyskursu” ukazują to, co Jakobson, nazwał funkcją poetycką tekstu, czyli skierowanie uwagi na sam przekaz kosztem referencji. Nie wierząc jednak w możliwość tekstu, który koniec końców nie odnosiłby się jakoś do świata, Ricoeur precyzuje, że nie chodzi o zniesienie referencji, lecz o jej rozszczepienie:

²⁵ Por. tenże, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 103.

²⁶ Por. tamże, s. 104–105.

Zawieszenie referencji ostensywnej i deskryptywnej wyzwala moc odnoszenia do tych aspektów naszego bytowania w świecie, których nie można wypowiedzieć w sposób bezpośredni, deskryptywny, lecz tylko w formie aluzyjnej, dzięki referencyjnym walorom metaforycznego czy, mówiąc ogólniej, symbolicznego wyrażania²⁷.

Świat jest więc dla autora *Teorii interpretacji* zespołem referencji odsłanianych przez wszystkie rodzaje tekstów, zarówno deskryptywnych, jak i poetyckich. Rozumienie świata natomiast oznacza dodawanie do wszelkich wyrażen definiujących naszą egzystencję tych nowych sensów odsłoniętych nam przez tekst, które – jak lapidarnie określa to Ricoeur – przekształca *Umwelt* w *Welt*, czy, innymi słowy, z otoczenia czynią świat. To, co rozumiemy w dyskursie, to projekt, czyli zarys nowego sposobu bytowania, rozumienie zaś – na sposób Heideggerowski – nie jest sposobem poznawania, lecz „sposobem bycia tego bytu, który egzystuje poprzez rozumienie”²⁸.

Rola pisma jest więc nie do przecenienia w hermeneutycznej koncepcji człowieka. Mimo to krytyka pisma, czy wręcz atak na nie, jest zjawiskiem wcale nierzadkim. Ricoeur przypomina, że krytyka ta – od Platona do Bergsona – wychodzi ostatecznie od pewnej teorii obrazu: obraz jest tylko cieniem rzeczywistości. Lecz obraz nie musi znaczyć mniej niż pierwowzór, przeciwnie – obraz może znaczyć więcej, o czym mówi malarska strategia „ikonicznego zwielokrotnienia”, która chce odtwarzać rzeczywistość kondensując ją i miniaturyzując, używając ograniczonego alfabetu wizualnego. Takie malarstwo ujmując mniej, daje więcej. Zabiegi te stają w poprzek naturalnej skłonności widzenia do entropii i pozwalają dostrzec kontrasty i kolory, dzięki którym wydobywa się przedmiot. Skrajny przykład takiej strategii podany przez Ricoeura to konstruktywizm: „pozorne zaprzeczenie rzeczywistości stanowi tu drogę do gloryfikacji niefiguracywnej istoty rzeczy”²⁹.

²⁷ Tamże, s. 112.

²⁸ „Tym, co możemy dzięki rozumieniu jako egzystencjałowi, nie jest jakieś „coś”, lecz bycie jako egzystowanie. W rozumieniu tkwi egzystencjalnie sposób bycia jestestwa jako możliwości bycia. Jestestwo nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może, lecz jest pierwotnie byciem-możliwym. Jestestwo jest zawsze tym, czym może być, i tak, jak jest swą możliwością. [...] Dlaczego rozumienie we wszystkich istotowych wymiarach tego, co w nim da się otworzyć, prze zawsze ku możliwościom? Otóż dlatego, że rozumienie zawiera w sobie samym egzystencjalną strukturę, którą nazywamy *projektem*”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum B. Baran, Warszawa 2005, s. 184, 186.

²⁹ Por. P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, s. 118.

4. SYMBOL – METAFORA

Refleksja nad metaforą – jednym z najważniejszych pojęć filozofii Ricoeura – ma dopełnić wcześniejszy okres jego pracy twórczej, okres hermeneutyki symbolu. Doniosła rola metafory wynika wprost ze struktury, w której znaczenie dosłowne i przenośne stanowią skrócone do minimum model współgrania sensów całego tekstu: metafora jest „wierszem w miniaturze”. Współczesna semantyczna analiza metafory, za którą podąża Ricoeur, zrywa z dwoma podstawowymi założeniami, które wypowiedziane w starożytności podtrzymywane i rozwijane były aż do wieku XIX. Założenia te mówiły, że zwrot metaforyczny użyty w miejscu wyrażenia dosłownego nie stanowi żadnej innowacji semantycznej, po wtóre zaś – co jest konsekwencją założenia pierwszego – że metafora nie wnosi nowej wiedzy o rzeczywistości (jest dekoracyjną i emotywną funkcją dyskursu). Odrzucenie tych założeń stało się możliwe w momencie zakwestionowania założeń wcześniejszych, mówiących, że metafora jest tylko przypadkiem nazywania i prostym przesunięciem sensu słów. Metafora nie wiąże się jednak ze słowem, lecz ze zdaniem, chodzi w niej o semantykę zdania, a nie – słowa, stanowi przypadek orzekania, a nie nazywania. Mówiąc precyzyjnie, chodzi nie o metaforyczne użycie słowa, ale o metaforyczne wyrażenie, w którym rodzi się napięcie między słowami; chodzi o to, że napięcie w wyrażeniu metaforycznym pojawia się nie tyle między dwoma słowami, lecz między dwiema niezgodnymi interpretacjami tego słowa. Właśnie konflikt między interpretacjami wytwarza metaforę. W eseju *Metafora a centralny problem hermeneutyki* Ricoeur pisze:

W konsekwencji więc zachowuję z najnowszej historii problemu metafory następujące rozstrzygnięcie: zastąpienie retorycznej teorii substytucji przez ściśle semantyczną teorię oddziaływania między polami semantycznymi; decydującą rolę zderzenia semantycznego prowadzącego do logicznego absurdu; emisję cząsteczek sensu pozwalającą nadać sens zdaniu jako całości³⁰.

Metafora posługuje się absurdem i dysonansem znaczeniowym, sprzecznością i niespójnością lub – jak mówi Ricoeur opisując metafory za pomocą metafor – „zuchwalstwem semantycznym”. Metafora nie istnieje sama w sobie, lecz poprzez interpretację.

³⁰ Tenże, *Metafora a centralny problem hermeneutyki*, tłum. P. Graff [w:] *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 254. Chodzi tutaj o interakcyjną teorię metafory sformułowaną przez I. A. Richardsa (por. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000, s. 162–164).

Interpretacja metaforyczna zakłada interpretację dosłowną, która sama się unicestwia dzięki sprzeczności znaczeniowej. To właśnie ten proces autodestrukcji wymusza rodzaj wypaczenia słów, rozszerzenia ich znaczenia, dzięki któremu możemy znaleźć sens tam, gdzie interpretacja literalna, dosłowna byłaby nonsensem³¹.

Metafora funkcjonuje na granicy „błędu kategorialnego”, który jest tu błędem celowym, polegającym na zestawianiu rzeczy nieporównywalnych po to, by za pomocą pozornego nieporozumienia ukonstytuować nową, dotąd ignorowaną lub uznawaną za nieprawomocną, relację znaczeniową między terminami³².

W tym sensie metafora jest rzeczywistą innowacją semantyczną. Żywe metafory, o jakich pisze Ricoeur, są nieprzekładalne, choć mogą być parafrazowane, tyle tylko, że parafraza nie wyczerpuje znaczenia innowacyjnego. Znaczenie innowacyjne wskazuje wprost, że metafora to coś znacznie więcej niż wartość emotywna. Metafora przynosi nową wiedzę o rzeczywistości.

Metafora, podobnie jak symbol, cechuje się więc podwójnym znaczeniem. Dlaczego jednak Ricoeur porzuca (przynajmniej tymczasowo) problem symbolu, który był centralnym pojęciem jego wczesnej hermeneutyki, i przygląda się tak dokładnie metaforze? Po pierwsze dlatego, że symbole należą do zbyt wielu i zbyt odległych od siebie obszarów. Po drugie dlatego, że symbol łączy w sobie językowy i niejęzykowy wymiar dyskursu: z jednej bowiem strony można skonstruować semantykę symbolu i mówić o sensie lub znaczeniu jego struktury, z drugiej symbol zawsze odnosi swe składniki do czegoś pozajęzykowego, jak konflikt psychiczny, poetycka wizja świata lub *sacrum*. Mimo to Ricoeur nie rezygnuje zupełnie z refleksji nad symbolem, lecz tym razem chce na niego popatrzeć z perspektywy teorii metafory, tak by rozumienie metafory wzbogaciło rozumienie symbolu, potem zaś – zgodnie z hermeneutyczną zasadą koła – na odwrót: by rozumienie symbolu wzbogaciło rozumienie metafory.

Zarówno w metaforze, jak i symbolu istnieją dwa poziomy znaczenia, które otwierają się w momencie interpretacji: dostrzegamy najpierw sens dosłowny pozwalający nam dostrzec nadbudowany na nim sens dodatkowy. Tylko za pośrednictwem sensu pierwszego odchodzimy do sensu drugiego, ten pierwszy sens jest jednak tylko środkiem umożliwiającym dotarcie do nadwyżki znaczenia. Podobieństwo sensów rządzące symbolem jest paralelne z procesem metaforyzacji:

³¹ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 130.

³² Por. tamże, s. 131.

współgranie podobieństwa i różnicy w strukturze symbolu przypomina konflikt pomiędzy wcześniejszą i właśnie się pojawiającą kategoryzacją świata odsłanianą przez metaforę. Jak jednak zaznacza francuski filozof, w symbolu relacje te są wymieszane, trzeba więc mówić raczej o przybliżaniu podobieństwa niż o jego ujmowaniu. Z tego też względu nie da się wyczerpująco ująć symbolu za pomocą języka pojęciowego, co nie znaczy jednak, że symbol jest całkowicie pozapojęciowy. Tak jak metafora dzięki przybliżaniu pól semantycznych odsłania nowe możliwości „artykułowania i konceptualizowania rzeczywistości”, tak symbol pobudza niekończącą się egzegezę. Tak jak metafora, nie będąc myśleniem pojęciowym, stanowi „innowację semantyczną sygnalizującą wyłanianie się takiego myślenia”, tak symbol wymaga interpretacji. „Jeżeli żadne pojęcie nie spełnia wymogów stawianych przez myślenie, które symbol inicjował – dodaje jeszcze Ricoeur – to znaczy to tylko, że żadna z dotychczasowych kategoryzacji nie może ogarnąć wszystkich semantycznych możliwości symbolu. I przecież tylko pojęcie może stanowić świadectwo owej nadwyżki znaczenia”³³.

Lecz symbol posiada również aspekt niesemantyczny. „Nieprzeźroczystość symbolu” wynika stąd, że jest wpisany w obszary doświadczenia dostępne nam dzięki odmiennym metodologiom. Ricoeur mówi tu o psychoanalizie, poezji i fenomenologii religii. To „wpisanie” w różne obszary doświadczenia oznacza brak autonomii symbolu, aktywność symboliczna łączy się z inną aktywnością, trzeba więc odkryć tę nić łączącą funkcję symboliczną z aktywnością niesymboliczną i przedjęzykową. Tu też dostrzegamy wszelkie różnice między symbolem a metaforą: metafora pojawia się w uniwersum logosu, symbol, jak w psychoanalizie, oscyluje między *bios* i *logos*; metafora jest „swobodną inwencją dyskursu”, symbol, jak w fenomenologii, jest powiązany z kosmosem i posiada charakter prewerbalny. Jako zdarzenie dyskursu metafora zostaje „zaakceptowana i zasymilowana”, wchodzi na stałe do języka i rozszerza polisemię słów, banalizuje się i w konsekwencji staje się metaforą martwą. Symbol zaś zakorzenia się w „trwałych układach życia, uczucia i wszechświata”, co, jak dodaje Ricoeur, skłania nas do mniemania, że symbol „nigdy nie ginie, co najwyżej ulega przekształceniu”³⁴. Wynika z tego, że Ricoeur, bazując na Jakobsonie, mówi jedynie o metaforach poetyckich i pomija zupełnie metafory ontologiczne

³³ Tamże, s. 139.

³⁴ Tamże, s. 148.

(„czas to pieniądz”) czy operacyjne (góra-dół), które przecież wrosły w język i z pewnością nie są martwe³⁵.

Mimo różnic, związek symbolu z metaforą jest jednak dość ścisły, co umożliwia w ogóle ich porównanie. *Teoria interpretacji* wskazuje, że metafory również trwają, usilnie broniąc się przed zaginięciem poprzez liczne powiązania znaczeniowe: „jedna metafora przywołuje inną i każda z nich pozostaje żywa, jeśli zachowuje zdolność do ewokowania całego układu”³⁶. Sieć metafor wiąże poszczególne metafory cząstkowe wywodzące się z rozmaitych obszarów doświadczenia i zapewnia im równowagę oraz umożliwia nadanie im „nieograniczonej liczby możliwych interpretacji na poziomie pojęciowym”. Sieć metafor tworzy ponadto układ ułożony hierarchicznie, tak że można tu mówić o metaforach funkcjonujących na poziomie zdania, wiersza, społeczności, kultury czy nawet całego dyskursu ludzkiego. Metaforę na tym ostatnim, najwyższym poziomie można rozumieć jako archetyp bądź paradygmat symboliczny. Ricoeur pisze:

Wygląda to tak, jak gdyby jakieś fundamentalne ludzkie doświadczenie wytworzało symbolizm, który kontroluje także najbardziej pierwotny porządek metaforyczny. Ten pierwotny symbolizm zdaje się odpowiadać najbardziej niezmiennemu ludzkiemu sposobowi bycia w świecie” [I dalej:] „W istocie, historia słów i kultury zdaje się wskazywać, że choć język nie konstytuuje nawet najbardziej zewnętrznego poziomu naszego doświadczenia symbolicznego, to jego poziom głęboki staje się dla nas dostępny tylko w tej mierze, w jakiej jest formowany i artykułowany na poziomie językowym i literackim; najbardziej uporczywe metafory są niezbywalnie uwikłane w splot symbolicznej infrastruktury z metaforyczną nadbudową”³⁷.

Ostatnia próba zrozumienia specyfiki myślenia metaforycznego idzie u Ricoeura w kierunku zestawienia metafory i modelu. Znaczenie modelu w nauce opiera się na jego heurystycznej mocy, która przeciwstawia się niewłaściwej interpretacji i otwiera się na interpretację właściwą. Model jest narzędziem redyskrypcji: na nowo opisujemy świat za pomocą wyobrazeniowego modelu teoretycznego. Zmieniamy język i dzięki temu widzimy rzecz na nowo. Przenosimy fikcję heurystyczną na samą rzeczywistość i dzięki temu dostrzegamy nowe związki między rzeczami. Język nauki jest podobny do języka poezji – i tu, i tam mamy do czynienia z drogą okrężną. Tak jak zawieszenie referencji pierwszego poziomu, umożliwia dotarcie do referencji poziomu

³⁵ Zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 2010.

³⁶ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 148.

³⁷ Tamże, s. 150.

drugiego związanego z fikcją modeli teoretycznych, tak samo odsunięcie sensu dosłownego umożliwia wydobycie sensu metaforycznego. Model i metafora mają ostatecznie dopomóc w lepszym rozumieniu świata. *Mythos* jest najprostszą drogą do *mimesis*, co znaczy, że fikcja i redyskrypcja ostatecznie są tym samym³⁸.

Stosunek metafory do symbolu Ricoeur podsumowuje tak: Po pierwsze, metafora zawiera więcej niż symbol, gdyż wprowadza do języka wyrażenia, które w symbolu zawarte są tylko *implicite*. Po drugie, metafora porządkuje to, co w symbolu jest pomieszane. Z drugiej jednak strony to symbol zawiera więcej niż metafora: w metaforze jako formie orzekania zdeponowana jest siła symbolu; metafora jest językową powierzchnią symbolicznej głębi. Symbol pozostaje bowiem dwuwymiarowy – strona semantyczna odnosi nieustannie do strony niesemantycznej. „Symbole – pisze Ricoeur, znów posługując się niejasną metaforyką – pogrążają nas w tajemniczym doświadczeniu mocy”³⁹.

5. WYJAŚNIENIE – ROZUMIENIE

Ostatnie pytanie, jakie zadaje Ricoeur, by rozświetlić problem dyskursu, brzmi następująco: Czym jest rozumienie dyskursu, jeśli dyskurs jest tekstem? Odpowiedź na to pytanie rozpoczyna się od próby przekroczenia hermeneutyki romantycznej, tzn. przekroczenia opozycji rozumienie-wyjaśnienie.

Wyjaśnienie było przypisana naukom przyrodniczym i jako takie oznaczało korelat natury pojmowanej jako „wspólny horyzont faktów, praw i teorii, hipotez, weryfikacji i dedukcji”; rozumienie – to zaś wiedza związana z bezpośrednim lub pośrednim doświadczeniem innego podmiotu podobnego do nas samych: zarówno ekspresja bezpośrednia (znaki fizjonomiczne, gestowe, głosowe), jak i pośrednia (znaki pisane, dokumenty, zabytki) wymaga interpretacji, ta zaś łączy się z pojęciem empatii, czyli wniknięciem w cudze życie psychiczne. Dychotomia wyjaśnienia i rozumienia ma zatem charakter ontologiczny i epistemologiczny: dotyka dwóch metodologii oraz dwóch obszarów rzeczywistości. Właśnie z takim podziałem nie zgadza się Ricoeur, proponując inne rozumienie pojęć wyjaśnienie-rozumienie-interpretacja. Nie chodzi o dychotomię, lecz o dialektykę, w której rozumienie i wyjaśnienie

³⁸ P. Ricoeur, *Metafora a centralny problem hermeneutyki*, tłum. P. Graff [w:] *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 267–270.

³⁹ Tenże, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 155.

stanowią fazy dłuższego procesu: od rozumienia do wyjaśnienia i dalej od wyjaśnienia do pojmowania. Pisze Ricoeur:

Na początku tego procesu rozumienie będzie naiwnym uchwyceniem znaczenia tekstu jako całości. Po raz drugi, jako pojmowanie, będzie ono stanowić wyrafinowany sposób rozumienia, oparty na procedurach wyjaśniających. Na początku rozumienie jest domyślaniami się, w fazie końcowej pozostaje ono zgodne z pojęciem przyswojenia, które scharakteryzowaliśmy wyżej jako reakcję na pewien rodzaj dystansu, obcości, będącej skutkiem pełnej obiektywizacji tekstu. Tak więc wyjaśnienie pojawia się jako mediacja między dwiema fazami rozumienia⁴⁰.

Dwa zasadnicze pytania, które się tu pojawiają, są następujące: Dlaczego mamy się domyślać? Czym jest to, czego dotyczy domyślanie się w procesie rozumienia?

Pierwszy akt rozumienia musi przybrać postać domysłu, ponieważ intencja autora jest nam niedostępna. Tu słowne znaczenie tekstu nie zbiega się ze znaczeniem mentalnym. Autor nie sprawuje władzy nad tekstem. Tekst jest niemy, między zaś tekstem a czytelnikiem powstaje asymetryczna relacja, w której mówi tylko jeden. A skoro znaczenie przekracza intencję, to, jak dodaje Ricoeur, rozumienie dokonuje się w czysto semantycznej i niepsychologicznej przestrzeni „wykrojonej przez tekst w wyniku zerwania więzi łączącej go z autorem i jego intencją”⁴¹.

Domyślanie się dotyczy, po pierwsze, całości holistycznego i kumulatywnego procesu, jaki tworzy dzieło dyskursywne, które nie jest linearną ciągłością zdań, lecz czymś wielogłosowym i polifonicznym, prezentującym się jako hierarchia tematów pierwszo- i drugoplanowych. Domyślamy się więc dzieła jako całości, a domyślając się „rekonstruujemy architekturę tekstu”, co przybiera formę „procesu cyrkularnego”: domniemanie o kształcie całości dzieła założone jest w rozpoznawaniu części, rozpoznając zaś szczegółły konstruujemy całość⁴².

⁴⁰ Tamże, s. 161.

⁴¹ Tamże, s. 162.

⁴² Gadamer pisze o tym tak: „Przypomnijmy sobie tu hermeneutyczną regułę, że całość trzeba rozumieć na podstawie części, a część na podstawie całości. Regułą to pochodzi ze starożytnej retoryki i została przez nowożytną hermeneutykę przeniesiona ze sztuki mowy na sztukę rozumienia. Tu i tam zachodzi relacja o charakterze kolistym. Uchwytująca całość antycypacja sensu staje się wyraźnym zrozumieniem dzięki temu, że części, określające na podstawie całości, ze swej strony określają tę całość”. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 400; „Treściowy sens koła całości i części, które leży u podstawy wszelkiego rozumienia, należy wszakże, jak sądzę, uzupełnić kolejnym określeniem, które nazwałbym ‘presupozycja

Po drugie, tekst jako całość może być oglądany z rozmaitych stron, ale nigdy ze wszystkich stron jednocześnie. Akt czytania jest jednostronny, rekonstrukcja jest perspektywiczna. Ta jednostronność powoduje, że interpretacja jest domniemaniem.

Po trzecie, horyzont potencjalnych znaczeń, przed jakim stoimy dzięki tekstowi, może być aktualizowany w sposób różnorodny. Wiąże się to z obszarem znaczeń metaforycznych i symbolicznych, które rozpościerają przed czytelnikiem problem znaczeń zwielokrotnionych.

Reguł trafnego domyślania się nie ma, są jednak metody i procedury uprawomocnienia naszych domysłów i przypuszczeń. Ricoeur wskazuje, że są one bliższe logiki prawdopodobieństwa niż weryfikacji empirycznej. „Wskazanie, że w świetle naszej wiedzy jakaś interpretacja jest bardziej prawdopodobna, jest czymś innym niż wykazanie, że jakiś wniosek jest prawdziwy”⁴³. Mimo jednak że zawsze jest więcej niż jedna interpretacja, nie znaczy to, że wszystkie interpretacje są sobie równe.

Zawsze jest możliwa argumentacja za lub przeciw danej interpretacji, zestawienie odmiennych interpretacji, a także próba rozstrzygnięcia sporu między nimi i uzgodnienie stanowisk, nawet jeśli takie uzgodnienie jest w danym momencie nieosiągalne⁴⁴.

Dialektyka domysłu i wyjaśnienia stanowi odpowiednik dialektyki zdarzenia i znaczenia, a także – w odwróconym porządku – dialektyki znaczenia i referencji. W tekście pisanym, przypomina Ricoeur, funkcja referencyjna wykracza poza ostensywne wskazanie na rzeczywistość, w której rozgrywa się dialog, brakuje tu bowiem wspólnej dla autora i odbiorcy sytuacji komunikacyjnej. Ów brak ma znaczenie pierwszorzędne. Poszerza się odniesienie do rzeczywistości, językowi odpowiada już nie sytuacja i otaczająca ją rzeczywistość, lecz świat w ogóle. To abstrahowanie od najbliższego otoczenia prowadzi do dwóch przeciwbieżnych postaw: albo zawieszamy jakiekolwiek odniesienie tekstu do rzeczywistości, traktując tekst jako całość samą dla siebie, albo wyobrazeniowo wytwarzamy nowe odniesienie tekstu do

pełni”. Formułuję nim przesłankę, która kieruje wszelkim naszym rozumieniem. Założenie to głosi, iż tylko to jest zrozumiałe, co rzeczywiście prezentuje sobą pełną jedność sensu. Czytając tekst, zawsze zakładamy jego pełnię”. H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, tłum. G. Sowiński [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993, s. 231.

⁴³ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁴ Tamże, s. 167.

rzeczywistości determinowane sytuacją czytelnika, tworząc tym samym nową ostensywną referencję.

Sytuacja pierwsza, prowadząca do przeistoczenia dzieła literackiego w zamknięty system znaków, jest rozszerzeniem stosowalności modelu strukturalnego; literatura stanowi tu analogon w stosunku językowego poziomu *langue*. Narracja zostaje zamknięta i poddana analizie strukturalnej, następuje „dechronologizacja narracji”, segmentacja i ustalenie różnych poziomów integracji części w całości. To wyróżnienie i organizowanie elementów narracji nie ma jednak nic wspólnego z „przeżywanymi procesami psychicznymi lub segmentami behawioralnymi rozróżnianymi przez psychologię behawiorystyczną”⁴⁵.

Z tego właśnie względu strukturalne badanie narracji dzieła literackiego może być rozumiane jedynie jako etap procesu rozumienia, tj. jako wyjaśnienie. Nikt przecież „nie zatrzymuje się na tak formalnej koncepcji mitu czy narracji, jak ta algebra jednostek konstytutywnych”. Analiza strukturalna zajmująca się „semantyką powierzchowną” prowadzić ma do „semantyki głębokiej”: do świata i rzeczywistości, do sytuacji granicznych i egzystencjalnych implikacji. Brak tego głębokiego odniesienia, przekonuje Ricoeur, oznaczałby, że dyskurs jest pozbawionym znaczenia komentarzem. Sens, którego szukamy, stoi nie za tekstem, ale przed nim; nie jest czymś zakrytym, lecz odsłoniętym. Przedmiotem rozumienia jest bowiem jego odniesienie do świata możliwego. Innymi słowy, rozumieć świat to podążać za jego ruchem od sensu do referencji. Dlatego też analiza strukturalna jest tu niewystarczająca, choć odgrywa ona ważną rolę jako pośrednik prowadzący od naiwnej do krytycznej interpretacji.

Pośrednicząca rola, jaką w tym procesie odgrywa analiza strukturalna, polega razem na usprawiedliwianiu obiektywnego i skorygowaniu subiektywnego nastawienia wobec tekstu⁴⁶.

W zakończeniu swych rozważań nad dyskursem Ricoeur przypomina o jeszcze jednej kluczowej dialektyce: dialektyce dystansu i przyswojenia⁴⁷. Pojęcie dystansu rodzi się w opozycji do historyzmu, który

⁴⁵ Tamże, s. 174.

⁴⁶ Tamże, s. 178.

⁴⁷ Ta ważna relacja dystans-przyswojenie – podobnie jak pojęcie fuzji horyzontów czy świadomości dziejów efektywnych – wywodzi się z filozofii Gadamera, któremu Ricoeur wiele zawdzięcza. Ricoeur twierdzi jednak, iż Gadamer położył zbyt silny akcent na przynależność i nie docenił dystansu, widząc w nim nieprzezwyciężalną antynomię, która prowadzi do błędnej dychotomii prawdy i metody (konieczny

próbował wydobywać znaczenia z psychicznych i społeczno-kulturowych kontekstów, w jakich powstawał tekst⁴⁸. Dystans jako narzędzie metodologiczne ma przypomnieć, że znaczenie nie jest psychiczną treścią, lecz „bytem idealnym”, który może być rozpoznany jako ten sam przez różne osoby lub mówiąc inaczej: który cechuje się pewną tożsamością w nieskończonej serii mentalnych aktualizacji. Nie zmienia to jednak faktu, że celem interpretacji jest uczynienie swoim własnym tego, co wcześniej było obce. Celem interpretacji jest przyswojenie.

Tym jednak, co ma zostać przyswojone, nie jest w żadnym przypadku intencja twórcy, nie chodzi tu bowiem o kongenialne spotkanie z geniuszem autora, ale o odsłonięcie możliwego sposobu patrzenia na rzeczy: nie chodzi też o to, by zadanie hermeneutyki powiązać z rozumieniem tekstu przez pierwotnego adresata, gdyż znaczenie tekstu jest dostępne dla każdego, kto umie czytać (choć przecież decydujący tu będzie zakres kompetencji komunikacyjnej – od znajomości pisma po znajomość konwencji odnoszenie tekstu do wiedzy o świecie). Po trzecie w końcu, przyswojenie nie oznacza zamknięcia interpretacji w skończonych możliwościach rozumienia, które przynależą czytelnikowi: nie jest bowiem tak, że podmiot, mając do dyspozycji swój własny sposób bycia w świecie, projektuje i wczytuje go w tekst; jest odwrotnie: interpretacja odsłania nowe sposoby i formy bycia, wyposaża podmiot w nowe możliwości poznania samego siebie.

Jeżeli bowiem referencja tekstu projektuje świat, to nie czytelnik jest tu tym, który przede wszystkim projektuje siebie. To raczej jego możliwości projektowania siebie zostają poszerzone, ponieważ otrzymuje on nowy sposób bycia od samego tekstu⁴⁹.

dla naukowego i obiektywnego oglądu dystans, jest jednocześnie zniszczeniem więzi z przedmiotem badań). Ricoeur chce tę antynomię przezwyciężyć, podobnie jak chce dopełnić Gadamerowskie bycie w tradycji poprzez krytykę ideologii Habermasa. Zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, Warszawa 2003, s. 237–245; D. M. Kaplan, *Ricoeur's Critical Theory*, w: *Reading Ricoeur*, ed. D. M. Kaplan, New York 2008, s. 201–204; O. Abel, *Paul Ricoeur Hermeneutics: From Critique to Poetics* [w:] tamże, s. 188–193.

⁴⁸ W tym samym duchu pisze Gadamer: „Wyrazem naiwności historyzmu była przesłanka, że należy się przenieść w ducha epoki, myśleć jego, a nie własnymi pojęciami i wyobrażeniami, i że w ten sposób można dotrzeć do historycznej obiektywności. Tymczasem chodzi o to, by dystans czasowy rozpoznać jako pozytywną i twórczą możliwość rozumienia. Nie jest on ziejącą otchłanią, lecz wypełnia go ciągłość przekazu i tradycji, w których jest świetle wszelka tradycja nam się ukazuje. Można tu bez przesady mówić o prawdziwie twórczym charakterze procesu dziejowego”. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt. s. 408–409.

⁴⁹ P. Ricoeur, *Teoria interpretacji*, dz. cyt., s. 186.

Przyswojenie nie jest posiadaniem i sposobem kontrolowania rzeczy. Przyswojenie jest sposobem wyłączenia narcystycznego *ego*. Pojęcie tekstu łączy się tu nierozdzielnie z pojęciem gry, które oznacza „ludyczną transpozycję” i „heurystyczną fikcję”: dzięki grze następuje przemiana rzeczywistości, autora i czytelnika.

*
* *

Hermeneutyka dyskursu jest przekroczeniem hermeneutyki symbolu. Symbol, choć w procesie rozumienia odgrywa rolę istotną, zdaje się jednak nie spełniać kryterium uniwersalności, nie poddaje się w pełni opisowi pojęciowemu, jest trudny do interpretacji. Tekst zaś, tak jak traktuje go Ricoeur w *Teorii interpretacji*, ma olbrzymie zalety: jest oderwany od konkretnej sytuacji, jest dostępny dla wszystkich, którzy umieją czytać, można stosować wobec niego procedury wyjaśniające, które uprawdopodobnią interpretację. Wzbogacona o badania strukturalne, teorię aktów mowy i filozofię Gadamera, wciąż pełna kontynuacji i nawiązań, aluzji i erudycyjnych odwołań do tradycji, dialektycznego łączenia przeciwieństw i twórczych interpretacji, późna hermeneutyka Ricoeura – zgodnie z życzeniem twórcy – ma być nie tyle zerwaniem, ile korektą i dopełnieniem okresu symbolicznego. W tym też sensie całość hermeneutyki Ricoeurowskiej, wzbogacona później o teorię opowieści, stanowi jeden z najważniejszych projektów współczesnej filozofii rozumienia.

Na koniec zwróćmy jednak uwagę na kilka kwestii problematycznych⁵⁰. Ricoeur zaznacza, że przyswojenia nie należy rozumieć w duchu filozofii podmiotu, gdyż to nie podmiot konstytuuje sens: ostateczną instancją na drodze rozumienia siebie w obliczu tekstu jest właśnie tekst. Tym samym odrzucona zostaje konstytuująca moc samoświadomości Ja, zarówno w wersji Kartezjańskiego *ego cogito*, Kantowskiego imperatywu filozofii moralnej, epistemologicznej apercpcji idealizmu transcendentalnego, samoidentyfikacji jako sprawcy czynu i podmiotu decyzji oraz substancjalnej koncepcji osoby. Co jednak pozostaje, gdy odrzucimy Ja? Czy w konsekwencji Ricoeurowska hermeneutyka – jak pyta Elżbieta Wolicka – nie staje się podobna do postmodernistycznego redukcjonizmu, który rozpuszcza podmiotowość w bliżej nieokreślonym uniwersum dyskursu?

⁵⁰ Porusza je także Elżbieta Wolicka w książce *Narracja i egzystencja*, dz. cyt., s. 32–38.

Innym problemem jest wspomniane wyżej pojęcie gry. Gra jest przemianą. Ricoeur mówi o tym w sposób następujący:

Jest to zarazem imaginacyjne przeistoczenie w królestwo „postaci” czy obrazów oraz transformacja każdej rzeczy w jej prawdziwy byt. Rzeczywistość codzienna zostaje zniesiona, a jednak każdy staje się sobą⁵¹. Tak więc dziecko, przebierając się za kogoś innego wyraża swoją najgłębszą prawdę. Grający „naprawdę” ulega metamorfozie, w rozigranym przedstawieniu pojawia się „to, co jest”. Ale „to, co jest”, to już nie rzeczywistość codzienna. Rzeczywistość staje się nią naprawdę, obejmując przyszły widnokrąg nie rozstrzygniętych jeszcze możliwości, lęków i nadziei. Sztuka obala jedynie rzeczywistość nie przekształconą. Stąd prawdziwa *mimesis*: metamorfoza zgodna z prawdą⁵².

W kontekście powyższych słów nie można nie zadać dwóch pytań: jak należy rozumieć rzeczywistość? czym jest prawda? I jeszcze jedna uwaga: jeżeli podstawą „możliwości bycia” jest literacka fikcja, to oczywiście staje się tu niebezpieczeństwo tak ustawionej „perspektywy antropologicznej” – projekt bycia może opierać się na fałszu, realizując jedynie „myślenie życzeniowe”. Skoro więc tekst ma być źródłem przemiany, „to pytanie o prawdę i fałsz, dobro i zło, czyli wartości, z którymi czytelnik skłonny jest się utożsamić, by na nich budować własną ‘opowieść życia’, ma znaczenie fundamentalne”⁵³.

Trzeba jednak od razu dodać, że jakkolwiek rozbudzanie świadomości etycznej, krytycznego zmysłu i czytelniczkiej dojrzałości ma znaczenie pierwszorzędne, nie istnieją przecież żadne ostateczne kryteria, dające nam pewność, iż nasze projekty bycia opierają się na prawdzie i dobru. Jakkolwiek bowiem droga zapośredniczenia (poprzez tekst czy kulturę w ogóle) lepiej broni przed „antropologicznym fałszem” niż bezpośrednia introspekcja i samokonstytuująca się świadomość, to jednak niebezpieczeństwo ześlizgnięcia się w subiektywizm, świadomość zakłamaną, myślenie życzeniowe oraz rozmaite mechanizmy racjonalizacji i dysonansów poznawczych pozostaje sprawą absolutnie realną, niezależnie od tego, czy medium zapośredniczenia będzie fikcyjne dzieło literackie, Drugi czy *sacrum*. Podmiot zawsze narażony jest na pokusę instrumentalizacji świadomości.

⁵¹ W podobnym duchu rozmowę jako grę ujmuje Gadamer – abstrahuje od postzegania gry z perspektywy świadomości grającego, a traktuje ją jako ruch, w którym uczestniczą rozmówcy, i który determinuje to, co ważne i prawdziwe. Por. H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, dz. cyt., s. 59–60.

⁵² P. Ricoeur, *Przyswojenie [w:] Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 279.

⁵³ E. Wolicka, *Narracja i egzystencja*, dz. cyt., s. 36.

Ostatnia uwaga dotyczy dwóch Ricoeurowskich tez zaczerpniętych z *Hermeneutycznej funkcji dystansu*⁵⁴: „świat tekstu jest rzeczywisty w tej mierze, w jakiej jest fikcyjny” oraz „przemiana świata jest zarazem ludyczną przemianą *ego*”. Twierdzenia te opierają się na założeniu, że skoro czytelnik jest w stanie odróżnić rzeczywistość od fikcji i za sprawą fikcji może tę rzeczywistość zawiesić, to dysponuje on jakąś uprzednią wiedzą (przed-wiedzą) o tym, co realne. Musi ponadto posiadać przedrozumienie swego Ja, skoro w przemianie owego Ja bierze udział. Na czym dokładnie ma polegać ta uprzednia wiedza dotycząca rzeczywistości i podmiotu? Odpowiedzi na to pytanie nie otrzymujemy. W związku z tym pojawia się podejrzenie, że Ricoeur „dość arbitralnie redukuje zróżnicowane 'style odbioru' tekstu literackiego (i każdego innego) do tylko jednego, takiego mianowicie, jaki w drodze 'zastosowania' przysparza samorozumienia czytelniczemu *ego* – czyli do lektury, w której 'wariacje wyobraźni' czytelnika ześrodkowane są wokół życiowej przydatności przyswajanej przezeń reprezentacji świata, przy wyłączeniu takich zdystansowanych procedur i interpretacji, jak, np. recepcja estetyczna bądź krytycznoliteracka”⁵⁵.

