

TOM XL

2012

ZESZYT 4

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIwersytet Jagielloński
KRAKÓW 2012**

KOMITET NAUKOWY

Włodzimierz Galewicz, Andrzej Póltawski, Beata Szymańska, Jerzy Szymura,
Adam Węgrzecki, Jan Woleński

KOMITET REDAKCYJNY

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

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

Redaktor Wydawnictwa: Krystyna Szymurowa
Redaktor techniczny: Rafał Wawrzeń

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2012

Printed in Poland

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

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

Nakład 400 egz.
Ark. wyd. 12,00; ark. druk. 12,00

TREŚĆ ZESZYTU 4 TOMU XL

Marian Przełęcki, <i>Głos w sprawie pojednania</i>	5
--	---

Artykuły

Wojciech Suchoń, <i>Konieczność i nazywanie</i>	11
Piotr Dehnel, <i>Ludwig Wittgenstein o wewnętrznym stosunku odwzorowania między językiem a światem</i>	25
Andrzej Rygalski, <i>O fikcji poważnie. Koncepcja poetyckiej fikcji według Fregego</i>	49
Krzysztof Czerniawski, <i>Jedność filozofii Hilarego Putnama</i>	75
Magdalena Adamus, <i>Trudne początki teorii gier: Zermelo i Steinhaus. Analiza porównawcza pierwszych badań z zakresu rozwiązywania problemów matematycznych o postaci gier</i>	99
Teresa Obolevitch, <i>Boska obecność i działanie w perspektywie patrystycznej i filozofii procesu</i>	109
Jan Wnęk, <i>Recenzja nowości wydawniczych na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” w latach 1922–1939</i>	127

Archiwum

Ewa Sowa, <i>Jan Szewczyk</i>	143
Jan Szewczyk, <i>Teoretyczne podstawy podmiotowości pracy</i>	148

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Roman Darowski, <i>Profesor Piotr Lenartowicz (1934–2012)</i>	169
Jerzy Kopania, <i>Epifania zła</i> (Miroslaw Miniszewski, <i>Architektura zła. Wyjątkowość Holokaustu jako problem filozoficzny</i>)	171
Jerzy Sadowski, <i>Księżda Piotra Skargi SJ umiłowanie Boga, Kościoła i Ojczyzny</i> (Ks. Piotr Skarga (1536–1612). <i>Życie i dzieło</i> , red. R. Darowski SJ, S. Ziemiański SJ)	174
Agnieszka Doda-Wyszyńska, <i>Bóg cyborgów czy Bóg-Cyborg?</i> (Rafał Ilnicki, <i>Bóg cyborgów. Technika i transcendencja</i>)	177
Rafał Kupczak, <i>Homo patiens w codziennej pracy pielęgniarki</i> (<i>Cierpienie, starość, śmierć i rola sumienia w praktyce pielęgniarstwa</i> , red. Wiesław Szuta)	182
Książki nadesłane	185
Noty o autorach	186
Spis treści tomu XL	189

ISSUE 4 VOLUME XL

Marian Przełęcki, <i>A note on the issue of reconciliation</i>	5
--	---

Articles

Wojciech Suchoń, <i>Necessity and naming</i>	11
Piotr Dehnel, <i>Ludwig Wittgenstein on the internal relation of depicting between language and the world</i>	25
Andrzej Rygalski, <i>Treating fiction seriously. Frege's conception of poetic fiction</i>	49
Krzysztof Czerniawski, <i>The unity of Hilary Putnam's philosophy</i>	75
Magdalena Adamus, <i>The difficult beginnings of game theory: Zermelo and Steinhaus. A comparative analysis of early research on solutions to mathematical game problems</i>	99
Teresa Obolevitch, <i>Divine presence and action in patristic thought and process philosophy</i>	109
Jan Wnęk, <i>Reviews of new publications in the „Kwartalnik Filozoficzny” (the „Philosophical Quarterly”) between 1922 and 1939</i>	127

Archive

Ewa Sowa, <i>Jan Szewczyk</i>	143
Jan Szewczyk, <i>The theoretical foundations of the subjectivity work</i>	148

Reports – Reviews – Discussions

Roman Darowski, <i>Profesor Piotr Lenartowicz (1934–2012)</i>	169
Jerzy Kopania, <i>The epiphany of evil (Miroslaw Miniszewski, <i>Architektura zła. Wyjątkowość Holokaustu jako problem filozoficzny [The architecture of evil. The uniqueness of the Holocaust as a philosophical problem]</i>)</i>	171
Jerzy Sadowski, <i>Fr. Piotr Skarga's love of God, the Church, and the Fatherland (Ks. Piotr Skarga (1536–1612). <i>Życie i dzieło [Fr. Piotr Skarga (1536–1612). Life and Work]</i>, edited by R. Darowski SJ, S. Ziemiański SJ)</i>	174
Agnieszka Doda-Wyszyńska, <i>The God of cyborgs or a Cyborg-God? (Rafał Ilnicki, <i>Bóg cyborgów. Technika i transcendencja [The God of cyborgs. Technology and transcendence]</i>)</i>	177
Rafał Kupczak, <i>Homo patiens in the daily work a nurse (Cierpienie, starość, śmierć i rola sumienia w praktyce pielęgnarskiej [Suffering, old age, death, and the role of conscience in nursing practice]</i> , edited by Wiesław Szuta)	182
Books received	185
Notes about the authors	186
Contents of volume XL	189

MARIAN PRZEŁĘCKI

(Warszawa)

GŁOS W SPRAWIE POJEDNANIA

Podkreślając, że „od dłuższego już czasu na porządku dziennym życia publicznego jest sprawa przebaczenia”, Jacek Jadacki zamieścił w swej książce „Aksjologia i semiotyka” tekst zatytułowany „Analiza pojęcia przebaczenia” (którego pierwodruk ukazał się w roku 1990 w czasopiśmie „W drodze”). Tekst ten zawiera również analizę, pokrewnego pojęciu przebaczenia, pojęcia pojednania, które stanowi z kolei przedmiot dzisiejszych publicznych oświadczeń i dyskusji. Sięgam zaś po ten tekst między innymi dlatego, że przedstawiona w nim skrupulatna i wnikliwa analiza pojęcia pojednania prowadzi autora do wniosków głęboko pesymistycznych. Wnioskiem takim jest stwierdzenie, że „powszechne pojednanie” – w szczególności pojednanie między dwoma narodami – „jest czymś tyleż upragnionym, co nieosiągalnym. I stąd rozpacz”. Otóż w uwagach niniejszych próbuję przyjrzeć się niektórym argumentom autora po to, aby znaleźć sposób uniknięcia lub przynajmniej osłabienia, jego „rozpaczliwej” konkluzji.

Zadanie to umożliwiła odmiennie nieco ujęcie intuicji moralnych od tego, jakie reprezentuje Jadacki. Główna różnica między tymi ujęciami polega na tym, że ujęcie Jadackiego nazwać można koncepcją moralnego obowiązku, a ujęcie

moje – koncepcją moralnej preferencji. I tak, przyjmowana przez Jadackiego, kluczowa dla problematyki przebaczenia i pojednania, „zasada miłosierdzia” ma nam zgodnie z jego intencją mówić, co jest naszym moralnym obowiązkiem. Ja natomiast zasadę tak określoną skłonny byłbym rozumieć inaczej: jako orzekającą jedynie, które z dwóch danych zachowań jest moralnie lepsze od pozostałego. Wiąże się to z ogólnym charakterem moich intuicji moralnych, które nie pozwalają mi traktować pojęcia moralnego obowiązku jako pojęcia dostatecznie określonego. (Sprawę tę omawiałem m.in. w rozprawie „Sens i prawda w etyce”). Ta różnica problemów moralnych, jakie stawiamy, odpowiedzialna jest w pewnym stopniu za różnice konkluzji, do jakich się w rozważanej przeze mnie sprawie pojednania skłaniamy. Mówiąc najprościej, im mniejsze są nasze moralne wymagania, tym bardziej można im uczynić zadość.

Składnikiem pojednania między stronami, które wzajemnie wyrządziły sobie jakieś krzywdy, jest, zgodnie z analizą Jadackiego, wybaczenie winowajcy wszystkich wyrządzonych przez niego krzywd. Otóż wybaczenie to, twierdzi autor, może być moralnym obowiązkiem tylko wtedy, gdy winowajca okaże skruchę i wyrazi prośbę o wybaczenie. Trudno mi w sposób stanowczy ustosunkować się do tego twierdzenia ze względu na nieokreśloność, jaką w moim poczuciu obciążone jest, jak wspomniałem, pojęcie obowiązku moralnego. Moje poczucie moralne przemawia natomiast za tym, że wybaczenie winowajcy wyrządzonej krzywdy, nawet bez jego skruchy i prośby o wybaczenie, jest mimo wszystko moralnie lepsze niż odmowa takiego wybaczenia. Nie podzielam więc poczucia autora, że zachowanie takie jest ze strony pokrzywdzonego objawem lekceważenia lub pychy, a zatem czymś moralnie niewłaściwym. Może być na przykład wyrazem wiary w to, że ów krzywdziciel jest kimś, kto „nie wie, co czyni”. Gdyby moje intuicje były słuszne, ist-

niałaby zawsze możliwość zgodnego z naszym poczuciem moralnym wybaczenia winowajcy wyrządzonej przez niego krzywdy.

Powstaje jednak uzasadniona wątpliwość, czy tak liberalnie rozumiane wybaczenie może stanowić składnik tego, co gotowi bylibyśmy uznać za wzajemne pojednanie. Odpowiedź Jadackiego na to pytanie jest zdecydowanie negatywna. Myślę, że odpowiada to intuicjom, jakie wiążemy na ogół z pojęciem „rzeczywistego” pojednania. Chcielibyśmy o nim mówić tylko wtedy, gdy obie strony okazują skruchę i wyrażają prośbę o przebaczenie. Są jednakże sytuacje – na nie właśnie zwraca uwagę Jadacki – w których stwierdzenie, że ów warunek jest spełniony, staje się praktycznie niemożliwe. Są to przy tym sytuacje o szczególnym znaczeniu historycznym: sytuacje takie, jak pojednanie dwóch narodów.

Otóż wybaczyć krzywdzicielowi wyrządzoną przez niego krzywdę może tylko sam pokrzywdzony. Tymczasem we wspomnianych sytuacjach stwierdzenie zarówno tego, kto właściwie jest krzywdzicielem, jak i tego, kto jest pokrzywdzonym, natrafia, jak pisze Jadacki, na nieprzewyciężalne trudności. Zwraca on uwagę na to, że ktoś może komuś wyrządzić krzywdę jako podwładny na polecenie rozkazodawcy. Kto jest wówczas krzywdzicielem? Czy każdy z nich? I czy nie są również winni ci, którzy przyczynili się do powierzenia władzy owemu rozkazodawcy? Podobne trudności dotyczą identyfikacji pokrzywdzonego. Krzywda wyrządzona bezpośrednio jakiejś osobie dotyka zwykle pośrednio i inne osoby. Czy i one mają prawo uważać się za osoby pokrzywdzone? Od kogo więc w rezultacie winniśmy oczekiwać wyrazów skruchy i prośby o przebaczenie? I kto ma prawo ich wymagać?

W sytuacji, o której mówimy – sytuacji historycznego pojednania dwóch narodów – zachodzi przy tym pewna trudność zasadnicza. Zarówno owi krzywdziciele, jak i pokrzyw-

dzeni to z reguły osoby już nieżyjące. I z tego zatem powodu nie wiadomo, na kim w gruncie rzeczy spoczywa obowiązek wyrażenia skruchy i prośby o wybaczenie, i komu przysługuje prawo do takiego przebaczenia.

Wypada więc chyba zgodzić się z tym, że pojednanie takie, jak rzeczywiste pojednanie dwóch narodów, jest czymś praktycznie nieosiągalnym. Nie znaczy to jednak, że nie powinniśmy postępować tak, aby do takiego pojednania jak najbardziej się zbliżyć. Aktualnym przykładem takiej postawy może być „Wspólne przesłanie do narodów Polski i Rosji” skierowane przez Kościół Katolicki w Polsce i Rosyjski Kościół Prawosławny, którego autorzy stwierdzają, iż pragną „wnieść swój wkład w dzieło pojednania naszych narodów”. Pojednanie to – jak piszą – „zakłada gotowość do przebaczenia doznanych krzywd”. A przebaczenie każe „wyrzec się nienawiści, uczestniczyć w budowaniu zgody pomiędzy naszymi narodami”. Jednocześnie autorzy podkreślają, że „przebaczenie nie oznacza zapomnienia”. „Jesteśmy winni pamięć ofiarom przeszłości”. „Trwale pojednanie może się dokonać jedynie w oparciu o pełną prawdę o naszej wspólnej przeszłości.” Toteż „obiektywne poznanie faktów staje się dzisiaj pilną sprawą historyków i specjalistów”. Pozwoli ono między innymi na „przewycięzenie negatywnych stereotypów”.

Trudno nie zgodzić się z tymi postulatami. Moje intuicje moralne pozwalają mi jednak akceptować pewne elementy pojednania już teraz, przed uzyskaniem „pełnej prawdy o przeszłości”. Takim elementem pojednania jest już samo pragnienie tego pojednania, któremu daje się publiczny wyraz – tak jak to uczynili autorzy „Przesłania”. To pragnienie pojednania może też znaleźć wyraz w wezwaniu do pojednania; do pojednania bowiem może wzywać każdy członek narodu, nie tylko właściwe władze. W moim poczuciu wszystkie te kroki nie tylko zbliżają nas do pojednania, ale też

w jakimś stopniu je realizują. Niewątpliwymi natomiast elementami pojednania są akty wybaczenia wyrządzonych krzywd, dokonywane przez poszczególnych członków narodu. Każdy wybaczać może oczywiście tylko krzywdy jemu wyrządzone. Ale – zgodnie z moim, wyrażonym wyżej, poczuciem moralnym – wybaczać je może nawet wtedy, gdy nic nie wiadomo o tym, żeby domniemany krzywdziciel o takie wybaczenie prosił. Nie będąc moralnym obowiązkiem, taki akt wybaczenia („odpuszczenia win naszym winowajcom”) jest czynem moralnie dobrym – lepszym niż jego zaniechanie.

Na koniec jedna jeszcze uwaga w sprawie pojednania. Słusznie autorzy „Przesłania” podkreślają konieczność pamięci o doznanych krzywdach, opartej na „pełnej prawdzie o przeszłości”. Poznanie tej prawdy jest zadaniem „historyków i specjalistów”, a jej znajomość powinna być zapewniona przez odpowiednie jej nauczanie. Co innego jednak pamięć o doznanych krzywdach, a co innego ich „wypominanie” przy każdej nadarzającej się okazji. Nie przyczynia się ono na pewno do tworzenia atmosfery sprzyjającej wzajemnemu pojednaniu. A od atmosfery tej zależy, moim zdaniem, wszelki postęp w tej sprawie.

ARTYKUŁY

WOJCIECH SUCHOŃ

(Kraków)

KONIECZNOŚĆ I NAZYWANIE*

Ponieważ dzisiejsza filozofia analityczna używa narzędzi odwołujących się do odniesienia i konieczności, nasze poglądy w tych sprawach naprawdę mają dalekosiężne konsekwencje [...]. Uzyskanie jasności, co do tych pojęć jest więc rzeczywiście bardzo ważne dla filozofów, którzy mogą chcieć pracować w wielu dziedzinach¹.