THE HERMENEUTICS OF DISCOURSE ACCORDING TO PAUL RICOEUR

Summary

The article presents the late period of Ricoeur's hermeneutics where the category of discourse, after a series of transpositions, becomes an important point of reference. These transpositions can be understood as subsequent complements: structural semiotics is complemented by semantics of clause, the communication act (event) is complemented by meaning (which is based upon contextual reference), elusiveness of speech by textual universality and autonomy, the non-lingual nature of the symbol by lingual metaphor, and finally, clarification by understanding. The article also points out a number of difficulties with understanding Ricoeur's categories of presupposition, reality, the subject, play, and truth.

Damian Michałowski, Michał Otrócki

⁵⁴ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu* [w:] *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 244.

⁵⁵ E. Wolicka, *Narracja i egzystencja*, dz. cyt., s. 38.



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

KRZYSZTOF MECH

(Kraków)

KAROL TARNOWSKI: OD FUNDAMENTU DO FENOMENU

„Są rzeczy niepojęte i muszą takie widocznie być,
bo jakby było inaczej, toby ich w ogóle nie było”
fragment z filmu *Wino truskawkowe*

Na wstępie chciałbym wytłumaczyć się z tytułu moich rozważań, tym bardziej że skrywa się za nim podwójna intryga. Po pierwsze tytuł ten – *Karol Tarnowski: od fundamentu do fenomenu*, wyraża zwięźle interpretacyjny zamysł, któremu zostanie poddana jego myśl. Przemierzając drogi myślenia Tarnowskiego w porządku, który prowadzi od *fundamentu* do *fenomenu*, spróbuję pokazać w zarysie wewnętrzną dynamikę jego filozofii, wyzwania i trudności piętrzące się przed nakreślonym przez niego projektem, a zarazem niezłomność i konsekwencję krakowskiego myśliciela, ujawniającą się na ścieżkach dochodzenia do własnej, niewątpliwie oryginalnej filozofii.

Zanim jednak wkroczymy na drogę, która prowadzi od fundamentu do fenomenu nie powinniśmy pominąć faktu, że tytuł tego artykułu nawiązuje do ważnego tekstu Karola Tarnowskiego poświęconego papieskiej encyklice *Fides et ratio*. Mam tu na myśli rozprawę *Od fenomenu do fundamentu*, zamieszczoną w wydanej w 2009 roku książce pt. *Tropy myślenia religijnego*. Pragnę na wstępie nawiązać do tej rozprawy, nie tylko z powodu inspiracji jej tytułem, ale przede wszystkim dlatego, że zawarta w niej dyskusja z encykliką Jana Pawła II odsłania jedno z kluczowych rozstrzygnięć w refleksji Karola Tarnowskiego; wybór stanowiący punkt wyjścia jego filozofii religijnego myślenia, który ma zasadniczo antymetafizyczny charakter.

Rozstrzygnięcie, które mam na myśli, odsłania się przed nami wraz z dyskusją nad tymi fragmentami encykliki, w których papież odnosi się do fenomenologii, a w szczególności z tym jej fragmentem, w którym padają takie oto słowa:

Wielkie wyzwanie, jakie stoi przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione jak pilne, polega na przejściu od *fenomenu do fundamentu*. Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu, także wówczas, gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzność człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem. A zatem refleksja filozoficzna, która wykluczałaby wszelkie otwarcie na metafizykę, byłaby zupełnie nieprzydatna do pełnienia funkcji pośredniczącej w zrozumieniu Objawienia¹.

Encyklika proponuje przejście od fenomenu do fundamentu, które należy rozumieć jako przejście od fenomenologii do metafizyki; innymi słowy, myślenie filozoficzne otwarte na Objawienie, poszukujące śladów tego, co boskie (święte) w obszarze fenomenologicznie pojmowanego doświadczenia powinno wspierać się na fundamencie, który może dać jedynie metafizyka. To, co w ludzkim doświadczeniu jest dane (fenomeny), musi być uzasadnione przez to, co stanowi podstawę owego *bycia danym* (przez fundament); krótko mówiąc, właściwe rozumienie fenomenów wymaga boskiego fundamentu. Tyle encyklika.

Ale czy przejście od fenomenu do fundamentu jest uprawnione? Czy uzasadnione jest przejście od fenomenologicznego opisu najszerzej pojmowanego ludzkiego doświadczenia do klasycznie pojmowanej metafizyki? Negatywna odpowiedź na powyższe pytania stanowi punkt wyjścia filozofii religijnego myślenia Karola Tarnowskiego. Jeżeli przejście w stronę fundamentu oznacza utożsamienie Boga z ideą rozumowej konieczności, jeżeli metafizyka jest sposobem wyrażania tego, co fundamentalne za pomocą takich kategorii jak Byt Konieczny, Pierwsza Przyczyna, Najwyższy Byt itp., to według krakowskiego myśliciela, takie przejście nie jest możliwe i to, z co najmniej dwóch powodów. Pragnę je przytoczyć.

Po pierwsze ze względu na „filozoficzny klimat” współczesności, który najlepiej opisuje słówko *problematyczność*. Jesteśmy spadkobiercami dekonstrukcji, której kolejne fale przelały się przez niewzruszony wcześniej mur oddzielający prawdę od nieprawdy, mieszając je ze sobą i zalewając obszar tego, co wcześniej uznawano za prawdziwe, morzem niepewności. Wobec duchowego klimatu współczesnej filozofii, która zakwestionowała wszystkie budowane przez stulecia uzasadnienia me-

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1999, s. 105.

tafizycznych tez, odpowiedzialny filozof nie może przejść obojętnie. Podstawowe wyzwanie współczesnego myślenia nie polega jednak na tym, by odrzucić istnienie tego, co fundamentalne, lecz raczej na uznaniu, że metafizyczne uzasadnienie konieczności jego istnienia jest nie do utrzymania. Klasyczna metafizyka poszukuje pewności tam, gdzie rządzi niepewność, zapomina, że w naszym myśleniu poruszamy się po ruchomych piaskach, po niepewnym gruncie, pod którym trudno rozpoznać jakikolwiek fundament.

Droga w stronę fundamentu jest więc nie tyle zakazana, co raczej niemożliwa do uzasadnienia, a przynajmniej skrajnie niepewna; metafizyczni miłośnicy pewności podnoszą do rangi oczywistości to, co nie daje się uzasadnić; jak powie Tarnowski: „fundament nie jest korelatem żadnej niepowątpiewalnej oczywistości, lecz raczej mozolnej, indywidualnej, choć także wspólnotowej lektury tego, co «przemawia» i «daje do myślenia»”². Krótko mówiąc, nie istnieje żadne ostateczne przekonujące uzasadnienie przejścia w stronę klasycznie pojmowanej metafizyki.

Po drugie, u podstaw klasycznej metafizyki tkwi, by tak rzec, nieczysta intencja, którą draży, jak powie Tarnowski: „metafizyczna obsesja konieczności i «pierwszej przyczyny»”³, obsesyjne poszukiwanie dla myślenia punktu oparcia, który zaspokaja głód pewności. Metafizyka jest próbą ucieczki przed tym, co nieprzewidywalne, ucieczki w uporządkowany świat, którego porządek uzasadnia kierująca wszystkim konieczna zasada, jest nieustanną próbą ugruntowania myślenia „poprzez uzasadnianie i przyczynowość”⁴. Na skutek tego dążenia metafizyka „utożsamiła [konieczność] z absolutem, a ostatecznie z Bogiem”⁵, sprowadziła Boga do „ostatecznej rozumowej struktury”, wyrażając Go za pomocą kategorii Bytu Koniecznego, Pierwszej Przyczyny itp. Klasyczna „metafizyka [...] potraktowała Boga jako idealną, ogólną, choć zarazem jedyną w swoim rodzaju pojęciową strukturę”⁶, uznała za wszystko wyjaśniającą zasadę, która stanowi podstawę metafizycznego poznania i stojącej za nim wykładni tego, co jest. Tymczasem, jak podkreśla krakowski filozof: „dla myśli poszukującej niepowątpiewalnej oczywistości ostateczna rzeczywistość musi jawić się

² K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 88.

³ Tamże, s. 84.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 70.

⁶ Tamże.

raczej jako *otchłań* niż jako fundament, raczej *Abgrund* niż *Grund*⁷. Filozofia religijnego myślenia musi zdać sprawę z tego wyjściowego stanu nieugruntowania myślenia poza nim samym.

Jeżeli krok od fenomenów w stronę fundamentu, rozumianego jako absolutny, metafizyczny punkt oparcia jest niepewny (nie daje się uzasadnić), to potrzebne jest odwrócenie logiki myślenia. Jeśli nie jest możliwe przejście od fenomenu do fundamentu, to wyjdźmy od fundamentu, by „w jego świetle” ująć to, co dane w doświadczeniu (fenomeny). Innymi słowy, konieczne jest znalezienie takiego fundamentu, który nie jest Bogiem metafizyków, wszystko rozjaśniającą, absolutną, archeologiczną zasadą, stanowiącą punkt oparcia dla filozoficznego myślenia. Jeśli nie w Bogu rozumianym jako Pierwsza Przyczyna trzeba szukać fundamentu myślenia, to gdzie? Co pozostaje po odrzuceniu klasycznej metafizyki? Czym krakowski myśliciel chce zastąpić to opuszczone miejsce, które pozostało po utraconej pewności metafizycznego punktu oparcia, po odrzuceniu metafizycznie pojmowanego fundamentu?

Odpowiedź Tarnowskiego, która wprowadza nas w jego projekt filozofii religijnego myślenia brzmi tak: tego, co fundamentalne należy szukać w człowieku. Poszukiwanie fundamentu w człowieku oznacza poszukiwanie w nim takiego wymiaru, który, jak powie: „konstytuuję sam rdzeń warunków możliwości zjawiania się zjawisk dla mnie oraz mnie jako podmiotu dla siebie samego” (tekst niepublikowany, s. 3). To, co się prezentuje (fenomeny) może się ujawnić jako takie dzięki temu, co czyni możliwą wszelką prezentację, co funduje otwartość na fenomeny. Tak pojmowany fundament współokreśla to, co możliwe do pomyślenia, otwiera horyzont możliwych doświadczeń człowieka, w tym także doświadczenie samego siebie. Pytanie o fundament jest pytaniem o kształt tej otwartości, za sprawą której dane są fenomeny.

*

* *

Czym jest więc w człowieku ta zdolność otwarcia horyzontu możliwych doświadczeń? Jest nią *wiara fundamentalna*, którą Tarnowski określa także jako *pra-zaufanie*; powie on „żyjąc *ufamy*, życie samo w sobie to poryw ufności, który możemy nazwać *pra-zaufaniem*” (tekst niepublikowany, s. 2). Otwarcie na to, co dane, jest otwarciem ufności

⁷ Tamże, s. 88.

wyczekującej dobra. O jaką ufność tutaj chodzi? Ufamy, że we wszystkich swych aspektach życie przyniesie nam dobro, a nie zło, ufamy, że w ogóle warto żyć, ufamy innym ludziom.

Chcieć żyć to pierwotnie wierzyć, że życie jest tego warte i że nas nie będzie nieustannie zawodzić⁸.

Wszystkie sfery ludzkiego życia, wymieńmy dla przykładu ekonomię, politykę, naukę, życie społeczne, itp., mają u swoich podstaw to samo pra-zaufanie. Czy możliwe byłoby funkcjonowanie pieniądza, gdyby nie wiara, że kawałek papieru, ładniej lub brzydziej zadrukowany posiada jakąś wymierną wartość, którą określa się w ekonomii jako siłą nabywcza? Wszystkie wielkie rewolucje społeczne są buntem, który wyrasta z jakiegoś zbiorowego braku nadziei na wspólne dobro, którego gwarantem powinni być rządzący.

Nie będę tu szerzej rozwijał rozmaitych wymiarów wiary fundamentalnej, na kilka jej aspektów pragnę zwrócić uwagę.

(1) Wiara fundamentalna otwierając horyzont możliwego doświadczenia naznacza go zarazem aksjologicznym wymiarem, powoduje, że to, co ujawnia się w doświadczeniu (fenomeny), dane jest zawsze jako mniej lub bardziej dobre lub złe, jako aksjologicznie nieobojętne. Jak powie Tarnowski: „Człowiek [...], każdy z nas, jest z konieczności istotą aksjologiczną czy «aksjoteliczną»”⁹. Max Scheler mówi, że cukierek najpierw jest smaczny, a dopiero potem słodki. Pra-zaufanie jest „światłem” nadziei na dobro, otwarciem na dobro w obliczu faktyczności zła, jest wciąż ponawianą nadzieją, że w moim życiu będę spotykał raczej dobro niż zło. Zarazem zło jest wciąż możliwe, nadziei na dobro nieuchronnie towarzyszy świadomość możliwego zła, pra-zaufaniu towarzyszy pra-zdrada.

(2) Wiara fundamentalna, która otwiera aksjologiczny horyzont możliwych doświadczeń nie wskazuje na żadne konkretne dobro i zło. Dobro i zło pozostają w horyzoncie otwartym przez pra-zaufanie nieokreślone. Innymi słowy, wiara fundamentalna otwierając przestrzeń dobra i zła nie rozsądza, czym jest jedno i drugie. Rozpoznanie prawdy o dobru i złu nosi zawsze ślad indywidualnej decyzji i związanego z nią ryzyka, że dobro zostanie pomyłone ze złem.

(3) Wiara fundamentalna nie jest wiarą religijną. Jej „neutralny” charakter polega na tym, że jest bardziej pierwotna niż wszelkie reli-

⁸ Tamże s. 270.

⁹ Tamże, s. 59.

gijne i niereligijne wybory. Żyjąc ufamy niezależnie od tego, czy pokładamy ufność w jakimś bogu, bogach lub innych możliwych religijnych wymiarach rzeczywistości, czy też religijny wymiar jest nam zupełnie obcy i swoją ufność kierujemy wyłącznie w stronę tego, co można nazwać horyzontem faktyczności.

Co oznacza dla filozofii religijnego myślenia przyjęcie takiego punktu wyjścia? Skoro nie ma uzasadnionego przejścia od fenomenu do fundamentu, to jesteśmy skazani na ruch w przeciwnym kierunku, tzn. od fundamentu do fenomenu, i jak się okaże w dalszej części rozważań, na odkrywanie sensu tego, co dane w doświadczeniu, w dialogu z kulturą i samym sobą. Powiedzmy na razie ogólnikowo: metafizyczną pewność (a raczej jej potrzebę) Tarnowski zastąpi pozbawioną pewności interpretacją fenomenów danych w doświadczeniu. Jego hermeneutyczna wykładnia poszukująca śladów Transcendencji w ramach horyzontu tego, co jawi się jako dane, będzie wpisywała się w grę wielu innych możliwych wykładni, z których tylko niektóre bliskie są religijnej tradycji chrześcijaństwa.

Szukając drogi od fundamentu do fenomenu powróćmy jeszcze raz do wiary fundamentalnej, w tym jej aspekcie, w którym stanowi ona aksjologiczne otwarcie człowieka na samego siebie.

Wiara fundamentalna wpisuje się od razu w ludzkie egzystowanie, które jest, w metaforycznym, ale zarazem ścisłym znaczeniu, pewną *drogą*. Formą tej drogi jest oczywiście czasowość, ale jej treścią są zmagania o wartości. Ja jest przede wszystkim więzką możliwości, które są dane, ale między którymi trzeba *wybierać* w poszukiwaniu kierunku drogi. Poszukując kierunku, egzystencja poszukuje *sensu* swojego życia, ważnego dla egzystencji *logosu*, co mogą jej nadać tylko spotkania z drugimi i z różnymi wartościami, do których częściowo sama dąży, a częściowo one ją spotykają. [...] Ja jest zarazem nieuchronnie aksjologicznym centrum, [...] nigdy nie zakończonym otwartym budowaniem swojej wartości czy dobra. [...]. *Logos* ludzkiego bycia-w-czasie rozpryskuje się od razu w zmienne projekty, to znaczy konstelacje celów i zadań, które mają potwierdzić i współtworzyć dobro Ja¹⁰.

Dzięki wierze jestem samemu sobie podarowany; jestem otwarty na siebie, jako na pewne dobro i związaną z nim hierarchię osobistych wartości. U podstaw tej hierarchii, jak powie Tarnowski:

[...] jest zawsze intuicja mojego Ja w perspektywie wartości, Ja nieuchronnie dla siebie *cennego*. Ja jest cenne dla siebie przez samą swą *przeżywaną* i odczuwaną faktyczność istnienia, o tyle jednak, o ile jest ono zarazem więzką możliwości realizacji takich wartości, w których Ja może się rozpoznać jako w swoich *własnych*"¹¹.

¹⁰ Tamże, s. 255 i n.

¹¹ Tamże.

Zarazem moje aksjologiczne otwarcie na siebie jako na coś cennego, wyznaczające horyzont możliwych wartości uznanych za własne, nie określa ani istoty tego dobra, którym jestem ja sam, ani hierarchii wartości mającej temu dobru służyć. Jestem wart, ale to, czego jestem wart, na poziomie dokonującego się w pra-zaufaniu otwarcia na horyzont wartości pozostaje nieokreślone. Nie wiem, *co* jest we mnie dobre, a co złe, ale wiem, że bycie sobą może oznaczać także bunt przeciwko sobie. Jestem dla siebie dobrem niezależnie od tego, jak bardzo niejasne pozostaje to, czym jest to dobro we mnie, ani także to, co dla mnie jest dobre. Według Tarnowskiego:

[...] z jednej strony [...] Ja jest dla siebie jawne, obecne, czyli, że dysponuje pewnym elementarnym *odczuwaniem* siebie. Z drugiej strony, to odczuwanie siebie jest myślące i zapytujące i niepewne nie tylko, co do, by tak rzec, najbliższych chwil, ale także, co do *całej* czasoprzestrzeni życia¹².

Godna podkreślenia jest ta dysproporcja zachodząca pomiędzy poczuciem własnej wartości, a niepewnością tego, jak tę wartość chronić i pomnażać, to „bolesne skazanie na zasadniczą niejasność tego, co mogłoby być «na miarę» niewyczerpanej otwartości Ja”¹³.

Napięcie między moją nadzieją na dobro a niejasnością tego, co dla mnie dobre, określa zasadniczą problematyczność bycia sobą. Ja „czuje się rzucone w sytuację fundamentalnej i wielowymiarowej *niejasności*, która jest równocześnie źródłem twórczości i udręki”¹⁴. W obliczu tej fundamentalnej niejasności, Ja staje przed koniecznością wyboru „dobra dla siebie” i związanej z nim hierarchii wartości, przed koniecznością myślenia na własny rachunek. Odsłaniający się wraz z dramatycznym pytaniem o samego siebie rys samotności skrajnie indywidualizuje perspektywę nadziei na dobro.

Pytającym jest zawsze *indywidualne* Ja [...] które niepokoi *jego własna* sytuacja-w-świecie. *Ja* jako konkretny odnajduję siebie w pewnej podstawowej egzystencjalnej sytuacji, z którą chcę i poniekąd muszę coś zrobić. Staję *wobec* tej sytuacji, która wymaga pewnej czynnej postawy, orientacji życia, a wraz z tym namysłu, myślenia¹⁵.

Niepokojąco niejasna sytuacja bycia w świecie zawsze konkretnego, pojedynczego (jak powiedziałby Kierkegaard) człowieka, otwartego na dobro, skutkuje „dotkliwym pytaniem egzystencjalnym”. Jest to

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 62.

¹⁴ Tamże, s. 59 i n.

¹⁵ Tamże, s. 60.

pytanie o sens mojego życia pozostające w nierozzerwalnym związku z intuicyjnym doświadczeniem siebie jako wartości. Sens sytuuje się, by tak rzec, *po między* tym, co dane w doświadczeniu, a doświadczającym go człowiekiem; sens „zapośrednicza dostęp do rozumienia *każdego* przedmiotu”¹⁶. Oznacza to, że to, co dane (fenomeny), jest dane, by tak rzec, wraz ze swym sensem. Sens tego, co dane w doświadczeniu trzeba uznać za jego wykładnię. Doświadczenie „wymaga [...] hermeneutyki, którą Ja musi dokonać ostatecznie *samo*. Nikt nie może poprowadzić Ja w kierunku określonej optyki czy wizji, jeżeli ono tego nie zatwierdzi i się w niej osobiście nie odnajdzie”¹⁷. Hermeneutyka – indywidualna i konkretna wykładnia mojego własnego życia – z konieczności tworzy się w dialogu z zastaną kulturą, dokonuje się za pomocą „słownych i pojęciowych środków” wziętych z „intersubiektywnego życia kultury”¹⁸. Z tego powodu każda hermeneutyka ma swoje miejsce i swój czas, jest przypadkowa, uwarunkowana kontekstem, w którym powstaje.

Ten nieuchronnie przypadkowy charakter każdej hermeneutyki staje się podstawowym wyzwaniem dla filozofii religijnego myślenia Karola Tarnowskiego, która musi zmierzyć się z takim oto pytaniem – jak uprawomocnić religijną wykładnię tego, co dane w doświadczeniu, nadać jej wyróżniony status? Zanim odpowiemy na to pytanie powróćmy jeszcze raz do kwestii religijnego sensu, tak jak pojmuje go Tarnowski. Pytanie o sens, osłaniając problematyczność naszego stosunku do samego siebie, otwiera dwojaką perspektywę.

Z jednej strony jest to pytanie o moją własną drogę życia, o sensowność wyborów dokonywanych pośród tego, co mnie codziennie spotyka; pytanie to warunkuje wybór jakiejś strategii życia posiłkującej się zasobem sensów „podarowanych” mi przez kulturę, w której przyszło mi żyć. W świetle tej pierwszej perspektywy sens mojego życia jest nie tyle odnajdywany, co raczej tworzony w dialogu z zastaną kulturą. Sens życia jest wyrazem twórczej aktywności pojedynczego człowieka, który pomimo zasadniczej niejasności, co do tego, czym jest dobro, nieustannie, w dialogu z kulturą tworzy projekt własnego życia.

Z drugiej jednak strony, sens, tak jak pojmuje go Tarnowski, nie zostaje całkowicie złożony w objęcia twórczej wolności każdego poje-

¹⁶ Tamże, s. 79.

¹⁷ Tamże, s. 61.

¹⁸ Tamże, s. 64.

dynczego człowieka (jak chciałby na przykład Nietzsche), ale domaga się, by być odkrywany; nie może być „pojmovany *in blanco*”¹⁹, ale zakłada jakąś drogę, która prowadzi do „prawdy tego sensu”. Oznacza to, że sens ma jakąś swoją miarę, a odkrywanie tej miary jest stojącym przed człowiekiem zadaniem. Co więcej, sens jest nie tylko tym, co zadane, ale zarazem tym, co pozostaje zakryte, co jest tajemnicą i z tego względu domaga się nieustannego wysiłku odkrywania go na nowo. Innymi słowy, sens jest tworzony i odnajdywany zarazem.

Ta dwuznaczność pojmovania sensu obecna w myśli Tarnowskiego nie jest przypadkowa i prowadzi nas w stronę kluczowych rozstrzygnięć jego filozofii religijnego myślenia. Zarazem musimy zdać sprawę z tego, że doszliśmy do miejsca, w którym wielu spośród tych, którzy dotychczas chcieli podążać drogą jego filozofii w tym momencie uzna, że czas się rozstać. W jednym kierunku pójdą ci (nazwę ich spadkobiercami Nietzschego), którzy skłonni są twierdzić, że sens tego, czego doświadcza człowiek, jest ostatecznie efektem jego swobodnej twórczości. Sens sprowadza się tutaj do projektu własnego życia, u jego podstaw stoi twórcza, niczym nieskrępowana wolność człowieka, wola tworzenia wartości. Krótko mówiąc, sens nie jest odkrywany, ale tworzony.

Inni pójdą w przeciwnym kierunku (nazwę ich spadkobiercami metafizyki fundamentu), twierdząc, że w ostatecznym rozrachunku jest tylko jedna prawda o człowieku i jeden wyznaczony przez nią sens jego życia. Zasadniczo zakładają oni, że sens nie jest tym, co myśleniu zadane, ale tym, co w całości zostało objawione. W obu przypadkach sens nie jest tajemnicą wymagająca nieustannego odkrywania, ale tym, co pozostaje jawne.

Tarnowski idzie trzecią niełatwą drogą, na której sens, nieustannie odkrywany, wydobywany ze swej tajemniczości, będący zarazem miarą prostującą ścieżki naszego konkretnego życia, spotyka się z sensem tworzonym, z aktywnością człowieka, który podejmuje swą problematyczność w dialogu z kulturą, na własny, niepowtarzalny sposób. Trzecia droga zakłada szczególny wymiar rzeczywistości, który filozof religijnego myślenia nazywa za Marcelem tajemnicą. Tajemnica, jak powie, oznacza „nie tylko, że żadne poznanie nie mogą jej ilościowo wyczerpać, ale, że zawiera ona coś, co *trwale* wymyka się poznawaniu, a co kryje może najgłębszy «sens» ludzkiej rzeczywistości”²⁰.

¹⁹ Tamże s. 79.

²⁰ Tamże, s. 246 i n.

*

* *

Czego wymaga otwarcie na tajemnicę i jak ono jest możliwe? Otwarcie wymiaru tajemnicy, który Tarnowski nazywa także wymiarem metafizycznym domaga się wiary, która pobudza „pytania na temat sensu i prawdy życia”, a zarazem jest „gwarantem sensowności tych pytań i wyrazem pokornej otwartości na przyjęcie prawdy, skądkolwiek by przyszła”²¹. Bez owej „decyzji wiary” otwierającej myślenie na coś więcej niż faktyczność świata, wiary, która „idzie dalej” niż wiara fundamentalna, podążanie drogą Tarnowskiego nie jest możliwe. Decyzja wiary, o której tutaj mówimy zawiera w sobie możliwość przejścia od ufundowanych na wierze fundamentalnej interpretacji rzeczy i zdarzeń, dokonywanych w ramach horyzontu faktyczności, do takich hermeneutyk, które otwierają myślenie na wymiar metafizyczny. Na mocy owej decyzji wiary myślenie staje wobec możliwości przyjęcia objawienia, nie tylko w znaczeniu objawionego słowa zawartego w świętych księgach, ale przede wszystkim w znaczeniu otwartości na inny niż faktyczny (zwyczajny) sens rzeczy i zdarzeń tego świata.

Kluczowe dla naszych dalszych rozważań jest to, że krakowski filozof religijnego myślenia będzie odnajdywał wiarę na różnych poziomach ludzkiej egzystencji, zarówno na poziomie egzystencji filozoficznej (wbrew Heideggerowi), jak również na poziomie egzystencji *par excellence* religijnej. Wiara i myślenie²² nieustannie po sobie następują, kolejny kształt, który może przybrać wiara, otwiera za każdym razem nowe horyzonty interpretacji ludzkiego doświadczenia, nową przestrzeń dla wielorakich wykładni tego, co dane (fenomenów), które w obrębie innego kształtu wiary nie byłyby możliwe. Metoda Tarnowskiego pozostaje zasadniczo w zgodzie z zasadą *fides quaerens intellectum*, jednak jej specyficzny kształt określa zawarty w niej apel do ludzkiej wolności, którego istotę wyraża tryb warunkowy, np. jeżeli uwierzysz, że rzeczywistość nie sprowadza się do tego, co faktyczne, to otwierają się przed tobą takie oto możliwości myślenia... W ten sposób podążamy drogą, której poszczególne etapy wyznaczone są przez kolejne decyzje wiary. Wydaje się, że dający się wypatrzyć na tej drodze jej *telos*, wyznaczony jest przez poziom wrastającego zaangażowania w to, co dane religijnemu myśleniu otwartemu przez wiarę, jako jego ostateczny punkt odniesienia. Stawką w tej grze jest możliwość

²¹ Tamże, s. 249.

²² Taki tytuł ma książka Karola Tarnowskiego, wydana w 1999 roku.

przejścia od ufundowanej na wierze fundamentalnej nadziei, że życie przyniesie nam raczej dobro a nie zło, do nadziei na Absolutne dobro, odnajdywane pod postacią bliskiego Boga wzywonego w modlitwie, wybawiającego i angażującego wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji.

Droga do tak pojmowanego celu nie prowadzi jednak w pierwszej kolejności do myślenia ufundowanego na religijnej wierze, lecz w stronę wiary nazwanej za Jaspersem *wiarą filozoficzną*, która otwierając wymiar metafizyczny pozwala w świetle tajemnicy dokonywać filozoficznej interpretacji tego, co dane w doświadczeniu (fenomeny). Wiara filozoficzna, jest „otwartością na tajemnicę, która nie może być w żadnym wypadku wiedzą, a nawet w gruncie rzeczy nie może być wypowiedziana”²³; otwartością „na niewyczerpaną głębię *samej* rzeczywistości, która nie redukuje się do tego, co człowiek może z niej zrozumieć”²⁴. Otwarty przez wiarę filozoficzną wymiar metafizyczny domaga się jednak nie metafizyki, drażnionej przez pragnienie jego utożsamienia z pojęciową strukturą Bytu Koniecznego, Pierwszej Przyczyny itp., lecz ufundowanej na filozoficznej wierze hermeneutyki, która chroniąc tajemnicę tego, co „trwale wymyka się poznaniu”, interpretuje to, co dane w ludzkim doświadczeniu jako dar tajemnicy, która się odsłania i skrywa zarazem. Jak powie Tarnowski: „każda interpretacja, hermeneutyka, zakłada, że to, co interpretowane jest pierwotnie dane i w tym daniu *zaakceptowane*. Akceptacją metafizycznego wymiaru, który musi się jakoś przed Ja odsłonić jest wiara”²⁵. Takiej hermeneutyki chroniącej tajemnicę krakowski filozof poszukuje u wielkich filozofów horyzontu: Husserla, Heideggera, Jaspersa, Marcela. Na kilka jej aspektów pragnę zwrócić uwagę.

(1) Przede wszystkim hermeneutyka ufundowana na wierze filozoficznej wiąże ludzką zdolność do transcendowania z możliwością istnienia Transcendencji. „Ja *przekracza* wszystko, co określone w *ogóle*, zarazem indywidualne i pojęciowe, [...] wykracza [...] poza metafizykę jako «naukę», zwłaszcza naukę mającą pretensje do budowania systemu”²⁶. Wiara filozoficzna jest zdolnością do wykraczania (transcendowania) nie tylko poza świat ujmowany w jego faktyczności, konkretności, ale także poza jego metafizyczne konceptuali-

²³ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 235.

²⁴ Tamże, s. 231.

²⁵ Tamże, s. 65.

²⁶ Tamże, s. 62.

zacje, których zwornikiem jest metafizycznie pojmowana boskość. W akcie filozoficznej wiary myślenie człowieka zwraca się w stronę tego, co nieokreślone, co pozostaje niezgłębioną Tajemnicą; jest to „równocześnie wolicjonalne i – jednak – doświadczeniowe wyjście poza świat w stronę szczególnie rozumianego egzystencjonalno-metafizycznego Absolutu”²⁷. Tylko dlatego, że wiara transcenduje to, co faktyczne, możliwe jest pomyślenie Transcendencji. Wiara filozoficzna otwiera myślenie na przyjęcie możliwości istnienia czegoś więcej niż to, co dane w ramach szeroko pojętego doświadczenia, oraz czegoś więcej niż to, co możliwe do pomyślenia. Krótko mówiąc, otwiera możliwość uznania istnienia Transcendencji, zarówno w sensie ontycznym, jak i epistemologicznym.

(2) Wiara filozoficzna otwiera przestrzeń dla hermeneutyki, którą na własny rachunek chciałbym nazwać donacyjną. Hermeneutyka donacji odkrywa, że Transcendencja, która przekracza faktyczność świata, zarówno w sensie ontologicznym, jak i epistemologicznym *udziela się*. Donacyjny wymiar wiary pojawia się wraz z rozpoznaniem, że to, co dane mi jako moje doświadczenie jest mi podarowane w takim samym stopniu, w jakim Ja sam jestem sobie podarowany. Faktyczność jako taka jest darem; „możemy naszą faktyczność [...] przyjąć, pomimo wszystkich klęsk, jako *dar*. Ale to, co nas «obdarza», w tym, co w nas najbardziej własne, nie może mieć swojego źródła w obrębie horyzontu świata”²⁸. Transcendencja, która się daruje ma „dla Ja nieusuwalny sens *Dobra*, które mogłoby Ja wreszcie *wypełnić*, nie usuwając zarazem jego odrębności i konkretności. Dobro jest zatem pierwotnie «Dobrem dla mnie»”²⁹.

(3) Wreszcie trzeci aspekt, który nazywam odsłaniającym. Hermeneutyka ufundowana na filozoficznej wierze „zakłada otwartość, która nie wyklucza wrażliwości na «mowę szyfrów» i ślady Świętości”³⁰. Otwarty przez wiarę filozoficzną horyzont pojmowania zakłada możliwość obecności w obrębie doświadczenia faktyczności tego, co to doświadczenie przekracza. Podstawę takiej wykładni stanowi przeświadczenie, że Transcendencja nie pozostaje zamknięta w sobie, lecz że się przesyła, daruje się faktyczności, „pozostawiając” swój ślad. Transcendencja naznacza swoją obecnością zdarzenia i rzeczy, przydając im

²⁷ Tamże, s. 241.

²⁸ Tamże, s. 244.

²⁹ Tamże, s. 63.

³⁰ Tamże, s. 247.

inny sens. Dzięki wierze filozoficznej możliwe staje się rozpoznanie nadzwyczajnego sensu faktyczności, który odsłania się jako szczególna głębia tego, co zwyczajne; „wiara filozoficzna, będąca na wskroś dziełem wolności, uzyskuje [...] rodzaj «nowych oczu», które pozwalają dostrzec «szyfry Transcendencji»³¹. Tarnowski będzie na gruncie filozofii nieustannie poszukiwał takich doświadczeń, które odsłaniają inny niż faktyczny sens tego, co dane.

Nie powinniśmy jednak przeoczyć faktu, że wiara filozoficzna nie jest wiarą religijną. Nadzwyczajny sens zdarzeń i rzeczy odnajdywany w ramach horyzontu doświadczeń, który zostaje otwarty przez wiarę filozoficzną, pozostaje nieuchronnie niejasny i nigdy do końca nieodgadniony. Niejasność szyfrów Transcendencji wyzwala hermeneutykę, która zawsze pozostanie stąpaniem po śladach, niepewna zarówno, co do samych śladów, jak i tego, dokąd one prowadzą. W hermeneutykę ufundowaną na filozoficznej wierze nieodmiennie wpisany jest negatywny wymiar, zawsze obecna podejrzliwość wobec każdej próby (zarówno religijnej jak i filozoficznej) treściowego ujęcia tego, co pozostawia ślad. Hermeneutyka horyzontu nigdy nie traci z oczu przekonania, iż niezgłębiona Tajemnica transcenduje wszystkie treści, za pomocą których jest wyrażana. Z tego powodu każdą wykładnię skłoną do zastępowania niejasności Tajemnicy pewnością jej odczytania, zawsze przecież konkretnego i uwarunkowanego, uznaje za przejaw obsesyjnego pragnienia zaspokojenia głodu pewności, który z taką mocą daje o sobie znać w ramach klasycznie pojmowanej metafizyki. W efekcie hermeneutyka wiary filozoficznej przyświadcza wolności myślenia i to w podwójnym sensie. Po pierwsze dlatego, że jest świadectwem wyzwolenia myślenia spod „presji” horyzontu faktyczności, wyrazem wolności wykraczania poza narzucający się zwyczajny sens zdarzeń i rzeczy. Po wtóre dlatego, że otwierając się na Tajemnicę nie wiąże jej z jakąś jej określoną religijną wykładnią (konkretną religijną doktryną), pozostawiając myśleniu swobodę poruszania się, bez ograniczeń wynikających ze związku z jakąkolwiek religijną konfesją.