Znajdujemy u Kripkego – jako jedną z tez finalnych² – twierdzenie, iż wszelka identyczność między imionami własnymi – o ile zachodzi – zachodzi z konieczności. Jej uzasadnienie wymaga wyjaśnienia: jak rozumieć konieczność, jaką rolę pełnią imiona własne oraz co wiąże relacja identyczności. Proponowane przez Kripkego rozstrzygnięcia tych kwestii nie zawsze poparte są definitywną refutacją wątpliwości podnoszonych przez przeciwników rozwiązań przez niego aprobowanych, nawet tych, które sam przytacza. Ponieważ (*vide motto*) „uzyskanie jasności, co do tych pojęć jest bardzo ważne dla filozofów” podej-

* Tytuł ten nawiązuje bezpośrednio do znanej książki Saula Kripkego *Naming and necessity*, zaś zawarte w artykule refleksje dotyczą tych spośród problemów w niej podniesionych, które w naturalny sposób pojawiają się w kursach logiki przedstawianych studentom filozofii. Częste dalej cytaty pochodzą z polskiego tłumaczenia autorstwa B. Chwedeńczuka: S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, Aletheia 2001; tam też kierują odesłania do tekstu (dalej: NaK).

¹ Motto jest fragmentem akapitu rozpoczynającego Wykład I (20 stycznia 1970), NaK, s. 35–36.

² „[...] główna rzecz, o której będę mówił [...], to zdania o identyczności między nazwami”. Zob. NaK, s. 138.

mijmy próbę przedstawienia rozwiązania aporii związanych z owymi kwestiami.

Zacznijmy od konieczności i *explicite* przyjmijmy, że tworzy ona z możliwością parę wzajem definiowalnych spójników zdaniotwórczych od argumentów zdaniowych; to pozwoli nam płynnie przechodzić między sformułowaniami, w których to jeden, to drugi z nich lepiej pozwala wysłowić intuicje, do których się odwołujemy. Każdy z tych podstawowych spójników kryje bowiem w sobie proste, a przy tym ważne dla nauki intuicje, ale też otchłań wieloznaczności ujawniającą się przy tych intuicji precyzowaniu: stąd trwający od starożytności pęd logików (od Arystotelesa poczynając) do tworzenia aletycznych logik modalnych i mnogość proponowanych rachunków (preludium analiz wieloznaczności ukrytych w spójnikach modalnych znajdujemy chociażby w przeciwstawieniu pojmowania możliwości u Filona i Diodora, czy Teofrasta „poprawkach” do modalnej sylogistyki Arystotelesa).

Dzisiaj, w szczególności dzięki Kripkemu, możemy za pomocą „światów możliwych” precyzować³ podstawowe intuicje konieczności (zdania koniecznego) jako tego, co okazuje się prawdziwe niezależnie od okoliczności⁴: konieczne jest to, co potwierdza swą prawdziwość w każdym „świecie możliwym”. Jednak – zwraca na to uwagę⁵ sam komentowany autor – taki sposób mówienia rodzi nieporozumienia. W szczególności jest takim nieporozumieniem⁶ przypisywanie owym

³ „Główną i pierwotną pobudką stosowania «analizy w terminach światów możliwych» – oraz źródłem jasności, którą ta analiza wniosła w logikę modalną – była okoliczność, że pozwalała ona na uprawianie logiki modalnej za pomocą tych samych teoriomnogościowych technik teorii modeli, które okazały się tak skuteczne w zastosowaniu do logiki ekstensjonalnej”. Zob. NaK, przyp. 19, s. 30.

⁴ Ale może się okazać, że wszystko jest zależne od okoliczności; wówczas konieczność redukuje się do funktora *falsum*. Że takie rozumienie konieczności jest intuicyjnie dopuszczalne wynika z rozważań zawartych w artykule: J. Łukasiewicz, *Uwagi filozoficzne o wielowartościowych systemach rachunku zdań* [w:] *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa 1961. Jest też wykorzystywane w semantykach kripkowskich dla rachunków bez reguły Gödla, dopuszczających wśród światów możliwych „światy nienormalne”, światy, w których „wszystko jest możliwe”.

⁵ „Aparat światów możliwych okazał się (mam nadzieję) bardzo przydatny w teorii mnogościowej teorii modeli robionej dla logiki modalnej z kwantyfikatorami, lecz zrodził pseudoproblemy filozoficzne i mylące obrazy”. Zob. NaK, przyp. 16, s. 68.

⁶ „W rozprawie tej występuję przeciw nadużyciom owego pojęcia, polegającym na traktowaniu światów możliwych jako czegoś na kształt odległych planet czy naszego otoczenia, tyle, że istniejącego jakoś w innym wymiarze”. Zob. NaK, s. 56.

tworom samodzielnego bytu, jakoś równoprawnego z istnieniem świata realnego.

„Świat możliwy” rozpoznawany jest w swej odmienności względem świata rzeczywistego poprzez inne wartościowanie wypowiedzi opowiadających o realiach, wśród których żyjemy. Skoro różnica polega na odmienności uznawania tego, co jest, a co nie jest trafnym opisem świata – to rozdanie ocen zdaniom (ocen różnych od tych przypisywanych im standardowo, na podstawie konfrontacji z rzeczywistością) konstytuuje⁷ „świat możliwy”. Pozwolimy sobie wobec tego uznać, że „światy możliwe” to reifikaty pewnych opisów (w części kontrfaktycznych⁸), mające intuicyjnie „poświadczać”, dlaczego wartości przyznane zdaniom tak właśnie zostały rozdane. Przyjąwszy ten punkt widzenia będziemy starali się pomijać „światy możliwe” w dalszych analizach, jako projekcje języka w przestrzeń pozajęzykową, zbyt cenne dla celów rozważań teoretycznych, aczkolwiek użyteczne dla przybliżenia tych rozważań intuicjom potocznym.

Przekształćmy w duchu powyższego ustanowienia pierwotne określenie i zamiast mówić, że zdanie konieczne to zdanie prawdziwe w każdym „świecie możliwym”, powiedzmy, iż zdanie konieczne to zdanie uzyskujące wartość wyróżnioną przy każdym wartościowaniu⁹. Takie sformułowanie czyni relatywizację konieczności do określonej rodziny funkcji, traktowanych jako wartościowania, oczywistą. Na użytek konkretnych rozważań sposób rozumienia owej modalizacji wyjaśnia się/

⁷ „Możliwy świat jest *dany przez warunki opisowe, które z nim wiążemy*. Nie wyobrażamy sobie oczywiście całej prawdy czy fałszu, lecz jedynie *rzeczy istotne*, nie wszystko musi być ustalone, bo nie możemy naprawdę wyobrazić sobie tego inaczej niż częściowo. «Światy możliwe» *ustanawia się, nie zaś odkrywa*”. Zob. NaK, s. 63.

⁸ „Jeśli ponadto chce się uniknąć [...] nieporozumień filozoficznych towarzyszących używaniu przez wielu filozofów terminologii mówiącej o «światach», polecam jako przypuszczalnie lepsze takie wyrażenia, jak [...] «sytuacja kontrfaktyczna»” – NaK, s. 25.

„W praktyce nie możemy ponadto opisać w pełni kontrfaktycznego biegu zdarzeń i nie mamy żadnej potrzeby takiego opisu. Wystarcza praktyczny opis zakresu, w którym «sytuacja kontrfaktyczna» różni się w istotny sposób od faktów rzeczywistych”. Zob. NaK, s. 29.

⁹ Mimoходом zauważmy, że – przy takim widzeniu konieczności – naturalne staje się określanie tautologii klasycznego rachunku zdań jako koniecznych prawd logiki (koniecznych, bo niezależnych od konkretnych ocen zdań wypełniających zbudowane z funkatorów o charakterystykach prawdziwościowych podanych przez rodzinę wartościowań boolowskich w powszechnie znanych i akceptowanych tabelkach). Ten „koniecznościowy” charakter tautologii jest *explicite* potwierdzany (w normalnych logikach modalnych) obowiązaniem reguły Gödla.

precyzuje wybierając do roli wartościowań konkretną rodzinę funkcji, o takich (a nie innych) charakterystykach prawdziwościowych stałych logicznych uwzględnianych w toku analizy języka oraz takiej (a nie innej) strukturze wzajemnych zależności w tej rodzinie obrębie.

W komentowanym tekście jednak skonkretyzowanie charakterystyki konieczności, która – w świetle powyższego – dla jednoznaczności wywodów o koniecznym charakterze zdań mówiących o identyczności – powinna być podana, właściwie nie następuje. Wspomniana jest konieczność fizyczna i logiczna, mowa jest o prawdach *a priori* (jako niekoniecznych) i o analitycznych (jako – z ustanowienia¹⁰ – koniecznych). Spróbujmy to uzupełnić (oczywiście bez gwarancji, iż utrafimy w intencje autora) – mając w pamięci jego deklarację, że nie może być mowy o konieczności *de re*, a tylko *de dicto*¹¹.

Kluczem zdaje się „zasięg kontryfaktyczności” dopuszczalnej w stosownych „światach możliwych”, czyli obligacji, co do podtrzymywanego uznania prawd świata rzeczywistego na gruncie rodziny wartościowań, do której relatywizujemy konieczność¹². W przypadku konieczności fizycznej chodzić zatem (zapewne) będzie o zgodę na obowiązywanie w tych „światach możliwych”, które uwzględnia się przy współwyznaczaniu, co jest, a co nie jest konieczne, praw fizyki (bądź szerzej: przyrodoznawstwa) obowiązujących w rzeczywistości, czy raczej – skoro chcemy zrezygnować z frazeologii „światowej” – o zagwarantowane uznanie prawdziwości zdań składających się na naukowo akceptowany korpus „naszej” fizyki (lub ogólniej: „naszego” przyrodoznawstwa) przy wszelkich dopuszczanych do rozważań „rozdaniach wartości”. Natomiast w przypadku konieczności logicznej domniemywać należy jedynie zachowywanie niezmiennych charakterystyk prawdziwościowych stałych logicznych oraz konotacji nazw ogólnych (stanowi to warunek traktowania analitycznej prawdziwości jako gwarantowanie koniecznej) przez ogół funkcji dopuszczanych do roli wartościowań. Ten sposób wyjaśnienia z pewnością wymaga

¹⁰ „Umówmy się po prostu, że zdanie analityczne jest [...] prawdziwe na mocy swojego znaczenia, a jest prawdziwe we wszystkich możliwych światach na mocy swojego znaczenia. Coś, co jest analitycznie prawdziwe, będzie zarazem konieczne i aprioryczne”. Zob. NaK, s. 57.

¹¹ „Zauważmy, tylko *zdania* [...] mogą być konieczne lub przygodne! To, czy jakiś konkretny ma jakąś własność w sposób konieczny, czy przygodny zależy od sposobu, w jaki się go opisuje”. Zob. NaK, s. 58.

¹² Myślę, że można by to wysłowić w języku pragmatyki logicznej, jako przyjęty zasięg presupozycji.

dyskusji, co do szczegółowych rozwiązań, ale – jako wyrastający z dosyć potocznych intuicji – wydaje się zasadniczo akceptowalny. Gorzej jest jednak z wytłumaczeniem sensu konieczności *tout court*, o której wprost mówi Kripke¹³, jako o konieczności, co do której nie chce przesądzać, czy jest różna, czy też pokrywa się z koniecznością „fizyczną”. Ma to być – jak sam stwierdza – konieczność w najwyższym stopniu, ale równocześnie otwarcie rezygnuje ze wskazania (bodaj mglistego) intuicji, do których winien się odwołać czytelnik, dla zrozumienia, jak funkcjonuje i kiedy się objawia owa superkonieczność. Jak określić klasę wartościowań, nadających zrozumiały sens określeniu konieczność *tout court* trudno rozważać bez uwzględnienia kontekstów, w których występuje, stąd powrócimy do tej kwestii przy okazji rozpatrywania kluczowej dla nas tezy Kripkego:

$$(x=y) \rightarrow \Box(x=y)^{14}.$$

Drugi zasadniczy wątek w omawianej książce, to roztrząsanie charakteru nazw¹⁵ indywiduowych¹⁶. Jest on podjęty jako zderzenie koncepcji Milla, zgodnie z którą nazwa taka nie posiada konotacji (jej „sens” wyczerpuje się w posiadaniu odniesienia) z koncepcją Fregego-Russella, na mocy której nazwa indywiduowa konotację posiada. Po dyskusji nad zaletami i wadami obu ujęć Kripke opowiada się za koncepcją Milla. I my też za tym rozwiązaniem się opowiadamy, podsumowując sprawę następująco:

¹³ „[...] swoiście teoretyczne identyfikacje [...] nie są prawdami przygodnymi, lecz koniecznymi, a nie mam tu oczywiście na myśli, że są fizycznie konieczne, lecz że są konieczne w najwyższym stopniu – niezależnie od tego, co by to miało znaczyć. (Konieczność fizyczna *mogłaby* się okazać koniecznością w najwyższym stopniu. Tej kwestii nie chcę jednak przesądzać. Przynajmniej w tego rodzaju wypadku może być tak, że kiedy coś jest fizycznie konieczne, zawsze jest konieczne *tout court*.)” Zob. NaK, s. 138; podkreślenie dodano.

¹⁴ Znajdujemy ją (wzbogaconą o wstępną kwantyfikację ogólną obu zmiennych) w tekście – zob. NaK, s. 8.

¹⁵ „Przez nazwę będę tu rozumiał nazwę własną, to znaczy nazwę osoby, miasta, kraju itd. [...] Terminem «nazwa» będziemy się posługiwać tak, by *nie* obejmował deskrypcji określonych, lecz jedynie te *rzeczy*, które w języku potocznym nazwałoby się «nazwami własnymi». Jeżeli chcemy mieć termin wspólny, obejmujący nazwy i deskrypcje, możemy posłużyć się terminem «desygnator»”. Zob. NaK, s. 38.

¹⁶ Zgodnie z powyższym przypisem w tekście polskiego tłumaczenia konsekwentnie używany jest termin *nazwa*, ale tutaj zgodnie z tradycją polskiej literatury poświęconej takim zagadnieniom będziemy *explicite* pisać *nazwa indywiduowa* (ewentualnie posłużymy się, ze względów stylistycznych, nieco przestarzałym zwrotem *imię własne*).

Nazwy indywidualne funkcjonują jako językowe odpowiedniki (desygnatory sztywne – jak mówi Kripke) elementów dziedziny modelu; dobór tych elementów ustanawia „tożsamość” nośnika modelu. Zatem odniesienie jest (idąc za Millem – i Kripkem!) arbitralnym powiązaniem (o charakterze iniekcji¹⁷) twórców językowych z tymi pozajęzykowymi indywidualami¹⁸. „Tożsamość w poprzek światów możliwych” to tylko (naturalne) wymaganie, żeby język nie podlegał ekwiwokacyjnym manipulacjom, czyli ani nośnik, ani wspomniana iniekcja, wiążąca język z nośnikiem, nie ulegały zmianom. Mówiąc inaczej – skoro chcemy zrezygnować z frazeologii „światowej” – ani dziedzina i przeciwdziedzina¹⁹ (ani więź stałych języka z ich pozajęzykowymi odpowiednikami) raz przyjęte dla wartościowań dopuszczanych do ustalania tego, co konieczne (*vel* wyliczania wartości logicznej zdań z funktorem konieczności) nie mogą podlegać zmianom w toku owych ustaleń/wyliczeń.

Pozwólmy sobie na dygresję dotyczącą przebiegu rozważań na temat nazw indywidualnych, skoro rozważania te – co najmniej ilościowo – dominują w tekście książki. Otóż proponujemy uznać, że klucz do wyjaśnienia, o co (w poszczególnych argumentach i kontrargumentach w kwestii obecności/nieobecności konotacji jako składnika „sensu” nazwy indywidualnej) ostatecznie chodzi, stanowi „kłopot” z rozpoznawaniem w praktyce, jaki jest kształt owej iniekcji; problem praktyczny stający przed użytkownikiem języka powiązania imion własnych występujących w języku, którym się posługuje (ma posługi-

¹⁷ Odwzorowania jednoznaczne, które nazwie indywidualnej przypisuje jedynie indywidualum ze świata rzeczywistego. Szeroko znany przykład *Gwiazdy Wieczornej* zwanej też *Gwiazdą Poranną*, które to dwie różnobrzmiące nazwy odnoszą się do tego samego ciała niebieskiego (znanego też pod trzecią nazwą: *Planeta Wenus*) wskazuje, że istnieje praktyka korzystania z wielu nazw dla odniesienia się do tego samego indywidualum; wyklucza to wzmocnienie (poza ewentualnym partykularnym, technicznym językiem wąskiej dyscypliny naukowej) warunku iniektynności do bijekcji.