*
* *

Jednak horyzont aksjologiczny otwarty przez wiarę filozoficzną nie pozwala na przejście od nadziei, że w życiu spotka mnie raczej dobro niż zło, do nadziei na Absolutne dobro, które wyzwala od wszelkiego

³¹ Tamże, s. 243.

zła. Nadzieja na Absolutne dobro potrzebuje *religijnej wiary*; na ludzkiej drodze w stronę ostatecznego Dobra, które angażuje i wybawia, stanowi ona decydujący krok, jest wydarzeniem, które w centrum stawia samo siebie. Dlatego filozofia, która chce przemyśleć nadzieję na Absolutne dobro musi wkroczyć w obszar religijnej wiary i otwartych przez nią horyzontów myślenia. Zarazem nie można przeoczyć faktu, że myślenie filozoficzne nie jest ziemią ojczystą, na której wyrasta religijna wiara i związane z nią myślenie; filozofia nie tworzy religijnych wykładni wiary. „Wydarzenie wiary” dochodzi do głosu i żyje swoim życiem, nie zważając na filozoficzną wiarę i jej wykładnie. Filozoficzne wykładnie wymiaru metafizycznego ufundowane na filozoficznej wierze mogą stanowić przedsiónek wiary religijnej (*preambula fidei*), ale nie jest to warunek konieczny.

Wiara religijna otwiera odmienny od filozoficznego „porządek myślenia”. Otwarcie horyzontu charakterystycznego dla wiary religijnej nie oznacza jednak jakiegoś radykalnego zerwania z wiarą filozoficzną. Wiara religijna, podobnie jak filozoficzna, otwiera myślenie na Tajemnicę, przekracza faktyczność rzeczy i zdarzeń, odkrywając ich głębszy sens. Filozofia wkracza w obszar religijnych wykładni wiary, ale sposób, w jaki to czyni, nie jest obojętny. Przejście od nadziei na względne dobro do nadziei na absolutne Dobro nie jest możliwe dla myślenia, które chciałoby pozostać myśleniem obojętnym na to, w co wiara wierzy (Ricoeur nazywa je stadium fenomenologicznym³²), lecz wymaga myślenia zaangażowanego, zakładającego związek filozofującego z treściami wiary. Innymi słowy, chodzi tu o skok wiary otwierający filozoficzne myślenie na absolutne Dobro, które przynosi „ratunek przed śmiercią duchową i cielesną”.

Potrzebna jest więc decyzja wiary. W myślenie Tarnowskiego taka decyzja jest wpisana; jego filozofia wyrasta „z wnętrza” chrześcijańskiego doświadczenia wiary, z jego osobistego doświadczenia, które daje o sobie znać w badaniach poświęconych wierze, niezależnie od tego, jak bardzo uniwersalistyczne są aspiracje krakowskiego filozofia. Przemyśleć własną wiarę, postawić ją w świetle krytycznie nastawionej filozoficznej refleksji, nie tylko w świetle *contemplatio*, ale właśnie w świetle filozoficznej *questo* – oto zadanie, które stoi przed jego filozofią religijnego myślenia otwartą na absolutne Dobro.

³² Zob. P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia* [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 68.

Zarazem nie powinien ująć naszej uwagi fakt, że projekt filozofii wiary zaangażowanej w to, w co ta wiara wierzy, stanowi kolejny punkt zwrotny, który rozdziela drogi myślących. Zarysujmy z grubsza stare linie podziału, które wciąż odżywają w nowych odsłonach. Dla wielu myślicieli filozofia zaangażowana religijnie, to przysłowiowa kwadratura koła zrobionego z drewnianego żelaza. Mamy tu na myśli te wszystkie, skądinąd bardzo różnorodne koncepcje, które łączy przekonanie, że wiara religijna i filozofia to dwa odmiennie, zasadniczo wrogie sobie i zarazem nieprzenikające się porządki.

Do pierwszej grupy myślicieli należą ci (nazwę ich spadkobiercami Tertuliana), którzy uznają, że filozofia z różnych powodów zagraża myśleniu ufundowanemu na wierze. Wiara religijna nie potrzebuje filozofii. Filozofia – śmiertelny wróg wiary – jest nieustannie ponawianym grzechem powstałym na skutek nieczystego pragnienia zerwania owocu z drzewa poznania. Filozofia szkodzi wierze. Cel filozofii religijnej może być tylko negatywny – wyzwolenie wiary ze szponów filozofii dążonej pragnieniem poznania koniecznych i wiecznych prawd (Szeszow).

Droga filozofii religijnego myślenia jest także zamknięta dla tych, którzy nie akceptują decyzji wiary, kwestionują religijne zaangażowanie otwierające takie horyzonty myślenia, w których może pojawić się nadzieja na absolutne Dobro. Wyróżnijmy tu trzy możliwe, choć niewykluczające się wzajemnie podejścia. Pierwsze z nich uznaje, że wiara zagraża myśleniu; filozofia zaangażowana w religijną wiarę przestaje być filozofią; wiara i wolność filozoficznego myślenia rozchodzą się na wstępie. Wiarę religijną uznaje się za śmiertelnego wroga egzystencji przysługującej filozofii (Heidegger). Wyróżnikiem drugiego podejścia jest twierdzenie, że wiara pozostaje nieprzenikniona dla racjonalnego myślenia, stanowi ciemną sferę tego, co nieracjonalne; sferę uczucia, emocji, itp.. Wreszcie trzecie podejście, kwestionując tezę, że wiara religijna do czegoś się odnosi, tropi „niewiarygodną potrzebę wiary” (Kristeva) w różnych całkowicie niereligijnych kontekstach myślenia, np. w ekonomii.

Ostatecznie nie ma znaczenia, czy wiara odrzuca filozofię, czy też filozofia wiarę; oba rozwiązania prowadzą ostatecznie do tej samej konkluzji: nie jest możliwa filozofia religijnego myślenia, ponieważ nie jest możliwe przejście drogi prowadzącej od wiary fundamentalnej do takiej filozoficznej wykładni ludzkiego doświadczenia, która byłaby przeniknięta nadzieją na Dobro, angażujące, a zarazem wybawiające od duchowej i cielesnej śmierci. Nad myśleniem tych, którzy odrzucają

filozofię w imię niewzruszonej pewności wiary bezpośrednio prowadzącej w stronę nieprzemijanego Dobra, nieodmiennie ciąży przekonanie, że tam, gdzie prawda w całości została objawiona nie jest potrzebne filozoficzne myślenie. Ci, którzy nie są zdolni do wiary, odrzucają nadzieję na absolutne Dobro, które wyzwała i uważają wiarę religijną za pewną słabość w człowieku wyrosłą z jakiejś niereligijnej potrzeby, której należy się ostatecznie pozbyć.

Jakie jest miejsce filozofii religijnego myślenia w przestrzeni rozpostartej pomiędzy filozofią, która odrzuca wiarę, a wiarą, która odrzuca filozofię? Tym, którzy chronią wiarę przed filozofią Tarnowski powie, że „w prawdzie wiary występuje prawda filozoficzna”³³. Religijna wiara jest „stosunkiem do rzeczywistości, a nie do pojęć”³⁴, jednak ten stosunek wyraża się w formie prawd wiary, a to znaczy za pomocą idei i pojęć. Pojęciowe odnoszenie się do Tajemniczej Rzeczywistości zbliża do siebie religijną i filozoficzną hermeneutykę. To, co dane religijnej wierze jako objawienie jest „zawsze tajemnicze, dotyczy bowiem z istoty tego, co transcendentne, i dlatego potrzebuje wciąż trudu interpretacji, a więc stawiania go w świetle prawdy”³⁵. Ten nieusuwalny brak oczywistości „uruchamia [...] proces rozumienia, teologię i filozofię”³⁶. Ale to oznacza, że pojęcia zawarte zarówno w prawdach wiary, jak i te używane przez filozofię spotyka ten sam los. Odnoszą się one do Tajemnicy, która nie jest pojęciem, ale tym, co pojęcia odsłaniają i zasłaniają zarazem³⁷. Tajemnica to „podstawowa – pierwotniejsza od religijnej i metafizycznej jej artykulacji – jakość rzeczywistości”³⁸. Wiara religijna odnosząc się Tajemnicy, której prawdy wiary nie redukują do tego, co jawne, otwiera przestrzeń dla religijnej hermeneutyki usytuowanej na granicy jawności i skrytości; takiej hermeneutyki, w której jest miejsce także dla filozofii świadomej ostatecznej i nieusuwalnej niejawności tego, co dane religijnemu myśleniu.

Dlatego tym, którzy głosząc programowe *sola fide* kwestionują wartość „czynu myślenia” i uznają, że wiara bardziej potrzebuje dogmatycznej prawdy niż wolności myślenia Tarnowski przypomina, że to, co

³³ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 31.

³⁴ K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne, Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 264.

³⁵ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 27.

³⁶ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 45.

³⁷ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 32.

³⁸ K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne*, dz. cyt., s. 190.

dane religijnemu myśleniu nieodwołalnie pozostaje Tajemnicą, która się objawia, ale zarazem skrywa. Tajemnica wymyka się prawdom wiary, nieustannie kwestionując powracające pod różnymi maskami pragnienie, aby zamknąć ją w pojęciach i w ten sposób uczynić tym, co jawne, co dane z niewzruszoną pewnością.

Od myślicieli, którym obca jest religijna wiara, Tarnowski domaga się uznania, że zaangażowanie w wiarę nie jest końcem filozofii, nie oznacza unicestwienia racjonalnego myślenia. Zarówno wierzący, jak i niewierzący, każdy na własny rachunek, w dialogu z kulturą, a także samym sobą, skazany jest na tworzenie hermeneutyki, która nie dając pewności zmierza do odkrycia/nadania sensu temu, co dane w doświadczeniu. Wiara religijna nie zagraża wolności myślenia, lecz podobnie jak wiara filozoficzna otwierając myślenie na Tajemnicę pozwala mu wyzwolić się z objęć faktyczności; w tym sensie nie ogranicza wolności, ale ją dopiero otwiera.

Z drugiej jednak strony otwarcie na Tajemnicę, które dokonuje się w obszarze wiary religijnej, konkretyzuje się w formie prawd wiary, które wierzący jest zobowiązany przyjąć. Tutaj napięcie między wiarą a wolnością sięga zenitu kulminując zarzutem, że przyjęcie prawd wiary zabija wolność myślenia. Broniąc jedności wiary i wolności Tarnowski pokazuje, że wydarzenie wiary to w pierwszej kolejności bycie „pochwyconym”³⁹ przez Tajemnicę, a nie akceptacja jakichś prawd wiary. Decyzja wiary to nie tyle przyjęcie bez uzasadnienia pewnych treści wiary, co raczej bycie postawionym wobec Świątości, która „nie pozostawia nas bezinteresownymi obserwatorami, lecz właśnie uchwytuje, porywa, i wzywa do przeobrażenia naszego wnętrza”⁴⁰. Wydarzenie wiary, bycie „dotkniętym” przez Tajemnicę stawia myślącego wobec wyzwania, aby postawić prawdy wiary w świetle filozoficznej odpowiedzialności za prawdę. Myślenie filozoficzne podporządkowane logice prawdy jako wartości może zaakceptować prawdę, niezależnie od tego, skąd ona pochodzi. A to oznacza, że źródłem prawdy może być także religijna wiara. Prawda może przyjść do filozofii także jako prawda wiary.

Myślenie filozoficzne dokonujące się w ramach horyzontu otwartego przez religijną wiarę nie oznacza wkroczenia w ciemną nieprzenikloną przestrzeń tego, co wymyka się „światłu rozumu”, lecz dokonuje się „w obrębie samego rozumu”. Jeśli przez racjonalność rozumieć

³⁹ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, dz. cyt., s. 45.

⁴⁰ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 25.

wewnętrzna spójność wykładni opartej na poprzedzającym ją wyborze wiary, to myślenie religijne pozostaje równie racjonalne jak to, którego podstawą jest niewiara. Zarówno religijna wiara i związane z nią otwarcie się na Tajemnicę, jak i niewiara wraz z jej odrzuceniem tajemnicy, jest efektem wyboru, który niesie w sobie element niepewności. Jak powie Tarnowski: wiara „jest zawsze ryzykiem, choć ryzykiem rozumnym, odsłania bowiem w nas prawdę i poszerza horyzonty sensu”⁴¹. Ryzyko wynika z faktu, że decyzja wiary/niewiary zawiera w sobie niemożność swego ostatecznego uzasadnienia. Oznacza to, że wiara i niewiara w jednakowym stopniu zawierają w sobie niepewność, która wzywa do racjonalnego myślenia tworzącego spójną wykładnię doświadczenia na miarę dokonanego wyboru, wyrastającą ostatecznie z tej samej otwartości myślącego na nieodłączne od ludzkiej egzystencji pytanie o sens.

Postawmy pytanie o wiarę religijną rozumianą jako ostatni etap przechodzenia od wiary fundamentalnej do takiej wykładni fenomenów, która zawiera w sobie nadzieję na absolutne Dobro gwarantujące ostateczne ocalenie. Wiara religijna, otwierając religijny horyzont myślenia, pozwala w jego świetle interpretować doświadczenie. Zanim jednak przejdziemy do kwestii religijnego horyzontu myślenia zatrzymajmy się nad wiarą religijną jako taką. Zaczniemy od tego, że wiara religijna dochodzi do głosu tam, gdzie Transcendencja zostaje nazwana imieniem Boga, który przywoływany w drugiej osobie liczby pojedynczej jest absolutnym Ty; Bogiem, który wzywa i może być wzywany. Wiara rozpoznaje siebie jako zaangażowaną odpowiedź na wezwanie. W wierze religijnej dochodzi do głosu takie otwarcie na Tajemnicę, które czyni z Niej bliskiego Boga, angażującego się w sprawy człowieka, a zarazem domagającego się niego zaangażowania. Akt wiary religijnej rozważany od strony tego, *jak się wierzy (fides qua creditur)* „oznacza [...] zaangażowanie rdzenia osobowości, która przekraczając w swym *intentum* czas, zarazem ręczy poniekąd za swą wierność w czasie, jest pewnym «na dobre i na złe»”⁴². Zarazem owo zaangażowane trwanie w wierze odnosi się do bliskiego Boga, któremu można powierzyć swoje sprawy (*fides quae creditur*).

Dla naszych analiz istotne jest jednak przede wszystkim to, jak owo zaangażowane trwanie przy bliskim Bogu współokreśla sens tego, co dane wierzącemu, jako jego doświadczenie. Jaki kształt przybiera inter-

⁴¹ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, dz. cyt., s. 45.

⁴² K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne*, dz. cyt., s. 271.

pretacja fenomenów w ramach horyzontu otwartego przez wiarę religijną? Interesuje nas teraz związek, jaki zachodzi pomiędzy religijną wiarą, a sposobem, w jaki wykładane są dane w doświadczeniu fenomeny, albo, mówiąc inaczej, sposób, w jaki wiara otwiera wierzącego na jego własne, szeroko pojmowane doświadczenie. Jak możliwe jest przejście od fundamentu do fenomenów „nasączonych” religijnym sensem, obecnością Tajemnicy, która się daruje? Wraz z tym pytaniem zbliżamy się do celu drogi, która prowadziła od fundamentu do fenomenowi.

Wiara, która uwierzyła w bliskiego, darującego się Boga otwiera horyzont myślenia zdolnego do religijnej wykładni doświadczenia. Na jakiej zasadzie? Myślenie, które rozpoznało wiarę jako dar staje teraz przed zadaniem rozpoznania Jego obecności w zdarzeniach i rzeczach tworzących doświadczenie „współczesności”. W ten sposób stajemy razem z Tarnowskim wobec pytania o to, jak dalece bliski Bóg uobecnia się w ramach horyzontu otwartego przez religijną wiarę, naznacza swoją obecnością fenomeny składające się na ludzkie doświadczenie. Pytamy więc, jak możliwa jest fenomenologia zdolna do odkrycia religijnego sensu fenomenów.

Rozpoznać w doświadczeniu Tego, który się daruje, to znaczy rozpoznać, że to, co dane człowiekowi jako jego doświadczenie, jest zarazem wydarzeniem przynoszącym jakiś nowy, głębszy sens. Tarnowski powie:

[...] wydarzenie to nie zaistnienie prostego faktu, lecz przede wszystkim wtargnięcie i zainicjowanie pewnego sensu, który musi wszakże zostać przyjęty i odczytany. [...] Wydarzenie się Boga dla człowieka to Jego objawienie⁴³.

Hermeneutyka doświadczenia ufundowana na religijnej wierze zakłada możliwość rozpoznania nadzwyczajnego sensu zdarzeń i rzeczy, który daruje się myśleniu, a zarazem wykracza poza wszelką zdolność myślenia. Sens zostaje rozpoznany jako dar. Ten sens nie ujawnia się wyłącznie poprzez wydarzenia, które sporadycznie, w formie cudu „wkraczają” w obszar faktyczności, naruszając naturalny porządek świata, lecz jest to sens, który trwale naznacza sobą otwartą przez wiarę wykładnię doświadczenia. Wiara jest otwartością na inny niż zwyczajny sens fenomenów, a nie wiarą w cudowne wydarzenia. Darować się to znaczy objawiać się. I nie chodzi tu wyłącznie o objawienie zawarte w świętych księgach, które stanowią zamkniętą całość, ale przede wszystkim o objawienie sensu, innego niż faktyczny sens

⁴³ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, dz. cyt., s. 44.

zdarzeń i rzeczy tworzących ludzką codzienność, o „symboliczną wymowę rzeczy, których transcendentny sens odsłania się nam nagle”⁴⁴.

Ale to oznacza zarazem, że objawienie nie może być uznane za wyraz twórczej aktywności podmiotu, który w dialogu z zastaną kulturą nadaje sens swojemu doświadczeniu. Objawienie oznacza, że sens został człowiekowi powierzony. „Objawienie religijne zaczyna się z chwilą, gdy [...] sens jawi się jako «wieczny»”⁴⁵. Ten sens, dany z jakąś niewzruszoną objawicielską mocą musi zostać zaakceptowany i na swój sposób podjęty. Tarnowski powie:

We wszystkich tych doświadczeniach zjawia się przez nami nagle pewien *sens*, którego – zgodnie z jego istotą – nie moglibyśmy wykreować sami i z którym musimy się odtąd liczyć. Jego zjawienie się jest zawsze jakimś *wydarzeniem*, nawet jeśli wytryskuje on jakby przygotowany przez nasz wysiłek. Lecz *sens* ten – i to jest kluczowe – jest równocześnie odświeżeniem pewnej ważnej dla nas, bogatej wartościami *rzeczywistości*, czegoś, co *jest*⁴⁶.

Wydarzenie otwiera przestrzeń, w której *sens* objawiony, dany, współgra z sensem tworzonym. Wierzyć to znaczy doświadczać mocy wydarzenia, które „naznacza” sobą to, co dane jako fenomeny, akceptować *sens* dany w objawieniu, a zarazem podejmować go na własny rachunek. Stajemy więc przed zadaniem, aby wskazać „miejsce”, w którym ujawnia się wzajemne oddziaływanie sensu objawionego z sensem tworzonym, w którym *sens* objawiony – charakteryzujący się trwałością, a zarazem zawierający w sobie jakąś miarę określającą, czym jest dobro i zło, stanowiącą wymóg myślenia i działania – „styka się” z aktywnością człowieka pytającego o *sens* tego, co dane w jego indywidualnym doświadczeniu, tworzącego *sens* swojego życia w dialogu z zastaną kulturą. Jak możliwe jest wzajemne oddziaływanie sensu danego w objawieniu i sensu tworzonego? Czy filozofia religijnego myślenia poszukująca ich jedności w tym miejscu się załamuje?

Aby ustalić związek sensu objawionego z sensem tworzonym w dialogu z wciąż zmieniającą się kulturą, musimy odpowiedzieć na pytanie o, by tak rzec, zawartość sensu objawionego. Budzi zdziwienie fakt, że w analizach Tarnowskiego nie pojawiają się wielkie objawicielskie wydarzenia poświadczane przez proroków, czy też uczniów Chrystusa; budowana przez niego filozofia świadectwa nie nawiązuje szerzej

⁴⁴ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁵ Tamże, s. 22.

⁴⁶ Tamże.

do biblijnych wydarzeń. Tarnowski podejmując pytanie o Objawienie skierowuje swoje zainteresowanie raczej w stronę filozofii metafizycznego pragnienia czy też filozoficznie ujmowanego doświadczenia Tajemnicy, niż w stronę religijnych doświadczeń, takich jak np. dane Mojżeszowi Objawienie objawień (Wj 3, 14), czy też doświadczenie św. Pawła na drodze do Damaszku (Dz 9, 3–9). Charakterystycznym rysem jego filozoficznej wykładni objawionego sensu zdarzeń i rzeczy jest wciąż obecne nieusuwalne piętno nadziei na ostateczne Dobro, które wyzwala. Tej nadziei podporządkowane są analizy zmierzające od odślonięcia zawartości sensu danego w objawieniu.

Pierwszy krok filozofii objawienia Karola Tarnowskiego stanowi rozpoznanie, że objawiony sens „pozwała *widzieć* świat [...] właśnie *jako* dzieło Boga”⁴⁷. Widzenie świata jako dzieło dobrego Boga oznacza, że rzeczywistość nie jest aksjologicznie obojętna, że to, co *jest* pochodzi od Boga i z tego powodu nosi na sobie ślad artysty, który pozostawił „piętno na stworzonym dziele”. Zgodnie z biblijnym opisem stworzenia, Bóg, który stwarza widzi, że to, co stworzył jest dobre. Dlatego hermeneutyka fenomenów ufundowana na religijnej wierze nosi w sobie „podstawowy akt *zaufania* wobec istnienia. Zaufanie, towarzyszące naszemu istnieniu [...] może jawić się jako przeczcucie innego wymiaru, który ratuje – a nie unicestwia – to, co w istnieniu cenne, obdarzone dobrem”⁴⁸. Ufność wobec istnienia jako obdarzonego dobrem nie oznacza utożsamienia, zgodnie z klasyczną nauką o transcendentaliach, bytu/bycia i dobra. To, co *jest* nie jest tym, co *powinno być*; istnieje zło, dlatego „istnienie, czy bycie, nie jest *zamiennie* z [...] dobrem”. Stworzenie nie jest tożsame z istnieniem; mówiąc językiem biblijnej opowieści, pomiędzy stworzeniem a istnieniem sytuuje się upadek. Dlatego „myślenie Boga jest wszędzie poszukiwaniem Jego śladów, które pomogą przywrócić podstawowy ład zaburzony przez zło i ostatecznie od tego zła nas *wyzwolić*. [...] Dlatego myślenie Boga wypatruje śladów Jego obecności, ponieważ – jak słusznie powiedział Heidegger – «tylko Bóg może nas wybawić»”⁴⁹.

Jeśli dobrze rozumiem intencje Tarnowskiego, wypatrywanie śladów obecności Boga oznacza rozpoznanie w tym, co *jest*, tego, co *powinno być*. Dlatego wiara w Objawienie staje się podstawą hermeneutyki nadziei, że może być to, co *powinno być*. Ja otwarte przez

⁴⁷ Tamże, s. 69.

⁴⁸ Tamże, s. 236.

⁴⁹ Tamże, s. 52 i n.

religijną wiarę „przeniknięte jest niejasną *nadzieją* na możliwe wypełnienie”⁵⁰, wierzy ono, że ocalenie jest możliwe. Objawienie stwierdza Tarnowski:

[...] ma piętno przede wszystkim „agatologiczne” – odnoszące się do Dobra – i soteriologiczne – dotyczące ocalenia. Jego zasadniczym piętnem jest przynoszenie *ratunku dla Ja, które poszukuje sensu swojego bycia*. Sens ten oznacza, z jednej strony, wypełnienie aksjologicznego głodu, z drugiej – ratunek przed śmiercią duchową i cielesną⁵¹.

Objawienie jednoczy w sobie obecność tego, co powinno być z obietnicą wybawienia; mogą mieć nadzieję, że Dobro, które przekracza to, co faktycznie istnieje, może mnie wybawić ze zła:

[...] w nadziei zawiera się [...] potencjał nie tyle ontologiczny, co aksjologiczny, otwartość nie tylko na nowość, ale przede wszystkim na lepszność, na eliminację zła, na dobro. Oznacza to [...] kierunek przekraczania: ku *dobru*, ostatecznie ku Dobru jako absolutnemu⁵².

Zarazem objawienie wiąże ze sobą nadzieję na wyeliminowanie zła z wezwaniem do wewnętrznej przemiany; nadzieja, która wyraża się w twierdzeniu: może być tak jak powinno być, łączy się z wezwaniem: powinieneś być taki, jaki możesz być. Objawienie, „obietnica w pełni prawdziwego życia”⁵³, odsłania Miarę tego, jak powinno być, która jest zarazem wezwaniem do Dobra. „Definitywną prawdą Objawienia jest prawda o konieczności wysiłków moralnych, o drodze do Dobra przez dobroć i ostatecznie miłość”⁵⁴. Zaakceptować objawienie, to znaczy żyć zgodnie z przekonaniem, że „dobro i zło odniesione są ostatecznie do absolutnej Miary”⁵⁵, że „przeziera ona poprzez świat *dla* ludzkiego ducha, który może się uporać z tą miarą we własnym wnętrzu, to znaczy wyciągnąć z niej wnioski dla swojej *praxis*, czyli ostatecznie dla swojej wolności”⁵⁶. Innymi słowy, podejmować sens objawiony to czynić obecne w nim wezwanie miarą swojego życia, w zgodzie nią nadawać swojemu życiu niepowtarzalny kształt.

Ale to oznacza, że jedność sensu objawionego z sensem tworzonym w dialogu z kulturą, w której przyszło człowiekowi żyć w ramach

⁵⁰ Tamże, s. 63.

⁵¹ Tamże, s. 64.

⁵² Tamże, s. 37.

⁵³ Tamże, s. 27.

⁵⁴ Tamże, s. 53.

⁵⁵ Tamże, s. 39 i n.

⁵⁶ Tamże.

horyzontu otwartego przez religijną wiarę jest możliwa. Sens objawiony nie zamyka przestrzeni myślenia, ale zarazem przestrzeń ta nie pozostaje całkowicie otwarta. Sens jednostkowy jednoczy w sobie sens dany jako „wieczne Objawienie”, które jest Miarą ludzkiego życia, z sensem tworzonym przez człowieka na własny rachunek, „otwartym” na nieustannie „zmieniający się kształt cywilizacji, nauki i filozofii”⁵⁷. Wolność tworzenia sensu jednostkowego jest zagwarantowana, ponieważ Objawienie nie oznacza zastąpienia niejasności Tajemnicy pewnością jej odczytania, lecz pozostawia przestrzeń dla wolności współtworzącej jednostkowy sens. Objawienie otwiera przestrzeń wolności, ponieważ „między *wartością* objawienia a jego niejasnością narasta bolesne napięcie, które wciąż inicjuje proces wyjaśniania, hermeneutyki”⁵⁸. Bóg, który się daruje, pozostawia na fenomenach danych w doświadczeniu swój ślad; poprzez zdarzenia i rzeczy tego świata przeświadcza objawiony sens stanowiący „szyfr Jego obecności”, który wzywa, by podjąć go na własny indywidualny sposób. Hermeneutyka religijna podejmując ślad, który objawia się jako Miara tego, jak powinno być, nieustannie staje wobec pytania, czym jest Dobro, które wyzwala, a zarazem wzywa do czynienia dobra.

*
* *

Wraz z wezwaniem do czynienia dobra, droga prowadząca od wiary fundamentalnej do fenomenów naznaczonych nadzieją na ostateczne Dobro, które wyzwala, doszła do swego kresu. Odkrycie religijnego sensu fenomenów stało się możliwe dzięki wierze otwierającej kolejne horyzonty pojmowania tego, co dane w doświadczeniu. Krótko mówiąc: wiara poprzedza myślenie. Ta sentencja wyznaczająca wewnętrzną dynamikę myślenia Tarnowskiego przywołuje Ojców Kościoła, którzy wypowiadali ją za pomocą niezbyt dokładnego tłumaczenia fragmentu z Izajasza⁵⁹: „Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (Iz 7, 9). Przesłanie

⁵⁷ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, dz. cyt., s. 46.

⁵⁸ K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁹ W takim tłumaczeniu ten fragment z Izajasza przytacza np. Klemens Aleksandryjski (*Kobierce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. I, s.139), czy też św. Augustyn (*O nauczycielu*, tłum. J. Modrzejewski [w:] *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 477). We współczesnych tłumaczeniach fragment z Izajasza oddawany jest w następujący sposób: „Jeśli nie zaufacie (uwierzycie – *ta' aminū*), nie ostoicie się (*te' amenū*)” (Iz 7, 9).

organizujące filozofię religijnego myślenia można wyrazić w taki oto sposób: „jeśli nie uwierzycie nie otworzycie się”, jeśli nie uwierzycie nie odsłoni się przed wami metafizyczny wymiar rzeczywistości. Tak brzmi zasada *fides quaerens intellectum* w ujęciu krakowskiego myśliciela. Bez decyzji wiary nie można pomyśleć Tajemnicy; wyzwolić myślenie spod presji faktyczności i uczynić je zdolnym do odsłonięcia innego niż faktyczny sens zdarzeń i rzeczy.

Filozofia religijnego myślenia postawiła w miejsce metafizycznego pragnienia pewności ryzyko wiary. Antropologiczny zwrot w stronę wiary spowodował, że wiara stała się koniecznym warunkiem wszelkiej możliwej metafizyki. Niemożliwe jest uzasadnione przejście od fenomenów do metafizycznie pomyślanego fundamentu mocą samego tylko rozumu, dlatego wiara stała się jedynym sposobem otwarcia myślenia na metafizyczny wymiar. Zarazem jednak uznanie wiary/niewiary za warunek filozoficznego myślenia oznacza, że niemożliwe jest racjonalne uzasadnienie wyboru pomiędzy różnymi wykładniami doświadczenia. Droga od fundamentu do fenomenu oznacza drogę od wiary/niewiary do bardzo różnych wykładni fenomenów. Decyzja wiary/niewiary otwiera przestrzeń dla racjonalnego myślenia zdolnego do podejmowania pytań i poszukiwania odpowiedzi, które jednak pozostaje niezdolne do tego, by być podstawą uzasadnionego wyboru pomiędzy wielorakimi wykładniami doświadczenia. W miejsce pewności musi pojawić się ryzyko wyboru jednej spośród wielu możliwych wykładni fenomenów. W ten sposób wyzwaniem dla myślenia staje się wielość istniejących wykładni i konieczność wyboru między nimi. Dotyczy to także wykładni dokonanej przez Tarnowskiego. Jakie są przesłanki, by podążać w myśleniu za jego filozofią religijnego myślenia? Taką przesłanką może być jedynie nadzieja na Dobro, które wyzwala. Nadzieja nie zmniejsza ryzyka wyboru, ale może stanowić jego teleologiczne uzasadnienie.

Propozycja Tarnowskiego jest wyrazem szacunku dla takiego wyboru i związanego z nim ryzyka, szacunku dla ludzkiej wolności. Metafizyce Bytu Koniecznego, za którą skrywa się ostatecznie stwierdzenie, które brzmi tak: jeśli jesteś istotą racjonalną, to koniecznie musisz uznać istnienie Bytu Koniecznego, Tarnowski przeciwstawia prawo do wolności wyboru. Jego teza będąca przeciwieństwem metafizycznej konieczności brzmi tak: pośród wielu możliwych interpretacji tego, co dane każdemu z nas jako jego własne doświadczenie, możemy wybrać także tę którą przynosi ze sobą filozofia religijnego myślenia. Chciałoby się powiedzieć językiem ocierającym się o kolokwializm: to, co

dane w doświadczeniu, daje się w racjonalny sposób tak pomyśleć, jak pokazuje to filozofia religijnego myślenia Karola Tarnowskiego. I co więcej, warto tak pomyśleć, ze względu na nasze pragnienia, tęsknoty, nasze troski i nadzieje.

KAROL TARNOWSKI: FROM FOUNDATION TO PHENOMENON

Summary

How is it to have possible religious thinking that is philosophically grounded but rejects the foundation of classical metaphysics and the categories of Necessary Being, First Cause, etc.? How is a philosophy of religious thinking possible after the collapse of metaphysics? This is the fundamental question that Karol Tarnowski considers. This article is a synthetic attempt to follow the road marked out by decisions of faith. The road that the Krakow philosopher follows leads from an initial non-religious belief that life has some value, through a philosophical faith that explores the metaphysical dimension of things and events in the world, to a religious hope for an absolute Good.

Krzysztof Mech

ANDRZEJ RYGALSKI

(Kraków)

**„KUBEŁ ONTOLOGICZNY”
JERZEGO PERZANOWSKIEGO**

Czytając pisma Jerzego Perzanowskiego kilkakrotnie napotykamy charakterystyczny, przypominający trapez bądź – w rozbudowanej wersji – lustrzane odbicie dwóch trapezów, schemat, zwany przez twórcę niekiedy „kubłem ontologicznym”. Zapewne pamiętają go również słuchacze publicznych wystąpień Perzanowskiego, a na pewno wrył się w pamięć dyskutantom i przysłuchującym się dyskusjom, w których brał udział. Schemat ten jest bowiem kwintesencją jego poglądów filozoficznych i dlatego najczęściej od niego zaczynał przedstawianie swojego stanowiska. Wbrew temu, co mogłoby się wydawać, schemat ten miał kilka wersji, bowiem z jednej strony ilustrował różne aspekty koncepcji, która – z drugiej strony – stale była rozwijana. Porównaniu różnych wersji schematu „kubła ontologicznego” warto więc poświęcić uwagę.

Po raz pierwszy bodaj schemat ten pojawił się w tekście *Towards Post-Tractatus Ontology* opublikowanym w 1990 roku. Drugą, znacznie rozbudowaną i w pewnym sensie kanoniczną wersję znajdujemy w *Teofilozofii Leibniza*. Trzecia wersja, będąca w istocie uzupełnieniem pierwszej, występuje w *Charakterystyce syntezy mularskiej*. Czwarta wersja, ukazująca zarazem ewolucję poglądów autora, będąca również pod pewnymi względami bogatszą, pojawiła się w niewydanym drukiem, ale kilkakrotnie wygłaszanym w latach 2007–2008 tekście *Spór o naturę świata*. Ostateczną wersję, z jednej strony wzbogaconą, z drugiej pomijającą pewne aspekty, opublikował Perzanowski w tekście *Miejsce Wittgensteina w PL-metafizyce* wydanym w 2009 roku. Dla ustalenia czasu pojawienia się schematu pomocne jest krótkie kalendarium:

- wrzesień 1988 oddanie do składania *Jak filozofować?*,
 listopad 1988 oddanie do produkcji rozprawy *Logiki modalne a filozofia* wraz z *Summary*,
 sierpień 1989 wygłoszenie *Towards Post-Tractatus Ontology*,
 1990 publikacja *Towards Post-Tractatus Ontology*.

Tekst *Logiki modalne a filozofia*, który stał się rozprawą habilitacyjną, był napisany do książki *Jak filozofować?* Przed jej ukazaniem się został jednak wydany jako osobna książka. Wydanie to wszak, co bardzo istotne, zawiera także napisane w języku angielskim *Summary*, które jest dość nietypowe, z uwagi na różnice z tekstem głównym. O ile nie dziwi to, że nie wszystko z tekstu głównego znalazło swe odzwierciedlenie w streszczeniu, to ciekawy jest fakt, że znajdują się w nim myśli, które trudno znaleźć w tekście głównym. Krótko mówiąc, tekst angielski jest zapewne rezultatem dalszych przemyśleń. Co więcej, interesujący nas fragment znalazł się prawie dosłownie¹ w artykule *Towards Post-Tractatus Ontology*, w bezpośrednim sąsiedztwie pierwszej wersji omawianego schematu. Teksty te powstały więc zapewne w zbliżonym okresie, choć nie ma pewności, w jakiej kolejności. Możliwe nawet, że były pisane równolegle. Nie jest też pewne, czy schemat, który znamy z wersji drukowanej artykułu, znajdował się już w wersji wygłoszonej w sierpniu 1989. Mógł powstać podczas przygotowania jej do druku. Nie można też wykluczyć, choć wydaje się to mniej prawdopodobne, że takiej wizualizacji używał autor już przed oddaniem tekstu do książki: *Jak filozofować?*, ale z jakichś powodów nie zamieścił go tam. Najprawdopodobniej jednak schemat powstał mniej więcej między wrześniem albo raczej listopadem 1988 a sierpniem 1989.