¹⁸ „Gdy mówię, że desygnator jest sztywny i oznacza tę samą rzecz we wszystkich możliwych światach, mam na myśli to, że używany w *naszym* języku zastępuje tę rzecz, gdy *my* mówimy o kontrfaktycznych sytuacjach. [...] opisując ten świat, używamy *naszego* języka z *naszymi* znaczeniami i z *naszymi* odniesieniami. W tym sensie mówię o desygnatorze ścisłym jako o wyrażeniu, które ma to samo odniesienie we wszystkich możliwych światach”. – NaK, s. 108–109.

¹⁹ „Jedną z intuicyjnych tez, które będę podtrzymywał w tych wykładach jest, że *nazwy* są desygnatorami sztywnymi. [...] wyrażenie desygnujące sztywno desygnuje pewien przedmiot, jeśli oznacza ów przedmiot wszędzie, gdzie on istnieje”. Zob. NaK, s. 69; jak można sądzić, to właśnie o niezmienną przeciwdziedziny – jako pewien warunek sztywności desygnatora – chodzi w przytoczonym fragmencie.

wać), z indywiduami, które spotyka. I jest to kłopot istotny²⁰ skoro potoczny pożytek z języka to możliwość oddawania w nim obrazu świata – trafnego obrazu rzeczywistego świata.

Zacznijmy od Milla, który pokazuje, że chociaż nazwy indywiduowe (ilustruje to przykład *Dartmouth*) mogą być konotacyjnie analizowane²¹, to gdy usamodzielniają się w swojej semantycznej roli czystego desygnatora sztywnego, ich pierwotna konotacja przestaje być dla funkcjonowania w tej nowej roli istotna; ba, u użytkowników języka nawet zanika poczucie istnienia tej konotacji²². Sam Kripke podtrzymuje to podejście potwierdzając istnienie mechanizmu transformacji deskrypcji w imiona własne²³, które – paradoksalnie – odnoszą się do indywiduów absolutnie niepasujących do deskrypcji, z których te nazwy indywiduowe powstawały. Co najmniej w tych przypadkach imię własne nie stanowi „skrótów” deskrypcji.

To nie uchyla jednak problemu pragmatycznego: jak użytkownicy języka mają się porozumieć co do konkretnego? Zgodzić się na przykład, że *Napoleon wielkim cesarzem był*. Przecież są świadomi, że za tym imieniem kryć się mogą wielce różne indywidua: Napoleon I, Napoleon III, Napoleon Cybulski, czy w końcu ulubiona papuga Kripkego (por. cyt. dz., s. 134). Należy w związku z tym odnotować, że *Napoleon* z przytoczonego zdania jest imieniem własnym w sensie gra-

²⁰ Jeśli mamy wystrzegać się Nixona (kripkowskiego *bête noire*), to – aby z tego ostrzeżenia skorzystać – musimy w szczególności rozpoznawać, kiedy znajdujemy się w jego (Nixona) obecności.

²¹ Jest to wzorzec konstrukcji imienia własnego znany także z innych języków: ujęcie rzeki Dart – Dartmouth (= Dartoujście; na wzór polskiego Świnoujście, czy niemieckiego Peenemünde = Pianoujście).

²² Mimo swej oczywistości nie została zauważona nawet przez Kripkego, który pisze wprost: „*Dartmouth* *rzeczywiście* dla pewnych ludzi ma «konotację», mianowicie *rzeczywiście* konotuje (nie dla mnie — nigdy o tym nie myślałem)” – NaK, s. 41; w potocznie spotykanych imionach własnych nagminnie „ukrywają się” – z reguły niezauważane – deskrypcje (zazwyczaj nadawane z intencją „życzącą”, by noszący je „odpowiadali opisowi”): przytoczmy tytułem ilustracji występujące w dziele Kripkego imiona własne: Arystoteles (= szlachetny_cel), Izajasz (= Jahwe_pomocą), Cycero (= Groszek), a nawet imię samego Autora (Saul = uproszony). Wyjątkiem jest absolutnie bezkonotacyjny Glunk – ale ta przypadkowa zbitka liter celowo została skonstruowana, aby podać przykład „bezsensownego” imienia własnego.

²³ „Przypuszczam, że każdy słyszał o Świętym Cesarstwie Rzymskim, które nie było ani święte, ani rzymskie, ani nie było Cesarstwem. Dziś mamy Narody Zjednoczone. [...] zwroty te trzeba traktować nie jako deskrypcje określone, lecz jako nazwy. W wypadku niektórych terminów ludzie mogą mieć wątpliwości, czy są one nazwami, czy deskrypcjami”. – Zob. NaK, s. 41.

matycznym, lecz nie logicznym²⁴, tj. nie jest nazwą indywiduową²⁵. Można podnieść przeciwko temu, że wbrew wyżej przypisanej sprawnym użytkownikom języka świadomości istnienia rozmaitych odniesień użytego w przykładowym zdaniu imienia *Napoleon*, każdy z nich, bez żadnych wątpliwości, wykluczy *a limine* papugę i twórcę fotohe-motachometru; zapewne, w końcu, także Karola Ludwika Napoleona Bonaparte. Czyli odniesienie – w praktyce – okaże się jednostkowe; nazwa będzie funkcjonować tak, jak trzeba, by była uznana za indywiduową. Tyle, że ten efekt jest osiągnięty ze względów pragmatycznych: funkcjonowanie w roli nazwy jednostkowej (zważywszy na kontekst, w którym słowo *Napoleon* zostało użyte) zostanie zapewnione dzięki okazjonalności (dokładniej anaforze względem korpusu potocznej wiedzy, uzyskiwanej powszechnie na poziomie szkoły podstawowej). Imię *Napoleon* trzeba zatem potraktować jako skrót właściwej nazwy indywiduowej (niejawnie, w miarę potrzeb dyktowanych okolicznościami) rozwijany do jej pełnej postaci, która na poziomie języka może przybrać kształt, np. wyrażenia (popularnego ongiś w wezwaniach RKU): *Bonaparte Napoleon ur. 15 sierpnia 1769 w Ajaccio (Korsyka) syn Carla i Letycji z d. Ramolino*. Tych, którzy zauważają podejrzanę podobieństwo tego imienia własnego do deskrypcji, śpieszą uspokoić, że współcześnie – zamiast takich logicznie dwuznacznych fraz – w korespondencji urzędowej stosuje się jedenastocyfrową liczbę (znaną jako PESEL).

Kolejny problem (z punktu widzenia użytkownika języka równie ważny) to odpowiedź na pytanie: jak rozpoznać w rzeczywistym świecie indywiduum, którego imię własne znamy? Choćby – w galerii pełnej obrazów przedstawiających wojskowych harcujących na białych koniach – wskazać (językowo!) *Napoleona* (TEGO Napoleona). Nazwa indywiduowa, nawet w swjej pełnej postaci, nic nam nie pomoże. Rozpoznanie jej odniesienia (rozwiązanie deiktyczne wykluczyliśmy) wymaga opisu o charakterze deskrypcji (znowu: dokładność tej deskrypcji wyznaczają okoliczności). Ale znakomite, jednoznaczne deskrypcje *zwycięzca spod Austerlitz*, czy *przeegrany spod Waterloo*

²⁴ Logice nie są obce takie przypadki wieloznaczności; choćby powszechnie znane odróżnienie: zdanie w sensie gramatyki / w sensie logiki – jako przykład standardowy.

²⁵ Nazwa indywiduowa musi mieć jedno jedyne indywiduum jako odniesienie – jej zakres *ex definitione* ma być jednostkowy; wątpliwości, co do odniesienia słowa *Napoleon*, które – zgodnie z praktyką językową – odczuwamy wskazują, że – skoro zaistniały – z pewnością nie jest to nazwa indywiduowa.

na nic się zdadzą. Deskrypcja *ten tam osobnik odmalowany w kapeluszu stosowanym w centrum obrazu trzeciego od lewej* sprawdzi się znacznie lepiej (w tych okolicznościach). Innymi słowy: deskrypcja to nieodzowne dla użytkownika języka narzędzie dokonywania identyfikacji nazwanego „po imieniu” przedmiotu w konkretnym otoczeniu. Przykład pokazuje przy okazji, że nie ma deskrypcji zastępującej nazwę indywiduową w sposób uniwersalny, w każdym razie deskrypcji wyrażalnej językowo. Jeżeli nawet zgodzić się z Dunsem Szkotem co do istnienia *haecceitas* dla dowolnego indywiduum, czyli tegoż indywiduum kompletnej konotacji, to nawet jeśli nie składa się na nią nieskończoność własności, to z pewnością więcej niż ktokolwiek jest w stanie za jednym zamachem wypowiedzieć. A indywiduów z kolei jest zbyt dużo, by ktokolwiek był w stanie ich *haecceitates* ogarnąć swym umysłem.

Wobec powyższych uwag pomysł Fregego-Russella²⁶ można wyjaśnić tak: język jest praktycznie użyteczny (dowód z praktyki społecznej). Posługując się imionami własnymi ludzie dokonują identyfikacji przedmiotów, o których mówią (bo inaczej język byłby – co najmniej praktycznie – nieużyteczny). Muszą zatem jakoś „rozumieć” imiona własne, kojarzyć z nimi „sens” (pojmowany jakościowo; jako konotacja). Pytani o ten sens podają jednoznaczne opisy, czyli dzielą się swoją strategią rozpoznawania w otaczającym ich świecie indywiduów, o których mówią, przedstawiając deskrypcję, z której w danym przypadku, skorzystali. Jeżeli wierzymy, że wszystko ma/musi mieć sens, to nazwy indywiduowe – mając konotację tożsamą z konotacją deskrypcji podawanych przez użytkowników języka – są/muszą być skrótami deskrypcji. Deskrypcja podając trafną, jednoznaną, ale wąską w doborze własności charakterystykę jakościową odpowiadałaby konotacji konstruowanej tradycyjnie z „cech konstytutywnych”. Słabością referowanego pomysłu jest istnienie dla pojedynczej nazwy indywiduowej wielu „konkurencyjnych” deskrypcji, przy tym logicznie nierównoważnych. Jednak względnie łatwo można uniknąć braku zależności logicznych pomiędzy deskrypcjami: należy zawartości konotacji „zsumować”, tworząc konotację obejmującą wszystkie przysługujące rozważanemu indywiduum cechy (także te „konsekwentne”). Wszelkie jednoznaczne opisy będą wtedy (analitycznymi) wnioskami z takiego „maksymal-

²⁶ „Frege i Russell sądzili — a doszli do tych wniosków, jak się wydaje, niezależnie od siebie — że Mill zdecydowanie błędził: nazwa własna, użyta we właściwy sposób, jest po prostu skróconą czy utajoną deskrypcją określoną. Szczególnie Frege mówił, że taka deskrypcja nadaje sens nazwie”. Zob. NaK, s. 41–42.

nego” sensu imienia własnego – remedium to oczywiście już zaproponowano²⁷ (jako wiązkową teorię deskrypcji).

Kończąc dygresję: teorię przypisującą konotacje imionom własnym można odrzucić, ponieważ zaciemnia rolę nazw indywidualnych, jako środka służącego uobecnianiu w języku „materialnej bazy” modelu (stanowiącego wprowadzony przez De Morgana *universe of discourse*). Osiągane za jej pomocą semantyczne wyjaśnienie zjawiska rozpoznawalności indywidualów, do których odnoszą się imiona własne, można zaś odtworzyć z powodzeniem środkami pragmatyki logicznej (skądinąd właściwszymi dla analizy tego zjawiska).

Po tych uwagach przygotowawczych przejdźmy do interesującego nas twierdzenia o konieczności identyczności identycznych nazw indywidualnych, zapisywanego – przytaczaną wcześniej – formułą²⁸

$$(x=y) \rightarrow \Box(x=y).$$

Znak = należy odczytywać jako relację identyczności x (iksa) z y (igrekim). Na czym jednak ta identyczność ma polegać? Narzuca się odpowiedź w duchu Leibniza: na nieodróżnialności. Wiadomo, że identyczne są nieodróżnialne²⁹ – ale jak przekonać się o identyczności? W świetle *identitatis indiscernibilium* rozstrzyga o tym brak różnic, brak atrybutu niewspólnego. Kripke zastrzega, że to tylko warunek dostateczny, że nieodróżnialność nie przesądza o identyczności³⁰.

²⁷ „Istnieje popularna współczesna namiastka teorii Fregego i Russella, którą przyjmują nawet tak zdecydowani krytycy wielu poglądów Fregego i Russella – szczególnie tego ostatniego — jak Strawson. Namiastka ta głosi, że choć nazwa nie jest deskrypcją w przebraniu, jest skrótem pewnej wiązki deskrypcji [...] Wersja mocniejsza głosi, że nazwa jest po prostu *definiowana*, synonimicznie, jako wiązka deskrypcji”. Zob. NaK, s. 85.

²⁸ „[...] zmiennymi wolnymi można posługiwać się jako sztywnymi desygntorami oznaczającymi niedookreślone przedmioty”. Zob. NaK, przyp. 17, s. 70.

²⁹ To Leibnizjańska zasada, zdaniem Kripkego „równie oczywista jak prawo sprzeczności” (NaK, s. 8), wyjaśniona następująco w przypisie piątym (na tej samej stronie): „Zasada głosząca, że rzeczy identyczne mają wszystkie własności wspólne; symbolicznie: $(x)(y)((x=y \wedge Fx) \rightarrow Fy)$. Nie należy mylić jej z identycznością nierozróżnialnego”.

³⁰ Gdy sprzedawca oferuje nam filiżankę „identyczną z nabytą wczoraj”, to rozumiemy, że nie chodzi o filiżankę tożsamą z wczoraj nabytą, ale tylko taką samą – z uwagi na pewną klasę atrybutów, klasę, która z pewnością nie obejmuje lokalizacji czasoprzestrzennej przedmiotu. Wypada zatem wyróżnić tożsamość jako szczególny przypadek pośród identyczności rozpoznawanych w trybie nieodróżnialności; tożsamość byłaby to – w tym ujęciu – identyczność z uwagi na „kompletny komplet” atrybutów.

Można zatem domniemywać, że ma na myśli identyczność szczególną: tożsamość.

Z formalnego punktu widzenia o identyczności wiemy tyle, że jest relacją równoważnościową i że obowiązuje dla niej zasada ekstensjonalności (pojęta jako wzajemna zastępowalność zachowująca wartość logiczną wszystkich kontekstów zdaniowych wypowiedzialnych w danym języku). Semantycznie wzbogacamy powyższe dodając, iż jest to minimalna relacja równoważnościowa w modelu języka („świecie”, o którym się w tym języku wypowiadamy). Powiedzmy to bardziej dobitnie: ten dodatek rozstrzyga, że chodzi o tożsamość.

Pozostaje pytanie: czego z czym? Kandydatury są dwie: „językowa” i „rzeczowa”. Kripke jako obrońców wariantu pierwszego – któremu sam się przeciwstawia – podaje G. Fregego i J. B. Rossera³¹. Zgodnie z nim identyczność, o której w przypadku tu rozpatrywanym mowa, to relacja pomiędzy nazwami indywiduowymi. Uznajemy za prawdziwe zdanie o identyczności (przykład ilustrujący: *Cyceron to Tulliusz*) na podstawie tożsamości przedmiotu ich odniesienia; posiadania przez te nazwy wspólnego referenta, jedyne indywiduum stanowiącego odniesienie każdej z nich. Drugi wariant, którego zwolennikiem jest sam Kripke, głosi że stwierdzenie identyczności jest wyrazem tożsamości przedmiotu ze sobą³². Argumentując za swoim poglądem proponuje, aby – obok omówionej wyżej – zastanowić się nad drugą relacją identyczności (szmidentycznością)³³. Jego zdaniem problemy dotyczące identyczności, uchylone przez rozwiązanie „językowe” powrócą, gdy zapytamy o szmidentyczność Cycerona i Tulliusza. Tyle, że takie pyta-

³¹ „Niekörtzy filozofowie, nawet Frege we wczesnej fazie swojej twórczości, traktowali więc identyczność jako relację między nazwami. Identyczność, mówili, nie jest relacją między przedmiotem a nim samym, lecz relacją zachodzącą między dwiema nazwami, gdy oznaczają ten sam przedmiot.

Występuje to nawet w nowszej literaturze. Nie przyniosłem ze sobą tej książki, lecz znakomity logik J. B. Rosser pisze w *Logic for Mathematicians* [informacja w przypisie: McGraw-Hill, New York 1953, zob. rozdz. VII, *Equality*], że mówimy, iż $x = y$, wtedy i tylko wtedy, gdy ‘x’ i ‘y’ są nazwami tego samego przedmiotu”. Zob. NaK, s. 148–149.

³² „[...] identyczność trzeba po prostu traktować jako relację między rzeczą a nią samą”. Zob. NaK, s. 150.

³³ „Zalóžmy, że identyczność *jest* w naszym języku relacją między nazwami. Wprowadzę sztuczną relację, zwaną «szmidentycznością» [w oryginale: *schmididentity*] (nie jest to słowo naszego języka), co do której ustanawiam teraz, że zachodzi tylko między przedmiotem a nim samym. Może więc teraz wyłonić się pytanie, czy Cyceron jest szmidentyczny z Tulliuszem”. Zob. NaK, s. 149–150.

nie nie da się bez ekwiwokacji sformułować: skoro pytamy o przedmiot i jego tożsamość, a nie o ustanowioną zależność między nazwami, to pytanie nie może brzmieć: *Czy Cyceron jest szmidentyczny z Tuliuszem?*, ale: *Czy przedmiot CT jest szmidentyczny z przedmiotem CT?* (gdzie przedmiot CT to indywidualum, o którym wiemy, że oskarżało Katylinę, że bywało czasem nazywane Cyceronem, a czasem Tuliuszem, że napisało dzieło *De oratore*, etc. etc.). Odpowiedź na to pytanie nie stwarza żadnych pozorów „empirycznej” odkrywczosci, w przeciwieństwie do odpowiedzi na pytanie: *Czy Cyceron jest identyczny z Tuliuszem?* Na czym polega w takim razie (podkreślana przez samego Kripkego³⁴) empiryczna odkrywczosc informacji zawartej w zdaniu *Cyceron to Tuliusz?* Oczywiście nie na tym, że jakiś przedmiot jest tożsamy ze sobą, ale na odkryciu, że różnobrażące nazwy indywidualowe mogą być równoprawnie używane zamiennie, gdy wypowiadamy się o pewnym jednostkowym przedmiocie³⁵. Odkrycie ma więc istotnie charakter empiryczny, lecz względem realiów języka, którym się posługujemy: dzięki zdaniu stwierdzającemu identyczność dowiadujemy się, iż pewien przedmiot w języku, którym się współposługujemy, ma dwie „reprezentacje językowe”; że opowiadać w tym języku możemy o oskarżycielu Katyliny równie dobrze, gdy „przywołujemy” przedmiot naszej opowieści słowem *Cyceron*, jak słowem *Tuliusz*. To, że indywidualum jest tożsamy ze sobą jest banalne, istotna jest natomiast wiadomość (dotycząca nie pozajęzykowej rzeczywistości, ale języka, którym się posługujemy!), że możemy jedno i to samo indywidualum w obrębie pewnego języka nazywać na dwa różne sposoby.

Jak więc – w kontekście tak pojętej identyczności – rozumieć kwalifikację zdań o identyczności jako koniecznych? Chodzi tu niewątpli-

³⁴ „[...] jak wspominaliśmy wyżej, zdanie „Cyceron to Tuliusz” może wyrażać odkrycie empiryczne”. NaK, s. 148.

³⁵ Tak w gruncie rzeczy mówi też sam Kripke zanim wystąpi ze szmidentycznością: „[...] niekiedy możemy ustalić, iż dwie nazwy odnoszą się do tego samego, i wyrazić to w twierdzeniu o identyczności. Oto na przykład [...] widzimy wieczorem gwiazdę i nazywamy ją ‘Gwiazdą Wieczorną’. Widzimy gwiazdę rano i nazywamy ją ‘Gwiazdą Poranną’. Następnie stwierdzamy, że nie jest to gwiazda, lecz planeta Venus, a Gwiazda Wieczorna i Poranna są w rzeczywistości tym samym. Wyrażamy to więc, mówiąc: ‘Gwiazda Wieczorna jest Gwiazdą Poranną’. Z pewnością nie mówimy tu po prostu o przedmiocie, że jest identyczny z sobą samym. Mówimy o czymś, co odkryliśmy. Bardzo naturalne jest powiedzenie, iż rzeczywista treść [jest taka, że] gwiazda, którą widzieliśmy wieczorem, jest gwiazdą, którą widzieliśmy rano (lub, dokładniej, iż rzecz, którą widzieliśmy wieczorem, jest rzeczą, którą widzieliśmy rano). Nadaje to więc rzeczywiste znaczenie takim twierdzeniom o identyczności”. Zob. NaK, s. 44.

wie o konieczność potwierdzaną przez rodzinę wartościowań, dla których stabilne pozostaje (co najmniej) przyporządkowanie nazwom indywidualnym ich referentów. Albo inaczej: aby dla zdań o tożsamości obowiązywała proponowana przez Kripkego konieczność *tout court* – o której już wspominaliśmy wcześniej – dopuszczone do rozpatrywania mogą być tylko te „światy możliwe”, w których wszystkie odniesienia nazw indywidualnych stale są takie same. Jest to więc bardzo słaby wariant konieczności „analitycznej”.

To, dosyć oczywiste, uzasadnienie, że tożsamość stwierdzona (ustanowiona?) między nazwami indywidualnymi zachodzić musi (jest konieczna) obowiązuje, ale pod wskazanym warunkiem: stabilności przyporządkowania imionom własnym referentów, niezmienności związku odniesienia. Tymczasem napotykamy w tekście wzmianki świadczące, że Kripke zdaje się nie wykluczać zmian w tym względzie (co najmniej polegających na anihilacji niektórych indywidualów³⁶ w pewnych spośród dopuszczanych do rozważań „światach możliwych”). Poświadcza tę swą skłonność w innym miejscu³⁷, proponując rozważenie „świata bez Hitlera”. Wydaje się jednak, że dopuszczenie takiego świata, w którym imię własne nie ma swego odniesienia (nie ma indywidualum, stanowiącego jego referenta) rodzi – co najmniej – kłopot, bądź wręcz podważa bronioną przez Kripkego tezę. Już Arystoteles³⁸ bowiem zwracał uwagę na to, że wszelkie wypowiedzi

³⁶ „Jedną z intuicyjnych tez, które będę podtrzymywał w tych wykładach jest teza, że nazwy są desygnatorami sztywnymi. [...] Wyrażenie desygnujące sztywno desygnuje pewien przedmiot, jeśli oznacza ów przedmiot wszędzie, gdzie on istnieje”. Zob. NaK, s. 69.

„Oczywiście nie wymagamy, by przedmioty istniały we wszystkich możliwych światach”. – Tamże.

³⁷ „Ciągłe jednak opisując ten świat, używamy *naszego języka z naszymi znaczeniami i z naszymi odniesieniami*. W tym sensie mówię o desygnatorze ścisłym jako o wyrażeniu, które ma to samo odniesienie we wszystkich możliwych światach. Nie zamierzam też utrzymywać, że oznaczona rzecz istnieje we wszystkich możliwych światach, a tylko że nazwa odnosi się sztywno do owej rzeczy. Jeśli mówimy: «Załóżmy, że Hitler nigdy się nie narodził», «Hitler» odnosi się tu, nadal sztywno, do czegoś, co nie istniałoby w opisanej sytuacji kontrfaktycznej”. Zob. NaK, s. 109.

³⁸ Por. KATEGORIE 13b12: „[...] twierdzenie *Sokrates jest chory*, jest przeciwnie twierdzeniu, *Sokrates jest zdrów*. Ale nawet o takich twierdzeniach nie jest prawdą, że jedno musi być zawsze prawdziwe, a drugie fałszywe. Bo jeżeli Sokrates istnieje, jedno będzie prawdziwe, a drugie fałszywe; a jeżeli Sokrates nie istnieje, to obydwa będą fałszywe; bo ani twierdzenie *Sokrates jest chory*, ani twierdzenie *Sokrates jest zdrów*, nie jest prawdziwe, jeśli sam Sokrates w ogóle nie istnieje”.

„o niczym” (bezpředmiotowe) są fałszywe³⁹. W takim razie prawdziwe w *naszym* świecie (i każdym, który honoruje zachowywanie w *nim* ustanowionych odniesień rzeczowych dla nazw indywidualnych) stwierdzenie *Hitler to Führer*, jeżeli zostanie wygłoszone w świecie, w którym choć jedna z tych nazw indywidualnych (*Hitler*; *Führer*) utraciła odniesienie, nie jest w nim prawdziwe. Zdanie *Hitler to Führer* – skoro nie zachowuje prawdziwości we wszystkich dopuszczonych do rozważań „światach możliwych” przestaje też – wobec przyjętej przez nas charakterystyki prawdziwościowej tego funktora – być zdaniem koniecznym. Przy poszerzonej o taki świat („świat bez Hitlera”) rodzinie „światów możliwych” mielibyśmy (w *naszym* świecie) $H=F$, ale jednocześnie $\sim\Box(H=F)$, zatem wskazalibyśmy kontrprzykład dla forsowanej w książce tezy:

$$(x=y) \rightarrow \Box(x=y).$$

NECESSITY AND NAMING

Summary

The article refers directly to Saul Kripke’s well-known work *Naming and Necessity* and it presents reflections on issues discussed in the book in question that are usually considered in logic courses offered to students of philosophy. The particular subject of reflection is the claim that any identity between proper names, if it holds, must be necessary. An attempt is made to explain how, in this context, one can understand necessity, the role of proper names, and what is involved in the relationship of identity, because the Kripke’s proposals are not always based on a definitive refutation of objections raised by opponents of his solutions.

Wojciech Suchoń

³⁹ Dzisiaj skłonni bylibyśmy raczej mówić o występującej w takim przypadku luce prawdziwościowej.

PIOTR DEHNEL

(Wrocław)

LUDWIG WITTGENSTEIN
O WEWNĘTRZNYM STOSUNKU
ODWZOROWANIA MIĘDZY JĘZYKIEM A ŚWIATEM

1.

Tractatus logico-philosophicus Ludwiga Wittgensteina doczekał się już bardzo wielu interpretacji i komentarzy. Można wśród nich, jak sadzę, wyróżnić trzy zasadnicze punkty widzenia. Pierwszy z nich nazwijmy interpretacją metafizyczną, którą reprezentują między innymi Norman Malcolm, Peter M. S. Hacker, a u nas Bogusław Wolniewicz. Wedle zwolenników tej interpretacji Wittgenstein wysuwa w *Traktacie* pewne tezy o świecie, określając tym samym metafizyczną podstawę logicznej struktury naszego języka, który jest obrazem obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Żeby jednak mógł być takim obrazem, to znaczy, żeby mógł przedstawiać możliwe stany rzeczy, między językiem a światem musi istnieć pewna łączność, czy też pewien izomorfizm, taki mianowicie, że słowa języka nazywają przedmioty istniejące pierwotnie i niezależnie od ich symbolicznej reprezentacji. Logiczna struktura języka, czyli możliwość łączenia się słów w zdaniach sensownych, określana jest poniekąd z zewnątrz przez logiczną strukturę świata, czyli możliwość łączenia się przedmiotów w stany rzeczy.

Jedną z konsekwencji takiego ujęcia jest teza mówiąca, że struktura świata jest w sposób konieczny odzwierciedlana w języku, choć nie można jej w nim opisać, a ściślej mówiąc nie można jej wyrazić w zdaniach sensownych. Te bowiem przedstawiają możliwe stany rzeczy, a nie strukturę świata. Z uwagi na niewyraźność w języku kwestii metafizycznych mówi się często, że filozofia *Traktatu* jest pewną

odmianą kantyizmu¹. Podobnie jak Kant wytyczał granice naszemu poznaniu przez refleksję nad apriorycznymi warunkami możliwego doświadczenia, Wittgenstein uczynił to za sprawą refleksji nad logicznymi warunkami sensowności możliwego symbolizmu. W tym kontekście realizm Wittgensteina nie byłby, rzecz jasna, jakimś realizmem niekrytycznym, ale wynikałby z logicznej analizy naszego języka².

Zdecydowanym zwolennikiem wykładni ontologicznej *Traktatu* jest na przykład Norman Malcolm³. Jego zdaniem, fundamentalną koncepcją *Traktatu* jest koncepcja *formy świata*. Forma ta nie jest zależna od języka i myślenia, to raczej język i myślenie ją zakłada jako niezmienną i stałą. Składa się z „prostych przedmiotów”, które są znaczeniem nazw. Pojawieniu się nazwy w zdaniu musi odpowiadać ten sam rodzaj możliwości jej połączeń z innymi nazwami w składni języka, jaki przedmiot ma w rzeczywistości. Nazwy mają więc swe znaczenie, rozumiane jako odniesienie przedmiotowe, zanim jeszcze pojawią się w języku. Zdaniem Malcolma, metafizycznym warunkiem wszelkiej reprezentacji jest izomorfizm języka i świata, czyli fakt, że zdanie i stan rzeczy, który zdanie to przedstawia, mają wspólną formę logiczną. Logiczna składnia języka odpowiada logicznej formie świata. Nazwy proste, będące ostatecznym wynikiem analizy języka, połączone są z prostymi przedmiotami mentalnym aktem myślenia, który zachodzi wówczas, kiedy nazwy te wypowiadamy ze zrozumieniem. Malcolm szczególnie podkreśla ontologiczną niezależność „przedmiotów” od „nazw”, o czym świadczyć może fakt, że Wittgenstein ujmuje relację między „nazwą” a „przedmiotem” używając słowa *vertreten* i *Vertretung*, które oznaczają zastępowanie, reprezentowanie. W tym sensie mówi, że: „Nazwa reprezentuje w zdaniu przedmiot” [*Traktatus*, 3.22].

Interpretacji Malcolma broni Peter M. S. Hacker przytaczając nowe argumenty zarówno merytoryczne, jak i tekstualne. (Powieśmy o nich za chwilę.) W swej ważnej pracy *Insight and Illusion* Hacker⁴ rekon-

¹ Na temat kantyizmu Wittgensteina por. E. Stenius, *Wittgenstein's „Tractatus“: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*, Oxford 1960, rozdz. XI.

² Są jednak autorzy, którzy przypisują *Traktatowi* pewną odmianę niekrytycznego realizmu, np. D. Pears w książce *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford 1987 vol. I, s. 9–10.

³ Por. N. Malcolm, *Wittgenstein: Nothing is Hidden*, Blackwell, Cambridge 1986, s. 1–36.