Jednak pewne idee tkwiące u podstaw schematu pojawiły się już w tekstach wcześniejszych. W artykule *Some ontological and semantical puzzles of Wittgenstein's 'Tractatus'*² Jerzy Perzanowski w kontekście tego, że przedmioty *Tractatus* są tym, co proste, czymś przeciwnym do złożonego, zwrócił uwagę na skorelowanie pojęć: prosty–złożony. Stąd każda teoria przedmiotów musi być równocześnie teorią kompleksów, a każda rodzina konkretnych przedmiotów generuje rodzinę związanych z nimi kompleksów. Powiedzieć, czym są przedmioty, to rozwiązać problem, czym są kompleksy. Odwołując się do §§ 46 oraz 47 *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina, Perzanowski pisał:

¹ Z zachowaniem literówki: „syntactical” zamiast „synthetical”.

² Zob.: *Aesthetics*, Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium, 15th to 21st August 1983, Kirchberg/Wechsel (Austria) Part 1, Wien 1984, s. 224–230.

Opozycja 'prosty–złożony' jest uzależniona od danej analizy, tzn. od danego języka analizy i pewnych metod dekompozycji. Stąd każda owocna dyskusja tej opozycji musi się rozpoczynać od opisu języka analizy, zwłaszcza ustalenia i klasyfikacji jego nazw i wskazania metod analizy³.

Przez wybranie odpowiedniego języka i metod(y) analizy, faktycznie rozstrzygamy jej rezultaty⁴.

Zrelatywizowanie do tych dwóch parametrów jest najważniejszym, co trzeba uwzględnić w dyskusji nad problem przedmiotów⁵.

W rozprawie *Logiki modalne a filozofia* znajdujemy zarys kombinacyjnej ontologii modalnej. Ontologika w rozumieniu Perzanowskiego to teoretyczno formalna składowa ontologii. W szczególności ontologika kombinacyjna jest więc odpowiednią składową ontologii kombinacyjnej, a ontologika modalna – stosowną częścią ontologii modalnej. Podstawową odmianą ontologii modalnej jest ontologia kombinacyjna, będąca właściwą ontologią analizy i syntezy.

³ Tamże s. 228. Perzanowski podkreślił, że w *Tractatus* nie został opisany w zadowalający sposób żaden język analizy.

⁴ Tamże.

⁵ Możliwych jest kilka opcji, zgodnych z ontologią *Tractatus*:

„W szczególności, biorąc stosowne analizy 'część–całość' (i oczywiście stosowny język) otrzymujemy bardzo popularną opcję, że przedmioty są indywiduami (albo atomami), natomiast kompleksy są pewnymi – kombinatorycznymi albo mereologicznymi, etc. – kombinacjami atomów.

Jeżeli jednak użyjemy metody analizy logicznej, tzn. gdy spytamy, które nazwy danego języka są niedefiniowalne, dojdziemy do konkluzji, że kategoria tego, co proste składa się z jednej strony z wszystkich nazw zdefiniowanych ostensywnie (tzn. przez wskazanie przykładów, jak dla przykładu kolorów), a z drugiej strony, z najbardziej ogólnych pojęć języka (tzn. uniwersaliów), które – stosownie do klasycznej teorii definicji – są niedefiniowalne. W rozważanym przypadku wskazanie kompleksów jest zadaniem znaczenie trudniejszym". Tamże, s. 228–229. Na przykład pewne kompleksy muszą być czymś równoważnym kombinacji uniwersaliów, np. indywiduom, jeżeli akceptujemy „wiązkową” teorię indywiduów (indywiduum jest równoważne wiązce wszystkich jego własności). Wybierając stosowny język i metody można oczywiście otrzymać opcję fenomenalistyczną, w której przedmiotami są Russellovskie przedmioty poznania (dane zmysłowe). W tym przypadku kompleksy byłyby czymś takim jak Machowskie wiązki wrażeń.

Wszystkie te koncepcje, o ile tylko pozostają w zgodzie z głównymi twierdzeniami Wittgensteina, jako uszczegółowienia ogólniejszej ontologii *Tractatus*, są raczej teoriami metafizycznymi niż ontologicznymi. Pamiętając, jak bardzo ontologia *Tractatus* zależy od przedmiotów, a zwłaszcza od ich własności wewnętrznych, w przypadku każdej opcji trzeba dokładnie odpowiedzieć nie tylko na pytanie, czym są kompleksy, ale także rozstrzygnąć, jakie są ich własności wewnętrzne. To ważne pytanie, zdaniem Perzanowskiego, bardzo często przeocza się, być może dlatego, że nie można dyskutować tej kwestii w języku analizy, tylko w jakimś silniejszym metajęzyku.

Główną ideę ontologii kombinacyjnej (zawierającej między innymi teorię modalności ontologicznych i odpowiednią metateorię semantyki relacyjnej) czy kombinacyjnej ontologii modalnej przedstawił Perzanowski następująco:

Z uwagi na daną relację „być prostszym” obiekty uporządkowane są w sposób przesadzający dla danej pary obiektów, który z jej elementów jest prostszy niż drugi (jest częścią drugiego), o ile tylko jeden z nich jest takowy. W rezultacie, obiekty dzielimy na dwie klasy: obiektów prostych, zwanych elementami oraz obiektów złożonych (nieprostych), zwanych kompleksami.

Kompleksy są kombinacjami zbudowanymi z obiektów prostszych zgodnie z ich wewnętrznym nacechowaniem. Każdy obiekt, *a fortiori* każdy element, jest nacechowany w sposób wyznaczający wszystkie możliwe kombinacje, w które może być uwikłany, oraz generujący siły łączące odpowiednie obiekty w jedno (w całość). Nacechowania obiektów są jego czynnikami; wzięte razem tworzą jego formę⁶.

Pierwsza wersja schematu pojawiła się w tekście *Towards Post-Tractatus Ontology*. Uniwersum zawierające wszystkie równoważne obiekty zazwyczaj jest rozczłonkowane na kawałki i zorganizowane w pewien sposób. Dana jest fundamentalna relacja ontologiczna „być prostszym niż”. Obiekty są uporządkowane w sposób wskazujący dla każdej pary, który obiekt, jeżeli w ogóle jakiś, jest prostszy niż drugi. Obiekty podzielone są na dwie klasy: obiekty proste zwane elementami i obiekty nieproste zwane kompleksami.

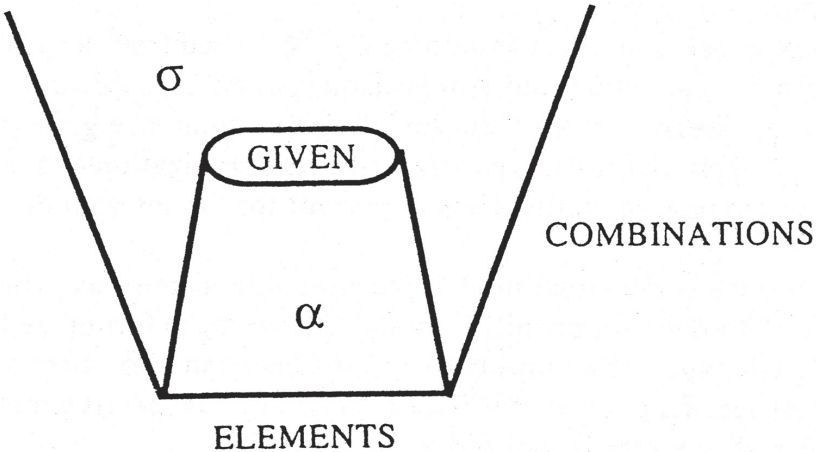
Kompleksy są kombinacjami zbudowanymi z obiektów prostych, stosownie do ich rysów wewnętrznych. Dla uproszczenia Perzanowski utożsamiał z sobą podstawowe relacje analizy i syntezy. Przestrzeń ontologiczna to przestrzeń wszystkich możliwości ukonstytuowana przez rodzinę wszystkich możliwych kombinacji. Analiza to dekompozycja całości na kawałki. Synteza to zjednoczenie kawałków, zjednoczenie komponentów w całość.

Analiza wychodzi od tego, co dane – części świata realnego. Przez analizę otrzymuje się coś prostszego, włączając to, co proste, jeżeli jest takowe. Jeżeli analiza każdego obiektu kończy się tym, co proste, to uniwersum ontologiczne jest ufundowane.

W oparciu o intuicję ontologiczną i Leibnizjańską zasadę ugruntowania (albo rzeczywistości), wedle której *to, co możliwe musi być ontologicznie ugruntowane w tym, co rzeczywiste; dziedzina możliwości musi być oparta o dziedzinę faktów, świat* – Perzanowski oparł

⁶ J. Perzanowski, *Logiki modalne a filozofia*, s. 37 oraz *Jak filozofować?*, s. 285.

następujący obraz. Zazwyczaj analiza powiększa rodzinę wyjściową. W najbardziej naturalnych przypadkach uniwersum analizy jest dodatkowo powiększone przez syntezę. W taki sposób wprowadzone są pozostałe fakty oraz czyste możliwości wypełniające uniwersum.



Kompleksy – COMBINATIONS zbudowane z obiektów prostych stosownie do ich rysów wewnętrznych.

ELEMENTS – obiekty proste.

GIVEN, datum – to, co dane – część świata realnego.

α – operator analizy skorelowany z podstawową analityczną relacją „być prostszy niż”.

σ – operator syntezy skorelowany z podstawową syntetyczną relacją „być komponentem”.

Przedstawiona w książce *Logiki modalne a filozofia kombinacyjna ontologia modalna powstała z namysłu – w porządku czasowym – nad ontologią „Traktatu” Wittgensteina i Zasad filozofii Leibniza*⁷. Następnie w *Teofilozofii Leibniza* Perzanowski przedstawił poglądy Leibniza właśnie w ramach szerszej ramy pojęciowej ontologii kombinacyjnej⁸. Fundamentalna jest – jak sądzę – następująca konstatacja, którą poznaliśmy już w *Some ontological and semantical puzzles of Wittgenstein’s ‘Tractatus’*:

Przeciwieństwo *proste–złożone* jest [...] zrelatywizowane do danej analizy i syntezy. To, co w jednej analizie jest proste, w innej może być złożone⁹.

⁷ J. Perzanowski, *Logiki modalne a filozofia*, s. 290.

⁸ J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, s. 258.

⁹ Tamże, s. 280.

W odniesieniu do Leibniza Perzanowski wyróżnił co najmniej trzy takie analizy: analizę naturalną, fizyczną mającą charakter mereologiczny: to, co w niej proste, nie ma części; oraz dwie analizy w zakresie pojęć i jakości: analizę logiczną, analizę ontologiczną.

W *Teofilozofii Leibniza* Perzanowski pisze ponadto o kilku porządkach: porządku metafizycznym; porządku naturalnym; porządku stworzenia; porządku Natury; porządku ontologicznym, bytu; porządku naturalnym, metafizycznym; porządku nadnaturalnym, ontologicznym; porządku logicznym.

O ile porządek metafizyczny najpierw został odróżniony od naturalnego, to następnie zdaje się z nim być utożsamiony. Wydaje się, że porządek *ontologiczny, bytu* to porządek *ponadnaturalny, ontologiczny*, a porządek *naturalny* to porządek *naturalny metafizyczny* czy jednak porządek *naturalny* trzeba odróżnić od porządku *Natury*?

Istnieć naturalnie może tylko to, co może przestać istnieć w sposób naturalny – przez rozkład. Warunkiem istnienia naturalnego jest więc bycie złożonym – *istnienie naturalne jest trwaniem kompleksów, a to, co proste, nie istnieje. W porządku Natury monady więc nie istnieją, lecz są, preegzystują, bytują*. Elementy Natury nie są więc jej składnikami. Monady tworząc fundament Natury należą do uniwersum ontologicznego (zawierającego wyłącznie byty).

Wprowadzenie obok przestrzeni jeszcze porządków bez dokładniejszego ich określenia utrudnia zrozumienie koncepcji, bowiem monady w *porządku ontologicznym są złożone (sploty jakości)* a zarazem w *przestrzeni ontologicznej proste, budulec*.

Przestrzeń ontologiczna – jedna z dwóch naturalnych sfer bytu – *Naturalna, na którą składa się świat, jego składniki oraz wszystkie możliwości otrzymywalne przez ich rekombinacje. Jest to uniwersum wszystkich obiektów możliwych – tych, które istnieją, i tych, które mogłyby zaistnieć*.

Możliwości – otrzymywalne przez rekombinację składników świata.

Przestrzeń logiczna – jakości podstawowe i ich sploty, czyli byty podstawowe. Jest to sfera Logosu.

Monady – w porządku ontologicznym złożone (sploty jakości)

- w przestrzeni logicznej złożone, stwory
- w porządku naturalnym (metafizycznym) proste
- w porządku logicznym proste z uwagi na orzeczenia wyrażające ich związki z innymi obiektami, złożone z uwagi na definiowanie (prostsze, bo ogólniejsze – substancja i byt)
- w przestrzeni ontologicznej proste, budulec.

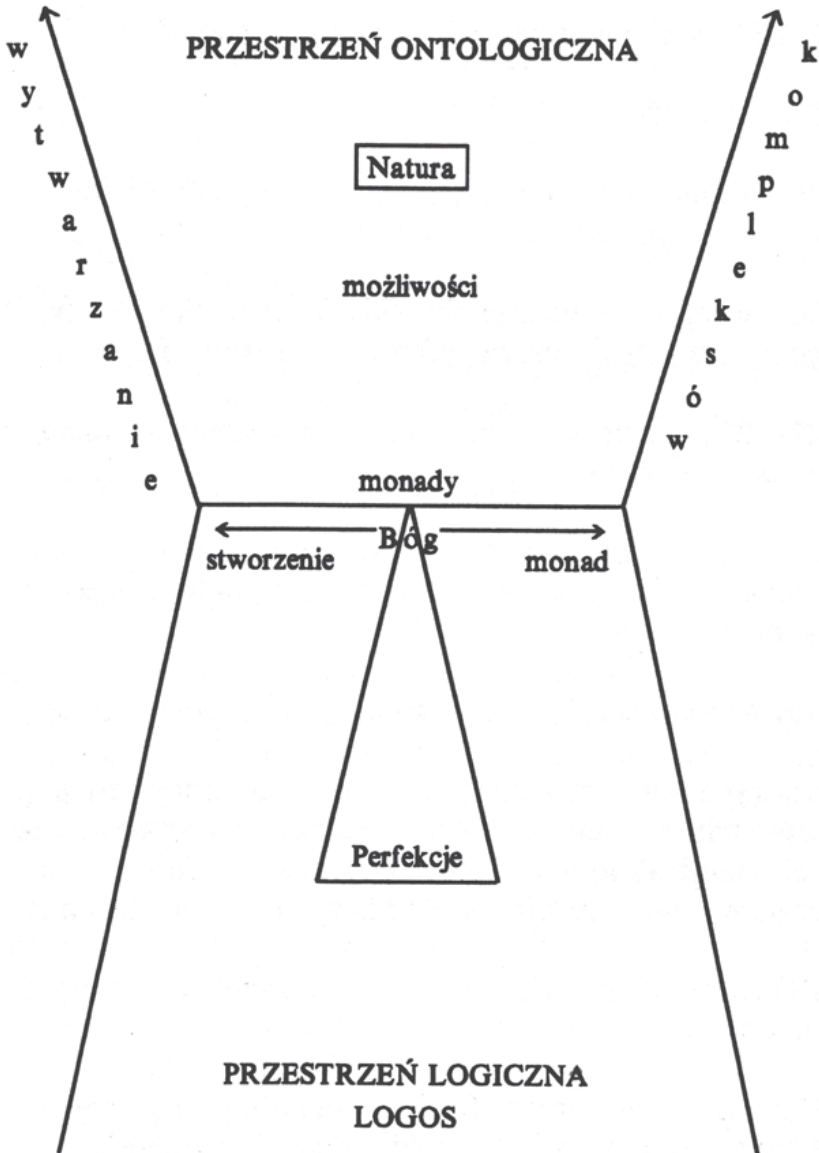
Bóg – monada centralna.

Perfekcje – jakości doskonałe.

Stworzenie monad – w porządku ontologicznym monady są stworzone:

monada centralna (Bóg) jest stworzona przez splatanie jakości doskonałych, perfekcji;

monady pochodne są stworzone przez psucie perfekcji.



Pewne idee i schemat, który pojawił się w artykule *Towards Post-Tractatus Ontology* rozwinął Perzanowski w *Charakterystyce syntezy mularskiej*, gdzie omawiając opozycje podstawowe zauważył, że uniwersum ontologiczne uporządkowane jest przez fundamentalne relacje:

Z uwagi na relację *być prostszym* (podstawową relację każdej analizy), bądź relację *być składową* (typową dla syntezy) przez przeciwstawienie otrzymujemy opozycje: prostszy – (bardziej) złożony; przechodząc zaś dodatkowo do granicy otrzymujemy opozycje: proste – maksymalnie złożone (możliwy świat)¹⁰.

W przypadku analizy to, co proste zwane jest *atomem* albo *elementem*, a w przypadku syntezy – *pierwiastkiem*.

W artykule tym doprecyzowuje Perzanowski także trzy podejścia do Ogólnej Teorii Analizy i Syntezy: opis porządkowy, operatorowy oraz wewnętrzny (modalny). W przeciwieństwie do artykułu *Towards Post-Tractatus Ontology*, gdzie schemat pojawił się przy podejściu operatorowym, w *Charakterystyce syntezy mularskiej* pojawia się on przy podejściu porządkowym. Opis porządkowy jest opisem zewnętrznym. Zakłada, że przestrzeń ontologiczna jest dana i *eksplicite* uporządkowana z uwagi na następujące opozycje poznawcze: prosty – (bardziej) złożony; proste – maksymalnie złożone (możliwy świat). Opozycje te wyrażają relacje porządkujące: analizy i syntezy.

Opis porządkowy (podobnie zresztą jak i operatorowy) nie odpowiada na zasadnicze pytania ontologiczne: Skąd się bierze przestrzeń ontologiczna? Jakie jest jej źródło? Co ją konstytuuje? Jakie jest źródło i zasada owego ukrytego porządku? Odpowiedzi na te pytania próbuje udzielić dopiero opis wewnętrzny (modalny) przestrzeni analizy i syntezy.

Podejście porządkowe rodzi pytania o naturalne aksjomaty dla relacji *być składową* oraz *być prostszym niż*. W szczególności: czy aksjomaty mereologii nie są zbyt silne dla relacji *być prostszym niż*? Jakie aksjomaty wiążą obie relacje, czyli analizę z syntezą w ujęciu relacyjnym?

Najprostsze rozwiązanie, zgodnie z którym obie relacje pomimo tego, że przeciwstawnie zorientowane (porządek analizy „w dół”, ku prostszemu, a porządek syntezy „w górę” ku bardziej złożonemu) są koekstensywne, czyli, że synteza jest prostym odwróceniem analizy – choć możliwe – Perzanowski uznał za zbyt daleko idące uproszczenie, ponieważ w przypadkach naturalnych zachodzi bardzo rzadko:

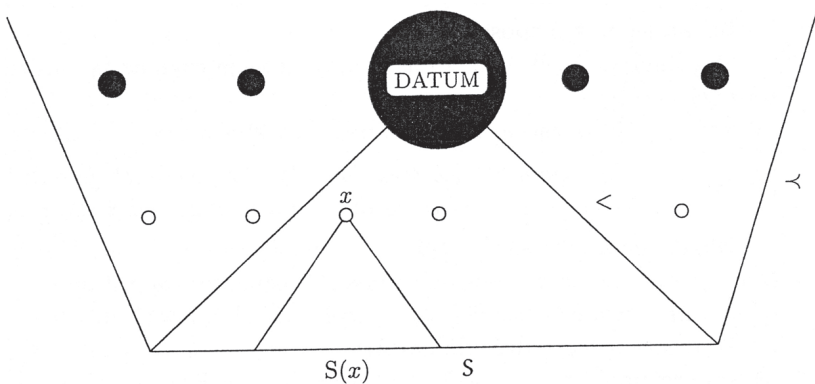
¹⁰ J. Perzanowski, *Charakterystyka syntezy mularskiej*, s. 291.

Jeśli nastawieni jesteśmy na opis i analizę ontologii płaszczyzny bytowej, bytu samego, to musimy liczyć się z tym, że zarówno analiza i nade wszystko synteza rozszerzają znakomicie uniwersum.

Poza tym analiza jest prostsza niż synteza – łatwiej zegarek rozłożyć niż złożyć! Naturalnym jest więc przesądzenie, że synteza poszerza ludzkie uniwersum wyznaczone przez wstępną analizę. Analiza poprzedza syntezę!

Synteza zaś z obiektów rozłożonych przez analizę poprzez ich rekombinację odtworza nie tylko obiekty wyjściowe, lecz także produkuje obiekty nowe – możliwości¹¹.

Przy założeniu fundamentu ontologicznego przestrzeni analizy i syntezy ASS Perzanowski przedstawił na kształt „kubła ontologicznego”:



Koła wypełnione – sytuacje maksymalne, możliwe światy, największe z nich to świat rzeczywisty.

DATUM – to, co dane.

Małe okręgi niewypełnione, np. oznaczony x – sytuacje (związki) pośrednie, ani za duże, ani za małe.

S – obiekty proste, formujące substancję.

$S(x)$ – nośnik x -a, czyli ogół obiektów prostych uwikłanych w x , czyli takich, z których x jest zbudowany.

< – relacja *być prostszym niż*.

γ – relacja *być składową*.

Punktem wyjścia analizy jest to, co dane, pewne DATUM poddane analizie. DATUM owo dostarcza nam doświadczenie potoczne wraz z nauką poprzez obserwację i analizę fenomenologiczną. [...] To, co dane – DATUM – jest częścią świata rzeczywistego, do którego też poprzez stosowne relacje (przyczynowe i inne) jest rozszerzaln[e]. Świat rzeczywisty sam w sobie nam – ludziom – nie jest dany wprost. Bezpośrednio dane są nam tylko jego fragmenty. Tak jak i inne światy, światy możliwe, świat jest naszym konstruktem¹².

¹¹ Tamże, s. 294.

¹² Tamże, s. 295.

Analiza [...] prowadzić może, choć nie musi, do obiektów prostych, które formują substancję S. Wychodząc od nich (bądź od innej rodziny obiektów prostszych) synteza produkuje związki coraz bardziej złożone, aż do danych w przejściu granicznym obiektów maksymalnych – możliwych światów¹³.

16 września 2008 roku po wygłoszeniu przez Jerzego Perzanowskiego wykładu zatytułowanego *Spór o naturę świata* na VIII Polskim Zjeździe Filozoficznym w Warszawie zadałem pytanie: skąd mamy pewność, że wychodząc od ograniczonego wszak i – jak się zdaje – dość przypadkowego tego, co dane, dojdzie się na drodze analizy do całej substancji? Profesor nieco, jak mi się wydawało – choć może odniosłem złudne wrażenie, zaskoczony odpowiedział jedynie, że w znacznej mierze gwarantuje nam to logika. Nie muszę dodawać, że odpowiedź ta – by użyć eufemizmu – nie w pełni mnie usatysfakcjonowała. Zapewne nie dysponował dowodem, ponieważ nie odesłał mnie do żadnej ze swych prac. Skoro zaś nie podał *a vista* argumentu, nie uważał z pewnością, że dowód jest trywialny. Sądzę, że – jeżeli w ogóle wcześniej zadał sobie to pytanie – była to jedynie jego intuicja.

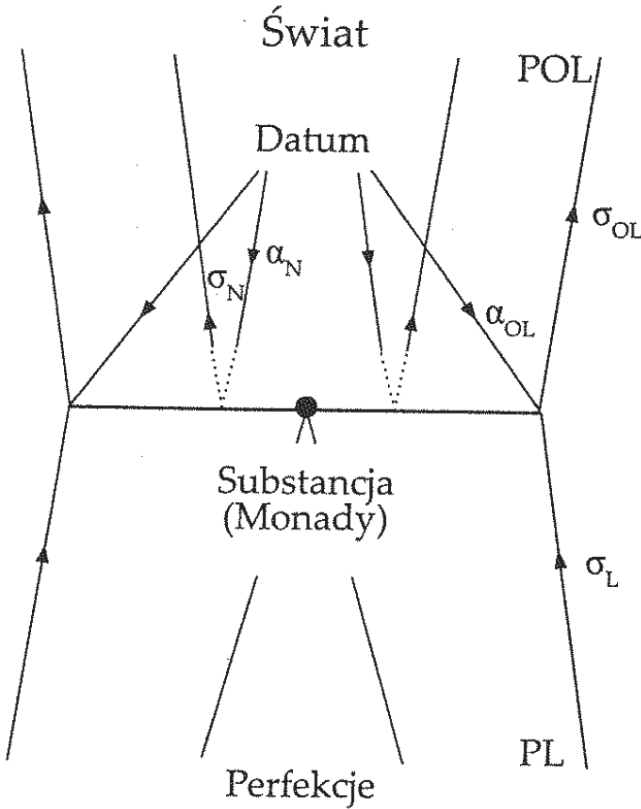
Bardziej zadowalająca, choć także niewystarczająca byłaby inna odpowiedź, związana z powstaniem schematu w oparciu o intuicję i zasadę, zgodnie z którą: *dziedzina możliwości musi być oparta o dziedzinę faktów, świat*. Jednak gdyby nawet oparcie to rozumieć tak, że dziedzina możliwości powstaje z rekombinacji wszystkich monad, stanowiących substancję świata, nie wystarczyłoby to, bowiem analizę musimy zacząć od tego, co dane, będącego *częścią świata rzeczywistego*, a nie od całego świata rzeczywistego, który *sam w sobie nam – ludziom – nie jest dany wprost, lecz jest naszym konstruktem*. Dlaczego więc mielibyśmy na drodze analizy fragmentów dojść do substancji całego świata rzeczywistego? Wprawdzie to, co dane – datum jak pisze Perzanowski – *poprzez stosowne relacje (przyczynowe i inne) jest rozszerzaln[e]* do świata rzeczywistego, ale rozszerzenie to nie ma wobec tego charakteru logicznego.

Epizod ten przytaczam tylko dlatego, że pytanie to w dalszym ciągu uważam za ważne choćby dlatego, że tylko wtedy, gdy rezultat analizy tego, co dane, obejmuje wszystkie monady, zagwarantowane jest uchwycenie monady centralnej, czyli Boga. Niech nie zwiedzie nas schemat, na którym monady tworzą odcinek, w którego środku znajduje się monada centralna, a nie tylko świat, ale i to, co dane, narysowane jest na osi centralnej tak, że nawet zawężony rezultat analizy obejmuje

¹³ Tamże.

Boga. Nie dochodząc do wszystkich monad, nie można by też odtworzyć na drodze syntezy wszystkich możliwości.

Ostatni schemat, zamieszczony w artykule *Miejsce Wittgensteina w PL–metafizyce*, ma przedstawiać *uniwersum leibnizjańskie wypracowane* w tekście *Teofilozofia Leibniza*, jednak istotnie się różni od rysunku tam zamieszczonego¹⁴.



PL = $\langle Q, \alpha_L \rangle$ – przestrzeń logiczna, czyli przestrzeń jakości (idei, form), przestrzeń logosu, fundująca, nadbudowaną nad nią, POL.

POL – przestrzeń ontologiczna, czyli przestrzeń wszystkich możliwości, nadbudowana nad PL.

Q – ogół jakości.

α_L – analiza logiczna.

α_{OL} – analiza onto\logiczna.

¹⁴ Por. J. Perzanowski, *Miejsce Wittgensteina w PL–metafizyce*, s. 106.

α_N – analiza naturalna, która idzie od tego, co dane, do tego, co w porządku naturalnym proste (*if any*).

σ_L – synteza logiczna.

σ_{OL} – synteza onto\logiczna.

σ_N – synteza naturalna.

Substancja – fundament złożony z obiektów prostych u Leibniza z monad.

Świat – rzeczywistość, która jest *ojczyzną ludzi*.

Monady – proste z uwagi na analizę onto\logiczną α_{OL} są złożone z uwagi na analizę logiczną α_L ,

– są na granicy przestrzeni ontologicznej z przestrzenią logiczną,

– w porządku Natury są proste,

– w porządku logicznym są złożone,

– nie należą do świata, bo są proste, a w Naturze nie ma atomów (z uwagi na analizę naturalną α_N)

– są proste w porządku analizy ontologicznej α_{OL} .

W ostatnim tekście pojawiają się także nowe myśli dotyczące monad. Jednak ich szkicowy charakter i odwołująca się do przenośni, poetycka treść wymagają daleko idącej interpretacji, która przekracza ramy tego artykułu¹⁵.

Litery α oraz σ , które we wcześniejszych tekstach oznaczały charakterystyczne dla operatorowego podejścia, operatory odpowiednio – skorelowany z podstawową analityczną relacją „być prostszy niż” – analizator i syntetyzator, który jest skorelowany z podstawową relacją syntetyczną „być komponentem”, jak w pierwszej wersji schematu, w ostatniej rozprawie, wraz ze stosownymi indeksami, oznaczają odpowiednio analizy i syntezy trzech rodzajów – charakterystyczne dla podejścia porządkowego.

O ile Perzanowski od początku pisał o możliwości różnych analiz (i syntez), to dopiero na ostatnim schemacie w przestrzeni ontologicznej zobrazował dwie analizy z komplementarnymi synteżami.

Synteza naturalna, która w *Sporze o naturę świata* zastąpiła wytwarzanie kompleksów z *Teofilozofii Leibniza*, uzupełniona *analizą naturalną* zostały przesunięte do środka na ostatnim schemacie i w ich przedstawieniu pojawiła się kropkowana linia. Ich miejsce

¹⁵ „[Monady n]ie należą też do przestrzeni logicznej PL, bo nie są li tylko ideami czy jakościami, lecz są ich splotami w akcji. Są jakby superpotężnymi komputerami splecionymi, koniec końców, z jakości i idei”. „Sploty jakości (idei) formują formę. Formy formują struktury. Te tworzą sytuacje, w tym Świat. Rzeczywistość, która jest naszą ojczyzną, *ojczyzną ludzi*”. „Leibniz, idąc ze Świata, przekroczył takim sposobem jego granice, wkraczając do raju Platona i Cantora, w którym jesteśmy i z którego już nie odejdziemy”. Tamże s. 107.

zajął nie występujące wcześniej *analiza ontologiczna* i *synteza ontologiczna*.¹⁶

Niełatwo odpowiedzieć na pytanie, czy różnice schematów wynikają jedynie z doprecyzowania sposobu przedstawienia, czy też są następstwem istotnej modyfikacji koncepcji. Najistotniejszy problem dotyczy różnicy w przedstawieniu analizy i syntezy naturalnej. Czy „zawężenie” ich zakresu jest przypadkowe i wynika jedynie z konieczności zmieszczenia na schemacie nowych: analizy i syntezy ontologicznej (a to, która analiza i synteza umieszczona jest w środku schematu, a która na jego obrzeżach jest całkiem arbitralne)? Przeciw rozumieniu analizy (i syntezy) naturalnej jako szczególnego przypadku analizy (i syntezy) ontologicznej, na przykład, zdaje się przemawiać fragment:

Jest jasne, że w przestrzeni ontologicznej wszystkich możliwości POL działają co najmniej dwie analizy wraz ze sprzężonymi synteżami: [analiza ontologiczna sprzężona z synteżą] ontologiczną – α_{OL} i σ_{OL} oraz [analiza naturalna sprzężona z synteżą – A.R.] naturalną – α_N i σ_N .¹⁷

Czy też rezultat analizy naturalnej i punkt wyjścia naturalnej syntezy są istotnie ograniczone, a kropkowana linia dodatkowo wskazuje, że nie wiadomo, do którego miejsca analiza naturalna dochodzi i z którego miejsca wychodzi naturalna synteza? W tym przypadku pojawia się kwestia, czy ta zmiana koncepcji ma jakiś związek z postawionym przez mnie swego czasu pytaniem. Gdyby nawet tak było, nie rozwiązuje to trudności, na którą zwróciłem uwagę. Dotyczyłaby ona bowiem wówczas analizy ontologicznej.

Drugi problem wiąże się z kropkowaną linią, która pojawia się w przypadku przedstawienia zarówno analizy naturalnej, jak i naturalnej syntezy. Mało prawdopodobne, by kropki, często symbolizujące na rysunkach nieskończoność, wskazywały infinitystyczność analizy naturalnej, w przeciwieństwie do analizy ontologicznej, bowiem finitystyczny charakter tej ostatniej wydaje się wątpliwy. Bardziej prawdopodobne jest to, że analizy te różnią się tym, że w przeciwieństwie do analizy ontologicznej, która dochodzi do monad, analiza naturalna do monad nie dochodzi, ponieważ dojść nie może, bowiem:

¹⁶ Spośród innych różnic można wskazać fakt, że miejsce *Natury* zajęło *Datum i Świat*, których wzajemne relacje przedstawia schemat z *Charakterystyki syntezy mularskiej*. Wcześniej jedynie zaznaczona, obecnie została też wyraźnie nazwana *synteza logiczna*.

¹⁷ Tamże s. 106.

[...] w Naturze nie ma atomów, obiektów prostych. Te są na granicy¹⁸.

Jednak w takim przypadku trafniejsze byłoby przedstawienie, na którym linia analizy naturalnej po prostu nie dochodzi do linii substancji, a linia syntezy naturalnej nie wychodzi z linii substancji.

Wiąże się z tym jeszcze jeden kłopot. W *Miejscu Wittgensteina* w *PL–metafizyce* czytamy mianowicie:

„[...] Obiekty proste, monady, są na granicy obu tych przestrzeni. W porządku Natury są proste oraz w porządku logicznym są złożone.

[...] Monady nie należą do świata, bo są proste, a w naturze nie ma atomów (z uwagi na analizę naturalną α_N)¹⁹.

Ostatnie zdanie opatrzył Perzanowski przypisem:

Są proste w porządku analizy onto\logicznej α_N [powinno być α_{OL} – dop. A.R.]²⁰.

Jak pogodzić to, że w naturze nie ma atomów (z uwagi na analizę naturalną α_N) z konstatacją, że monady w porządku Natury są proste? Czyżby chodziło o jakąś analizę inną od analizy naturalnej, na przykład analizę ontologiczną, ale przeprowadzaną w porządku Natury, czy też porządek Natury wykracza poza naturę?

Inną możliwość interpretacji owych kropek daje fragment:

Analiza [...] prowadzić może, choć nie musi, do obiektów prostych, które formują substancję S. Wychodząc od nich (bądź od innej rodziny obiektów prostszych) synteza produkuje związki coraz bardziej złożone [...] ²¹.

Kropki te oznaczałyby to, że analiza może, ale nie musi prowadzić do obiektów prostych, które formują substancję, a synteza wychodząc od obiektów prostych albo od innej rodziny obiektów prostszych produkuje związki coraz bardziej złożone. Jednak fragment ten pochodzi z wcześniejszego tekstu, w którym autor nie posługiwał się wizualizacją za pomocą kropek. Nie widać także uzasadnienia, dlaczego miałyby zachodzić różnica pomiędzy analizą i syntezą naturalną a analizą i syntezą ontologiczną, w której przedstawieniu nie ma kropek.

O różnych rodzajach analiz pisał Perzanowski już w *Teofilozofii Leibniza*:

¹⁸ Tamże s. 107.

¹⁹ J. Perzanowski, *Miejsce Wittgensteina w PL–metafizyce*, s. 107.

²⁰ Tamże.

²¹ J. Perzanowski, *Charakterystyka syntezy mularskiej*, s. 295 (kursywy A.R.).

Dla Leibniza analiza naturalna, fizyczna ma charakter mereologiczny: to, co w niej proste, nie ma części. Analiza logiczna oraz analiza ontologiczna są zaś analizami w zakresie pojęć i jakości²².

Tak rozumianą analizę ontologiczną zapewne jednak wiązać trzeba nie z przestrzenią ontologiczną, lecz z przestrzenią logiczną: *na którą składają się jakości podstawowe i ich sploty, czyli byty podstawowe*²³.

Bardzo oszczędne wypowiedzi Perzanowskiego na temat ontologicznej analizy i syntezy skazują nas na zawodne przeprowadzanie analogii z uniwersum traktatowym, w którym ukryta, podstawowa, protologiczna analiza α określająca ogół obiektów prostych (przedmiotów) sprzężona jest z podstawową protologiczną syntezą σ , określającą sytuacje maksymalne, czyli możliwe światy. Analiza protologiczna α rozpada się na: analizę ontologiczną α_{OL} , analizę logiczną α_L . Natomiast synteza protologiczna σ rozpada się na: syntezę ontologiczną σ_{ON} , która z przedmiotów tworzy ich związki elementarne – stany rzeczy; syntezę logiczną σ_L , dającą ze stanów rzeczy wszystkie sytuacje (możliwości), czyli całą przestrzeń logiczną, którą Perzanowski w diagramie uniwersum leibnizjańskiego nazywa przestrzenią ontologiczną.