⁴ Por. P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion*, s. 81–100.

struuje „metafizyczną doktrynę *Traktatu*”. W innym miejscu stwierdza wprost, że:

Traktat był metafizyczną wizją *par excellence* [...]. Świat ma pewną esencjalną strukturę, która może być odkryta jedynie przez analizę logiczną, to znaczy logiczne formy myślenia i języka przedstawiają aprioryczny porządek świata, porządek możliwości wspólny dla myśli i świata, wspólny dla formy wszystkich rzeczy. To, co było wyjątkowe w tej wizji, to twierdzenie, że logika – logika języka – odzwierciedla metafizyczne właściwości świata, a więc że badania *logiczne* (albo *logiczno-lingwistyczne*) poszukują istoty wszystkich rzeczy i że to, co język w sposób konieczny *pokazuje*, *nie może być powiedziane za pomocą środków tego języka*⁵.

W Polsce ontologiczną wykładnię *Traktatu* przedstawił Bogusław Wolniewicz w swej znanej i cenionej pracy *Fakty i rzeczy* (1968). Jego zdaniem, właściwy tytuł dzieła Wittgensteina powinien brzmieć raczej *Tractatus logico-methaphysicus*, jest to bowiem „traktat metafizyczny w najbardziej klasycznym rozumieniu słowa; w takim, w jakim można mówić na przykład o Arystotelesie lub Leibnizu”⁶. Zaczyna się on od wykładu pewnej doktryny ontologicznej (tezy od 1 do 2.063) i jest to ontologia faktów. Podstawowym problemem *Traktatu* był bowiem, według Wolniewicza, problem stosunku myśli do świata, dlatego: „Chcąc rozpatrywać stosunek języka do opisywanej w nim rzeczywistości, Wittgenstein musi coś założyć o budowie tej rzeczywistości”⁷.

*

Metafizycznej (realistycznej) interpretacji *Traktatu* przeciwstawiają się zwolennicy interpretacji antymetafizycznej, wśród których są między innymi: Rush Rhees, Peter Winch, Hidé Ishiguro, Brian McGuinness, czy ostatnio Marie McGinn⁸. Wszyscy oni odrzucili po-

⁵ G. P. Baker and P. M. S. Hacker (eds.), *An Analytical Commentary on „The Philosophical Investigations”*, vol. 1 *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, 2nd edition, Blackwell Oxford 2005, s. 253–254.

⁶ B. Wolniewicz, *Fakty i rzeczy*, s. 18. Por. także, *Wstęp* [w:] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, s. XII.

⁷ Tamże, s. 92.

⁸ Por. R. Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London 1970; P. Winch, *Im Anfang war die Tat* [w:] *Perspectives on The Philosophy of Wittgenstein*, ed., by Irving Block, Blackwell, Oxford 1981, s. 159–179. *Language, Thought and World in Wittgenstein's „Tractatus”* [w:] P. Winch, *Trying to Make Sense*, Oxford Blackwell, 1987; H. Ishiguro, *Use and Reference of Names* [w:] *Studies in The Philosophy of Wittgenstein*, ed., by P. Winch, Routledge London 1969, s. 20–50; B. McGuinness, *The So-called Realism of Wittgenstein's „Tractatus”* [w:] *Perspec-*

gład, że Wittgenstein wysuwa w *Traktacie* tezy na temat struktury rzeczywistości, określając tym samym metafizyczną podstawę logicznej struktury naszego języka. Pierwszy był bodaj Rhees⁹, według którego Wittgenstein bynajmniej nie starał się wywieść ontologicznych cech świata z logiki języka. Jego zdaniem, ale także zdaniem McGuinnessa, Ishiguro, Wincha i McGinn, autor *Dociekań* był zainteresowany przede wszystkim badaniami logicznymi nad sposobem, w jaki funkcjonuje nasz język. W konsekwencji odrzucono pogląd, że w *Traktacie* tożsamość przedmiotu denotowanego przez nazwę, jest określona pierwotnie i niezależnie od użycia nazwy w zdaniu. Podkreśliła to szczególnie Hidé Ishiguro¹⁰ w eseju *Use and Reference of Names*. Według Ishiguro, znaczenie (*Bedeutung*) nazwy, rozumiane jako odniesienie, nie może być określone niezależnie od użycia nazwy w zdaniu, w którym występuje. Innymi słowy, nie możemy zrozumieć, jak nazwa odnosi się do przedmiotu pomijając rozumienie roli, jaką odgrywa w zdaniu. Problem przedmiotu, który dana nazwa denotuje jest w istocie problemem użycia nazwy w zdaniu. Ishiguro przywołuje znaną tezę 3.3 z *Traktatu*: „Tylko zdanie ma sens (*Sinn*); tylko w kontekście zdania nazwa ma znaczenie (*Bedeutung*)” i twierdzi, że nie powinniśmy przeciwstawiać *Traktatu* i koncepcji znaczenia jako reprezentacji oraz *Dociekań filozoficznych* odwołujących się do pojęcia użycia. Również w *Traktacie* użycie determinuje odniesienie z tym, że jest ono w *Traktacie* mniej wyeksponowane niż w *Dociekaniach filozoficznych*.

Akceptując główne ustalenia Ishiguro w kwestii użycia i odniesienia Brian McGuinness twierdzi z kolei, że Wittgenstein uprawia w pierwszym rzędzie logikę i na niej opiera filozofię. Początkowe tezy *Traktatu* tworzą coś w rodzaju ontologicznego mitu, który służy do pokazania natury naszego języka. Kiedy już ją odkrywamy, okazuje się, że język ten nie pozwala na wysuwanie jakichkolwiek tez ontologicznych. W konsekwencji musimy wspomniany mit odrzucić¹¹. McGuinness odwołuje się do odróżnienia *mówienie/pokazywanie* twierdząc, że autorowi *Dociekań* chodziło przede wszystkim o to, co pokazują zdania logiki, czyli tautologie i sprzeczności. Są one koniecznymi odmiana-

tives on The Philosophy of Wittgenstein, ed., by I. Block, Blackwell, Oxford 1981, s. 60–74; M. McGinn, *Elucidating the 'Tractatus'. Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*, Oxford University Press 2006.

⁹ R. Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, cyt. dz., s. 24–25.

¹⁰ Por. H. Ishiguro, *Use and Reference of Names*, s. 21.

¹¹ Por. B. McGuinness, *The So-called Realism of Wittgenstein's "Tractatus"*, s. 63.

mi, czy też produktami ubocznymi, czynności mówienia czegokolwiek prawdziwego bądź fałszywego. Chodzi o możliwość wyrażenia zdań, które mogą być prawdziwe bądź fałszywe, za pomocą znaków, które cel ten spełniają niezależnie od tego, co jest faktem. Innymi słowy, Wittgenstein był przekonany, że możemy formułować wypowiedzi, które mają sens, niezależnie od tego, co jest faktem. A zatem poszczególne znaki, będące częściami składowymi zdania, mogą także być sensownie używane bez odniesienia do świata. W przekonaniu McGuinnessa takimi właśnie znakami są dla Wittgensteina nazwy.

*

Trzeci sposób odczytania uwag *Traktatu* związany jest z tak zwaną nową interpretacją filozofii Wittgensteina zaproponowaną przez amerykańskich badaczy Corę Diamond i Jamesa Conanta¹². Nazwiemy go interpretacją terapeutyczną. Programowym tekstem jest tu esej Cory Diamond *Throwing Away the Ladder. How to Read the „Tractatus”*¹³. Zdaniem tej autorki, cała interpretacja *Traktatu* zależy od tego, na ile poważnie potraktujemy tezę 6.54: „Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy.) Musi te tezy przezwyciężyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie”. Później Diamond¹⁴ będzie mówiła o ramie (*framework*) *Traktatu*, którą stanowi zacytowana przed chwilą teza 6.54 oraz następująca uwaga z *Przedmowy*:

Książka zmierza więc do wytyczenia granic myśleniu, albo raczej – nie myśleniu, lecz wyrazowi myśli. Chcąc bowiem wytyczać granice myśleniu, trzeba by móc pomyśleć obie strony granicy (więc i to, co pomyśleć się nie da). Tak więc granicę wytycza się tylko w języku, a co poza nią, będzie po prostu niedorzecznością¹⁵.

Wszystko, co znajduje się pomiędzy, jakby wewnątrz ramy, o której mówi Diamond, należy potraktować jako zwykłą niedorzeczność¹⁶,

¹² Do ich zwolenników możemy też zaliczyć Alice Crary, Juliet Floyd, Warrena Goldfarba, Michaela Kremera, Ruperta Reada czy Thomasa Rickettsa.

¹³ Por. C. Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1991, s. 179–204.

¹⁴ Por. C. Diamond, *Etyka, wyobrażenia i metoda „Traktatu” Wittgensteina*, 181–183.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, s. 3.

¹⁶ Jak wiadomo, Wittgenstein odróżnia w *Traktacie* dwubiegunowe zdania sensowne (sc. zdania nauki), zdania bezsensowne, czyli tautologie i sprzeczności (np. zda-

stosując same *Traktatowe* kryteria sensowności; jako twierdzenia, które mają charakter „przejściowy” i służą do tego, byśmy uświadomili sobie, że po odrzuceniu drabiny nie pozostajemy z żadnym zasobem niewyrażalnych prawd o świecie, języku czy myśleniu, jak chcieli m.in. E. Anscombe, P. Geach i P. M. S. Hacker. Tezy *Traktatu* mają charakter wyłącznie terapeutyczny, a jego wartość polega na uświadomieniu nam, że kiedy filozofujemy, zajmujemy złą pozycję wobec świata, i w konsekwencji na uwolnieniu nas od filozoficznego zamętu. I na niczym więcej. Uwagi *Traktatu*, z wyjątkiem „ramy”, są zwykłą niedorzecznością, a nie żadnym „nonsensem oświecającym”, jak twierdzi Hacker. Nie ma różnych odmian logicznego nonsensu. Zdania „A jest przedmiotem” albo „1 jest liczbą” różnią się rzecz jasna od zwykłego bełkotu „Brr pry kryy’ pod wieloma względami, na przykład psychologicznym czy językowym, ale nie logicznym.

Interpretację Cory Diamond rozwinął w szeregu publikacji James Connat. Najpełniej jednak zrobił to obszernym artykule *The Method of the „Tractatus”*¹⁷. Najogólniej metodę tę można streścić następująco: najpierw chwytny myślą prawdę dotyczącą *logicznej formy rzeczywistości* – a tym samym stosunku myśli (języka) do rzeczywistości – ale szybko przekonujemy się, że nie może ona być wypowiedziana. Skoro tak, skoro nie mogę tej prawdy wypowiedzieć, to także nie mogę jej pomyśleć – granice języka są granicami myśli. W końcu, kiedy osiągnę szczyt drabiny, zrozumieć, że domniemanej prawdy nie ma, że tego, czego nie mogę pomyśleć, nie mogę też pojąć. Trzeba więc w konsekwencji odrzucić tezy samego *Traktatu* dotyczące granic języka i tego, co leży poza tymi granicami. Rozjaśniająca, czy też terapeutyczna, moc dzieła polega na uświadomieniu nam złudzenia, że spoglądamy na język, świat i samych siebie z pewnej perspektywy, która daje nam zdolność ustalenia, co jest konieczne, a co tylko przygodne. Rozjaśnienia *Traktatu* pokazują nam, że zdania wyrażające tylko pozornie niedorzeczne myśli, w rzeczywistości nie wyrażają żadnych myśli, że

nia logiki) oraz niedorzeczne niby-zdania, czyli zdania metafizyki, ale także zdania samego *Traktatu*. Por. H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, przeł. M. Hernik i M. Szczubiałka, Wyd. Spacja, Warszawa 2001, s. 224. Oraz G. H. von Wright, *Remarks on Wittgenstein's Use of the Terms „Sinn”, „Sinnlos”, „Unsinnig”, „Wahr”, and „Gedanke” in the Tractatus* [w:] *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*, ed. by A. Pichler and S. Säätelä, Bergen 2005, s. 90–99.

¹⁷ Por. *The Method of the „Tractatus”* [w:] E. H. Reck (ed.), *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Oxford University Press 2002, s. 370–462.

nie istnieją „problemy filozofii” i ich rozwiązania. Żeby jednak to zrozumieć muszę najpierw poddać się złudzeniu i niejako zbadać je od wewnątrz. Złudzenie, które *Traktat* chce poznać od środka, jest przede wszystkim złudzeniem, że możemy dotrzeć do granic języka. Jak pisze Wittgenstein w „Przedmowie”: „Chcąc bowiem wytyczać granice myśleniu, trzeba by móc pomyśleć obie strony granicy (więc i to, co się pomyśleć nie da)”¹⁸. Zrozumiemy *Traktat*, kiedy będziemy w stanie odrzucić tezy tego dzieła dotyczące granic języka i tego, co leży poza tymi granicami. Zdaniem Conanta „tezy *całej* książki [sc. *Traktatu* – P. D.] należy odrzucić jako nonsens”¹⁹. Jej celem jest wyeliminowanie naszej skłonności do rozmaitych, poprawnie zbudowanych pod względem gramatycznym, ciągów słów, które roztaczają wokół siebie aurę sensu.

Milczenie, z którym [...] *Traktat* chce nas na końcu pozostawić, jest milczeniem, przez które nie zostało powiedziane nic i które niczego nie ma do powiedzenia. Nie jest to milczenie znaczące, które pojawia się wraz z cenzorską postawą obrońcy świętości tego, co niewyrażalne²⁰.

2.

Jednym z fundamentów interpretacji metafizycznej jest tak zwana „obrazkowa teoria znaczenia” będąca zastosowaniem ogólnej koncepcji reprezentacji do konkretnego problemu istoty zdania. Tę ogólną koncepcję reprezentacji możemy za Hackerem nazwać „doktryną izomorfizmu”²¹, według której język i rzeczywistość posiadają wspólną formę logiczną. Logiczna forma rzeczywistości jest odwzorowywana przez logiczną formę języka. Zdanie może być zatem obrazem albo modelem rzeczywistości, ponieważ posiada z rzeczywistością, a ściślej mówiąc ze stanami rzeczy, wspólną strukturę logiczną. W uwadze 4.014 czytamy:

Płyta gramofonowa, myśl muzyczna, zapis nutowy, fale akustyczne – wszystko to pozostaje do siebie w owym wewnętrznym stosunku odwzorowania, jaki zachodzi

¹⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus*, s. 3.

¹⁹ J. Conant, *Must We Show What We Cannot Say* [w:] *The Senses of Stanley Cavell*, ed. R. Fleming and M. Payene, Lewisburg, PA, Bucknell University Press 1989, s. 274.

²⁰ Tamże, s. 274.

²¹ Por. P. M. S. Hacker, *The Rise and Fall of the Picture Theory* [w:] *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, s. 89 in.

między językiem i światem. Wszystkim im wspólna jest budowa logiczna. (Jak ci dwaj młodzińcy w bajce, ich dwa konie i ich lilie). Wszystko to w pewnym sensie stanowi jedność.

*

W świetle interpretacji metafizycznej ten stosunek odwzorowania jest wewnętrzny, ponieważ dotyczy formy logicznej. Związek między muzyką, zapisem nutowym i rowkami płyty gramofonowej nie polega na ich zewnętrznym podobieństwie, ani też na istnieniu czegoś poza nimi, do czego wszystkie trzy się odnoszą. Podobieństwo jest wewnętrzne, to znaczy dotyczy logicznej struktury. Tak jak punkty na mapie są przestrzennym odwzorowaniem punktów w terenie, tak zdania języka są logicznym (wewnętrznym) odwzorowaniem rzeczywistości.