Synteza ontologiczna σ_{OL} Perzanowskiego odpowiadałaby w koncepcji Wittgensteina raczej syntezie protologicznej, która *określa [...] maksymalne sytuacje, czyli możliwe światy*²⁴. [...] *a w której obiektem wyróżnionym jest świat*²⁵. – niż powstałej w wyniku jej rozpadu syntezie ontologicznej, która w uniwersum traktatowym: *z rzeczy tworzy ich związki elementarne – stany rzeczy*²⁶. Także w przypadku analizy ontologicznej w uniwersum leibnizjańskim bardziej prawdopodobna jest analogia z analizą protologiczną α w uniwersum Wittgensteina, która to analiza: *określa ogół obiektów prostych, rzeczy lub przedmiotów*²⁷. Zwłaszcza przy braku bliższego określenia analizy ontologicznej i analizy logicznej w przypadku uniwersum traktatowego. Fakt, że na schemacie przedstawiającym traktatowe uniwersum nie przedstawił Perzanowski w ogóle analiz, dodatkowo utrudnia jakiegokolwiek dywagacje.

²² J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, s. 280.

²³ Tamże.

²⁴ J. Perzanowski, *Miejsce Wittgensteina w PL–metafizyce*, s. 98.

²⁵ Tamże, s. 97.

²⁶ Tamże, s. 100.

²⁷ Tamże, s. 98.

Koncepcja Jerzego Perzanowskiego należy do najciekawszych propozycji ontologicznych, jakie pojawiły się w filozofii polskiej na przełomie wieków – jest więc warta dyskusji, do której ośmielam się niniejszym artykułem zachęcić. Zaproponowane spojrzenie na centralny jej fragment pokazuje, że była rozwijana konsekwentnie, ale nie została niestety dokończona, wymaga interpretacji i – co najważniejsze – kontynuacji. Sformułowaną na bardzo wysokim stopniu abstrakcji trzeba w niektórych miejscach skonkretyzować. Nie wiadomo choćby, jakie własności mogą mieć relacje sprzężone z poszczególnymi analizami i syntezami. Czy mogą one, na przykład, nie być zwrotne, słabo antysymetryczne i przechodnie?

LITERATURA

- Jerzy Perzanowski, *Some ontological and semantical puzzles of Wittgenstein's 'Tractatus'* [w:] *Aesthetics*, Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium 15th to 21st August 1983, Kirchberg/Wechsel (Austria) Part 1, *Ästhetik*, Akten des 8. Internationalen Wittgenstein Symposiums 15. bis 21. August 1983, Kirchberg/Wechsel (Österreich), Teil 1 Wien 1984, s. 224–230.
- Jerzy Perzanowski, *Logiki modalne a filozofia*, Kraków 1989, także [w:] *Jak filozofować?*, *Studia z metodologii filozofii*, Zebrał i opracował Jerzy Perzanowski, Warszawa 1989.
- Jerzy Perzanowski, *Towards Post-Tractatus Ontology* [w:] *Wittgenstein – Eine Neubewertung*, Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums Feier des 100. Geburtstages, 13. bis 20. August 1989 Kirchberg am Wechsel (Österreich). *Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation*, Proceedings of the 14th International Wittgenstein-Symposium, *Centenary Celebration*, 13th to 20th August 1989 Kirchberg am Wechsel (Austria), Herausgeber/Editors Rudolf Haller & Johannes Brandl, Wien 1990, s. 185–199.
- Jerzy Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza* [w:] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, Tłumaczenie i opracowanie naukowe Małgorzata Frankiewicz, Wstęp i dodatek Jerzy Perzanowski, Kraków 1994, s. 243–351.
- Jerzy Perzanowski, *Charakterystyka syntezy mularskiej* [w:] *Logika & Filozofia Logiczna. FLFL 1996–1998*, red. J. Perzanowski i A. Pietruszczak, Toruń 2000, s. 285–306.
- Jerzy Perzanowski, *Spór o naturę świata* odczyt wygłoszony m.in. 21 maja 2007 roku w Krakowie, 2 czerwca 2007 roku w Łodzi oraz 16 września 2008 na VIII Polskim Zjeździe Filozoficznym w Warszawie.
- Jerzy Perzanowski, *Miejsce Wittgensteina w PL–metafizyce* [w:] *Ludwig Wittgenstein „przydzielony do Krakowa” „Krakau zugeteilt”*, Wydawcy/Herausgeber Józef Bremer, Josef Rothhaupt, Kraków 2009, s. 83–122.

JERZY PERZANOWSKI'S ONTOLOGICAL BUCKET

Summary

Jerzy Perzanowski often illustrated the central point of his ontological conception by means of a special diagram. However, there are several versions of this diagram. The article points out, on the one hand, places which illustrate the evolution of this conception. On the other hand, it calls attention to places which need further interpretation and continuation.

Andrzej Rygalski

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

POŻEGNANIA

MARIAN PRZEŁĘCKI

17 V 1923–9 VIII 2013

Profesor Uniwersytetu Warszawskiego, wybitny przedstawiciel Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, filozof, metodolog, autor fundamentalnego dzieła *The Logic of Empirical Theories* (1969).

Chociaż głównym przedmiotem jego zainteresowań były logika i metodologia nauk, fascynowały go i inne dziedziny filozofii, takie, jak etyka, filozofia wartości, a nawet metafizyka i filozofia religii. Jego *Lektury platońskie* są wybitną pracą z zakresu metafizyki, a jego *Chrześcijaństwo niewierzących czy Intuicje moralne* nieustannie zachęcają do myślenia.

Wszyscy, którzy go znali, zapamiętają go jako człowieka wielkiej mądrości, szlachetności i autentycznej dobroci.

Redakcja „Kwartalnika Filozoficznego” jest wdzięczna Profesorowi za to, że właśnie u nas zechciał publikować swoje ostatnie prace.

ELŻBIETA WOLICKA-WOLSZLEGER

13 IX 1937–24 V 2013

Dla przyjaciół Agata. Profesor KUL. Jedna z najwybitniejszych polskich współczesnych uczonych. Humanistka i filozofka, przez wiele lat uprawiała także malarstwo sztalugowe. Studiowała w PWSP w Gdańsku (dyplom w r. 1960), następnie filozofię na KUL, gdzie później pracowała najpierw na wydziale filozofii, a później na wydziale humanistycznym; aż do przejścia na emeryturę kierowała Katedrą Doktryn Artystycznych.

Zakres jej zainteresowań był bardzo szeroki. W rozprawie doktorskiej przeprowadziła pionierskie badania nad semantyką XVII-wiecznego tomisty – Jana od św. Tomasza. Opublikowała szereg rozpraw z zakresu historii sztuki, doktryn artystycznych i filozofii, w tym 15 książek tak ważkich, jak *Mimetyka i mitologia Platona* czy *Rozważania wokół Kanta*.

Cieszyła się wielkim autorytetem naukowym i szacunkiem. Była wcieleniem naukowej rzetelności, wierności w przyjaźni, skromności, a nade wszystko osobą promieniającą niezwykłym, z głębi płynącym urokiem.

PRZEWODNIK PO METAFIZYCE – PRZEWODNIK PO METAFIZYKACH

Przewodnik po metafizyce, pod red. S. T. Kołodziejczyka, WAM, Kraków 2011.

Liczący ponad 600 stron *Przewodnik po metafizyce* jest publikacją wyjątkową. W języku polskim mamy oczywiście trochę „wprowadzeń do metafizyki” (tytułów nie ma potrzeby tu wymieniać), pisanych jednak z pozycji jednej szkoły. Na *Przewodnik...* składa się zaś 14 artykułów pisanych przez różnych autorów, i już z tego względu jest on daleko lepszym obrazem tego, co dzieje się w metafizyce, a ponieważ każdy rozdział poświęcony jest innemu zagadnieniu, trudno znaleźć fragmenty, w których poszczególne głosy wyraźnie sobie przeczą (takie niebezpieczeństwo jest „stałą” w filozofii). Od razu napiszę, że nie będę streszczał jego bogatej treści – po prostu gorąco zachęcam wszystkich interesujących się filozofią – nie tylko „zawodowych myślicieli” – do jego lektury, bo uważam go za bardzo dobry (wśród dotychczas napisanych w języku polskim książek o charakterze propedeutycznym jeśli chodzi o metafizykę – bezkonkurencyjny). Jako niepoprawny perfekcjonista sądzę jednak, że mógłby być jeszcze lepszy, stąd ograniczę się do ujawnienia jego „ciemnej strony” – moja recenzja będzie zatem w tym sensie świadomie jednostronna. Kto wie, może dzięki niej kolejne wydania *Przewodnika...* będą ulepszone?

Pierwszy tekst, pt. *Czym jest metafizyka*, autorstwa redaktora tomu, jest solidnie napisanym wstępem do metafizyki, aczkolwiek preferencje metafizyczne autora dały o sobie znać¹: nie jest prawdą, że „Arystoteles [...] wręcz definiuje FP [= filozofię pierwszą – T.K.] jako ten rodzaj wiedzy, który na analizie językowej i pojęciowej się opiera” (s. 27)². Dalej czytamy, że „jednocześnie Arystoteles w przekonujący sposób pokazuje, że analiza pojęciowa pozwala zaobserwować związki, które nie mają charakteru danych percepcyjnych, a więc w istocie swojej przekraczają możliwe doświadczenie” (tamże). Na s. 33, a zwłaszcza w przypisie 40 (tamże), Kołodziejczyk zdaje się jednak dawać do zrozumienia, że – za Kantem – możliwe doświadczenie jest nieprzekraczalną granicą sensowności, jak go nazywa, „dyskursu metafizycznego”. Całkowicie chybione są sugestie, że metafizykę Arystotelesa można interpretować jako zapowiedź metafizyki w sensie Strawsona (a więc badania najogólniejszych, koniecznych schematów pojęciowych, w ramach których myślimy o świecie), zresztą na tej samej stronie (s. 27, przyp. 30) autor przyznaje, że koncepcja filozofii pierwszej Stagiryty „jest szersza niż proponowana przez Strawsona metafizyka opisowa”³. Fantazją jest imputowanie Ingardenowi, że tezy ontologiczne są zdaniami analitycznymi (s. 30) albo że „twierdzenia metafizyki dają się sprowadzić do twierdzeń ontologii” (s. 31 i n.).

¹ Jest to do pewnego stopnia nieuniknione i nie ma w tym nic złego pod warunkiem, że zaznaczy się wyraźnie, że jest to pogląd autora. Inaczej mniej doświadczony czytelnik może być wprowadzony w błąd.

² Dowolną i bezpodstawną interpretacją Arystotelesa jest teza, że jego metafizyka „jest dziedziną opartą na analizie logiczno-językowej zasadzającej się na obserwacji relacji myśl – świat” (s. 30, przyp. 35). Uwaga: o ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty są z *Przewodnika...*

³ Preferencje Kołodziejczyka dla „analiz językowo-pojęciowych” prowadzą go do kuriozalnego wniosku, że takie analizy (oraz, jak pisze, „zastosowanie metody inferencji”) zaprowadziły scholastyków do tezy o istnieniu Boga (s. 33).

Wątpliwy jest z aprobatą przywołany za Strawsonem dychotomiczny podział na metafizykę opisową i rewidującą (w sensie Strawsona, s. 38): sugeruje on, że mamy do wyboru albo metafizykę jako opis naszego schematu pojęciowego, albo metafizykę jako propozycję poprawienia naszego schematu pojęciowego (czy wręcz zastąpienia innym). Podział taki po prostu ignoruje alternatywne, „rzeczowe” (a nie tylko „pojęciowe”) projekty metafizyczne.

Przez artykuł Jacka Wojtysiaka pt. *Klasyczne koncepcje bytu. Od Arystotelesa do współczesności* przeziara interesująca próba pewnego „dostosowania” Arystotelesa i Tomasza do współczesności. Niestety, nie zawsze autorowi się to udaje. I tak, czytamy, że „zasada wyłączonego środka” brzmi: „każdy byt jest tym lub innym bytem” (sic, s. 47)⁴ albo że „zasada celowości: każdy byt działa «do» jakiegoś celu” (tamże) oznacza, że nauka „powinna ukazywać zjawiska w ich wzajemnych powiązaniach” (s. 48 i n.). Jeśli zaś chodzi o zarzut, iż mechanika kwantowa rzekomo narusza „pierwsze zasady”, to nie pomoże odwołanie się do „analogii” bez wyjaśnienia, na czym to чудо polega (tamże). Zagadką jest, dlaczego „gdyby istnienie sprowadzało się do jakiegoś treściowego czynnika bytu, trudno byłoby pomyśleć, jak jest możliwe, że bytów jest wiele (wszak istnienie konstytuowałoby daną jedyną treść [czemu? – T.K.] oraz że giną (wszak «być tym oto» i «istnieć» znaczyłyby to samo) [jeśli nawet, co z tego? – T.K.]” (s. 71, przyp. 40) oraz jak jest możliwe, by umysł był niezmienny (s. 79). Są jeszcze trzy dyskusyjne fragmenty. Hasło Quine’a *no entity without identity* oznacza, że – zdaniem Quine’a – nie ma sensu przyjmować do naszej ontologii obiektu, którego nie da się zidentyfikować, a nie że „nie istnieje byt, który nie byłby identyczny z jakimś elementem dziedziny (jakiejś teorii)” (s. 47, przyp. 4). Bez komentarza podano szokującą wypowiedź N. Reschera, iż „podstawowe kosmiczne równania (powiedzmy, równania pola ogólnej teorii względności) mogłyby wymuszać istnienie rzeczy [fizycznych – T.K.]” (s. 60). W świetle dostępnych świadectw wątpliwy stał się popularny pogląd przypisujący A. Einsteinowi „utożsamianie absolutu ze wszechświatem” (s. 79). Wreszcie, w *Przewodniku bibliograficznym* na końcu artykułu, pod hasłem „forma” widnieje tylko *Timajos* Platona, *The Riddle of Existence* N. Reschera i jeden z artykułów M. Hellera. Na Boga, a gdzie *Metafizyka* Arystotelesa i *Spór o istnienie świata* Ingardena?!

Kolejnym artykułem jest *Istnienie i identyczność* Joanny Odrowąż-Sypniewskiej. Jest to jeden z najlepiej napisanych tekstów w całym zbiorze. Niemniej jednak można zgłosić pod jego adresem parę wątpliwości. Analizie pojęcia istnienia Ch. J. F. Williamsa (s. 90) można postawić zarzut, iż nie uwzględniła ona istnienia obiektów nie zajmujących przestrzeni (np. samej przestrzeni lub obiektów abstrakcyjnych). Nie jest do końca prawdą, że „zasada nieodróżnialności identycznych dla przedmiotów istniejących w tym samym czasie nie jest problematyczna” (s. 99): autorka przecież dobrze wie, że jest ona stosowana w uzasadnieniu choćby koicydencjalizmu (czy też kolokacyjizmu), który generalnie uważany jest przez analityków za kontrowersyjny, nie mówiąc o jej niezbędności w dowodzie Quine’a na abstrakcyjny charakter zbiorów teorii-mnogościowych (o ile istnieją) czy dowodu Barcan na konieczność identyczności. Jeśli chodzi o tzw. paradoks 1001 kotów, to nie jest tak, że według P. T. Geacha „na macie

⁴ Aby uniknąć nieporozumień dodajmy, że na następnej stronie autor podkreśla, że jest to „prawo klasycznej logiki formalnej”. Inny przykład: jak z samej tylko „zasady wyłączonego środka” wywieść tezę, iż „każda substancja jest z czegoś” (s. 53, przyp. 13).

jest bardzo wiele przedmiotów” (s. 111): moglibyśmy tak powiedzieć, gdybyśmy uznali identyczność niezależną od rodzaju rzeczy, ale to właśnie Geach odrzuca. Najwięcej zastrzeżeń budzi moim zdaniem fragment poświęcony tzw. czasowej identyczności. Wątpliwe, czy aby rzeczywiście „identyczność czasowa jest oczywiście przygodna” (s. 117, przyp. 82): jeśli nawet w pewnej chwili pewne x i y są identyczne, a w innej chwili nie, to z tego nie wynika, że x i y są przygodnie identyczne: jeśli relatywizujemy identyczność do czasu, konsekwentnie, teza o przygodności chwilowej identyczności miałaby postać: $\exists x, y \exists t (t: x = y \wedge \diamond t: x \neq y)$ albo $\exists x, y \exists t (t: x = y \wedge t: \diamond x \neq y)$. W pierwszym przypadku, w pewnym możliwym świecie względem naszego, obiekty będące w pewnej chwili w naszym świecie identyczne, nie są identyczne w tejże chwili. W drugim zaś dla pewnych obiektów identycznych w pewnej chwili w naszym świecie, jest w tejże chwili dostępny alternatywny świat, w którym owe obiekty nie są identyczne. W każdym przypadku teza o przygodnej chwilowej identyczności jest nietrywialna⁵. Kompletnym nieporozumieniem jest określenie „zasady (Z)”, tj. tezy $\forall t, t'$ ($t: F(x) \rightarrow t': t: F(x)$) mianem „intuicyjnej” (s. 120): zgodnie z nią, jeśli np. teraz odbywa się w Zatoce Gdańskiej bitwa morska, to już w erze prekambryjskiej prawdą było, że teraz odbywa się owa bitwa. Wreszcie, nie jest prawdą, że według Quine’a to relacja identyczności, a nie jej człony, są źródłem wielu problemów filozoficznych (s. 122) – Quine wielokrotnie podkreślał, że jest dokładnie na odwrót⁶. Do drobnych usterek należy też formalizacja przygodnej identyczności obiektów rozważanych przez A. Gibbarda (s. 105): „Goliat = Bryła \wedge \diamond (Goliat istnieje \wedge Bryła istnieje \wedge Goliat \neq Bryła)”, podczas gdy chodzi o to, że „gdyby Goliat i Bryła zostali zgniecieni w kulke, to Bryła by przetrwała, a Goliat zostałby zniszczony” (tamże) – jeśli tak, to w rozważanym możliwym świecie Goliat nie istnieje.

Tekst Arkadiusza Chrudzimskiego *Realistyczne teorie uniwersaliów* jest napisany wzorowo zarówno pod względem merytorycznym, jak i dydaktycznym. Są tylko trzy usterki i to techniczne: po pierwsze, autor używa etykiety ‘metafizyczny realizm’ tam, gdzie mowa o realistach tylko w odniesieniu do uniwersaliów (np. na s. 127 i 129). Po drugie, nie we wszystkich logikach modalnych jest tak, że „jeśli zdanie «p» jest fałszywe, wówczas również zdanie «jest konieczne, że p» będzie fałszywe” i że „jeśli wyjściowe zdanie jest prawdziwe, to również jego \diamond -modalizacja będzie prawdziwa” (s. 139; jest tak tylko w logikach, w których obowiązuje tzw. aksjomat T). Podobnie, w definicjach możliwości i konieczności w semantyce możliwych światów (s. 140) pominięto tzw. relację dostępności. Po trzecie, nie jest prawdą, że „«część» rozumiana jest tu naturalnie jako «część właściwa»”, kiedy mowa o tzw. zasadzie słabego uzupełnienia (*weak supplementation principle*, P. Simons) w mereologii (Chrudzimski oznacza tę zasadę ‘(M.3)’): we frazie ‘c nie ma żadnych części wspólnych z a’ mowa także o (ewentualnych) częściach niewłaściwych⁷.

⁵ Wedle mojej wiedzy, pierwszy zauważył to Kant z tą różnicą, że nie rozpatrywał chwilowej identyczności, ale chwilową własność. Zob. *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. II, s. 203 i n.

⁶ Por. np. W. V. O. Quine, *The review of M. K. Munitz (ed.), Identity and Individuation*, „The Journal of Philosophy”, t. 69 (1972), nr 16, s. 488–497; tenże, *Rzeczy i ich miejsce w teoriach*, tł. T. Szubka, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1995, s. 41.

⁷ Por. dowolny podręcznik mereologii.

Argumenty nominalistów szczegółowo analizuje z kolei Jerzy Szymura w porządku napisanym tekście pt. *Nominalizm*. Moje uwagi sprowadzają się do odnotowania jednego mankamentu: autor zarzuca D. Armstrongowi (który twierdzi, że można sobie pomyśleć biel bez istniejącego słowa ‘biały’), że „jego eksperyment myślowy [...] jest nie do przeprowadzenia co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze, eksperymentator, negujący w myśli istnienie słowa «biały», faktycznie podtrzymuje je, jako właśnie negowane w myśli, w istnieniu” (s. 173). Równie dobrze można by argumentować, że nie można pomyśleć sobie nieistnienia jednoroźców, uogólniając: gdyby Szymura miał rację, nie można by sobie pomyśleć nieistnienia czegokolwiek. Jeśli zaś „podtrzymywanie w istnieniu” ma oznaczać, że negowane istnieje przynajmniej jako, dajmy na to, przedmiot czysto intencjonalny, to argument opiera się na banalnej ekwiwokacji. Nie widzę żadnego powodu, by percypujący biel, ale pozbawiony słowa ‘biały’, miał jakiś odpowiednik tego słowa w swoim „języku myśli” (tamże). Nie jestem w stanie zrozumieć, dlaczego świat z własnościami, a bez predykatów, miałby „przekraczać naszą wyobraźnię” (tamże).

Zdecydowanie bardziej problematyczny jest tekst Mariusza Grygiańca pt. *Trwanie w czasie*. Istnieją co najmniej pewne poszlaki świadczące o tym, że zdroworoządkowa teza „bez czasu nie byłoby bowiem ani zmiany, ani trwania” (s. 211) może być fałszywa⁸. W Wigginsowskim dowodzie na rzekomą sprzeczność relatywnej identyczności w sensie Geacha przemycono przesłankę, którą zwolennik relatywnej identyczności w żadnym wypadku nie jest zobowiązany uznawać (Grygianiec nazywa ją ‘prawem Leibniza’, s. 216). Dalekie od oczywistości jest, jak zauważyliśmy wyżej, implikowanie przygodnej identyczności przez chwilową identyczność (s. 217). Argumenty za konieczną i ostrą identycznością przytoczone są bez komentarzy (s. 217 i n.), podczas gdy choćby w tekście J. Odrowąż-Sypniewskiej w tym samym tomie wskazane są ich możliwe słabe ogniwa. Tzw. prezentyzm wyszedł w artykule Grygiańca jak typowa „słomiana kukła”: rzekomo obala go szczególnie teoria względności i zasada weryfikatora (s. 223). Tymczasem prezentyzm nie musi implikować, że istnieje absolutna terażniejszość⁹, zaś według prezentyzmu weryfikator zdania ‘Grygianiec napisał *Trwanie w czasie*’ nie *zachodzi* (teraz), ale *zaszedł* – gdzie więc problem? Moim zdaniem eternalizm (z którym autor zgadza się, jak sądzi, „bez wielkiego uszczerbku” [s. 260]) jest daleko bardziej problematyczny niż prezentyzm przede wszystkim z tego względu, że czas w tej ontologii pozbawiony jest dynamiki, chyba że zgodzimy się na szczególnie nieintuicyjną odmianę eternalizmu, a mianowicie tzw. teorię ruchomego reflektora¹⁰. Van Inwagenowska interpretacja słynnego argumentu J. McTaggarta na nierealność czasu (przedstawiona i krótko omówiona na s. 225 i n.) zwraca na siebie uwagę dzi-

⁸ Por. np. M. Heller, *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata*, Warszawa 2002. Z podobnych powodów nie jest oczywiste, że „czasowość i przestrzenność są nieodłącznymi wymiarami przedmiotów materialnych” (s. 237).

⁹ Podobnie jak w teorii względności, relatywność nie implikuje nie-obiektywności.

¹⁰ Argumenty za i przeciw prezentyzmowi analizuję w: *O kilku argumentach za zniesieniem różnicy kategoryjnej między przedmiotami trwającymi w czasie i procesami* [w:] D. Leszczyński, M. Rosiak (red.), *Świadomość, świat, wartości. Profesorowi Andrzejowi Półtawskiemu z okazji 90. jubileuszu w darze*, Wrocław 2013, s. 324–338 oraz w: *Ingardenowska ontologia czasu i procesu a prezentyzm*, ukaże się w „Filozofii Nauki” 2/2013. Por. też: *Idealizm transcendentálny dziś?* (praca złożona do publikacji).

wacznym założeniem o istnieniu czasu w czasie (trudno powiedzieć, czy w tym samym, czy w innym czasie; w każdym razie w obu w przypadkach mielibyśmy do czynienia z czymś absurdalnym) oraz redukcją A-wyrażeń do B-wyrażeń, czemu właśnie przeciwstawił się McTaggart. Już z tego względu można uznać, że P. van Inwagen nie trafnie zrekonstruował rozumowanie McTaggarta¹¹. W kwestii prezentyzmu należy jeszcze dopowiedzieć, że nie jest tak, iż na gruncie jego endurantystycznej wersji nie pojawia się „problem wypełnienia materia” (s. 237) i nie jest prawdą, że w prezentyzmie „wszystkie paradoksy dotyczące identyczności diachronicznej znajdują tu natychmiastowe i proste rozwiązanie” (s. 244), a jest to konsekwencją (jedynie sensownego) rozumienia prezentyzmu jako stanowiska, wedle którego istnieje (w sensie czasowym) to, co terazniejsze (gdy mowa o świecie realnym, nie o przedmiotach idealnych itp.), podczas gdy to, co przeszłe, *istniało*, zaś to, co przyszłe (może) *będzie istnieć*. Gołosłowną tezą jest katerygiczne stwierdzenie „gdyby twierdzenie (8*) [tj. „jeżeli endurantyzm jest prawdziwy, to prawdziwy jest prezentyzm” – T.K.] było rzeczywiście prawdziwe, oznaczałoby to koniec endurantyzmu” (s. 253). Podobnie, byłoby „za dobrze”, gdyby wszystkie paradoksy identyczności diachronicznej „miały na gruncie perdurantyzmu natychmiastowe rozwiązanie”, lub by „natychmiast znikły” (s. 241): aby przekonać się, że jest dokładnie na odwrót, wystarczy wziąć pod uwagę choćby paradoks podziału (np. bliźniaczego) czy nieostrości¹². Dodam, że tzw. argument powierzchniowy przeciw perdurantyzmowi, który autor uważa za niezwykle skuteczny (s. 262), bardzo łatwo odeprzeć: wystarczy w tym celu konsekwentnie mówić nie o częściach czasowych, ale o czasoprzestrzennych. Pozostałe moje uwagi dotyczą już detali: w definicji [TempEx*] zabrakło chyba $x \neq y$ (s. 231); „zasada słabego uzupełnienia” niekoniecznie jest „jednym z aksjomatów mereologii” (s. 231), to zależy od konkretnej aksjomatyki (np. w oryginalnej aksjomatyce Leśniewskiego nie jest); większość wyszczególnionych, ale nie skomentowanych definicji „całkowitej obecności w t” (s. 243) jest w oczywisty sposób niezdolna do wyrażenia intuicji endurantystycznej¹³; tzw. faktyzm (opisany na s. 249 jako jedna ze „strategii obronnych endurantyzmu w świetle zarzutu ze zmiany wewnętrznej”) – jeśli jego interpretacja podana przez Grygiana jest trafna – przyznawałby, że otaczające nas przedmioty materialne są niezmiennie (!); perdurantyzm nie uznaje, wbrew temu, co pisze autor, wszystkich zdań (1)–(5) za fałszywe (chodzi o argument ze zmiany mereologicznej opisany na s. 250 i n.), tylko (1), (2) i (4); Siderowski argument za perdurantyzmem z nieostrości jest opisany raz jako „dość silny” (s. 254) i „bardzo przekonujący” (s. 255), podczas gdy na tej samej stronie czytamy (słusznie!), że „można skutecznie kwestionować niektóre z [jego] przesłanek”¹⁴; na s. 257 czytamy, że perdurantysty „przyznają się do eternalizmu”, czemu przeczy (słusznie!) na s. 229 i n.; wreszcie, modalny argument przeciw perdu-

¹¹ Na marginesie, nie jest prawdą, że „debatę na temat realności czasu [...] zawdzięczamy Johnowi M. E. McTaggartowi” (s. 224) – zawdzięczamy Arystotelesowi (zob. *Fizyka*, ks. Δ), a w dalszej kolejności Augustynowi, Leibnizowi i Kantowi.

¹² Por. T. Kąkol, *Ingardenowska...*, oraz *O kilku...*

¹³ Z pierwszej, drugiej i piątej wynika, że wszystkie części przedmiotu endurującego w całości obecnego w t istnieją w t, wobec czego taki przedmiot musiałby być mereologicznie niezmienny; w czwartej – o ile nie ma błędu w druku – mamy założenie, że chwile mają części wspólne z obiektami istniejącymi w owych chwilach.

¹⁴ Detaliczny rozbiór krytyczny argumentu Sidera jest w: T. Kąkol, *O kilku...*

rantyzmowi przed artykułem P. van Inwagena z 1990 r. (zob. s. 259) wysunął już D. Lewis w 1971 r.¹⁵

Marcin Iwanicki wniósł do tomu doskonale napisany tekst *Identyczność osobowa. Wybrane stanowiska i argumenty*. Kilka spraw może jednak budzić wątpliwości: po pierwsze, częściowe rozstrzygnięcie – już na pierwszej stronie! – problemu umysł–ciało („obecnie taka ciągłość [psychiczna – T.K.] wymaga wprawdzie identyczności ciała (a przynajmniej jakiejś części mózgu)” (s. 277). Po drugie, „fizykalizm w kwestii umysłu” to coś więcej niż „teza o superweniencji sfery psychicznej względem sfery fizycznej” (s. 279, niektóre odmiany dualizmu są przecież zgodne z ową tezą). Po trzecie, wcale nie jest oczywiste, „że do istoty ciała nie należy mózg” (s. 284) czy też że w przypadku stopniowej wymiany ciała na protezy „mielibyśmy, jak można przypuszczać, do zynienia z tym samym ciałem” (s. 289), albo że „w tym samym miejscu, w którym znajduje się organizm ludzki”, znajdują się też „inne przedmioty fizyczne”, np. „przyszłe zwłoki” (!, s. 290 – a co, jeśli tych zwłok później nie będzie, np. kiedy mój kolega wyparuje w eksplozji nuklearnej?). Ponadto, jak „nasze stany psychiczne” mogłyby być „usunięte z mózgu” przy dalszym „zachowaniu świadomości” (s. 297)? Być może byłoby tak, gdyby chodziło o „zastąpienie” naszych obecnych stanów psychicznych jakimiś innymi, tyle że opiera się to na fałszywym obrazie mózgu jako dysku, który można „nagrywać” i „kasować”. Kolejna sprawa to argument z anomalii biologicznych przeciwko teorii E. Olsona (s. 292): autor omawiając przypadek „dwugłowca” (*dicephalus*) nie zwrócił uwagi na jego dualny w pewnym sensie odpowiednik, tj. zrośnięta o jednej głowie i dwóch tułowiach¹⁶ – przykład ten lepiej by sobie poradził z koncepcją Olsona. Na koniec dwa drobiazgi: w pracach wspomnianych w przypisie 33 na s. 302, H. Hudson i T. Sider (a zwłaszcza ten ostatni) modyfikują stanowisko D. Lewisa, a nie tylko „dokładniej je opracowują” (tamże); kolisty czas zaś wykluczałby zarówno jego upływ, jak i zróżnicowanie na przeszłość, terażniejszość i przyszłość, stąd też nie ma sensu wówczas powiedzenie, iż dana osoba „zaczyna istnieć w danej chwili” (s. 284)¹⁷.

Kolejne trzy artykuły należą do najlepiej napisanych z całego tomu: Anny Wójtowicz *Sytuacje, stany rzeczy i zdarzenia*, Tomasza Placka *Przyczynowość* oraz Tadeusza Ciecierskiego, Katarzyny Kuś i Piotra Wilkina *Possibilia i światy możliwe* (dodatkovym plusem ostatniego z nich jest, podana przy każdej pozycji w *Przewodniku bibliograficznym*, jej krótka charakterystyka). Co do tekstu Wójtowicz, nietrafna jest interpretacja stanu rzeczy w sensie Ingardena jako struktury $\langle R^n, x_1, \dots, x_n, \triangleright \rangle$ (s. 326) – jest to co najwyżej użyteczna do pewnych celów *reprezentacja* Ingardenowskiego pojęcia stanu rzeczy – w przeciwnym razie trzeba by, znając podejście Ingardena do teorii mnogości, uznać antyingardenowską tezę, że stany rzeczy mogą być tylko bytami idealnymi lub czysto intencjonalnymi. Przytoczona za R. Chisholmem definicja zdarzenia (stan rzeczy zachodzący w czasie, s. 316) implikuje, że jeśli stan rzeczy ‘ta sztaba jest metalowa’ zachodzi w czasie, to jest zdarzeniem, co w języku polskim nie brzmi dobrze (czy jedynie „zdarzyło się” tej czy jakiegokolwiek innej sztabie być metalową?). Wreszcie, ‘ $x < 5$ ’ i ‘ $5 = x$ ’ nie są zdaniem (s. 325, przyp. 21). W tekście Placka w objaśnieniu pod formułą na

¹⁵ Zob. D. Lewis, *Counterparts of Persons and Their Bodies*, „The Journal of Philosophy”, t. 68, s. 203–211.

¹⁶ Kontrprzykład ten zawdzięczam kuluarowej rozmowie z J. McMahanem.

¹⁷ Por. T. Kąkol, *Idealizm...*

s. 380 jest mowa o symbolu 'O_A', który nie występuje w owej formule, stąd wnioskuję, że miał miejsce jakiś błąd w druku. Jeśli chodzi o artykuł o światach możliwych, mam jedną uwagę techniczną i dwie wątpliwości merytoryczne. Przyczynowa teoria referencji, do jakiej odwołują się autorzy (s. 408 i 413), automatycznie odcina nam dostęp do ewentualnych bytów platońskich, w tym possibiliów (rozumianych realistycznie). Owszem, autorzy odnotowują to, ale odnoszą wrażenie, że nie do końca doceniają wagę tego rozstrzygnięcia teoretycznego. Po drugie, bez komentarza zostawiono szokującą sugestię, że uniwersalia mogą być częściami indywiduów (s. 422). Czysto techniczną usterką jest natomiast odesłanie na s. 410 do „omówionego wcześniej argumentu Barcan”, podczas gdy wcześniej nie ma mowy o takowym – mowa jest jedynie o formule Barcan i jej konwersie (s. 399–401).

Kolejny tekst z *Metafizyka umysłu* Roberta Poczobuta. Kilka istotnych tez tego artykułu uważam za wprowadzające czytelnika w błąd. Autor sugeruje na przykład, że spór fizykalizm – antyfizykalizm jest sporem czysto semantycznym („misterną debatą o charakterze semantycznym”, jak to ujmuje autor na s. 457): „zwolennicy fizykalizmu metafizycznego przyjmują zwykle szerokie rozumienie pojęcia *the physical*” (s. 455), natomiast „antyfizykaliści operują węższym pojęciem *the physical*” (s. 456, przyp. 36). Gdyby tak było, spór ten byłby po prostu pozorny. Tak jednak nie jest, a – paradoksalnie – przeczy temu przywołany na pomoc w przypisach J. Searle: z jego cytowanych uwag wynika, że jest on zwolennikiem teorii identyczności psychofizycznej (przeżywającej obecnie swój renesans dzięki J. Kimowi, J. Heilowi i D. Lewisowi) – tym, co wartościowe u Searle'a, to podkreślenie, że teorię tę należy odróżnić od eliminacjonizmu. To właśnie dualiści mają tendencję do mylenia tych dwóch stanowisk – zapominają, że relacja identyczności jest symetryczna, stąd też żaden jej człon nie powinien być faworyzowany ontologicznie. Faktem jest jednak, że kiedy mówimy, że to, co umysłowe, to szczególnie rodzaj tego, co fizyczne (por. s. 455), wyróżniamy dziedzinę fizyczną. Najbardziej konsekwentny jest więc Searle w tych tekstach, w których nawołuje do zatarcia różnicy kategoryjnej między tym, co fizyczne, a tym, co mentalne, czy wręcz uznania wszelkiej kategoryzacji za sprawę czysto pragmatyczną („kategoryzacja sama zależy od naszych zainteresowań. Z tego powodu próba dania odpowiedzi na takie pytania, jak «ile jest podstawowych kategorii metafizycznych?»», jest w tym wypadku bezsensowna. Żyjemy w dokładnie jednym świecie, a sposobów jego podziału jest dowolnie wiele”¹⁸). W tym miejscu filozofia, której sztandarową postacią byłby np. R. Rorty, podaje rękę naturalistom o deflacyjnym stosunku do ontologii. Tyle że oznaczałoby to koniec „metafizyki umysłu”. Nie jest tak, że problem „genezy, struktury i funkcji” umysłu ma charakter „naukowy”, a nie „metafizyczny” (s. 457) – z pewnością ma charakter „mieszany”, i – by uprzedzić krytykę – nie jest to tylko kwestia tego, jak kto rozumie pojęcia 'nauka' i 'metafizyka'. Nie jest też tak – a dowodem choćby wspomniany (także przez Poczobuta w tym kontekście!) J. Kim – że zamiast ogólnego problemu relacji między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne, mamy „dziesiątki kwestii szczegółowych” (s. 458). Owszem, kognitywiści mogą uznać ów ogólny problem za jałowy poznawczo, no ale przecież to leży w ich interesie poznawczym – innym od interesu poznawczego metafizyka. Zdecydowanie przedwczesnym rozstrzygnięciem (już na pierwszej stro-

¹⁸ J. Searle, *Dlaczego nie jestem dualistą własności?*, tł. M. Miłkowski [w:] M. Miłkowski, R. Poczobut (red.) *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, Warszawa 2008, s. 387.

nie tekstu!) jest uznanie „wartości, norm i przedmiotów abstrakcyjnych” za „wytwór umysłu” (s. 437). Nie znam dualistów, którzy na poparcie swojego poglądu przywołują argument z wielorakiej realizowalności (s. 461) – inaczej trzeba by np. funkcjonalistów komputacyjnych określić mianem dualistów, podczas gdy oni zawsze odzęgnywali się od dualizmu (wczesny Putnam, Fodor, Dennett itd.). Dobrze by było też sprecyzować, w jakim sensie „naturaliści” twierdzą, że „świadomość [...] jest wytworem procesów ewolucyjnych”, a w jakim „kreacjoniści” twierdzą, że „do jej powstania konieczna jest boska interwencja” (s. 472, przyp. 66). Przeciwwstawianie sobie „ewolucjonizmu” i „kreacjonizmu” jest (niestety) skutkiem działalności pewnych amerykańskich fundamentalistycznych grup religijnych¹⁹, podczas gdy istnieją niebanalni myśliciele akceptujący ewolucję („akosmiczną” kosmogenezę, „abiogeniczną” biogenezę i „świadomościową” genezę umysłu świadomego, można by rzec), a przy tym przekonani o istnieniu transcendentnego twórcy praw, wedle których przebiega owa ewolucja. Trzy pomniejsze usterki artykułu są zaś jak następuje: jeśli „przyjęcie określonego stanowiska na temat sposobu istnienia przedmiotów abstrakcyjnych wpływa na rozstrzygnięcia z zakresu M[etafizyki] U[mysłu]” (s. 437 i n., przyp. 2), dlaczego skrajny nominalista Berkeley był spirytualistą? Po drugie, L. R. Baker odrzuca pogląd (wbrew temu, co pisze się na s. 459), iż stany umysłowe są konstytuowane przez stany neuronowe²⁰. Wreszcie, do *Prac klasycznych w Przewodniku bibliograficznym* dałbym zamiast *Medytacji Kartezjańskich – Idee I* Husserla. Owszem, obie pozycje są klasyczne, ale bardziej podstawowa jest fundamentalna praca Husserla z 1913 r.

Kolejne dwa eseje, *Metafizyka wolności i odpowiedzialności* Pawła Łukowa oraz *Realizm i antyrealizm* Tadeusza Szubki są napisanymi w przystępny sposób, bardzo ogólnymi wstępami do rozważań nad tymi zasadniczymi kwestiami metafizycznymi. Do pierwszego z autorów mam „żał” z następujących powodów²¹. Omawiając libertarianizm R. Chisholma, Łuków pyta retorycznie: „jak bowiem [wolny sprawca w rozumieniu Chisholma] może wywołać jakąkolwiek zmianę, skoro w nim żadne zmiany nie zachodzą? To zaś nie pozwala wyjaśnić sprawczości podmiotu” (s. 510). Takie postawienie sprawy przypomina zarzuty przeciw tradycyjnej, klasycznej koncepcji Boga jako „nieruchomego sprawcy”. Owszem, Chisholm w swojej pracy²² czyni wprost takie porównanie²³, ale możemy rozważyć tę sprawę bez związku z Bogiem. Pytanie, dlaczego mamy przeczyc zachodzeniu zmiany w wolnym sprawcy? Przecież można powiedzieć, że zmianą, jaka w nim zaszła, jest właśnie dokonanie przez niego wolnego działania. Zmiana ta nie ma i nie może mieć wyjaśnienia, o ile mamy do czynienia

¹⁹ A także, paradoksalnie, ich przeciwników w rodzaju R. Dawkinsa.

²⁰ Zob. choćby jej *Explaining Attitudes: A Practical Approach to the Mind*, Cambridge: CUP 1995.

²¹ Co do tekstu T. Szubki, fragment cytatu M Dummetta na s. 528 (chodzi o: „Czy zdania w czasie przeszłym dotyczą sfery rzeczywistości, która odeszła poza zasięg naszej bezpośredniej obserwacji, czy też są one zamaskowanymi sposobami mówienia o obecnych wspomnieniach i obecnych śladach? Czy zdania w czasie przyszłym dotyczą sfery rzeczywistości, która nam się jeszcze nie ukazała, czy też dotyczą wyłącznie obecnych intencji i obecnych tendencji?”) opatrzyłbym przypisem, że ani to, ani to. Zob. wyżej, o prezentyzmie.

²² R. Chisholm, „Ja” a wolność człowieka [w:] J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Warszawa 2001, s. 349–362.

²³ Za Kantem (zob. trzecią antynomię w *Krytyce czystego rozumu*).

z wolnym działaniem: żądając wyjaśnienia, nie możemy równocześnie zachować wolnej woli. Oczywiście, możemy odwołać się do skłonności, sytuacji itp., ale wyjaśnienie takie nigdy nie będzie pełne, co z innej strony objawi się fundamentalną (nie wynikającą jedynie z naszej niewiedzy) nieprzewidywalnością (w pewnych granicach oczywiście – większość libertarian uznaje za oczywiste, że w przypadku ludzi nigdy nie mamy do czynienia z absolutną wolnością). Po drugie, Łuków bezkrytycznie, jak sądzę, podąża za krytykami argumentu D. Perebooma za inkompatybilizmem z jego *Living Without Free Will* (s. 512–514). Argument ten ma formę drastycznie skróconego do czterech przypadków argumentu z nieostrości: na bieżąco sterowany robot do zabijania nie ponosi odpowiedzialności, zaprogramowany robot również, człowiek poddany „praniu mózgu” podobnie, a więc człowiek nie poddany owemu praniu także. Konkluzja byłaby może odrobinę mniej nieoczekiwana, gdyby skonstruować spektrum przypadków o ogromnej, ale skończonej ilości: oczywiście (wątpliwym) założeniem takiego eksperymentu myślowego byłoby to, że robota można stopniowo zastępować ludzką tkanką tak, że w granicy uzyskamy człowieka. Wtedy nie trzeba zakładać, jak to robi Pereboom, że świat jest w *każdym* przypadku deterministyczny²⁴. Odpowiedzieć jednak na ten argument nietrudno: równoległe do malejącego warunkowania z zewnątrz powinna też wzrastać odpowiedzialność (czy też pocztytalność), stąd tak zmodyfikowany argument Perebooma też niczego by nie dowodził. W sporze o wolną wolę za najważniejsze wyzwanie dla libertarianizmu uznaję argument Spinozy²⁵: w świetle praktyk zabijania szkodników któreś z następujących dwóch zdań musi być fałszywe: *Kara zakłada odpowiedzialność, odpowiedzialność zakłada wolność*. Jeśli powiemy, że to drugie, pozbedziemy się najważniejszego argumentu libertarian. Jeżeli zaś powiemy, że pierwsze, fakt karania (niekoniecznie zaraz śmiercią) przestępców nie świadczy jeszcze o ich odpowiedzialności za dany czyn – to, co w takim razie ma o niej świadczyć?

Przewodnik po metafizyce zamyka najsłabszy moim zdaniem artykuł – *Argumenty za istnieniem Boga* Ireneusza Ziemińskiego. Sądzę, że w ewentualnym kolejnym wydaniu wymagałby wręcz napisania od nowa. A zatem:

1) Na pierwszej stronie autor pisze, że „w klasycznej postaci problematyka argumentów (dowodów) za istnieniem Boga pojawiła się wraz z chrześcijaństwem” (s. 549), czemu (słusznie) przeczy na s. 570.

2) Autor pisze, że świadomie pomija „argumenty antropologiczne, aksjologiczne, moralne i pragmatyczne”, gdyż „nie będzie nas interesować ich [= argumentów na istnienie Boga – T.K.] znaczenie religijne (racjonalizacja wiary) ani perswazyjne (nawracanie ateistów)” (s. 552) – tylko co ma jedno do drugiego? Argument moralny Kanta na przykład nie miał na celu ani jednego, ani drugiego.

3) Referując zarzut Gaunilona, autor nie komentuje takiego rozumowania: „skoro być rozumianym oznacza być w umyśle, to także sądy fałszywe lub odnoszące się do

²⁴ Przy okazji, jeśli Łuków podpisuje się (jak sugeruje na s. 513) pod tezę, iż „argument [Perebooma] nie dowodzi niezgodności odpowiedzialności z determinizmem, lecz niezgodność tę zakłada”, to pisząc dalej, że „bohater czwartego przypadku [...] mógł wpływać i wpływał na to, jaką jest osobą”, zakłada bez dowodu *zgodność* determinizmu z odpowiedzialnością. Cóż to więc za odparcie argumentu?

²⁵ O którym – poza zaliczeniem go do grona przedstawicieli „metafizycznego podejścia” do zagadnienia wolnej woli (s. 493) – nie ma w ogóle mowy w omawianym eseju!

przedmiotów sprzecznych istnieją w umyśle. W takim jednak razie ich przedmioty muszą istnieć poza umysłem” (sic, s. 556).

4) Autor nie wykazuje, że Bóg Anzelma jest, jak twierdzi, „sam swoim istnieniem (tamże)”. Nie uzasadniono też tezy, że „u podstaw wszystkich dróg [Akwinaty] leży przekonanie o tożsamości istnienia i istoty w Bogu” (s. 577).

5) Na s. 556 czytamy, że „rzeczy niedoskonałe [...] istnieją tylko w umyśle” (sic).

6) Jako „trudność” w argumentacie Anzelma autor widzi to, że „jeśli naszym myśлом muszą odpowiadać przedmioty” (s. 558), to „istnieje wszystko” (tamże, por. punkt 3. – wyżej).

7) Autor tak odpowiada na B. Leftowa krytykę dowodu ontologicznego: „niemożliwość ujęcia istnienia jako elementu pojęcia Boga niezależnie od dowodu wskazuje bowiem, że w przypadku argumentu ontologicznego nie mamy formalnego wnioskowania, lecz eksplikację intuicji istoty Boga. W jej wyniku zdanie «Bóg istnieje» należy uznać za oczywiste (tak samo jak zdanie «coś istnieje»), którego fałszywość jest *a priori* wykluczona). Kartezjusz zatem nie popada w błędne koło, lecz ukazuje treść pojęcia Boga, które jest wyjątkowe i z konieczności ma realny desygnat” (s. 562). Przepraszam, ale czy Ziemniński naprawdę tak uważa? A jeśli nie jest to jego pogląd, czemu nie jest to zaznaczone?

8) Referując argumentację Leibniza, autor pisze: „drugi argument Leibniza jest próbą sprowadzenia do absurdu tezy, iż byt konieczny nie jest możliwy. Istnieje on mocą własnej natury, gdyby więc...” (s. 563) – chwila, jeśli istnieje, to jest możliwy, po co więc dowód?

9) Analizując słynny Leibnizowski argument na możliwość Boga (z tekstu *Quod Ens Perfectissimum Existit*), autor pomija doskonale omówienie tego dowodu pióra J. Perzanowskiego²⁶ – szkoda zresztą, że analiz Perzanowskiego w ogóle zabrakło w *Przewodniku bibliograficznym*. Bez słowa komentarza przedstawiono słynny argument Goedla (s. 568)²⁷ oraz ciekawą wersję dowodu z ruchu autorstwa Leibniza (s. 577 i n.)²⁸.

10) Referując Kanta, autor bez komentarza zostawia wątpliwe zdanie („unicestwienie myślenia nie jest możliwe” [s. 565]); komentując zaś dalej dowody ontologiczne pisze, że „konieczne lub możliwe istnienie jest ewidentną [sic – T.K.] cechą rzeczy” (s. 566); za „niewątpliwy przykład zdania egzystencjalnie koniecznego” uważa: „istnieje liczba pierwsza między 2 i 6” (tamże; to zależy – jeżeli ktoś wątpi w jej istnienie, może twierdzić, że ‘istnieje’ wyrażone jest tu kwantyfikatorem szczegółowym, który nie musi nieść żadnych zobowiązań ontologicznych); kategorycznie stwierdza, że „‘Bóg’ nie jest predykatem” (bo „nie ma sensu mówić o rzeczach boskich w świecie [tamże]” – i to ma być powód? Dlaczego zaraz ‘w świecie’?).

²⁶ *Ontological Arguments II: Cartesian and Leibnizian* [w:] *Handbook of Metaphysics and Ontology*, (eds.) H. Burkhardt, B. Smith, Muenchen: Philosophia Verlag 1991, s. 626n. Przenikliwą krytykę *Quod Ens...* sformułował też ostatnio D. Chlastawa (referat na edycji 2012 corocznej konferencji „Filozofia XVII wieku”), ale tego już autor nie mógł wiedzieć biorąc pod uwagę rok wydania *Przewodnika...*

²⁷ Również omówiony m.in. przez Perzanowskiego we wspomnianej pracy (s. 627–630).

²⁸ Argument ten sformalizował i omówił R. Kita, zob. *Analiza „Demonstratio Existentiae Dei”* [w:] *Filozofia/Logika: Filozofia Logiczna 1994*, (red.) J. Perzanowski, A. Pietruszczak, C. Gorzka, Toruń 1995.

11) W przypisie 68 na s. 568 bez komentarza pozostawiono streszczenia argumentów ontologicznych kilku autorów, w tym takie rozumowanie (które autor przypisuje J. Friedmanowi): „z konieczności istnieje coś niepojmowalnego, Bóg zaś jest bytem z istoty i w najwyższym stopniu niepojmowalnym, zatem musi istnieć”. Równie dobrze można by dowodzić tak: „z konieczności coś istnieje, Bóg jest bez wątpienia czymś, zatem z konieczności istnieje”.

12) W akapicie pt. *Sens dowodów ontologicznych* (zamykającym rozważania nad argumentami ontologicznymi) autor pisze, że jeśli traktować dowód tego typu „jako formalne wnioskowanie, w którym przesłanki muszą być niezależne (i znane niezależnie) od wniosku”, to słuszny jest „zarzut błędnego koła” (s. 569). Nie jest to przekonujące, gdyż autor nie przedstawił *żadnej* analizy formalnej (!!!) jakiegokolwiek z omawianych dowodów ontologicznych. Gołosłowna jest teza, że „wszystkie wersje dowodu ontologicznego są ilustracją wyjątkowości Boga, którego nie można pojąć jako nieistniejącego” (tamże) albo że „w zdaniu «Bóg istnieje» mamy do czynienia z [...] tautologią” (tamże).

13) Jeśli chodzi o tzw. argument *kalam* wspomniany na s. 570 w przyp. 74, bez komentarza zostawia autor tezę, iż „aktualna nieskończoność czasowa nie jest możliwa”, a w streszczeniu argumentu z ruchu (w wersji św. Tomasza z *Summa contra gentiles*), że niemożliwe jest aktualne istnienie „nieskończonej liczby ciał” (s. 571).

14) Na s. 572 czytamy, że „współcześnie neguje się twierdzenie, iż rzecz nie może samej siebie wprawiać w ruch (dowodem pierwsza zasada dynamiki)”. A co ma jedno do drugiego?

15) Tamże, w Tomaszowym dowodzie z ruchu, twierdzi Ziemiński, „mamy też do czynienia ze sprzecznością; z jednej strony przyjmuje się, że tylko rzecz w ruchu może przekazać ruch innej rzeczy, z drugiej zakłada się nieruchome źródło ruchu”. Po pierwsze, nie „zakłada się”, tylko usiłuje się dowieść, bo mielibyśmy błędne koło. Po drugie, Tomasz wcale nie musi zakładać, że „tylko rzecz w ruchu może przekazać ruch innej rzeczy”. Zemściło się na Ziemińskim ignorowanie formalizacji (których jest „od groma i trochę”). W odniesieniu do analizowanej *prima via* wystarczy zajrzeć np. do pewnego artykułu Nieznańskiego z 2006 r.²⁹: dowód niesprzeczności teorii tam podanej można prosto podać przez konstrukcję modelu złożonego z pięciu obiektów a, b, c, d i e, w którym prawdziwe są zdania: MAD(a, b, c), MAD(b, d, e), v(a), v(b), ¬v(d), aPOc, bACc, bPOe i dACe. Inna gołosłowna teza autora w kontekście drogi *ex motu* to „jeśli zaś Bóg jest pierwszym poruszycielem, to jest także poruszycielem jedynym” (tamże). Dziwne, że autor zaznajomiony z problematyką teofilozoficzną nie zwrócił uwagi na to, że zarówno scholastycy, jak i nowożytni racjoniści starannie odróżniali dowody na istnienie Boga od dowodów na jedyność Boga³⁰.

16) Nie jest prawdą, że Akwinata „wspomina ją [= trzecią drogę – T.K.] tylko w *Sumie teologicznej* (pomijając ją w *Sumie przeciw poganom*)” (s. 573) – radzę zajrzeć do rozdziału 15. tej ostatniej pozycji, argument nr 4.

²⁹ E. Nieznański, *Prima via św. Tomasza w formalizacji Ojca Bocheńskiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 42(1), s. 30 i n. Zob. też T. Kąkol, *Utrum Deus sit sua essentia? The logical structure of Aquinas' proofs for this claim*, ukaże się w „*Philosophia*”.

³⁰ Jeśli chodzi o Akwinatę, zob. T. Kąkol, *A Formal Analysis of Selected Proofs by Aquinas for the Uniqueness of God* [w:] Ch. Kanzian, M. Legenhausen, *Substance and Attribute. Western and Islamic Traditions in Dialogue*, Ontos Verlag 2007, s. 79–105.

17) Autor tak rozpoczyna swój komentarz do trzeciej drogi: „nawet jeżeli świat istnieje odwiecznie, to jego istnienie jest zależne od bytu koniecznego, którego istotą jest istnienie” (s. 574). A skąd to autor wie? Zamyka zaś tenże komentarz taką oto konstatacją: „pomimo wskazanych trudności argument ten ma duże znaczenie metafizyczne, ukazuje bowiem konieczność istnienia absolutu. Trafna wydaje się także leżąca u jego podstaw intuicja przygodności jako braku mocy do samoistnego trwania w chwili następnej. Ta egzystencjalna ułomność wskazuje, że świat wymaga bytu zdolnego utrzymywać go w istnieniu” (tamże). Ziemiński ma tu na myśli raczej jeden z argumentów Kartezjusza (jeśli z tego, że coś istnieje w chwili t nie wynika, że istnieje w chwili następnej, to jeśli istnieje w chwili następnej, wymaga „dawcy” owego istnienia). Pytanie, czy autor traktuje to jako swój pogląd, czy jako cudzy? (por. wyżej, punkt 7)).

18) Na s. 575 Ziemiński pisze, że „pomimo tych trudności [tj. argumentów podważających czwartą drogę, które omówił – T.K.] droga czwarta ma znaczenie pozytywne. [...] wskazuje na partycypację świata w Bogu”. Czytelnik (nie po raz pierwszy) zadaje sobie pytanie: o co tu chodzi? Po zreferowaniu argumentu autor przechodzi do jego krytyki, by potem jakby nigdy nic stwierdzić, że „pomimo tych trudności dowód jest OK?”

19) Na s. 576 czytamy, że źródłem piątej drogi „jest Biblia”. A co ze starożytnością grecką? Czyżby jej źródłem też była Biblia?

20) Autor twierdzi, że „przy takiej wykładni pięciu dróg [tj. że rzekomo „ich podstawą jest wspólny ogólny (kontuacja) Boga w świecie stworzonym” (s. 577) – T.K.] upadają najczęstsze zarzuty formułowane przeciwko nim, a mianowicie że istnienie Boga zostało założone w przesłankach” (s. 577). Sugeruje to, że jeśli przyjmiemy bardziej tradycyjną wykładnię, to zarzut ten pozostanie w mocy. Ziemiński nie podał jednak żadnego uzasadnienia tej tezy (zob. też wyżej, punkt 12)). Poza tym interpretowanie dowodów na istnienie Boga nie jako, jak pisze autor, „formalnych wnioskowań”, ale jako „intuicji” (s. 582) nie tylko nie ma najmniejszej podstawy w tekstach źródłowych³¹, ale wyświadcza się też w ten sposób dowodom przysłowiową „niedźwiedzią przysługę”, a nie – jak sądzi autor – ratuje przed zarzutami.

21) Inne nieuzasadnione lub wprost fałszywe tezy, niektóre przytoczone, ale pozostawione bez komentarza: „nie można pojąć rzeczy jako nieistniejącej” (s. 580); „Bóg [u Kartezjusza – T.K.] nie jest wynioskowany, lecz ujęty w akcie pierwotnego wątpienia jako warunek poznania mojej niedoskonałości” (tamże); „nie ja mam ideę Boga, na podstawie której dowodzę Jego istnienia, lecz – jako stwarzany przez Niego w każdej chwili – sam jestem ideą obecna w umyśle Tego, który mnie utrzymuje w istnieniu” (tamże); według Berkeleya „umysły ludzkie są modyfikacjami umysłu Bożego” (tamże, przyp. 113); „umysł bowiem (wiążąc się ze świadomością) nie jest stopniowalny. Założenia te trudno kwestionować” (s. 588); „żaden świat nie jest dobrem absolutnym, zatem jego istnienie lub nieistnienie z perspektywy pełni bytu nie ma znaczenia” (s. 589); „jedynym wszak adekwatnym przedmiotem woli Boga może być On sam jako dobro absolutne” (tamże).

³¹ Jest zresztą rzeczą niebywałą, że Ziemiński odwołuje się niekiedy do opracowań w rodzaju *Historii filozofii* F. Coplestona zamiast do tekstów źródłowych. Zob. s. 553, 560, 572, 579 i 589. W jednym wypadku ma to szczególnie niezręczny wydźwięk, kiedy to znany cytat z Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* przytacza za jednym z opracowań A. Plantingi (s. 585, przyp. 125).

22) Teorię Wielkiego Wybuchu i teorię ewolucji autor określa mianem „hipotez alternatywnych” w stosunku do teistycznej (s. 586), co jest grubym nieporozumieniem (por. wyżej, uwagi do tekstu R. Poczobuta).

23) „Miary nieszczęścia” dopełnia *Przewodnik bibliograficzny*: w punkcie *Źródła* nie ma żadnego z tekstów starożytnych, brak w ogóle Dunska Szkota, Spinozy, Leibniza i *Krytyk* Kanta (!!!)

TOMASZ KĄKOL
(Gdańsk)

NIEPRZEKRACZALNE I PRZEKRACZALNE GRANICE FENOMENOLOGII

Piotr Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, seria: Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 330.

Począwszy od połowy lat pięćdziesiątych XX w. w badaniach dotyczących fenomenologii Edmunda Husserla (1859–1938) zaczęto uwzględniać niepublikowane manuskrypty, znajdujące się w Archiwum Husserla w Leuven. Już pierwsze prace ówczesnych młodych fenomenologów, przede wszystkim Klause Helda, Ulricha Claesgesa czy Gerda Branda pokazały, że po poszerzeniu bazy źródłowej trzeba zrewidować niektóre obiegowe opinie czy rozpowszechnione interpretacje Husserlowskiej fenomenologii. Od tego czasu w serii *Husserliana* (*Gesammelte Werke; Dokumente; Materialien; Collected Works*) ukazują się krytyczne wydania kolejnych manuskryptów Husserla, przez co studia oraz dyskusje dotyczące jego fenomenologii są ciągle żywe. *Husserliana* są dziś niezbędnym elementem warsztatu każdego badacza zajmującego się osobą i myślą Husserla.

Piotr Łaciak uwzględnił w recenzowanej monografii *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla* ok. 30 tomów pism Husserla, wydanych w ramach serii *Husserliana* (*Gesammelte Werke* oraz *Materialien*), jak również prace najważniejszych autorów zajmujących się myślą Husserla, szczególnie późną jej fazą. Praca bazuje na aktualnie dostępnych pismach Husserla, a jej autor aktywnie włącza się w toczoną w literaturze światowej dyskusję. W polskiej literaturze filozoficznej – mam wrażenie – dominują opracowania na temat fenomenologii statycznej, natomiast fenomenologia genetyczna, szukająca najgłębszych źródeł, jest przedmiotem zainteresowań mniejszej grupy badaczy. Być może wpłynęła na to opinia Romana Ingardena (1893–1970), niewykluczone jednak, że decyduje o tym również subtelność i trudność tematyki poruszanej w ramach fenomenologii genetycznej. Wejście na to pole badań wymaga odwagi intelektualnej, kompetencji oraz sprawności w posługiwaniu się narzędziami fenomenologicznymi. Autor rozprawy *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla* wykazał się tymi przymiotami. Nie tylko potrafił prześledzić drogę Husserla, i to do samych jej granic, czyli do absolutnej subiektywności (co już samo w sobie jest przedsięwzięciem nietatwym), ale potrafił ją precyzyjnie opisać, przedyskutować istotne punkty oraz oryginalnie zinterpretować, przyjmując w tej interpretacji jako wiodące pojęcie – pojęcie anonimowości (rozumianej po Husserlowsku – jako stan nietematyzowanej świadomości transcendentalnej).

Sama koncepcja pracy jest dobrze przemyślana. Piotr Łaciak, wykorzystując wpro-
wadzone przez Eugena Finka (1905–1975) rozróżnienie pojęć tematycznych i operacyj-
nych, uznał – w moim przekonaniu: słusznie – pojęcie anonimowości za pojęcie opera-
cyjne fenomenologii transcendentalnej. Pojęcia operacyjne zaś – jak czytamy – często
„nie dochodzą do przedmiotowego utrwalenia i stanowią cień (*Schatten*) filozofii, cień,
w którym porusza się myślenie filozoficzne” (s. 8). Przedsięwzięcie autora rozprawy
polegało na tym, by operacyjne pojęcie anonimowości postawić w centrum namysłu
i z takiej perspektywy spojrzeć na całość fenomenologii Husserla. Taki sposób bada-
nia pozwolił autorowi na wydobycie najistotniejszych rysów fenomenologii Husserla
i na precyzyjne przedstawienie ich w formie trzech tez mówiących, że: (1) każdy czło-
wiek nosi w sobie Ja transcendentalne, lecz w nastawieniu naturalnym charakter tran-
scendentalnej subiektywności pozostaje anonimowy; (2) anonimowość ta może zostać
zniesiona dzięki redukcji transcendentalno-fenomenologicznej i to, co transcendentalne
zostaje doprowadzone do świadomości tematycznej; (3) świadomość odsłonięta dzięki
redukcji nie jest ostateczna, lecz konstytuuje się w absolutnej świadomości, która pozo-
staje anonimowa, a tej anonimowości nie da się przewyciężyć (dodajmy więc, że jest
to bardziej radykalne pojęcie anonimowości).

Monografia Piotra Łaciaka składa się z siedmiu rozdziałów. Zostały one bardzo
interesująco skomponowane. Są etapami konsekwentnego ciągu myślowego, którego
punktem wyjścia jest nastawienie naturalne, zaś punktem dojścia – głęboko ukryta
absolutna subiektywność. Już sama kompozycja pracy pokazuje, że główna myśl jest
w niej prowadzona bardzo konsekwentnie. Można ją porównać do drogi, z której autor
nie zbacza, a jedynie zatrzymuje się, by lepiej ukazać i pogłębić poszczególne etapy.
Jak wspomniano, droga ta rozpoczyna się od omówienia nastawienia naturalnego, od-
znaczającego się właśnie anonimowością (rozd. I: *Anonimowość transcendentalnej
konstytucji świata w nastawieniu naturalnym*, s. 17–38). Następnie został ukazany fe-
nomenologiczny projekt – jako możliwość przewyciężenia nastawienia naturalnego
i zniesienia anonimowości (rozd. II: *Fenomenologia jako przewyciężenie nastawienia
naturalnego*, s. 39–70). Trzy rozdziały poświęcone są problematyce redukcji, co jest
uzasadnione, gdyż redukcja transcendentalno-fenomenologiczna odgrywa zasadniczą
rolę w zniesieniu anonimowości. Piotr Łaciak, w niezwykle erudycyjny sposób (rozd.
III: *Droga do redukcji transcendentalno-fenomenologicznej*, s. 71–121), ukazuje drogi
do redukcji, jakie można dostrzec przed Husserlem: drogę Kartezjańską, Kantowską
oraz psychologiczną (przez psychologię intencjonalną). Choć ostatecznie nie okazały
się one całkiem efektywne i nie doprowadziły do odkrycia absolutnej świadomości, to
jednak dostrzeżenie ich obecności oraz analiza pozwalają zrozumieć, że Husserl nie
działał w próżni. Jego projekt staje się bardziej zrozumiały wówczas, gdy przestuduje
się problematykę poruszaną w nowożytnej, pokartezjańskiej, filozofii. Wydaje mi się,
że rozdział III, dotyczący dróg do redukcji, jest bardzo ważny dla zrozumienia samego
problemu redukcji, który z kolei skorelowany jest z problematyką anonimowości. Dwa
następne rozdziały (rozd. IV: *Redukcja transcendentalno-fenomenologiczna jako znie-
sienie anonimowości transcendentalnej konstytucji świata*, s. 123–164; rozdz. V: *Re-
dukcja ejdetyczna jako redukcja „eidos ego” i jej granice*, s. 165–204) zawierają ana-
lizę redukcji transcendentalno-fenomenologicznej oraz ejdetycznej. Autor wykazuje
wielką znajomość i rozumienie pism Husserla, dokonując niezbędnych, precyzyjnych
i wyjaśniających, zróżnicowań (np. odróżnienie nastawienia: naturalno-faktycznego i na-
turalno-ejdetycznego, transcendentalno-faktycznego oraz transcendentalno-ejdetycz-

nego). W tych partiach książki autor wchodzi także w dyskusję z komentatorami. Rozważania na temat redukcji kulminują, według mnie, w pytaniu o stosunek *ego* transcendentnego do *eidos ego*. Rozstrzygnięcie tego problemu (*eidos ego* nie jest absolutem, a transcendentalne *ego* nie stanowi jednostkowego wypadku *eidos ego*) rzutuje na dalsze interpretacje (problem idealizmu absolutnego) oraz możliwości ejdetyki czystej świadomości (ontologii), a nawet metafizyki. W kolejnym rozdziale (rozd. VI: *Fenomenologia genetyczna a problem ostatecznego źródła*, s. 205–264) ukazane zostało przejście od fenomenologii statycznej do genetycznej – bardziej zaawansowanej, wyjaśniającej, badającej różne poziomy konstytucji. I to dopiero podążając drogą fenomenologii genetycznej można dojść do granic możliwości fenomenologii, do odkrycia „pra-Ja” i „przed-Ja” jako warstw żywej obecności. Pozostają one anonimowe, a analizie tej anonimowości poświęcony jest ostatni rozdział (rozd. VII: *Anonimowość jako istotowy rys absolutnej subiektywności*, s. 265–306). Jest to inna anonimowość niż anonimowość subiektywności transcendentальной w nastawieniu naturalnym – bardziej radykalna, nieprzewycięzalna. Warto zauważyć, że Piotr Łaciak (inspirując się uwagami G. Branda i K. Helda) wyodrębnia i uwyrażnia dwa pojęcia anonimowości w pismach Husserla: (1) samozapomnienie transcendentальной subiektywności w nastawieniu naturalnym; (2) niemożliwość uprzedmiotowienia absolutnej subiektywności. Zgodnie z tytułem pracy można powiedzieć, że oba rodzaje anonimowości stanowią granicę poznania, przy czym w pierwszym wypadku granica ta jest możliwa do przekroczenia, w drugim – jest nieprzekraczalna.

Tekst rozprawy został zredagowany bardzo starannie. Język jest czytelny i dopracowany. Oczywiście, specyfika fenomenologicznego filozofowania, subtelność zagadnień, a wreszcie poruszanie się po granicznych obszarach, trudnych do wysłowienia, powodują, że w tekście występuje wiele sformułowań technicznych, które mogą być niezrozumiałe dla czytelnika, nie mającego odpowiedniego przygotowania. Pomimo specyficznej terminologii praca jest napisana językiem, mającym literackie walory. Zdania są zbudowane rytmicznie, autor ma swoje ulubione zwroty. Nie występują zdania gramatycznie niepoprawne lub składniowo wieloznaczne. Bezbłędnie przytaczane są wszystkie tytuły i zwroty obcojęzyczne. Autor podolał też wielkiej trudności, jaką stanowiło osadzenie treści, opracowywanej w całości na podstawie źródeł niemieckojęzycznych, w polskiej terminologii filozoficznej. Zważywszy na to, że niewiele jest polskich opracowań dotyczących zagadnień poruszanych przez Piotra Łaciaka, musiał on zaproponować własne sposoby przekładu niektórych terminów Husserla. Uważam, że wywiązał się z tego zadania bardzo dobrze. Trzeba też podkreślić, że istniejące polskie przekłady pism Husserla zawsze były konfrontowane z oryginałami, a czasem przekład został opatrzony komentarzem lub nawet skorygowany.

Monografia Piotra Łaciaka zasługuje na wysoką ocenę przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, jest to pierwsza monografia naukowa poświęcona pojęciu (czy raczej pojęciom) anonimowości w fenomenologii Husserla. Owszem, w leksykonach pojęć filozoficznych, np. w *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, możemy spotkać krótkie omówienia tego pojęcia, jednak opracowania monograficznego, jak dotąd, nie było. Nie zawsze też dostrzega się różnicę pomiędzy dwoma pojęciami anonimowości u Husserla, przekonująco ukazaną przez Piotra Łaciaka. Jego praca wypełnia lukę nie tylko w rodzimej literaturze na temat fenomenologii, ale również w literaturze światowej. Po drugie, praca ma charakter autorski i zawiera własną propozycję interpretacji całej fenomenologii Husserla. Poprzez wydobyć z cienia i postawienie w centrum

namysłu pojęcia anonimowości autor pokazał graniczne obszary fenomenologii, które przy innym spojrzeniu nie byłyby tak wyraźnie widoczne. Po trzecie, praca może być uznana za wzorcowy typ analizy filozoficznych pojęć operacyjnych. Samo odróżnienie E. Finka, wykorzystane i rozwinięte przez Piotra Łaciaka (odróżnienie pojęć tematycznych i operacyjnych), może się bowiem okazać efektywne w analizowaniu także innych nurtów i systemów filozoficznych. Autor podaje zresztą trafne przykłady pozafenomenologicznych pojęć tematycznych. Kształtowały się one również w polu pojęć operacyjnych, które można „wydobyć z cienia” i uczynić przedmiotem analizy. Rozprawa Piotra Łaciaka wnosi więc również wkład w obszar metodologii historii filozofii.

KAZIMIERZ M. WOLSZA
(Opole)

CZŁOWIEK – PODMIOT – DUCHOWOŚĆ. ZADOMOWIENIE W ANTROPOLOGICZNEJ WIEŻY BABEL

Marek Drwięga, *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.