Problem „wewnętrznego stosunku odwzorowania” był już punktem spornym w dyskusji wokół realistycznej wykładni *Traktatu* między Peterem Winchem a Normanem Malcolmem²². Jednym z głównych zarzutów Wincha przeciw interpretacji realistycznej Malcolma jest, że źle odczytał on uwagę 3.203: „Nazwa oznacza przedmiot. Przedmiot jest jej znaczeniem. (‘A’ jest tym samym znakiem, co ‘A’)”. Chodzi o to, że Malcolm tworzy relację między pewnym bytem językowym, czyli nazwą, a czymś nie-językowym, czyli przedmiotem. Zdaniem Wincha, mówienie o relacji między nazwą a przedmiotem jest sensowne tylko wtedy, kiedy mamy na myśli relację wewnętrzną, a nie zewnętrzną. O znaczeniu nazwy decyduje, według niego, rola nazwy w języku i o tym też mówi uwaga 3.203. Rola słowa „przedmiot” polega na tym, że jest ono usytuowane w relacji logiczno-syntaktycznej wobec słowa „nazwa”, a nie na tym, że oznacza jakiś byt pozajęzykowy, z którym nazwa związana jest pewnym aktem mentalnym. Krótko mówiąc znaczenie nazwy nie polega na jej relacji (sc. relacji odniesienia) do przedmiotów, składających się na pozajęzykową rzeczywistość, lecz na relacji do innych słów. Wydaje się, że główną myśl Wincha akceptuje także w swej interpretacji Marie McGinn, według której nie zrozumieemy relacji między językiem a światem u Wittgensteina, „jeśli będziemy myśleć o świecie jako o czymś, co leży poza językiem, czymś, co umieszczone jest ponad i wobec języka, z czym język łączy się na mocy relacji zewnętrznej”²³.

²² Zob. N. Malcolm, *Wittgenstein: Nothing is Hidden*, Blackwell Cambridge 1986, s. 20–35; P. Winch, *Language, Thought and World in Wittgenstein's Tractatus* [w:] *Trying to Make Sense*, Blackwell Oxford 1987, s. 3–18.

²³ M. McGinn, *Elucidation the Tractatus...*, s. 81.

Odpowiadając na zarzut Wincha Malcolm dostrzega w jego argumentacji pewną dwuznaczność. Jeśli bowiem relacja między A i B jest relacją wewnętrzną, to jest nie do pomyślenia, by między A i B mogła ona nie zachodzić. Skoro jednak znaki proste języka oznaczają poszczególne przedmioty, to jest możliwe, że dany znak może oznaczać jakiś inny przedmiot. Zdaniem Malcolma²⁴, wewnętrzną jest tutaj to, że znaczeniem nazwy jest przedmiot; innymi słowy to, że nazwa oznacza przedmiot, a twierdzenie, że przedmiot jest jej znaczeniem, należy rozumieć właśnie jako wewnętrzną własność nazwy i wewnętrzną relację między nazwą a przedmiotem, która to relacja jest relacją *a priori*, czy też relacją formalną, a więc nie może być wyrażona w poprawnie zbudowanych zdaniach sensownych. W przeciwieństwie do Wincha, dla którego język funkcjonuje niezależnie od świata zewnętrznego, Malcolm utrzymuje, że przedmiot nie jest słowem, znakiem, czy wyrażeniem, ale bytem pozajęzykowym *tout court*. Powołując się na tezę 2.027 pisze, że „przedmioty to niezmiennie i stale rzeczy”²⁵. Byłyby one takie same we wszystkich możliwych światach, nawet w świecie, w którym nie byłoby istot ludzkich, ani języka.

Takie ujęcie napotyka jednak zdecydowany opór Wincha i, dodajmy, nie tylko jego. Chodzi o to, że w takiej ekstensjonalnej semantyce nazwa miałaby w języku tylko jedno znaczenie, podczas, gdy w rzeczywistości jej konkretne znaczenie zależy od sensownego użycia w zdaniu. Wyobraźmy sobie, proponuje Winch, że do biurka przymocujemy różne etykiety: „mebel”, „późny styl wiktoriański”, „biurko”, „niezbyt ciemny brąz”, „owal” etc. Każda z tych etykiet nazywa jakiś przedmiot. Żeby wiedzieć, co otrzymało nazwę muszę wiedzieć, jak używa się danej nalepki, jak rozumie się jej gramatykę. Linia rzutowania łącząca nazwę z przedmiotem spełnia swoje zadanie tylko w kontekście *metody* rzutowania, ale wówczas możemy całkiem w duchu *Dociekań* powiedzieć, że przedmiot wypada jako nieistotny. „Oznacza to – pisze Winch – że przedmioty z *Traktatu* są zupełnie zbędne, są jałowo obracającym się kołem, którego obecność przesłania rzeczywiste działanie mechanizmu”²⁶. Poza kontekstem ustalonej gramatyki sama operacja „etykietowania” nie może ustanowić żadnego związku między nazwą a przedmiotem. W uwadze 3.334 Wittgen-

²⁴ Por. N. Malcolm, *Nothing is Hidden*, s. 25.

²⁵ Por. Tamże, s. 26. Teza 2.027 dokładnie brzmi następująco: „Przedmiot I to, co stałe i trwale – to jedno”.

²⁶ P. Winch, „*Jedność filozofii Wittgensteina*” w: *Język, dyskurs, społeczeństwo*, pod red. L. Rasińskiego, PWN, Warszawa 2009, s. 140.

stein napisał: „Reguły składni logicznej muszą być zrozumiałe same przez się, gdy tylko wiadomo, jak każdy znak oznacza”. Podkreślmy: *jak* każdy znak oznacza, a nie *co* oznacza, dlatego znaczeniu jakiegoś wyrażenia nie odpowiada nic pozajęzykowego, ale pewna składnia. Argument ten pochodzi od Hidé Ishiguro i jej przywoływanego już eseju *Use and Reference of Names*, w którym „przedmioty” *Traktatu* nie są traktowane jako byty jednostkowe w zwykłym sensie tego słowa, ale jako byty dostosowane do teorii semantycznej. To użycie nazwy nadaje tożsamość przedmiotowi, a nie odwrotnie. Teoria nazw jest w *Traktacie* poprawna pod warunkiem, że nie będziemy utożsamiali nazywania z etykietowaniem, a nazwy z etykietą, albo nalepką przyczepioną do przedmiotu, który musiałby być już wcześniej zidentyfikowany. „Etykieta spełnia cel, ponieważ zazwyczaj wypisujemy nazwy – które już mają użycie – na etykietę”²⁷. Jeśli na przykład przyklejamy nalepkę na butelkę, to nie wiadomo, czy nalepka odnosi się do właściciela butelki, jej zawartości, do samej butelki, albo konkretnej właściwości zawartości, powiedzmy, trucizny. Dla Ishiguro przedmioty w sensie *Traktatu* nie mogą być rozumiane jak rzeczy w świecie empirycznym, są tylko przedmiotami fikcyjnymi (*dummy objects*), atrapami przedmiotów w tym sensie, że swą identyfikację otrzymują przez użycie nazwy w zdaniu. Nazwy nie mogą odnosić się do przedmiotów, nie mając już wcześniej ustalonego użycia. Wprawdzie Ishiguro nie używa pojęcia „relacji wewnętrznej”, ale uważa, że nie można przypisać Wittgensteinowi poglądu, jakoby logiczna składnia naszego języka odpowiadała czemuś zewnętrznemu. Zarówno funkcja zdaniowa, jak i przedmioty są korelatami pewnych kategorii logicznych. W przeciwieństwie do Russella i Fregego nie chodziło Wittgensteinowi o ogólną klasyfikację rzeczy, ale o to, jak symbole naszego języka symbolizują²⁸. Forma logiczna zdania nie jest usytuowana w relacji dostosowania do formy logicznej stanu rzeczy, ale ujmowana jest jako struktura, dzięki której zdania rozumiemy jako część języka. Ishiguro pisze: „Logiczna forma zdania jest czymś, co musimy uchwycić, aby zrozumieć, że słowa w zdaniu w ogóle coś mówią”²⁹. Zgodność między znakiem a tym, co on oznacza, nie jest, według niej, substancjalną relacją izomorfizmu, ale odzwierciedleniem faktu, że to, jakim rodzajem jest dany symbol, to znaczy jak symbol symbolizuje, jest ustalane przez naturę symbolizmu,

²⁷ H. Ishiguro, *Use and Reference of Names*, s. 35.

²⁸ Por. H. Ishiguro, *Wittgenstein and the Theory of Types*, s. 45–51.

²⁹ Tamże, s. 47.

i nie odpowiada niczemu na zewnątrz języka. „Relacja wewnętrzna” między formą logiczną zdania a logiczną formą stanu rzeczy nie jest zatem niczym prawdziwie relacyjnym. Tylko przez sensowne użycie znaku ustalane jest jednocześnie logiczna forma symbolu i logiczna forma tego, co on oznacza.

Malcolm częściowo tylko zgadza się z argumentami Ihiguro i Wincha, którzy odwołują się do składni logicznej języka. Nazwa nie mogłaby wprawdzie oznaczać przedmiotu, jeśli składnia tej nazwy nie odpowiadałaby formie tego przedmiotu. Ale nazwa ma w ogóle określoną składnię tylko ze względu na naturę przedmiotu, który jest przez tę nazwę w zdaniu zastępowany. To natura przedmiotu określa składnię reprezentującej go nazwy, a nie odwrotnie. Język może mieć sens tylko, jeśli odzwierciedla trwałą formę świata składającą się z przedmiotów.

Malcolm przytacza jeszcze jeden interesujący argument na rzecz realistycznej interpretacji *Traktatu*, tym razem odnosząc się polemicznie do McGuinnessa, który akceptuje tezę Ihiguro o użyciu nazwy determinującym jej odniesienie. To, który przedmiot oznacza konkretna nazwa, możemy dowiedzieć się tylko przyglądając się, jak ta nazwa stosowana jest w zdaniach. Malcolm wskazuje tu jednak na pewną dwuznaczność związaną z problemem pierwszej i trzeciej osoby. Jeśli pewna osoba wypowiada jakieś słowo, a ja myślę, że użyła je jako nazwy, choć nie wiem na oznaczenie, jakiego przedmiotu, to mogę śledzić, w jaki sposób używa ona tej nazwy w różnych zdaniach i wyciągnąć wniosek, że nazwa odnosi się do takiej to a takiej rzeczy. Analogicznej metody nie mogę jednak zastosować w przypadku samego siebie. Byłoby to nawet absurdalne, kiedy miałbym się dowiadywać, co używana przeze mnie nazwa oznacza, obserwując, jak łączę ją z innymi nazwami w różnych zdaniach elementarnych. Po prostu nie mogę nie wiedzieć, jaki przedmiot mam na myśli wypowiadając jakąś nazwę. McGuinness uważa, że przedmioty w sensie *Traktatu* są jakby poza istnieniem i dlatego błędem jest przypisywanie Wittgensteinowi poglądu realistycznego. Prawdą jest, dodajmy, że w *Traktacie* nie mówi się wprost o istnieniu bądź nieistnieniu przedmiotów, tylko o istnieniu bądź nieistnieniu stanów rzeczy, ale w 2.026 czytamy: „Tylko, gdy istnieją przedmioty, może istnieć stała forma świata”. A ponieważ istnieje trwała forma świata, przeto istnieją także przedmioty. Malcolm twierdzi, że Wittgenstein najprawdopodobniej nie był świadomy metafizycznego charakteru swej koncepcji. Gdyby był, nigdy nie napisałby *Traktatu*.

Odnosząc to wszystko do pojęcia „wewnętrznego stosunku odwzorowania, jaki zachodzi między językiem a światem” moglibyśmy przypisać Malcolmowi doktrynę izomorfizmu. Stosunek (*resp.* relacja) wewnętrzny dotyczyłby właśnie owej formy logicznej, która jest wspólna językowi i rzeczywistości. W przeciwieństwie więc do Wincha nie jest dla Malcolma niczym błędnym mówienie o wewnętrznej relacji między dwoma niezależnymi i odrębnymi bytami. Relacja ta, co oczywiste, nie jest relacją zewnętrzną, czyli moglibyśmy powiedzieć empiryczną, ale dotyczy struktury, jest zatem „stosunkiem struktur”, czyli „stosunkiem wewnętrznym” [por. *Tractatus*, 4.122].

Argumenty, które przedstawił Norman Malcolm przeciw interpretacji Petera Wincha, nie wszystkim wydają się wystarczające. Na przykład Peter M. S. Hacker uważa, że choć zasadniczo racja w sporze jest po stronie autora *Nothing is Hidden*, to w jego argumentacji są pewne luki, które wymagają uzupełnienia³⁰. Zdaniem Hackera, należy zgodzić się z Winchem, że rola słowa „przedmiot” tkwi w logiczno-syntaktycznej relacji ze słowem „nazwa”. Prawdą jest również, iż znaczenie nazwy nie jest pierwotne wobec jej składni logicznej, ponieważ nazwa zastępuje przedmiot tylko w kontekście zdania, z czym zgadzał się także Malcolm. Jednak utożsamienie znaczenia nazwy z jej rolą logiczno-syntaktyczną wydaje się Hackerowi nieporozumieniem. Tezy 3.326–3.33 *Traktatu*³¹, na które powołuje się Winch, ale też Ishiguro oraz McGuinness, bynajmniej nie są, zdaniem Hackera, oczywistym dowodem na poparcie antyrealistycznej semantyki Wittgensteina. Ważny jest bowiem kontekst tych tez. Dotyczy on mianowicie faktu, że ten sam znak może być wspólny dla różnych symboli: „(W zdaniu ‘Grün ist grün’ – gdzie pierwszy wyraz jest nazwiskiem, a ostatni przymiotnikiem – słowa te nie mają po prostu różnego znaczenia, lecz są *różnymi symbolami*)” (*Tractatus*, 3.323). Zatem to samo słowo może oznaczać na różne sposoby. Aby w znaku rozpoznać symbol musimy prześledzić jego sensowne użycie w zdaniu, albo raczej; jego użycie w zdaniu sensownym. Składnie słów *Grün* i *grün* są różne, tak jak różna jest składnia spójki „jest”, znaku identity i czasownika „istnieć”. Nie należy tych znaków ze sobą zamieniać pod groźbą nonsensu, ponie-

³⁰ Por. P. M. S. Hacker, *Naming, Thinking, and Meaning in the ‘Tractatus’* [w:] tegoż, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford 2001, s. 170.

³¹ „3.326 Aby w znaku rozpoznać symbol, trzeba zważać na jego sensowne użycie. 3.33 W składni logicznej znaczenie znaku nie powinno nigdy grać roli. Trzeba ją budować, nie wspominając o *znaczeniu* znaków. Wolno zakładać *tylko* opis wyrażań”.

waż logiczne formy znaku, czyli jego możliwości łączenia się z innymi znakami, wyznaczone są wraz ze swym logiczno-syntaktycznym zastosowaniem. Mamy jeden znak „jest”, ale trzy jego różne zastosowania: jako łącznik, identyczność i istnienie. Tylko sensowne użycie znaku w zdaniu decyduje o znaczeniu znaku. „Znak *nie używany* nic nie znaczy. Taki jest sens maksymy Ockhama” [*Tractatus*, 3.328].

W następnych uwagach Wittgenstein nie kontynuuje dotychczasowej argumentacji, ale przechodzi do krytyki „teorii typów” Russella: „W składni logicznej znaczenie znaku nie powinno nigdy grać roli. Trzeba ją budować, nie wspominając o *znaczeniu* znaków. Wolno zakładać *jedynie* opis wyrażen” (*Tractatus*, 3.33). Chodziło o to, że Russell, próbując uzasadnić składnię logiczną „teorii typów”, odwołuje się do znaczenia (odniesienia) znaków. Nie dowodzi to jednak, zdaniem Hackera³², że składnia logiczna danej nazwy wyznacza jej znaczenie bez odniesienia do pozajęzykowej rzeczywistości, ale tylko, że nie istnieje coś takiego, jak uzasadnienie składni logicznej przez odniesienie do faktów, co również sugerował Malcolm. Bez sensu jest na przykład mówienie, że składnia logiczna słowa „czerwony” jest poprawna w zdaniu „ten fotel jest czerwony”, ale niepoprawna w zdaniu „ten dźwięk jest czerwony”, ponieważ fotel może być czerwony, a dźwięk nie. Z tego, że znamy składnię danej nazwy nie wynika, że znamy także znaczenie tej nazwy. Przemawia za tym choćby prosty fakt, że wiele różnych nazw ma taką samą składnię logiczną, czyli taką samą formę logiczną, którą w przejrzystej notacji przedstawia zmienna, za którą możemy podstawić daną nazwę. Jeśli „barwa” jest pojęciem formalnym, to możemy wiedzieć, że „a” jest barwą, znając jej składnię logiczną, ale nie znając jej znaczenia, ponieważ pojęcia formalne są jak zmienne, które przedstawiają stałą formę przysługującą wszystkim wartościom tej zmiennej. Na przykład nazwa „czerwony” ma tę samą formę logiczno-syntaktyczną co nazwa „niebieski” – obie nazwy są przykładem tej samej zmiennej kategoriałnej, ale nazywają różne przedmioty (przyjmując na użytek tego przykładu, że są to przedmioty), a więc mają różne znaczenie.