Książka *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka* w bogaty i przenikliwy sposób przedstawia najważniejsze wątki, zagadnienia, problemy oraz dyskusje, które skupione są wokół jednego z najstarszych sporów filozoficznych, toczącego się w celu znalezienia jak najbardziej adekwatnego określenia tego, co stanowi o „kondycji ludzkiej”. Autor stawia przed sobą nietatwe zadanie przeprowadzenia analizy kluczowych debat oraz rozstrzygnięć dotyczących filozoficznego i pozafilozoficznego ujęcia człowieka. Prezentowane badania polegają, z jednej strony, na zlokalizowaniu źródeł sporu, wyjaśnieniu jego przebiegu oraz roli wewnętrznych przekształceń, jak również na wskazaniu i uzasadnieniu kierunku jego częściowych lub całkowitych zwrotów. Z drugiej strony, zamiarem autora jest podkreślenie szczególnej wagi pozytywnego aspektu przywołanych stanowisk poprzez wskazanie możliwości otwarcia nowych perspektyw badawczych. Porządek rozważań wyraźnie pokazuje, iż mimo licznych i częstych polaryzacji stanowisk, zmian terminologicznych oraz wyspecjalizowania się poszczególnych dyscyplin w obszarze samej filozofii, tym, co istnieje nieprzerwanie, jest ciągłość problemowa zapewniająca tożsamość przedmiotową filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Dowodzi tego świadome, obecne we wszystkich częściach książki, opatrzone rozbudowanymi komentarzami, zestawienie i wyjaśnienie odmiennych kontekstów rozumienia podstawowych wyrazów tworzących niezależne instrumentarium pojęciowe filozofii człowieka. Należą do niego takie terminy, jak: „osoba”, „podmiot”, „indywiduum”, „natura ludzka”, „cielesność”, „tożsamość”. Uwadze czytelnika nie umknie przekonanie ujawniające się zwłaszcza w finalnej części książki, mówiące, iż refleksja filozoficzna zmierzająca do określenia istotnych cech człowieka jest i pozostanie otwarta na stale rodzące się pytania, wątpliwości, opisy, wyjaśnienia oraz problematyzujące rozstrzygnięcia, które będą inicjować kolejne dyskusje.

Intuicje te sygnalizowane były we wcześniejszej pracy *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej*¹. To permanentne niedomknięcie i niedookreślenie bierze się z faktu niejednorodności pola badawczego, którego zakres wykracza poza ramy filozofii, sięgając wielu różnych dyscyplin, jak: neurobiologia, biofizyka, genetyka, psychologia czy językoznawstwo. Autor podkreśla konieczność prześledzenia wpływu ustaleń dokonanych w obrębie nauk szczegółowych na tworzenie się nowych polemicznych kontekstów, w obrębie których tradycyjnie ujmowane pojęcia i kategorie antropologiczne zyskują całkowicie inną dynamikę i złożoność (zob. s. 26–27). Dwa ostatnie rozdziały drugiej części pracy poświęcone są wyjaśnieniu charakteru oraz konsekwencji, jakie przyniosła ze sobą konfrontacja filozoficznej tradycji myślenia o człowieku (zwłaszcza klasycznych metafizycznych koncepcji) z ustaleniami sformułowanymi na gruncie dwóch dziedzin pozafilozoficznego dyskursu, tj. psychoanalizy (Freud, Lacan) oraz językoznawstwa, ściśle rzecz ujmując, strukturalizmu, którego oddziaływanie było wieloetapowe przybierając postać różnych przesunięć teoretycznych. Z uwagi na konieczność zawężenia badań do tytułowej problematyki², obecność w refleksji o człowieku „ukąszenia” strukturalistycznymi tendencjami omówiona została w kontekście myśli jednego filozofa, tj. w kontekście ewolucji stanowiska Michela Foucault rozpatrywanej pod kątem przejścia od teorii podmiotowości „uwarunkowanej”, to znaczy ukonstytuowanej wskutek działania różnych strategii „zniewolenia”, do etycznego ujęcia podmiotu wyrażającego się w „trosce o siebie”.

Książka *Kim jest człowiek?* składa się z trzech części, które łączą dwa przeplatające się podejścia: historyczne (systematyzujące) oraz analityczne. Wybór tego rodzaju metodologii uzasadniony jest, po pierwsze koniecznością wyznaczenia zakresu zagadnień, które stanowią podstawę najważniejszych dyskusji prowadzonych w obszarze filozofii człowieka. Dyscyplina ta ma długą tradycję sięgającą początków samej filozofii, dlatego wymaga ona systematycznego ujęcia. Po drugie, jak pisze Autor:

[...] liczba takich zagadnień jest duża. Ponadto przeplatają się one z innymi, tworząc dynamiczną i złożoną całość. Są to na przykład takie kwestie, jak: relacja dusza – ciało, problem ich jedności, związek tego, co zwierzęce, i tego, co ludzkie, problematyka cielesności, podmiotowości i natury ludzkiej, zagadnienie jednostkownienia umieszczone w różnych kontekstach (na przykład metafizycznym, etycznym lub politycznym), problem bycia sobą i wiele innych (s. 28).

Należy zatem każdemu zagadnieniu, kategorii, pojęciu przyjrzeć się od strony analizy pola znaczeniowego, polegającej, z jednej strony, na określeniu celu oraz kierunku modyfikacji stanowiących następstwo momentów kryzysu, z drugiej strony, na wyjaśnieniu tendencji zmierzających do ich przewyciężenia. Centralnym pojęciem, którego transformacja pola semantycznego nastąpiła na skutek rozszerzenia znaczenia innych pojęć, jest pojęcie subiektywności (podmiotu). Przykładem jest powiązanie wyżej wspomnianego pojęcia z polisemią kategorii inności. Pominięcie tej zasadniczej zależności zapoznaje ciągłość konceptualną, którą niektórzy (włącznie z autorem, zob.

¹ M. Drwięga, *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.

² Obszerny komentarz autora poświęcony głównym założeniom językoznawstwa Ferdinanda de Saussure’a, jego wpływowi oraz konsekwencjom dla ujmowania kategorii podmiotowości, znajduje się w książce: M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998.

rozdział trzeci części pierwszej, zatytułowany *Na obraz i podobieństwo*) wywodzą z Platona, po czym sięgając do refleksji św. Augustyna, przechodzą do Kartezjusza oraz do nowożytnego odczytania jego myśli, jakie stanowi punkt odniesienia wielu stanowisk krytycznych.

Zanim przejdę do bardziej szczegółowego przyjrzenia się rozważaniom autora w poszczególnych częściach prezentowanej książki, chciałabym zwrócić uwagę na istotny komentarz znajdujący się we wprowadzeniu. W *Uwagach wstępnych* autor nie tylko zarysowuje ramy przyjętej przez siebie perspektywy badawczej, lecz przede wszystkim ustosunkowuje się do zawilości terminologicznych dotyczących dwóch wyrażenia: wyrażenia „filozofia człowieka” oraz wyrażenia „antropologia filozoficzna”. Mimo iż terminy te są często używane synonimicznie, ich zakresy nie pokrywają się w pełni (s. 7). „Antropologia filozoficzna” jako niezależna dyscyplina powstała w latach dwudziestych ubiegłego stulecia, zaś jej podstawy pojawiły się w XVI wieku. Stanisław Czerniak zauważa, iż termin ten nie jest jednoznaczny. Trzeba odróżnić znaczenie używane przez tzw. klasyków dyscypliny, tj. Maxa Schelera, Helmuta Plessnera oraz Arnolda Gehlena, od tego, które pojawiło się w późniejszych zastosowaniach. Historycznie źródła antropologii filozoficznej należałoby szukać w tradycji filozofii niemieckiej, lecz, jak podkreśla Marek Drwięga, nie można pominąć również wkładu wielu myślicieli francuskich – Montaigne’a, Pascala, Kartezjusza, Condillaca, Rousseau’a czy Maine de Birana – oraz filozofów angielskich jak – Hobbes, Locke, Hume, Smith, Butler czy Shaftesbury (zob. s. 12–13). Zasadniczo rzecz ujmując, problematyka antropologiczna powszechnie kojarzona jest głównie z nazwiskami jej twórców – „klasyków” oraz z ich kontynuatorami, których refleksja prowadzona była w obrębie określonego repertuaru zagadnień ujmowanych w ramach wypracowanej terminologii oraz metod badawczych. Z kolei termin „filozofia człowieka”, który niektórzy stosują jako określenie *całościowego filozoficznego modelu ludzkiego bytu*³, obejmuje szerszy zakres problemowy, sięgając korzeniami początków samej filozofii. Książka *Kim jest człowiek?* sytuuje się po stronie problematyki wykraczającej poza ramy „klasycznej” antropologii filozoficznej. Prezentowani myśliciele, między innymi Nietzsche, Foucault czy Heidegger odgrywają ważną rolę w kształtowaniu się sposobów myślenia o człowieku, tworząc różne konteksty rozumienia takich pojęć, jak: egzystencja, cielesność, subiektywność, bycie sobą, tożsamość itd. Nie są oni w żadnym razie przedstawicielami antropologii filozoficznej, wręcz przeciwnie. Zarówno Heidegger, jak i Foucault znani są z krytyki odnoszącej się do antropologii w rozumieniu jej dwudziestowiecznych twórców, zwłaszcza Schelera i Plessnera (zob. s. 24–25). Istotnym kontekstem, który dominuje w drugiej i trzeciej części prezentowanej książki, jest ujmowanie problematyki człowieka z perspektywy „sporu o podmiot”. Trzeba mieć na uwadze, iż kategoria podmiotowości traktowana jest wieloznacznie. Jej polisemia jest kluczem otwierającym współczesny spór o podmiot⁴ i jest ona wyraźnie obecna w rozważaniach M. Drwięgi.

Wspomniałam już, że rozważania skupione wokół tytułowego pytania *Kim jest człowiek?* podzielone zostały na trzy części. Część pierwsza obejmuje starożytne oraz

³ S. Czerniak, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

⁴ Zwraca na to uwagę między innymi Vincent Descombes. Zob. V. Descombes, *Le Complément du Sujet. Enquête sur le fait d’agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004, s. 7.

nowożytne konteksty myślenia o człowieku. Autor skupia się na zagadnieniach filozofii Platona, Arystotelesa, św. Augustyna oraz Kartezjusza, które odegrały istotną rolę w procesie kształtowania się pola znaczeniowego podstawowych pojęć i kategorii stanowiących składowe opisujące człowieka. Ujęcia wypracowane przez wymienionych wyżej myślicieli, stanowią stałe odniesienie późniejszej krytyki oraz toczonych do dzisiaj sporów. Zasadniczo rzecz biorąc, przedstawiona problematyka zorientowana jest wokół trzech fundamentalnych relacji: człowiek – świat, człowiek zwrócony ku samemu sobie oraz człowiek i transcendentja (różnie pojmowana: jako Bóg lub jako „Pierwszy Poruszyciel”). Analiza platońskich wątków wydobywa dwie elementarne kwestie: dialogiczną naturę duszy oraz koncepcję wolności, której nietzscheański rewers omawiany jest w drugiej części książki.

Spojrzenie na myśl Arystotelesa pozwala autorowi wyodrębnić fundamentalne określenia odnoszące się do człowieka. Pierwsze skupione jest na charakterystyce ontologicznej, drugie opisuje człowieka jako *dzoön* – istotę żyjącą, tj. rozwijającą się nie tylko w sensie biologicznym, lecz także istotę myślącą i działającą. Z powyższymi ujęciami wiążą się ściśle dwa kolejne, tj. ujęcie człowieka jako istoty posiadającej rozum i język – *dzoön logon echon* oraz jako istoty żyjącej w państwie – *dzoön politikon*. Określenie *dzoön politikon* otwiera szeroko dyskutowaną, zwłaszcza we współczesnych kontekstach „antropologicznych”, perspektywę wspólnotowości jako istotną składową możliwości ukonstytuowania siebie (zob. Charles Taylor). Teza Arystotelesa mówi o człowieku jako o istocie z natury żyjącej w państwie, odslania ważną zależność między polityką a etyką. Etyka, która jest częścią polityki, jak słusznie podkreśla M. Drwięga, stanowi wraz z nią dwa obszary będące przestrzenią dla działania człowieka, w której ujawniają się jego istotne cechy (zob. s. 71). Arystoteles, parafrazując tytuł jednego z rozdziałów prezentowanej książki, mówi o człowieku na wiele sposobów. Sposoby te, co pokazuje M. Drwięga, charakteryzuje ściśle powiązanie trzech podstawowych kontekstów: kontekstu ontologicznego, kontekstu etycznego oraz kontekstu polityczno-społecznego, które w zależności od rozstrzygnięć teoretycznych, dokonanych w obrębie każdego z nich, prowadzi do sformułowania odmiennych ujęć „antropologicznych”. Najdobitniejszym przykładem są konsekwencje płynące z polisemii pojęcia substancji. Arystoteles wskazuje na jej cztery znaczenia: *ousia* – zaistnienie w bycie, *hypokeimenon* – substrat (podłoże), złożenie formy – *morfe* i materii – *hyle* oraz złożenie aktu – *energeia* i możliwości – *dynamis*. W zależności od tego, które z wymienionych znaczeń traktowane było jako uprzywilejowane, kształtowała się określona koncepcja człowieka. Współczesne ujęcia w sposób szczególnie akcentują ostatnie z wymienionych znaczeń, tj. złożenie aktu i możliwości, traktując je jako najlepszy z możliwych kontekstów teoretycznych służących opisaniu „kondycji ludzkiej” (zob. między innymi H. Arendt, P. Ricoeur, A. MacIntyre). Głównym punktem odniesienia jest w tych filozofiach przede wszystkim związek działania (spełniania dobrych czynów) z pojęciem „możliwości”, które pełni ważną rolę w filozofii praktycznej Arystotelesa. Każde działanie musi mieć swój podmiotowy warunek. Praktyczne ujęcie sensu pojęcia możliwości ma przed sobą drogę, na której filozofia człowieka z pewnością rozwinię swoje najważniejsze konteksty.

Platon i Arystoteles, wypracowując określone ontologie, ustanowili opozycje pojęć, które przetrwały jako stała składowa myślenia o człowieku. Opozycje te to: wieczność – czasowość, trwałość – zmienność, niematerialność – cielesność, pełnia – brak, etc. (zob. s. 37). Stanowią one ramy konceptualne zarówno dla ujęć zachowujących

ich rozróżnienie, jak i dla ujęć redukcjonistycznych, co jest przedmiotem wielu analiz drugiej i trzeciej części prezentowanej książki. Obecna u Platona (wspominana przez Sokratesa) zdolność poznania siebie oraz troska o siebie (troska o duszę), oba te wątki dają początek zwrotowi ku immanencji człowieka, ustanawiając bardzo ważną dla zachodniej filozofii problematykę. „Zagadnienie wewnętrzności rozciąga się na wiele obszarów: bytowy, poznawczy, etyczny, polityczny i religijny” (s. 48). Co to jednak oznacza i jakie niesie ze sobą konsekwencje? Odpowiedź znajduje się w bezpośrednim przejściu od platońskiego *Teajtet*, w którym Sokrates mówi: „Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia – sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje”⁵ do św. Augustyna, u którego myślenie o człowieku osadzone jest w kontekście teologiczno-religijnym. Specyficzna cecha tej antropologii polega na tym, iż człowiek rozpatrywany jest zawsze w relacji do Boga jako stwórcy (zob. s. 81). W konsekwencji mamy do czynienia z dwiema tendencjami. Pierwsza każe myśleć o człowieku (o jego immanencji) jako ukonstytuowanej przez podwójną strukturę (ja – „nie-ja”). Druga tendencja, na co zwraca uwagę Taylor, uprzywilejowuje pierwszoosobowy punkt widzenia (wewnętrzny obszar refleksyjności), który został zradykalizowany przez wywodzącą się od Kartezjusza nowożytną tradycję epistemologiczną⁶. Obraz człowieka, jaki wyłania się z rozważań o duszy, uzupełniony jest o dwa ważne wątki: zagadnienie wolnej woli oraz problematykę czasowości. Oceniając znaczenie koncepcji antropologicznej św. Augustyna, M. Drwięga słusznie wskazuje na współwystępowanie wielu odmiennych podejść do bogatej spuścizny tego filozofa (zob. s. 97–98) oraz niesłabnące zainteresowanie nowymi odczytaniem i interpretacjami, o czym świadczy między innymi jedna z ostatnich książek J.-L. Mariona, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*⁷.

Rozdział poświęcony Kartezjuszowi stanowi niewątpliwie pomost między Platonem, św. Augustynem a filozofami, którzy formułowali swoje stanowiska biorąc za punkt wyjścia rozstrzygnięcia kartezjańskiej epistemologii, im to właśnie poświęcona jest druga część prezentowanej książki, oraz filozofami, którzy w kartezjanizmie upatrywali źródła inspiracji. Należą do nich Michel Henry, Renaud Barbaras i częściowo Emmanuel Lévinas. Autor w swoich rozważaniach o Kartezjuszu skupia się głównie na ukazaniu korzeni jednego z najważniejszych filozoficznych sporów, „sporu o podmiot”. Przed wszystkim pokazuje, w jaki sposób, na gruncie jakich założeń i przesłanek teoretycznych wyodrębniła się kategoria podmiotowości stając się głównym przedmiotem refleksji tzw. „filozofii podmiotu”. Samo wyrażenie filozofia podmiotu domaga się komentarza, dlatego nie brakuje tutaj rozbudowanych uwag, zwłaszcza jeśli chodzi o wskazanie niejednorodnego pola badawczego oraz odmiennych rozstrzygnięć „filozofii podmiotu”, co prowadzi do wniosku, że nie mamy do czynienia z jedną „filozofią

⁵ Platon, *Teajtet*, tłum. i oprac. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, 189E-190A.

⁶ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalik, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2001, s. 248–249. Interesujące uwagi poczynione przez autora *Kim jest człowiek?* na marginesie rozdziału siódmego *In interiore homine* wyżej wymienionej książki Taylora znajdują się w części poświęconej św. Augustynowi *Na obraz i podobieństwo* (s. 82).

⁷ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2008.

podmiotu”, lecz z wieloma. Autor odwołuje się do badań jednego z najlepszych znawców historii pojęcia podmiotu, Alaina de Libera, który w książce *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet* dowodzi, iż kategoria podmiotu nie narodziła się u Kartezjusza, lecz ma znacznie dłuższą historię oraz co istotne jest ona efektem rozmaitych przekształceń w obrębie określonego schematu pojęciowego⁸ (zob. s. 100–101).

Nietzsche, Heidegger, Foucault odnosząc się krytycznie do dziedzictwa kartezjańskiej epistemologii przynieśli nowe sformułowania złożonej problematyki podmiotowości oraz związanych z nią pojęć i kategorii, takich jak świadomość, wolność, tożsamość czy cielesność. Elementem spajającym wystąpienia wymienionych filozofów jest „antystancjalny” sposób ujmowania człowieka (Heidegger posługując się terminem *Dasein*, jak słusznie zauważa Autor, nie ma na myśli człowieka jako takiego, lecz warunek jego rozumienia). Należy mieć na uwadze, iż przedmiotem krytyki Nietzschego, Heideggera, Foucaulta jest nowożytna interpretacja kartezjanizmu, w której na pierwszy plan wysuwają się przekonania dotyczące świadomości lub „ja” tworzące ściśle określoną koncepcję podmiotu. Alternatywą dla substancjalnego rozumienia podmiotu jest perspektywa procesualności, „stawanie się”, mająca swoje źródło w filozofii Heraklita. W kontekście rozważań Nietzschego, który w jednym z fragmentów *Z genealogii moralności* mówi: „[...] nie ma takiego substratu; nie ma żadnego bytu poza czynieniem, działaniem, stawianiem się”, antykartezjański (jak również antyplatoński), sposób myślenia o człowieku ujawnia się na dwóch frontach krytyki. W obrębie pierwszego podważone zostaje przekonanie o istnieniu w człowieku trwałej i autonomicznej (tj. niezależnej od zewnętrznych wobec niej sił) podstawy, będącej źródłem spełniania wszelkich aktów oraz działania. Na drugim froncie atak Nietzschego wymierzony jest w określoną koncepcję wolności (zob. s. 144–145); atak, który w swych zasadniczych przesłankach powtórzony został później przez Sartre’a⁹. Nietzsche przyjmuje, iż świadomość nie jest pierwotna i że największa część naszych przeżyć jest nieświadoma i aktywna (zob. s. 145). Przekonanie o wtórności świadomości rozumianej jako efekt „uwarunkowania” wieloma czynnikami leży u podstawy konstrukcji teoretycznej, na której wspiera się psychoanaliza Freuda. Ustalenia dokonane w jej obszarze, wychodzące od innych założeń, stanowią pozafilozoficzną krytykę kartezjańskiego sposobu ujmowania „ja”.

Gwoździem do trumny Kartezjusza jest z jednej strony Lacanowski „podmiot nieświadomego”, z drugiej strony teza Foucault mówiąca o „śmierci człowieka”. W rozdziale *Od „śmierci człowieka” do troski o siebie* M. Drwięga zarysowuje drogę, na jakiej Foucault przechodzi od wyeliminowania podmiotowości, która w jego pojęciu jest skutkiem działania różnych władz, co w konsekwencji oznacza, iż sens nadawany przeżyciom, doświadczeniom lub wydarzeniom nigdy nie jest autonomicznym aktem człowieka (myślenie i działanie zawsze uwarunkowane są zastanym, często nieświadomym, systemem lub strukturą) do ponownego wypracowania (lecz nie przywrócenia) koncepcji podmiotu, który nie ma charakteru „reakcyjności” czy pasywności. Taki „podmiot”, który ma być utrzymany po przejściu przez psychoanalizę Freuda i Lacana

⁸ A. de Libera, *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Vrain, Paris 2007.

⁹ Zob. J. P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, tłum. I. Tarłowska [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku. Cz. 2*, pod red. B. Baczko, Warszawa 1965, s. 309–330.

oraz etnologię Lévi-Straussa – dyscypliny stanowiące dwa najważniejsze konteksty teoretyczne dla myśli Foucault – możliwy jest w obrębie dyskursu etycznego czerpiącego ze starożytnej kultury bycia sobą w jej różnorodnych odmianach: greckiej, helleńskiej, rzymskiej i wczesnochrześcijańskiej (zob. s. 239). Rozważania podrozdziału *Troska o siebie, czyli podmiot w dyskursie etyki*¹⁰ w przejrzysty sposób pokazują współczesną realizację antycznego wątku *epimeleia heautou*. Etyka będąca domeną wolności (zob. tezę Foucault mówiącą, iż wolność jest ontologicznym warunkiem etyki) wyznacza obszar praktyki skupiającej się na byciu sobą. Troska o siebie jest jedną z form stosunku do samego siebie. W samym jej środku, jak pisze Autor, ujawnia się pytanie: „czym jest bycie sobą, czym jest sobość (le soi?)?” (s. 243). Odpowiedź na nie nie może być udzielona w sposób bezpośredni, to znaczy na drodze spełniania aktu poznawczego, w którym, jak przyjmował Kartezjusz, odsłania się prawda o sobie samym podmiotu. Epistemologiczna interpretacja kartezjanizmu ugruntowała w tradycji filozoficznej przekonanie, iż sposób bycia podmiotu określony jest wyłącznie przez poznawcze podejście. Tymczasem Foucault odróżniając „naukowość” – ściśle rzecz biorąc odnoszący się do niej „moment kartezjański” – oraz „duchowość” – określone praktyki, za sprawą których podmiot formułuje sam siebie, przyznaje pierwszeństwo tej drugiej. Podmiot, o jakim myśli autor *Słów i rzeczy*:

[...] by uzyskać dostęp do prawdy o sobie, musi zapłacić pewną cenę [...] podmiot będzie podlegał modyfikacjom, przekształcał się i zmieniał [...] przemiana ta łączy się z kwestionowaniem siebie, gdyż nie ma dostępu do prawdy o sobie bez przekształcenia podmiotu i właśnie ta transformacja przybierać może różnego rodzaju formy (s. 241).

Duchowość, której szczególną rolę przypisuje Foucault, otwiera szerokie pole badawcze dotyczące sposobu ujmowania subiektywności, gdzie główną przesłanką jest teza głosząca, iż aktywność podmiotu, którą z ogromnym uporem stara się usunąć Lévinas (o czym mowa jest w trzeciej części prezentowanej książki), nie sprowadza się jedynie do aktywności poznawczej.

Podmiotowość ujmowana w porządku praktyki, pokazując niewystarczalność tradycyjnych określeń człowieka (takich jak: *animal rationale* – istota żywa posiadająca rozum), rodzi wiele napięć, wahań oraz powoduje znaczące przesunięcia znaczeniowe, na co autor książki *Kim jest człowiek?* zwraca uwagę śledząc wybrane wątki filozofii Heideggera. Aspekt historyczności będący punktem odniesienia analiz Foucault, choć sformułowany w oparciu o inne przesłanki, stanowi także istotny kontekst dla ujęcia „podmiotowości” w myśli Heideggera. Rozważania M. Drwięga skupiają się tutaj przede wszystkim na zagadnieniu czasowości oraz skończoności (egzystencji). Analiza tych pojęć wyjaśnia z jednej strony, Heideggerowską krytykę dziejów metafizyki, zwłaszcza jej nowożytnę postaci, którą zapoczątkowała filozofia Kartezjusza. Z drugiej strony pokazuje drogę, jaką przebywa Heidegger, formułując po tzw. zwrocie koncepcję człowieka jako „pasterza bycia”; koncepcję, która, mówiąc w wielkim uproszczeniu, oznacza „schowanie się” człowieka za byciem, co w ostatecznym rozrachunku prowadzi do pasywizacji (zob. s. 203). Podobnie rzecz się ma w późnej filozofii

¹⁰ Wątek dotyczący moralności i etyki w myśli M. Foucault rozwinięty jest w książce *Człowiek między dobrem a złem*, w rozdziale *Troska o siebie – etyka i podmiotowość*, s. 71–94.

Lévinasa. Rozrachunek z nowożytną interpretacją kartezjanizmu, z jej kontynuatorami oraz z wypracowaną na jej gruncie kategorią podmiotu wraz z wszystkimi późniejszymi wcieleniami *ego cogito*, doprowadził Lévinasa do całkowitej eliminacji podmiotowej aktywności. W rozdziale poświęconym wspomnianemu filozofowi M. Drwięga trafnie wydobywa aporetyczność jego rozstrzygnięć zwłaszcza tych, które dotyczą zerwania relacji między podmiotem epistemologii, podmiotem ontologii oraz podmiotem odpowiedzialności (zob. s. 394).

Myśl Lévinasa doczekała się wielu różnych interpretacji. Polscy komentatorzy najchętniej sięgają po kontekst filozofii dialogu, co z paru powodów rodzi spore niejasności, zwłaszcza jeśli chodzi o naczelną kategorię tej filozofii, mianowicie o „relację dialogiczności”, od której Lévinas wyraźnie się odżegnuje. Marek Drwięga ma tego pełną świadomość, dlatego umieszcza Lévinasa w szerokiej perspektywie fenomenologicznej, która stanowi jedną ze współczesnych postaci sporu o człowieka. Fenomenologia w „nieklasycznym” ujęciu skupia spore grono filozofów, których koncepcje, skądinąd zasługujące na uwagę, z oczywistych powodów nie mogą być w tym samym stopniu przywołane w jednym rozdziale książki. Dlatego obok Lévinasa wnikliwym analizom i interpretacjom poddane zostały niektóre wątki kilku wybranych myślicieli, tj. Jana Patočki, Michela Henry, Józefa Tischnera oraz mało znanego polskiemu czytelnikowi francuskiego filozofa – Renaud Barbarasa. Tym, co łączy przywołanych autorów, są oryginalne transformacje projektu fenomenologii Husserla, które zasadniczo odchodzą od jej idealistycznej postaci. W przypadku Patočki zerwanie z ortodoksyjną fenomenologią dokonuje się na rzecz fenomenologii „asubiektywnej”. Jak komentuje M. Drwięga, Patočka przyjmuje, iż podstawą syntezy wszelkiego doświadczenia jest doświadczenie własnego podmiotowego ciała. Ono zakorzenia człowieka w świecie. Teza ta stanowi punkt odniesienia wielowątkowej refleksji czeskiego filozofa nad działaniem, z którym związana jest koncepcja wolności, wypracowana w obszarze trzech współwystępujących kontekstów: fenomenologicznego, metafizycznego i historycznego (zob. s. 314). Podobnie jak w późnej myśli Foucault powraca tutaj sokratejski motyw troski o duszę. „Wolność człowieka jest rozumiana właśnie jako synonim troski o duszę i o siebie” (s. 324). W rozdziale *Wolność i problematyczność człowieka* autor pokazuje szeroką sieć asocjacji, jaka tworzy konstrukcję teoretyczną filozofii Patočki.

Śledząc rozstrzygnięcia oraz problematykę rozważań dwóch innych fenomenologów: Michela Henry i Renaud Barbarasa, M. Drwięga koncentruje uwagę na swoistym radykalizmie usiłowania sformułowania koncepcji „absolutnej podmiotowości”, która wychodzi naprzeciw wszelkiej krytyce (zwłaszcza jej dwudziestowiecznej postaci). Krytyka ta w ostatecznym rozrachunku sprowadza podmiot do iluzji będącej pochodną złożonych procesów psychologicznych, biologicznych, społecznych, historycznych, politycznych, ekonomicznych lub językowych (zob. s. 328). Henry, podejmując wyzwanie rzucone przez adwersarzy podmiotu, decyduje się wypracować koncepcję subiektywności, biorąc za punkt wyjścia, z jednej strony ponowne odczytanie filozofii Kartezjusza¹¹, z drugiej strony rozprawiając się z Kantowskim sposobem myślenia

¹¹ Trzeba tutaj wspomnieć przynajmniej o trzech innych współczesnych filozofach-komentatorach francuskich, którzy wskazywali na niejednoznaczność myśli Kartezjusza oraz możliwość podwójnej lektury. Są to: Ferdinand Alquié, Jean-Luc Marion i Étienne Balibar. Zob. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Des-*

o podmiocie. W rezultacie przeprowadzenia tych dwóch ruchów rozwija on ujęcie post-husserlowskiej fenomenologii określone jako „fenomenologia życia”. Pojęcie „życia” jest także centralnym pojęciem w filozofii Barbarasa. Nieprzypadkowy w ostatniej części prezentowanej książki jest wybór trzech filozofów (Barbarasa, Patočki i Henry). Główną cechą ich podejścia do projektu fenomenologii jest dążenie do przywrócenia zależności między doświadczeniem, przeżywaniem (świadomością) a życiem (zob. s. 358–359). Analizując ten zabieg, Drwięga zwraca uwagę na odmienne konteksty teoretyczne, w oparciu o które Barbaras i Henry mówią o „przeżywaniu własnego życia”, a w konsekwencji dokonują przeddefiniowania, każdy w inny sposób oraz z innym rezultatem, pojęcia „egzystencji”. Z rozważań tych, które mocno osadzone są w Heideggerowskim antysubstancjalnym sposobie ujmowania *Dasein*, wynika się koncepcja podmiotu pozostającego w ścisłej korelacji z przynależnością do świata (korelacji z życiem). Podmiot, który przeciwstawiony został kantowskiemu podmiotowi przedstawienia (*le sujet de la représentation*, gdzie „podmiot” i „przedstawienie” znaczą to samo) to podmiot wcielonej egzystencji. Perspektywa czynnego i biernego „uczestnictwa” ma swoje konsekwencje, z których najważniejszą, jak zauważa autor, jest utrata pewności w kwestii możliwości trwałego określenia sensu bycia człowiekiem. Sens jest otwarty tak jak życie, którego „nic nie zasłania i nie ochrania. Jest to egzystencja z zasady otwarta, czasowa i historyczna” (s. 373).

Taka też jest konkluzja książki *Kim jest człowiek?* Odpowiedź na tytułowe pytanie zawsze pozostanie otwarta i niepełna. Prezentowane analizy, komentarze oraz oceny stanowiące niełatwą próbą zmierzenia się ze złożoną problematyką, nie tylko filozoficzną, nie prowadzą do zamknięcia furtek, lecz raczej je otwierają, ukazując niewyczerpane pole nowych kontekstów polemicznych. Rozległość zagadnień, jaką obejmuje filozofia człowieka, nie pozwala na całościowe ujęcie i wyczerpujące omówienie wszystkich aspektów, lecz zmusza do określonego wyboru. Dlatego oddawana czytelnikowi książka *Kim jest człowiek?* prezentuje stanowiska jedynie nielicznych spośród wielu ważnych myślicieli, pomijając autorów, których wkład do omawianej tematyki jest także znaczący (myślę tutaj między innymi o Charlesie Taylorze, Bernardzie Williamsie czy Dan Zahavim).

Wspomniałam, iż trzy części książki pomyślane zostały w porządku: część historyczna, część krytyczna oraz część prezentująca współczesną perspektywę fenomenologiczną, będącą w dużym stopniu odpowiedzią na przedstawioną krytykę oraz radykalną rewizją trwającego sporu o podmiot przy równoczesnych staraniach wypracowania nowego rozumienia pojęć i kategorii służących jego opisaniu. Bez wątplenia post-husserlowska fenomenologia jest tygłem współczesnej dyskusji nad sposobem ujmowania człowieka (subiektywności), lecz nie jedynym. Inną perspektywą polemicznych konfrontacji różnych podejść do problemu podmiotu jest perspektywa filozofii analitycznej. Jej obecność (na przykład w postaci czwartej części prezentowanej książki) pozwoliłaby zrozumieć niewystarczalność horyzontu fenomenologicznego oraz dała sposobność do bardziej zróżnicowanego podejścia badawczego omawianych zagadnień. Na uwagę zasługuje dyskusja, którą zainicjował Derek Parfit i w której udział wzięli między innymi David Lewis, Anthony Quinton, John Perry czy Richard G. Swin-

cartes, Paris 1950; J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris 1991; É. Balibar, „Ego sum, ego existo” *Descartes au point d'hérésie*, „Bulletin de la Société française de philosophie” 1992, t. 86.

burne. Współczesna debata tocząca się wokół podmiotowości nie jest prowadzona w ramach jednego i tego samego schematu pojęciowego, lecz w obrębie dwóch języków: języka fenomenologii oraz języka filozofii analitycznej. Nie chodzi o dokonanie syntezy zmierzającej do pogodzenia ze sobą obu perspektyw, co stanowiłoby ryzykowną próbę, lecz raczej o przedyskutowanie „sporu o podmiot” w ramach dwóch odmiennych dostępnych horyzontów teoretycznych. Pozostaje mieć nadzieję, biorąc pod uwagę szeroki obszar zainteresowań filozoficznych M. Drwięgi, iż książka *Kim jest człowiek?* znajdzie niebawem swoją kontynuację.

ADRIANA WARMBIER
(Kraków)

CZYM JEST SUMIENIE

Wiesław Szuta, *Potrójnie o sumieniu*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2013, s. 192.

Czwarta strona okładki książki autorstwa dra Wiesława Szuty *Potrójnie o sumieniu* zawiera ciekawe słowa, które mogą każdego czytelnika zachęcić do jej lektury:

Sumienie od zawsze intrygowało ludzkość, ponieważ stanowi tajemnicę głębi ludzkiego wnętrza. Zawiera w sobie sporą wieloznaczność, wobec tego jest trudne do zdefiniowania. Odnosi się je nie tylko do poszczególnych jednostek, ale całych grup społecznych. Wiemy, że nie sposób zignorować jego nakazów, podpowiedzi, a czasem milczenia, a tym bardziej wyrzutów, które mogą być wyjątkowo dotkliwe dla naszej psychiki. Nauka o sumieniu może być pomocna w realizacji naszych zadań osobistych i społecznych. Teoria umiejętnie połączona z praktyką jest zawsze wskazana, temu w pewnym zakresie może wyjść naprzeciw niniejsza książka (tekst okładki, s. 4).

Każdy z nas w ciągu życia niejednokrotnie zdaje sobie pytania: Czym jest sumienie? Co wnosi w nasze życie moralne? Czy jest osądem rozumu, czy też uczuciem? A może intuicją, albo jak wielu stwierdza „zmysłem moralnym”. Zastanawiamy się nad tym, co jest w nas, obok czego obojętnie przejść się nie da („głos” sumienia)? Jakie są jego podstawowe rodzaje, jakimi metodami sumienie formujemy?

Na te i wiele podobnych intrygujących pytań znajdziemy odpowiedź w omawianej książce Wiesława Szuty. W niej odszukamy filozoficzny opis sumienia jego autorstwa – obok trzech pozostałych, tj. ujęcia księży profesorów: Tadeusza Ślipki, Tadeusza Styczenia, Andrzeja Szostka – w którym przedstawia je jako: *złożone zjawisko wewnętrzne, tj. psychiczne o charakterze moralnym*. Szkoda, że autor nie uzasadnił przejrzystości, co rozumie przez określenie „o charakterze moralnym” oraz szerzej nie wyjaśnił, co znaczą owe „złożone zjawiska wewnętrzne” (zob. tamże, s. 127). Natomiast wyliczył kilka czynników, które składają się na ową złożoność, a więc wieloelementowość sumienia, co rzadko spotykamy w fachowej literaturze synejdezylogicznej. Czytając książkę – dokonując jej oceny – trzeba zwrócić uwagę na podwójny charakter: z jednej strony zawiera w sobie bogaty materiał porównawczy, ukazujący dorobek w zakresie nauki o sumieniu trzech wielkich etyków: Ślipko, Styczeń, Szostek, są to rozdziały od drugiego do czwartego, a z drugiej strony niedoprecyzowane pod względem przypisów końco-

we rozdziału. Należy zwrócić szczególną uwagę na łatwy język, którym posługuje się autor w rozdziale szóstym, w nim umieścił swój autorski opis sumienia, jego typologię i formy kształtowania się (s. 127–152).

Z uznaniem należy docenić bogactwo treściowe zawarte w niektórych rozbudowanych przypisach, które stały się okazją do pogłębienia treści zawartych w zasadniczym tekście książki, ale też powodują niepotrzebne oderwanie wnikliwego czytelnika od głównej tematyki książki. Proponowałbym, aby przypisy przenieść w ewentualnych wznowieniach książki do zasadniczego tekstu, czyli umieścić na dole strony a nie na końcu pozycji. A Autora tej książki zachęcić, by śmieiej – szerzej – podjął się przedstawienia swoich poglądów w sprawie sumienia, a nie biernie, odtwórczo powiełał już istniejące opracowania, czy też uciekał się do materiału encyklopedycznego. Ukazanie na kilkunastu stronach własnego opisu sumienia to trochę za mało, wobec tego warto i ten ostatni rozdział znacznie poszerzyć w przyszłych wydaniach.

Książka wypełnia lukę na rynku wydawniczym w zakresie analitycznych opracowań synejdezjologii znanych chrześcijańskich etyków (Ślipko, Styczeń, Szostek), Szuta prezentuje drobny fragment debiutującego etyka (autora), który posłużył się w miarę prostym językiem ukazując swoje rozumienie sumienia. Książka może trafić do czytelnika z dobrym filozoficznym przygotowaniem, ale też i do każdego, kto szuka odpowiedzi: czym jest sumienie? Zapewne po części każdy z nas znajdzie podpowiedź na to ważne pytanie, po jej przeczytaniu.

Konkludując: trzeba stwierdzić, że pomimo pewnych mankamentów książka podejmuje tematykę sumienia od strony teoretycznej i egzystencjalnej. Dlatego warto ją polecić Czytelnikowi.

IRENEUSZ MARIAN ŚWITAŁA
(Częstochowa)

SPRAWOZDANIE Z III MIĘDZYKONFERENCJI
Z CYKLU *W KRĘGU PYTAŃ O CZŁOWIEKA*
PT. „SPÓR O DYNAMIZM BYTU LUDZKIEGO”,
AKADEMIA IGNATIANUM, KRAKÓW 16–17.04.2013

W dniach 16 i 17 kwietnia 2013 roku odbyła się w Akademii Ignatianum w Krakowie konferencja na temat dynamizmu bytu ludzkiego. Po przywitaniu uczestników przez organizatorów przystąpiono do wygłaszania referatów.

P. Duchliński w odczycie zatytułowanym „Co to znaczy ostatecznie wytłumaczyć dynamikę bytu?” skupił się nie na treści, lecz sensie „ostatecznego wyjaśnienia”. Przedstawił znane zarzuty z różnych kierunków filozoficznych pod adresem tomizmu egzystencjalnego: jest traktowany jako dogmatyzm, zamknięty na nauki przyrodnicze, nie uwzględnia dziejowości itp. Z kolei P. Mazur przedstawił różne paradygmaty związane z dynamizmem bytu ludzkiego: wariabilistyczny pochodzący od Heraklita i stwierdzający, iż człowiek sam jest dynamiczny, a celem istnienia jest ekspresja tego dynamizmu; immobilistyczny pochodzący od Parmenidesa i mówiący, że prawdziwa istota człowieka jest statyczna; hylomorficzny pochodzący od Arystotelesa i stwierdzający, że w bycie występują pewne elementy statyczne oraz dynamiczne, byt jest wewnętrznie złożony.

Współcześnie przeważa model wariabilistyczny (Whitehead, Bergson, de Chardin) orzekający, iż byt jest zmienny. Można też wyróżnić kierunki monistyczne (jest jedno źródło tego dynamizmu) i pluralistyczne. Należy odróżnić dynamizm człowieka i dynamizm w człowieku; dynamizm człowieka jest czymś realnym. D. Leszczyński w wystąpieniu zatytułowanym „Dynamiczna a statyczna koncepcja ludzkiej jaźni” podjął temat filozofii umysłu stwierdzając, iż jest tą dziedziną filozofii, która jest w największej zapaści, popadła nie tylko w naturalizm, lecz w trywializm. Prelegent nawiązał do myśli Bergsona stwierdzając, iż został niejako trochę zapomniany, a warto sięgnąć do jego pism. Zaprezentował trudności pojawiające się w filozofii umysłu po Kartezjuszu. U Kartezjusza błąd leży nie tyle w dualizmie, co definicji substancji myślącej i rozciągłej. Ta ostatnia określana jest jako przestrzenność, zewnętrzność, a to stwarza określone, poważne kłopoty. Bo jeśli świadomość jest nieprzestrzenna, to nie możemy używać kategorii przyczyny i skutku; jeżeli mózg jest przestrzenny a świadomość nie, to są to inne zupełnie światy i nie możemy podać relacji przyczynowo-skutkowej myśli ludzkiej. W ogóle, skoro umysł nie jest przestrzenny to wobec czego występuje transcendencja czy immanencja? We współczesnej filozofii umysłu brakuje dobrej epistemologii i obserwuje się współczesny atawizm w filozofii, kiedy wraca się do filozofii między Locke'em a filozofami oświecenia, czyli filozofią nie najwyższych lotów.

W dyskusji po pierwszej części wystąpień poruszono m.in. kwestie ruchu a zmiany: ruchem jest wszelka zmiana, z możliwości do aktu, wszelka aktualizacja jest zmianą; ponadto, jeśli metafizyka klasyczna jest trupem, to czemu ciągle się ją wyciąga z szafy i stawia jako antytezę? (P. Mazur). Niedobre jest przeciwstawianie dynamiki i statyki, to raczej są metafory wzięte z mechaniki i nie są fortunate w stosowaniu do świadomości (D. Leszczyński). Filozofia analityczna programowo minimalizuje problemy filozoficzne, do badania dynamizmu należy podejść interdyscyplinarnie (P. Duchliński).

Ks. T. Duma w wystąpieniu pt. „Podstawy dynamizmu bytowego w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu” wyłożył koncepcje Stagiryty i Akwinaty stwierdzając, iż nie tracą one aktualności, bo próbują uchwycić istotę. Ze względu na schematy interpretacyjne wypaczono myśl Arystotelesa i Tomasza, a tego drugiego traktuje się jako wiernego kontynuatora Stagiryty. W pismach Arystotelesa trzeba odróżnić fizykę i metafizykę, Tomasz niejako oczyszcza metafizykę z fizycznych naleciałości. Istotna jest teoria aktu i możliwości Arystotelesa. Możliwość jest czymś realnym, co przejawia się w ruchu, który niesie w sobie możliwość, tam gdzie ruch, tam też i możliwość. Ale nie tyle ruch, co możliwość (dyspozycja) jest zasadnicza w świecie. Przejawia się też w działaniu, które jest przypisane do każdego bytu i w materii, która ujawnia realność możliwości, bo wykazuje dyspozycje do przekształceń. Gdyby nie możliwość, to byty byłyby statyczne. Arystoteles wskazuje na akt jako uzasadnienie możliwości. W naturze bytu tym aktem jest forma, która organizuje materię. U Tomasza na pierwszym planie jest realność aktu, a ta przejawia się w istnieniu, działaniu, realizacji doskonałości. Ostatecznym uzasadnieniem jest u niego akt istnienia. W swoim odczycie ks. S. Łucarz podniósł, że już w pierwszym opisie stworzenia człowieka jest ukazany dynamizm. Adam jest doskonały ontologicznie i potencjalnie doskonały etycznie. Bóg stwarza człowieka do dynamizmu, wolność prowadzi człowieka do celu (Boga). Dla Ojców Kościoła dynamizm ma związek z Absolutem. Jest to dynamizm ustawiczny. W wystąpieniu A. Gudańca „Miłość jako podstawa dynamizmu bytowego” miłość została osadzona na płaszczyźnie metafizycznej. Miłość wiąże podmiot z dobrem, u Tomasza miłość to zasada działania.

Działanie sprzęgnięte zostało z pożądaniem; miłość jest zasadą pożądania, aktów woli. Akt miłości przejawia się w bycie ludzkim wyrażenie.

W dyskusji po tej części wystąpień podniesiono, że miłość to droga upodobnienia się do Absolutu, to sposób na doskonalenie się (P. Mazur). Jeśli zaś chodzi o fenomenologię miłości, to dobrym przykładem jest K. Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*, bo połączona tam została fenomenologia miłości i metafizyka, u Schelera i von Hildebranda jest zaś za mało metafizyki (A. Gudaniec).

W odczycie „Dynamika twórcza bytu ludzkiego (formowanie człowieka twórczego – artysty)” M. Tytko zaprezentował strukturę aksjologiczną człowieka wedle W. Stróżewskiego. Autor stwierdził, iż artykuł *Aksjologiczna struktura człowieka* W. Stróżewskiego to bardzo ważny tekst dla pedagogów krakowskich. Ustalenia W. Stróżewskiego odniósł następnie do twórcy i twórczości i podkreślił m.in., iż twórcy są indywidualistami, mają hierarchię wartości. W akcie tworzenia dzieła sztuki jest pozytywność, bo coś powstaje, determinuje twórcę wiele czynników, ale jest wolny, pewne wartości są w możliwości. Realizacja wymienionych w wystąpieniu wartości jest możliwa, a wręcz zalecana. R. Konik w swoim wystąpieniu „W poszukiwaniu źródeł ludzkiego dynamizmu: kategoria obrazu w sztuce” zastanawiał się, czym jest kategoria obrazu. Ukazał dynamizm ludzkiego bytu na przykładzie obrazu w renesansie. W renesansie nastąpiło przesunięcie z obrazu symbolicznego w kierunku obiektywizacji. Wielkość renesansu polegała na tym, iż wydobyte z umysłu fantazmaty połączył z doskonałym warszatem. O wartości dzieła świadczy jego komunikatywność – od razu widać z obrazu sens, nie trzeba obrazu objaśniać ani komentować. Aktualnie ucieka się od definicji sztuki, lecz dzisiaj nie ma pomysłu na sztukę. A potrzeba dobrego warsztatu i pomysłu, by mieć coś nowego do powiedzenia. Sztuka mimetyczna jest o wiele trudniejsza niż symboliczna (znakowa). Wraca sztuka figuratywna. Człowiek jest istotą bio-psycho-społeczną; trzy filary sztuki to: artysta, odbiorca, dzieło. W przygotowanej przez M. Kowalczyk prezentacji poglądów Richarda Shustermana przedstawiono somaestetykę jako odpowiedź na upadek estetyki. Somaestetyka jawi się jako dziedzina interdyscyplinarna łącząca elementy nauk humanistycznych, przyrodniczych, kognitywnych. Wydaje się być ciekawą koncepcją w dobie kryzysu estetyki. Shusterman w środku swej koncepcji umieścił ludzkie ciało. To jest określona wizja człowieka, i chociaż jest tu wyekspozowana cielesność, to umysł pełni też dużą rolę, bo człowiek to jedność, umysł wpływa na ciało i *vice versa*. K. Duda w odczycie pt. „Twórczość jako realizacja natury człowieka w ujęciu Mikołaja Bierdiajewa” podniósł, że u omawianego filozofa twórczość jest konsekwencją wolności. Osoba, wolność i twórczość to bardzo ważne pojęcia w filozofii Bierdiajewa. Bóg jest osobą, która stwarza inne osoby, natura jest poniżej. Bierdiajew sytuuje swoją filozofię w nurcie neoplatońskim. Antropologia filozoficzna, wedle Bierdiajewa, nie ma nic wspólnego z antropologią naukową, bo osoba wykracza poza czas i ponad swoją materialność. Człowiek jako osoba jest jednością ciała i duszy. Ciało jest istotnym elementem w przeobstwieńszeniu świata, który oddalił się od Boga. Duch jest tym, co ożywia, a dusza jest pomiędzy; nieśmiertelny jest element duchowy, a nie dusza. Osoba ma bogoczołwieczą naturę. Bez Boga cierpienie i śmierć nie mają sensu. W wolnym akcie człowiek przedłuża twórczość Boga. Twórczość przebiega w czasie i jest skierowana do Boga. Twórczość pragnie wiecznego, a jest w czasie. Przeciwko Bierdiajewowi wysuwa się zarzut eklektyzmu, bo czerpie on z filozofii i teologii, iż jest myślicielem chrześcijańskim, ale żadna tradycja nie bierze go jako swojego (nie do końca jest jasny dla Kościoła Wschodniego i Zachodniego). K. Duda

zwrócił uwagę, że myśl rosyjska stanowi ciekawą gałąź, bo nie ma średniowiecza w rosyjskiej filozofii; powstała ona na krytyce Kanta.

W drugim dniu konferencji jako pierwszy wystąpił T. Biesaga z referatem zatytułowanym „Potencjalność wewnętrzna i uprawnienia etyczne embrionu ludzkiego”. Zaprezentował tezy filozofów uprawiających redukcyjną antropologię, np. o równym statusie zarodka i gamety. Ale, jak zauważył prelegent, żaden plemnik sam z siebie nie rozwinię się w zarodek. U redukcjonistów mamy do czynienia z potencjalnością materialną. Gamety (jak cegły) są potencjalne do powstania życia. Ale nie powstanie z plemnika zarodek, bo potencjalność formalna prowadzi do celu, jakim jest powstanie w pełni rozwiniętego plemnika. Nasuwa się pytanie, czy embrion jest aktualną osobą ludzką z potencjami czy też potencjalną osobą? Wg Arystotelesa forma jest aktem i ona decyduje o rozwoju, kształtuje materię. Dany byt żywy tworzy głównie formę, nie materię. To wewnętrzny dynamizm bytu prowadzi do tego, iż np. dąb jest dębem, od żołądka. Embrion jest aktualną osobą, a nie potencjalną, od początku jest w nim ta sama forma substancjalna. Nie ma też potrzeby, by przypisywać zarodkom te same prawa, co osobie dorosłej; wystarczy, że przyzna się im prawo do życia. Podobny w treści był odczyt G. Hołuba dotyczący dyskusji wokół potencjalności osoby w naturalizmie. W nurcie tym potencjalność rozumie się jako możliwość lub jako prawdopodobieństwo. Wedle naturalistów embrion jest jedynie możliwą osobą, jest stanem przed-osobowym, podobnie jak gamety. Ale będąc konsekwentnym można przypisać wówczas potencjalność osoby także miłości rodziców, a nawet ich pragnieniu dzieci itd. Zatem wszystko jest potencjalnie wszystkim. A przeto, by uniknąć absurdów należy przyjąć, iż najistotniejsza jest potencjalność wewnętrzna.

W odczycie E. Martinezy pt. „Personal life and interpersonal communication” nawiązano do klasycznej definicji osoby Boecjusza. Św. Tomasz twierdził, że osoba jest niekomunikowalna, tzn. posiada pewne własności, które nie mogą być wspólne innym. Osoba jest odrębna, indywidualna. Komunikacja między osobami jest możliwa w aktach wtórnych, aktach dobra, dialogu. Osoba jest niekomunikowalna w istnieniu, a komunikowalna w działaniu. Ks. A. Baczyński przedstawił referat przygotowany przez ks. T. Zasęę nt. człowieka i mediów w kontekście moralnym. Wiele działań mediów dąży do taniej sensacji, trywializuje, niszczy w ludziach wolność osądu. Sporo programów urąga rzetelności i uczciwości dziennikarskiej. Wspólnota oparta na tradycyjnych wartościach winna stawiać czoła mediom. Odnowa jest możliwa w małych grupach, np. parafialnych itp. Wówczas możliwe jest powstanie autonomicznej wspólnoty, która przeciwstawi się manipulacji mediów.

W dyskusji podkreślono, że w programach telewizyjnych bierze udział ten sam krąg ludzi, ograniczony i zamknięty. Samotny człowiek jest przegrany, chyba że zrozumie istotę mediów – tylko w grupach możemy walczyć; informacja winna być prawdziwa, pełna i godziwie zdobyta, prześwietlona cnotą sprawiedliwości i miłości (A. Baczyński). W strukturach różnych komitetów czy w wielu wydawnictwach chrześcijańscy etycy stanowią mniejszość, stąd odrzuca się pozycje idące wbrew politycznej poprawności (T. Biesaga). Media nie są takie złe, są takie, jakie jest społeczeństwo (D. Leszczyński).

W odczycie A. Andrzejuka nt. dynamizmu relacji osobowych porównano poglądy św. Tomasza i M. Gogacza. Miłość jest relacją osobową. Tomasz wyróżnia trzy poziomy miłości: (a) jako skłonność natury, u Gogacza to miłość naturalna, (b) ta, która obejmuje ciało, wg Gogacza to pożądawcza miłość, która ma na celu dobro własne,

(c) ta, która obejmuje ciało i duszę, wg Gogacza to miłość właściwa dla osób, tu widzi się dobro drugiego człowieka; na pierwszym miejscu miłość ta stawia drugiego, nawet poświęca życie, robi to chętnie, jest nawet nieszczęśliwa, gdy nie widzi dobra drugiego. J. Paszyński w wystąpieniu nt. źródeł dynamizmu rzeczywistości człowieka w świetle wychowania przedstawił poglądy metafizyczne Platona, Arystotelesa i św. Tomasza. Pomimo zachodzących zmian, trudno się zgodzić, że nie ma czegoś stałego. Bo zmiana dotyczy czegoś, więc to jest (nawet po zmianie). Wedle Platona, to co się zmienia zależy od tego, co jest, czyli idei. Oprócz rzeczy zmiennych i niezmiennych jest rozum – demiurg, który umożliwia zmianę. U Tomasza istnienie jest pierwszym aktem człowieka (co jest nowością w porównaniu do Arystotelesa). Akt osobowy jest więc od samego poczęcia, bo to samo istnienie (istnienie jako pierwszy akt bytowy). Wychowanie człowieka wiąże się z działaniem rozumu i jest dobre wówczas, kiedy jest właściwe, czyli zgodne z prawdą rozumienie jego natury, a to zależne jest od metafizyki. Złe, jeśli tego nie będzie.

W dyskusji zauważono, że raczej należy mówić o potencjalności osobowości, a nie potencjalności osoby (G. Hołub). Należy także odróżnić fakt istnienia, że rzeczy są (to w potocznym, naocznym widzeniu), od aktu istnienia, dlaczego byty powstają, giną itd. Pod tym ogólnym aktem istnienia jest cały dynamizm wychowania człowieka. Rodzice przekazują naturę dzieciom, ale jest też coś ponad, a to Bóg (P. Mazur). Istnienia nie da się spojeć i zdefiniować. Istnienie jest nazwą; istnienie, faktyczność, realność, to semantycznie te same nazwy (P. Duchliński).

B. Wandruszka, lekarz psychiatra ze Stuttgartu zajmujący się filozofią, w swoim odczycie zatytułowanym „Dynamism, causality and temporality of mind” przedstawił wiele zagadnień związanych z dynamiką bytu. Rozpoczął od przywołania określenia Spinozy *Determinatio est negatio*. Powołując się na Diltheya nawiązał do jego teorii struktury i jej przeciwieństwa – dynamiki. Dilthey powiada, że psychiczny proces życiowy stanowi jedność, u swych źródeł i na każdym etapie. B. Wandruszka omówił pole semantyczne pojęcia „dynamika”, aspekty kategorii *dynamis*, światopogląd dynamiczny, w którym wszelki byt występuje jako igraszka sił, przeciwieństwo, dialektyka czy ruch. W światopoglądzie integracyjnym zaś byt jest syntezą struktury i dynamiki. Życie jest dynamiczną możliwością i dynamiczną mocą, życie i czas to wyraz duchowej „siły sprawczej” (przyczynowości). Zwykle podkreśla się pasywny aspekt cierpienia, ale człowiek może cierpienie pasywne zamienić w aktywne. Źródłem dynamizmu cierpienia jest wówczas ograniczona wolność (bo nasza wolność jest niedoskonała), a nie samo cierpienie. Ajschylos powiadał, iż „uczę się przez cierpienie”. Pokróćce omówił też autor: duch jako dynamika i moc, życie *versus* duch, duch i przeżywanie oraz duch i intencjonalność. W dyskusji B. Wandruszka podniósł, iż są dwa rodzaje nieświadomości: *implicite*, ukryta, zasadniczo jest bierna i dynamiczna (np. powstaje w snach). Na pytanie o ostateczne źródło ludzkiego dynamizmu prelegent odpowiedział, że jest nim akt stworzenia, który jest jednocześnie wezwaniem do aktywności, a człowiek jako niedoskonały w dalszym życiu się udoskonala. U Tomasza ostatecznym źródłem ludzkiego dynamizmu jest akt istnienia. J. Bielas zaprezentował analizę procesu „zmiany” płci w teorii i praktyce polskiego orzecznictwa. Od lat 60. ubiegłego wieku zaczęto prawnie się tymi zagadnieniami zajmować. Pytania związane z dynamiką płci dzielą się na dwie grupy zagadnień: Co się może zmieniać? Jak może się zmieniać? Skrajnym przykładem dynamiki płci jest transseksualizm. Płeć możemy podzielić na biologiczną, psychiczną, akcydentalną oraz poczucie tożsamości płciowej. Mamy dwie grupy teorii związane

z dynamiką płci: (a) płęć kształtuje się w okresie prenatalnym, więc po urodzeniu nie ma dynamiki płci i (b) teorie społeczno-kulturowe twierdzą, że do 4 roku życia kształtuje się poczucie płci. Aktualnie przyjmuje się cztery kwalifikacje płciowe: psychiczna płęć kobieca, psychiczna płęć męska, androgeniczność oraz nieokreśloność płciowa. J. Koszteyn prezentując wykład przygotowany przez R. Kupczaka podała w wątpliwę przyjmowaną powszechnie tezę jakoby źródła ludzkiego dynamizmu technicznego miały zwierzęcą, czytaj małpią podstawę. Twierdzi się tak ze względu na wyjątkowość działań małp i podobieństwo między nimi a hominidami. Zakłada się, iż działania szympanów są zbliżone do działań hominidów. Ale w świetle badań i obserwacji okazuje się, iż inne zwierzęta, np. wrony brodate, o wiele bardziej wyrafinowanie wytwarzają i stosują narzędzia. Widać u nich wysoki stopień standaryzacji, używanie haczyków, zmianę narzędzi w zależności od warunków zewnętrznych. U szympanów rozbijanie orzechów przebiega raczej przypadkowo, u hominidów było celowe używanie narzędzi kamiennych. U hominidów następowała selekcja surowca, produkcja odłupków, którymi z kolei cięto się skóry, mięśnie i używało do robienia innych narzędzi, np. modelowania drewna. Zatem to nieuprawnione przechodzenie od przypadkowego do celowego działania jest błędem poznawczym. Nie ma tu prostego *continuum*. A zatem teza o małpich korzeniach dynamizmu ludzkiego nie ma empirycznego potwierdzenia, a hominidy cechowała typowo ludzka dynamika. Jak się wydaje, małpy nie zajmują głównego miejsca na szczycie drabiny.

W dyskusji podkreślono, iż poczucie tożsamości płciowej jest kluczowe i przeważa w orzecznictwie sądów. A jak ktoś ma poczucie bycia Napoleonem? To za mało, w ciągu 5 lat musi udowodnić, że ma zmysł strategiczny, je dużo kurczaków (jak Napoleon) itd. Metody integracji ciała z psychiką są nieskuteczne; wytyczne dotyczące transseksualizmu wręcz zabraniają działań w tym kierunku (w Europie i USA). Bardzo rzadkie są przypadki, że ktoś chce wrócić do poprzedniej płci; nawet za cenę krótkiego życia osoby transseksualne chcą zmienić płęć (J. Bielas).

Należy ubolewać, że kryzys dotknął także naukę i ograniczone środki finansowe uniemożliwiły przyjazd na konferencję niektórych zaproszonych gości. Organizatorzy zapowiedzieli, iż materiały z konferencji ukażą się drukiem.

JERZY SADOWSKI
(Kraków)

NOTY O AUTORACH

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk – dr, adiunkt w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ, redaktor naczelny czasopisma „Polish Journal of Philosophy”, opublikował książkę *Granice pojęciowe metafizyki* oraz kilkadziesiąt artykułów w języku polskim i angielskim, redaktor i współredaktor książek *Przewodnik po metafizyce, Knowledge, Action, and Pluralism* oraz serii *Przewodniki po filozofii*; zajmuje się ontologią, metafizyką i kognitywistyką.

Seweryn Blandzi – prof. dr hab., kierownik Zespołu Badań nad Filozofią Antyczną i Historią Ontologii w IFiS PAN, redaktor naczelny „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, prezes Polskiego Towarzystwa Filozofii Systematycznej, zajmuje się historią filozofii, zwłaszcza starożytnej, myślą Platona, historią metafizyki i jej nowożytną transformacją w ontologię, a także filozofią niemiecką i hermeneutyką.

Jerzy Kopania – prof. dr hab., filozof i etyk, wykładowca Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie, Wydział Sztuki Lalkarskiej w Białymstoku, zajmuje się nowożytną myślą filozoficzną, w szczególności kartezjanizmem, oraz etyką i bioetyką; autor przekładów klasycznych tekstów filozoficznych z XVII wieku.

Monika Ewa Klaja – dr, absolwentka filozofii i teologii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, przebywała dwa lata na stypendium naukowym na Karl-Franzens-Universität w Graz; pracę doktorską nt: *Dobro jako podstawa naturalnego pragnienia Boga według św. Tomasza z Akwinu* obroniła na Uniwersytecie Jagiellońskim; zajmuje się filozofią średniowieczną, etyką, a ostatnio myślą austriackiego etyka Johanna Messnera.

Marek Drwięga – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się etyką, filozofią człowieka, filozofią, współczesną; autor książek o psychoanalizie, filozofii ciała, etyce współczesnej oraz przekładów filozofów francuskich (Paul Ricoeur, Michel Henry).

Damian Michałowski – dr filozofii, absolwent polonistyki i filozofii na Uniwersytecie Wrocławskim, adiunkt w Katedrze Nauk Społecznych Uniwersytetu Przyrodniczego w Poznaniu, zajmuje się filozofią człowieka i filozofią współczesną

Michał Odrocki – dr nauk filologicznych, medioznawca, adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, zajmuje się filozofią i socjologią języka w odniesieniu do komunikacji elektronicznej, metodologią badań jakościowych w ramach medioznawstwa, krytyczną analizą dyskursu, semiologią multimediów, problemem krytycznej refleksyjności w naukach humanistycznych i społecznych.

Tomasz Kąkol – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego, zajmuje się ontologią (konstytucja materialna, tożsamość osobowa), filozofią umysłu, zastosowaniami logiki w filozofii oraz bioetyką.

Kazimierz M. Wolsza – prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Systematycznej i Historii Filozofii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; zajmuje się filozofią religii, filozofią nauki oraz historią filozofii współczesnej.

Adriana Warmbier – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii UJ, absolwentka filologii polskiej i filozofii, publikowała m.in. w „Estetyce i Krytyce” oraz w „Ruchu Filozoficznym”, zajmuje się filozofią człowieka, etyką i ontologią, a szczególnie analityczno-fenomenologicznym ujęciem podmiotowości w kontekście badań interdyscyplinarnych.

Ireneusz M. Światała – dr hab., profesor w Wyższej Szkole Zarządzania w Częstochowie i Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie

chowie, zajmuje się historią filozofii, filozofią polityki, filozofią szczęścia, personalizmem włoskim, etyką i pedagogiką.

Jerzy Sadowski – doktorant na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie; zajmuje się filozofią przyrody i nauki, ekofilozofią, etyką ekologiczną, estetyką przyrody i krajobrazu, filozofią patriotyzmu i filozofią kultury

SPIS TREŚCI TOMU XLI

Artykuły

zesz. str.

Zbigniew Ambrożewicz, <i>Nirwana i palingeneza a indywidualizm woluntarystyczny Wincentego Lutosławskiego</i>	1	101
Seweryn Blandzi, <i>Numenios z Apamei – nieznaną prekursor neoplatonizmu</i>	4	29
Jacek Breczko, <i>Postmodernizm a kondycja duchowa człowieka</i>	3	101
Stanisław Buda, <i>Zło filozoficzne</i>	1	129
Marek Drwięga, <i>Paula Ricoeura spotkania z psychoanalizą</i>	4	117
Jakub Gomułka, <i>Metafizyka Karola Tarnowskiego – rozumienie poszukujące wiary (i nadziei)</i>	3	43
Magdalena Hoły-Łuczaj, <i>Odrzućmy drabinę bytów! Martin Heidegger i ekologia głęboka</i>	3	139
Andrzej Jastrzębski, <i>Czy potrzebna nam jest filozofia eksperymentalna?</i>	2	117
Monika Ewa Klaja, <i>Naturalne pragnienie Boga według św. Tomasza z Akwinu i idea dowodu eudajmologicznego</i>	4	85
Romana Kolarzowa, <i>Cierpienie. Niepokojąca obecność Elifaza z Temanu</i>	1	147
Łukasz Kołoczek, <i>Figura Mesjasza. Próba konstrukcji pojęcia</i>	3	55
Sebastian T. Kołodziejczyk, <i>Spór o propozycjonalność metafizyki. Diagnoza</i>	4	11
Jerzy Kopania, <i>Platońska i epikurejska filozofia śmierci</i>	4	59
Aleksander Kopka, <i>Czym może być dekonstrukcja?</i>	3	81
Katarzyna Kornacka, <i>„A Bóg pozwolił, by coś takiego się wydarzyło”. Hansa Jonasa teodycea po Holokaucie</i>	1	157
Luiza Kula, <i>Heidegger i Grecy. Potęga walki o wyjawienie bycia (aletheia)</i>	1	45
Henryk Machoń, <i>Rudolfa Otto Das Heilige a problematyka (brakującej) definicji religii</i>	1	77
Krzysztof Mech, <i>Człowiek – natura – transcendencja (zarys hyperologii)</i>	3	109
Krzysztof Mech, <i>Karol Tarnowski: od fundamentu do fenomenu</i>	4	153
Damian Michałowski, <i>Michał Otrocki, Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricoeura</i>	4	131
Kamil Moroz, <i>Reprezentacja, milczenie, inny. Od samowiedzy przedmiotowej do samoświadomości transcendentalnej w psychologii opisowej Franza Brentano</i>	2	5
Michał Otrocki, <i>Damian Michałowski, Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricoeura</i>	4	131
Robert Piotrowski, <i>Probabilistyczny światopogląd Władysława Gosiewskiego</i>	2	109
Witold Płotka, <i>Problem praxis w fenomenologii transcendentalnej</i>	2	25

	zesz.	str.
Andrzej Póltawski, <i>Filozoficzna droga Karola Wojtyły</i>	1	5
Andrzej Póltawski, <i>Fenomenologia a zrozumienie kim jesteśmy</i>	3	5
Marian Przełęcki, <i>Zwierzchnia intymne</i>	4	5
Andrzej Rygalski, „ <i>Kubel ontologiczny</i> ” Jerzego Perzanowskiego	4	179
Dariusz Sagan, <i>Teoria inteligentnego projektu a ewolucjonizm</i>	2	75
Daniel Sobota, <i>Fenomenologia pytania. Daubert, Heidegger i Ingarden</i>	1	15
Rafał Solewski, <i>Rzecz o „ważeniu obrazu”. Metafizyka w sztuce czasów „zrotu ikonicznego” w kontekście tradycji fenomenologicznej i hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera</i>	1	191
Przemysław Spryszak, <i>Filozofia Leibniza i panteizm</i>	1	61
Mateusz Stróżyński, <i>Kontemplacja a filozofia u Jacquesa Maritain i Plotyna</i>	3	19
Wojciech Suchoń, <i>Niebieskie złoto i trójnogi tygrys</i>	2	49
Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Jezuicy prekursorzy Teorii Wszystkiego. Bosković – Stattler – Mangold – Sagner</i>	2	97
Eugeniusz Szumakowicz, <i>Rozwój fizyki w perspektywie filozofii</i>	2	61
Cezary Zalewski, <i>Anatomie tragiczności. Elementy estetyki Henryka Elzenberga i Józefa Tischnera</i>	1	173

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Maria Małgorzata Baranowska, <i>W poszukiwaniu istoty miłości</i> (Marian Grabowski, <i>Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły</i>)	1	234
Jacek Brezcko, <i>Krakowskie Seminarium Historyków Filozofii Polskiej</i>	3	164
Jacek Jadacki, <i>Okazjonalizmy i kwantyfikacja</i> (Katarzyna Kijania-Placcek, <i>Pochwała okazjonalności. Analiza deskryptywnych użyć wyrażen okazjonalnych</i>)	1	215
Tomasz Kąkol, <i>Przewodnik po metafizyce – przewodnik po metafizykach</i> (<i>Przewodnik po metafizyce</i> , pod red. Sebastiana T. Kołodziejczyka)	4	198
Ryszard Maciołek, <i>Leo Strauss redivivus</i> (Leo Strauss, <i>Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej</i>)	2	138
Pismo Rady Naukowej Instytutu Filozofii UJ do Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego Prof. dr hab. Barbary Kudryckiej	1	213
<i>Program obchodów jubileuszu dziewięćdziesiątych urodzin Profesora Andrzeja Póltawskiego</i>	3	169
<i>Program sympozjum pt. „Profesor Władysław Stróżewski. Filozof, Mistrz i Nauczyciel. W 80. rocznicę urodzin”</i>	3	174
Jerzy Sadowski, <i>Sprawozdanie z konferencji pt. „Istnienie – Wartość – Twórczość”, zorganizowanej z okazji 80. urodzin Profesora Władysława Stróżewskiego</i>	3	170
Jerzy Sadowski, <i>Sprawozdanie z III Międzynarodowej Konferencji z cyklu „W kręgu pytań o człowieka” pt. „Spór o dynamizm bytu ludzkiego”, Akademia Ignatianum, Kraków, 16–17 IV 2013</i>	4	223
Jan Skoczyński, <i>Człowiek historyczny</i> (Elżbieta Paczkowska-Łagowska, <i>O historyczności człowieka. Szkice filozoficzne</i>)	3	161

	zesz.	str.
Wiesław Szuta, <i>Etyka klasyczna w XXI wieku. Sprawozdanie z konferencji w 95. urodziny Ks. Prof. Tadeusza Ślipki SJ</i>	3	168
Ireneusz M. Świtała, <i>Czym jest sumienie?</i> (Wiesław Szuta, <i>Potrójnie o sumieniu</i>)	4	222
Adriana Warmbier, <i>Człowiek – podmiot – duchowość. Zadomowienie w antropologicznej Wieży Babel</i> (Marek Drwięga, <i>Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka</i>)	4	213
Katarzyna Wojtkowska, <i>Ostatni Sokrates Europy? Krzysztof Michalski (1948–2013)</i>	2	135
Kazimierz M. Wolsza, <i>Nieprzekraczalne i przekraczalne granice fenomenologii</i> (Piotr Łaciak, <i>Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla</i>)	4	210
Książki nadesłane	1	241
Książki nadesłane	2	149

OD REDAKCJI

W zamieszczonym w „Kwartalniku Filozoficznym” (T. XLI: 2013, z. 3, s. 43–52) artykule Jakuba Gomułki pt. *Metafizyka Karola Tarnowskiego – rozumienie poszukujące wiary (i nadziei)* błędnie zostało wydrukowane nazwisko prof. Karola Tarnowskiego na s. 44, 45 i 46. Pana Profesora Karola Tarnowskiego i Autora artykułu Jakuba Gomułkę – przepraszamy.