Podsumowując ten wątek podkreślmy, że, zdaniem Hackera³³, uwaga 3.326 nie jest antycypacją późniejszej koncepcji znaczenia jako użycia, ale raczej wyrazem poglądu, że rozpoznanie w znaku symbolu

³² Por. P. M. S. Hacker, *Naming, Thinking, and Meaning in the 'Tractatus'*, s. 174–175.

³³ Por. tamże, s. 173.

dokonywane przez analizę tego, co ten znak oznacza, czyli jaki stan rzeczy przedstawia i jakie przedmioty oznaczają użyte w zdaniu nazwy. Tym samym Hacker potwierdza słuszność interpretacji Malcolma, że nazwa może oznaczać przedmiot tylko w kontekście zdania. Zgodnie z uwagami 3.11 i 3.12 zdanie jest to znak zdaniowy w jego projekcyjnym stosunku do świata. Metodą projekcji jest zaś pomyślenie sensu zdania. Tak więc użycie znaku zdaniowego jako projekcji możliwej sytuacji jest użyciem zdania jako obrazu tej sytuacji. Jest to fundamentalny punkt zarówno dla zwolenników jak i przeciwników interpretacji antymetafizycznej.

3.

Problem „wewnętrznego stosunku odwzorowania między językiem a światem” nabiera nowej treści w kontekście rozważań Cory Diamond dotyczących stosunku Wittgensteina do korespondencyjnej koncepcji prawdy. Również ona wysuwa argumenty na rzecz tezy, że „relacja wewnętrzna” nie ma w sobie nic relacyjnego, to znaczy nie jest w istocie żadną relacją. W eseju *Truth Before Tarski* krytycznie odnosi się do poglądu Hansa Sluga, który przypisuje Wittgensteinowi pewną wersję korespondencyjnej teorii prawdy³⁴. Polegałaby ona na tym, że jeśli świat składa się z faktów, które są istnieniem stanów rzeczy, będących z kolei połączeniami przedmiotów, to zdanie jest prawdziwe, kiedy pozostaje wobec faktów w stosunku odwzorowania. Koncepcja prawdy jako korespondencji łączyłaby się jednak, zdaniem Diamond, z ryzykiem krytyki w stylu Fregego, której Wittgenstein chciał z pewnością uniknąć. Ida korespondencji jest, w jej ujęciu, próbą artykulacji pewnych cech naszego użycia zdań sensownych, a więc służy do opisu logiki naszego języka potocznego. Opis ten, odwołując się do korespondencji, używa języka relacji: myśli, język, dyskurs usytuowane są w pewnej *relacji* do rzeczywistości. Zdaniem Diamond³⁵, używając języka relacji możemy jednak pójść w dwóch różnych kierunkach. Po pierwsze, możemy potraktować ten sposób mówienia poważnie i rozwinąć koncepcję dotyczącą zgodności bądź niezgodności zdania z rzeczywistością, co robi na przykład Sluga. Wówczas teoria kore-

³⁴ Por. C. Diamond, *Truth Before Tarski: after Sluga, after Ricketts, after Geach, after Goldfarb, Hylton, Floyd, and Van Heijenoort* [w:] *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*, ed. by Erich H. Reck, Oxford University Press 2002, s. 252–283.

³⁵ Por. tamże, s. 271.

spondencyjna, czy raczej pewna jej wersja, była jeśli nie celem teorii Wittgensteina, to przynajmniej wynikałaby z niektórych jego presupozycji. Po drugie, możemy potraktować dyskurs relacyjny (korespondencyjny) Wittgensteina jako środek prowadzący do celu, którym byłaby rekonstrukcja logiki naszego użycia zdań sensownych, a w szczególności zdań zawierających pewną treść, czyli przede wszystkim zdań języka potocznego. W świetle tego drugiego kierunku Wittgenstein przedstawił coś, co tylko wygląda na korespondencyjną teorię prawdy. Wprawdzie mówił, nie jeden raz i w różnych miejscach, zaznaczmy, o zgodności bądź niezgodności zdania z rzeczywistością, ale jego intencją było „przekierowanie naszej uwagi w stronę logicznych cech użycia zdań języka potocznego, logicznych wzorów tego użycia”³⁶. Dyskurs o zgodności bądź niezgodności z rzeczywistością związany jest z powtórным użyciem tego samego zdania bądź zdań usytuowanych w pewnej logicznej relacji do innych zdań. Sięgnijmy do przykładu Diamond³⁷, w którym wyróżnia pewne grupy wzorów inferencyjnych opisujących nasze potoczne użycie zdań:

Grupa 1

p.

Zatem „*p*” jest prawdziwe i „nie-*p*” jest fałszywe.

nie-*p*

Zatem „*p*” jest fałszywe i „nie-*p*” jest prawdziwe.

Grupa 2

A sądzi, że *p*.

p.

A więc przekonanie *A* jest poprawne.

A sądzi, że *p*.

nie-*p*

A więc przekonanie *A* jest niepoprawne.

A sądzi, że *p*.

Przekonanie *A* jest poprawne.

A więc *p*.

W pierwszym i w drugim przypadku z grupy 2 mówimy o tym, o czym ktoś jest przekonany; następnie o tym, jak rzeczy się mają, i wniosku-

³⁶ Tamże, s. 259.

³⁷ Por. tamże, s. 259–260.

jemy, że jego przekonanie jest poprawne albo niepoprawne. W grupie tej zdanie pojawia się dwa razy; pierwszy raz jako zdanie przekazujące pewną treść (przekonanie A), a następnie jako zdanie stwierdzające pewien stan rzeczy. Zdaniem Diamond, to nic innego jak logika mówi nam, kiedy rzeczywiście mamy do czynienia dwa razy z tym samym zdaniem. Powstaje tu następujący problem. Jeśli nasze początkowe rozumienie prawdy oraz dyskurs objaśniający to rozumienie obejmują powyższe wzory zdań, to jakie cechy logiczne takich wzorów odzwierciedlają się w tym początkowym rozumieniu? Co logika mówi nam na temat identyczności zdań pojawiających się dwukrotnie, niezależnie od różnych przypadków, w których się pojawiają z tej grupie? Wedle autorki *The Realistic Spirit* powinniśmy odwrócić naszą uwagę od problemu sugerowanego przez Slugę, czyli od problemu, co to znaczy, że jakieś przekonanie czy dyskurs jest zgodny z rzeczywistością, i skierować się ku kwestii, w jaki sposób logika umożliwia nam rozpoznanie w strukturze zdań wyżej wymienionych wzorów. To przecież nie podobieństwa wizualne pozwalają nam wnioskować w sposób przedstawiony w grupie 1 i 2.

Jeśli chodzi o inferencyjny wzór zawarty w grupie 1, to jego znaczenie polega na tym, że zdanie i jego negacja, korespondują z pojedynczym faktem, który determinuje prawdziwość bądź fałszywość obu zdań. Diamond porzuca jednak takie uzasadnienie. W *Uwagach o logice* Wittgenstein pisał, że: „Podstawową właściwością mojej teorii jest to, że p ma w niej to samo znaczenie co $\text{nie-}p$ ”³⁸. Znaczeniem (*Bedeutung*) jest tutaj pojedynczy fakt, który koresponduje z p i $\text{nie-}p$. Później w *Traktacie* mówił, że „Zdania » p « i » $\sim p$ « mają przeciwstawny sens, ale odpowiada im ta sama rzeczywistość [*Tractatus* 4.0621]. Wedle Diamond stosunek do rzeczywistości, który determinuje prawdziwość bądź fałszywość obu zdań, jest odwracalny, to znaczy, jeśli ten sam fragment rzeczywistości wyznacza prawdziwość „ p ” i fałszywość „ $\text{nie-}p$ ”, to możemy odwrócić relację, w której para „ p ” i „ $\text{nie-}p$ ” usytuowana jest wobec rzeczywistości i wówczas oba zdania będą rozumiane inaczej, prawdziwość i fałszywość „ p ” i „ $\text{nie-}p$ ” będzie odwrócona. „ p ” będzie wówczas fałszywe, a „ $\text{nie-}p$ ” prawdziwe. Ustalenie prawdziwości zdania, czy też prawdziwości przekonań, nie polega na stwierdzeniu, że zachodzi relacja między fragmentem języka a fragmentem świata, ale na użyciu reguły, która konstytuuje sens zdania. Ten sens określa z kolei, czy „ p ” czy „ $\text{nie-}p$ ” jest faktem. Idea zgodności zdania

³⁸ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, s. 168.

z rzeczywistością jest więc równoznaczna z ideą posiadania przez zdanie sensu, który wyznacza warunki, w jakich „*p*” nazywamy prawdziwym, a „nie-*p*” fałszywym, a tym samym warunki, w jakich „*p*” jest fałszywe i „nie-*p*” prawdziwe³⁹.

Zgodnie ze „zdecydowanym” odczytaniem *Traktatu* przez Diamond byłoby to jednak rozerwanie od wewnątrz koncepcji książki. Chodzi o to, że kiedy mówimy o zdaniach, że one zgadzają się bądź nie zgadzają z rzeczywistością, to język, którego używamy, nie jest językiem relacji, ale mówi o czymś, o czym nie można powiedzieć, że jest w relacji do czegokolwiek. Sposób, w który zdania symbolizują zawiera to, co Diamond określa jako kierunkowość (*directionality*) – podległy pewnej regule sposób porównywania zdania z rzeczywistością, który jest z istoty odwracalny. Wittgenstein chciał tym samym pokazać różnicę między zdaniem a nazwą: zdania nie mogą być relacjami. „Nic, co zawiera kierunkowość (*directionality*) nie jest relatum”⁴⁰. Dyskurs odwołujący się do pojęcia korespondencji zdań z rzeczywistością, a więc do relacji, upodabnia zdania do nazw, czego Wittgenstein na pewno chciał uniknąć.

Z tego antyrelacyjnego punktu widzenia mówienie o „relacji wewnętrznej” należy rozumieć jako nawiązanie do wewnętrznych cech symbolizmu. Ich rozpoznanie nie wymaga odwoływania się do idei prawdy jako zgodności zdania z rzeczywistością, ani nie wymaga odwoływania się do pojęcia „wewnętrznej relacji” między językiem a światem. Odwołując się do idei korespondencji, oraz stosując pojęcie „relacji wewnętrznej” Wittgenstein chciał jedynie zwrócić naszą uwagę na to, jak naprawdę używamy wyrażeń językowych. Idea zgodności myśli i świata nie wymaga odwołania się do substancjalnej relacji izomor-

³⁹ W swojej krytyce przypisywania Wittgensteinowi korespondencyjnej teorii prawdy Diamond idzie w tym samym kierunku, w którym szła krytyka tej teorii przeprowadzona przez Fregego, czego zresztą nie ukrywa (por. s. 272). W eseju *Myśl* Frege pisał: „Mówiąc, że zdanie jest prawdziwe, mamy właściwie na myśli jego sens. Sens zdania jest więc tym, wobec czego może w ogóle pojawić się kwestia prawdziwości. Czy jest ona przedstawieniem? Prawdziwość nie polega w każdym razie na zgodności sensu z czymś innym, gdyż wtedy pytanie o prawdziwość powtarzałoby się w nieskończoność”. Trzeba jednak podkreślić, że ujęcie Diamond całkowicie różni się od poglądu H. Sluga, wedle którego Frege krytykując korespondencyjną teorię prawdy miał właśnie na myśli *Traktat* Wittgensteina i przestawioną w niej koncepcję zdania jako obrazu rzeczywistości. Por. H. Sluga, *Frege on the Indefinability of Truth*, w: *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*, ed. by Erich H. Reck, Oxford University Press 2002, s. 89–92.

⁴⁰ C. Diamond, *Truth Before Tarski*, s. 269.

ficznego odwzorowania między zdaniem i faktami, ale raczej do wewnętrznych reguł kierujących naszą językową praktyką, kiedy mówimy, że coś jest faktem. W tym sensie fakt to coś, co może być wyrażone przez prawdziwe zdanie naszego języka. Uwagi o „racji wewnętrznej”, jak i cały dyskurs odwołujący się do korespondencji, byłby zatem dla Diamond jedynie przejściowym sposobem mówienia, szczeblem drabiny, którą w rezultacie trzeba odrzucić.

Antymetafizycznym tropem próbuje też podążać Marie McGinn⁴¹ czyniąc pojęcie „wewnętrznego stosunku” centralnym dla swojego odczytania *Traktatu*. Chce ona jednak uniknąć radykalnych czy wręcz nihilistycznych konsekwencji interpretacji „terapeutycznej” Diamond i Conanta głoszącej, że *Traktat* nie zawiera żadnych pozytywnych treści filozoficznych. Odrzucenie przez Wittgensteina doktryn filozoficznych nie kłóci się, jej zdaniem, z intencją dostarczenia filozoficznego wglądu w to, jak funkcjonuje nasz język, jak symbol symbolizuje. Język po prostu sam to wyjaśnia, i nie potrzebujemy wychodzić na zewnątrz niego, żeby to zobaczyć. Istotą jej stanowiska jest, że:

Relacja między znakiem zdaniowym a faktem polegająca na tym, że znak zdaniowy może być użyty do reprezentowania tego faktu, nie zależy od korelacji między dwoma bytami, lecz od reguły, która umożliwi nam skonstruowanie jednego z drugiego⁴².

Dla Wittgensteina iluzją jest myśl, że stosunek odwzorowania między językiem a światem, zależy od znaków językowych usytuowanych w zewnętrznej relacji do czegoś, co może być ujmowane niezależnie od języka. Stosunek między językiem a światem jest raczej stosunkiem wewnętrznym konstytuowanym przez regułę projekcji, na mocy której używamy języka, aby powiedzieć, jak rzeczy się mają. Dla McGinn „relacja wewnętrzna” nie jest w istocie relacją rzeczywistą w tym sensie, że nie jest relacją zdania do czegoś, co znajduje się na zewnątrz symbolizmu. Relacja między zdaniem a stanem rzeczy, który zdanie to przedstawia, zależy tylko od reguły projekcji, dzięki której rozumiemy, jak rzeczy się mają w świecie, kiedy to zdanie jest prawdziwe. Zdanie przedstawia możliwy stan rzeczy, jeśli wyraża sens, który jest ekwiwalentem reguły określającej warunki, w jakich nazywamy go prawdziwym albo fałszywym⁴³.

⁴¹ Por. M. McGinn, *Elucidating the 'Tractatus'...*, s. 81–96.

⁴² Tamże, s. 81.

⁴³ Por. M. McGinn, *Wittgenstein and Internal Relation*, „European Journal of Philosophy”, vol. 18, no 4, 2010, s. 503.

4.

Przedstawione spory i dyskusje, nawiązujące wprost bądź nie wprost, do pojęcia „wewnętrznego stosunku odwzorowania” nie stawiają nas w łatwej sytuacji. Obie strony mają mocne argumenty, tekstowe i merytoryczne. Wydaje się jednak, że więcej ich znajdziemy po stronie interpretacji antymetafizycznej, ale nie wszystkie. Istotnym argumentem może być tutaj, jak sądzę, pojęcie „przestrzeni logicznej”.

Już na samym początku *Traktatu* Wittgenstein stwierdza w uwadze 1.13: „Światem są fakty w przestrzeni logicznej”. Ta tajemniczo brzmiąca teza nie ma jednak swojej kontynuacji w uwagach następujących bezpośrednio po niej. Pojęcie „przestrzeni logicznej” pojawia się mimochodem w uwadze 2.11: „Obraz pojawia pewną sytuację w przestrzeni logicznej – istnienie i nieistnienie stanów rzeczy”; oraz w 2.202: „Obraz przedstawia pewną możliwą sytuację w przestrzeni logicznej”. Dopiero jednak z uwagach 3.4 – 3.42 możemy wyczytać nieco więcej.

Zazwyczaj „przestrzeń logiczną” Wittgensteina wyjaśnia się przez odwołanie do trójwymiarowej przestrzeni Euklidesa, danej nam w codziennym doświadczeniu, a więc do przestrzeni, którą tworzą przedmioty empiryczne⁴⁴. Czy jednak rzeczywiście Wittgenstein wzorował się na takiej przestrzeni? Allan Janik i Stephen Toulmin sugerują, że „przestrzeń logiczna” przypomina raczej wielowymiarową „przestrzeń fazową” mechaniki statystycznej⁴⁵. Warto chyba podjąć ten trop.

Pojęcie „przestrzeni fazowej” związane jest z nowym sformułowaniem mechaniki klasycznej przez irlandzkiego matematyka Williama Hamiltona (1805–1865). Do opisu układu fizycznego użył on innych „zmiennych” niż w mechanice klasycznej. Wcześniej podstawową rolę odgrywały położenia cząstek, natomiast prędkość określana była jako tempo zmiany ich położenia w czasie. W teorii Hamiltona należy podać nie prędkości, lecz pędy cząstek (pęd to iloczyn masy i prędkości). Tak więc dla n swobodnych cząstek mamy $3n$ pędów i $3n$ współrzędnych położenia (dla każdego kierunku w przestrzeni oddzielnie), a zatem otrzymujemy przestrzeń, która ma $6n$ wymiarów. Na przykład w 1 cm sześciennym powietrza znajduje się ok. 10^{20} cząstek, a zatem

⁴⁴ Por. M. Black, *Companion to Wittgenstein's «Tractatus»*, s. 154 in.; H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, s. 283–284. Z kolei Bogusław Wolniewicz opisuje „przestrzeń logiczną” za pomocą algebry Boole'a. Por. także E. Stenius, *Wittgenstein's «Tractatus»*...

⁴⁵ Por. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant Paperbaks, Chicago 1996, s. 185–186.

jego „przestrzeń fazowa” będzie miała 6×10^{20} wymiarów. Taka przestrzeń o wielu wymiarach jest tworem matematycznym i nie warto nawet próbować sobie jej naocznie wyobrazić. Już nawet pojedyncza cząstka ma dwa razy więcej wymiarów (3 współrzędne położenia i 3 składowe pędu) niż dobrze nam znana przestrzeń codziennego doświadczenia. Ale mimo „nierzeczywistości” tej wielowymiarowej przestrzeni mechaniki statystycznej pozwala ona na dokładne wyjaśnienie ewolucji dowolnego układu fizycznego. Zawdzięczamy to Ludwigowi Boltzmannowi, u którego Wittgenstein zamierzał początkowo studiować i którego *Populäre Schriften* czytał⁴⁶. Jakkolwiek trudno przypuszczać, żeby absolwent *Realschule* mógł swobodnie poruszać się w obszarze teorii fizycznej Boltzmann, znajomość przynajmniej jego ogólnych idei wydaje się więcej niż prawdopodobna. Zasługą Boltzmann było sformułowanie statystycznej interpretacji II prawa termodynamiki, które stwierdza, że entropia dowolnego odizolowanego układu wzrasta w czasie, albo jest stała w przypadku procesów odwracalnych. Otóż Boltzmann nadał pojęciu entropii precyzyjny sens matematyczny, pokazał wedle jakiego wzoru ona wzrasta. Dokonał tego w oparciu o „przestrzeń fazową”, która jest wprawdzie przestrzenią czystych możliwości, ale do świata empirycznego jakoś się odnosi i to w sposób umożliwiający bardzo precyzyjne opisanie ewolucji danego układu fizycznego.

Podobnie jest z „przestrzenią logiczną” Wittgensteina. Jest to przestrzeń czystych możliwości, którą tworzą zdania sensowne, a więc takie, które mogą być prawdziwe albo fałszywe:

3.4. Zdanie wyznacza pewne miejsce w przestrzeni logicznej. Istnienie tego miejsca logicznego jest zagwarantowane istnieniem samych składników, istnieniem sensownego zdania.

3.41. Znak zdaniowy i współrzędne logiczne: oto miejsce logiczne.

3.411. Miejsce geometryczne i miejsce logiczne są podobne w tym, że oba są możliwością jakiegoś istnienia.

„Przestrzeń logiczna” Wittgensteina jest, tak jak „przestrzeń fazowa”, wielowymiarowa, a ściślej mówiąc ma 2^n wymiarów⁴⁷. Jak taka przestrzeń ma się do rzeczywistości? Otóż samo pytanie wydaje się źle postawione. Sugeruje poszukiwanie jakiegoś ontologicznego de-

⁴⁶ Por. B. McGuinness, *Young Ludwig*, s. 54.

⁴⁷ Dla jednego zdania elementarnego mamy dwie możliwości – prawdę bądź fałsz – dla dwóch cztery dla trzech osiem etc.

sygnatu czy ekwiwalentu. Podczas gdy pojęcie „przestrzeni logicznej” jest jedynie użyteczną fikcją pozwalającą wyjaśnić funkcjonowanie naszego języka. Pamiętajmy o kontekście cytowanych przed chwilą tez, to znaczy o uwagach poświęconych istotnym i przypadkowym rysom zdania (uwaga 3.34 i następne), które pojawiają się zaraz po tezie 3.333 dotyczącej krytyki „teorii typów” Russella, choć nie są z nią bezpośrednio powiązane treściowo. W uwadze 3.341 czytamy: „W zdaniu istotne jest więc to, co wspólne wszystkim zdaniom mogącym wyrazić ten sam sens”. Sensem zdania były dla Wittgensteina, jak wiemy, warunki prawdziwości. Pisząc w 3.4, że „zdanie wyznacza pewne miejsce w przestrzeni logicznej”, Wittgenstein unika problemu odniesienia zdań elementarnych, ale także odrzuca wszelką odniesieniową koncepcję logiki, w tym pogląd Russella, że stałe logiczne reprezentują pewne byty logiczne. Dla Wittgensteina są raczej regułami łączenia znaków⁴⁸. Podobnie jest w odniesieniu do nazw, które w przestrzeni logicznej odgrywają rolę współrzędnych, mają zatem sens formalny, na co zwracała wcześniej uwagę Ishiguro. Kiedy Wittgenstein mówi w 1.13, że „Światem są fakty w przestrzeni logicznej”, to pojęcia „świata” oraz „faktów” także mają sens formalny, są warunkami sensownej symbolizacji. Inaczej trudno na przykład zrozumieć jego pojęcie „faktów negatywnych” oraz to, że „Warunki prawdziwości wyznaczają luz (*Spielraum*), jaki zdanie pozostawia faktom” [*Tractatus*, 4.463]. Znamienne jest tu pojęcie „faktu negatywnego”, które stanowi istotną trudność dla każdej ontologicznej interpretacji *Traktatu*⁴⁹. Co miałyby bowiem odpowiadać po stronie świata „faktowi negatywnemu”? Jak nieistnienie

⁴⁸ Por. D. Hyder, *Mechanics of Meaning*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2002, s. 117–118. Autor ten utożsamia pojęcie „przestrzeni logicznej” z Fregowskim pojęciem sensu, do czego nie upoważnia kontekst, czy raczej konteksty, w których pojęcie to pojawia się w *Traktacie*.

⁴⁹ Por. np. B. Wolniewicz, *Fakty i rzeczy*, s. 124–125. M. Black w swoim komentarzu do *Traktatu* twierdzi, że dla Wittgensteina świat składa się tylko i wyłącznie z „faktów pozytywnych” i że brak połączeń przedmiotów nie może być faktem. Mówienie o świecie jako zbiorze faktów (pozytywnych) musi wystarczyć, ale tylko jeśli chodzi o język w pełni przejrzysty. W takim języku, który Black nazywa *językiem podstawowym* (*prymaty language*), nie można adekwatnie wyrazić negacji oraz innych operacji logicznych. Cała prawda o świecie może być wyrażona w zdaniach elementarnych, z których każde stwierdza istnienie odnośnego faktu. Nie wyklucza to, według Blacka, możliwości języka wyższego rzędu zawierającego zwykle operatory logiczne. Por. M. Black, *A Companion to Wittgenstein's „Tractatus”*, s. 71–72. Jednakże jak wynika z Wittgensteina krytyki niektórych koncepcji Russella i Fregego, przedstawionej w rozdziale poprzednim, autor *Dociekań* taką możliwość zdecydowanie wykluczał.

może być istnieniem? Pamiętajmy poza tym, że według Wittgensteina [por. *Tractatus*, 2.01, 2.03] fakt jako istniejący stan rzeczy jest połączeniem przedmiotów. Czy zatem „fakt negatywy” byłby połączeniem przedmiotów w sposób negatywny, albo „negatywnym” połączeniem przedmiotów?”

Komplikacje interpretacyjne z pojęciem „faktu negatywnego” są oczywiście symptomem ogólniejszego problemu, to znaczy „niezdecydowania”, o którym pisała C. Diamond. Polega ono na budowaniu teorii ontologicznej wbrew wyraźnemu zakazowi takiej teorii, wynikającemu z istoty naszego języka, w którym nie daje się powiedzieć niczego sensownego o naturze rzeczywistości. Rzekome tezy ontologiczne z początku *Traktatu* są częścią szerszej strategii wyjaśniania tego, jak funkcjonuje nasz język. Świat, rzeczywistość, o których mówi Wittgenstein, nie są bynajmniej światem i rzeczywistością naszego codziennego doświadczenia. Są to pojęcia czysto formalne. Podobnie jak pojęcia „stanów rzeczy”, „przedmiotów” czy „faktów” stanowią formalne warunki sensownej reprezentacji. Jednym z takich warunków jest na przykład to, by język nie mówił o sobie samym, ale o czymś innym. Czy to robi, czy nie – to już kwestia porównania zdania z rzeczywistością⁵⁰. Potraktowanie tych pojęć jako pojęć właściwych (ma-

⁵⁰ Podobnie rzecz ujmuje Maciej Soin, który twierdzi, że „ontologia” traktatu została wystylizowana na teorię świata, podczas gdy w istocie jest zbiorem formalnych warunków, które muszą być spełnione przez to, o czym można sensownie mówić. Por. M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław, 2001 s. 47. Autor ten ontologiczne tezy *Traktatu* nazywa „ontologią formalną” (s. 35), przyznając jednocześnie, że jest to szczególny rodzaj ontologii. Można ją w zasadzie sprowadzić do jednej tylko tezy: „Istnieje coś”. „Nie inaczej jest jednak – pisze Soin – z «obrazkową teorią znaczenia», którą w wykładni realistycznej uważa się za teorię stosunków między językiem (czy myślą) a światem. Być może głównym problemem *Traktatu* jest stosunek między językiem i światem, ale nie powinno też ująć uwagi wnikliwego czytelnika, że ów «świat», korelat języka, określony jest jedynie formalnie. Mówić w tym kontekście o «obiektywnej rzeczywistości», znaczy podstawić wiadome za niewiadome, gubiąc przy okazji specyfikę wyводу Wittgensteinowskiego”. Tą specyfiką jest, zdaniem cytowanego autora, kantyzm reprezentowany przez Wittgensteina w *Traktacie*. Rozwijając swoją kantowską interpretację Soin wydaje się być jednak nie do końca konsekwentny, mówi bowiem już nie o „formalnej ontologii”, ale o „antymetafizycznej metafizyce symbolizmu”. Co więcej, mimo niechęci do interpretacji realistycznej, przypisuje Wittgensteinowi określanie struktury świata na podstawie cech logiki, podobnie jak Kant określał tę strukturę na podstawie „form zmysłowości oraz kategorii intelektu”. Tym samym stanowisko Soina w zasadzie niczym nie różniłoby się od realistycznej interpretacji *Traktatu* N. Malcolma, B. Wolniewicza, czy P. M. S. Hackera. Być może jedynie z wyjątkiem D. Pearsa.

terialnych) wydaje się przyczyną „niezdecydowania” i przypisywania Wittgensteinowi rozmaitych teorii: ontologicznej, epistemologicznej, czy etycznej. Trzeba jednak zdać sobie również sprawę z tego, że wymienione wyżej pojęcia rzucają długi metafizyczny cień, że po prostu obarczone są treścią metafizyczną, której trudno się pozbyć, o ile w ogóle jest to możliwe. Nie znaczy to, że ten cień należy brać za rzeczywistość. „Logika wypełnia świat; granice świata są też jej granicami” – jak mawiał Wittgenstein w 5.61. Język i świat dzielą tę samą „przestrzeń logiczną”, którą musimy sobie wyobrazić czy też raczej skonstruować jako użyteczną fikcję pozwalającą opisać pewien porządek logiczny, konieczny dla naszego sposobu przedstawiania świata.

Wracając na koniec do tezy 1.13 powiedzmy, że fakty pozostają w stosunku wewnętrznym wobec zdań elementarnych, a tym samym wobec przestrzeni logicznej. Fakt nie istnieje w sposób pierwotny i niezależny od logicznej przestrzeni, w której istnieją zdania. W istocie więc w tak zwanych tezach ontologicznych problemem jest logiczny system każdej reprezentacji służący nam do opisywania świata. Kiedy Wittgenstein odwołuje się do przedmiotów reprezentowanych w zdaniach za pomocą zdań elementarnych, to nie chodzi mu o jakieś zewnętrzne połączenie między dwoma niezależnymi bytami, lecz o wewnętrzną relację użycia nazwy w systemie reprezentacji w jego projekcyjnym stosunku do świata.

LUDWIG WITTGENSTEIN ON THE INTERNAL RELATION OF DEPICTING BETWEEN LANGUAGE AND THE WORLD

Summary

The paper is devoted to the interpretation of proposition 4.014 of Ludwig Wittgenstein's *Tractatus*, which tackles „the... internal relation of depicting that holds between language and the world”. Three different approaches to interpreting Wittgenstein's early work are distinguished. First, there is a metaphysical approach in which the „internal relation” is to be understood as a substantial relation of isomorphism between language and the world. Secondly, there is an anti-metaphysical approach which denies that Wittgenstein intended to offer any explanation of how language connects with the world. In this account the „internal relation” does not have anything genuinely relational. It is only by using a sign with sense that both the logical form of a symbol and the logical form of what it signifies are simultaneously constituted. Thirdly, there is a so-called therapeutic interpretation in which observations on an internal relation, as well as the whole discourse referring to correspondence, are no more than a reflection of how we actually employ expressions and have nothing to do with the metaphysical problem of

the relation between language and the world. The paper endorses the anti-metaphysical approach and elaborates its argument by resorting to the notion of „logical space” and including an interpretation of 1.13 („The facts in logical space are the world”). It is argued that the concept of „the world” and, likewise, those of „fact” and „language”, are formal concepts which, as such, constitute conditions of all representation.

Piotr Dehnel

ANDRZEJ RYGALSKI

(Kraków)

**O FIKCJI POWAŻNIE.
KONCEPCJA POETYCKIEJ FIKCJI
WEDŁUG FREGEGO**

Jedną z najbardziej tajemniczych kategorii w filozofii Fregego jest „*die Dichtung*”, określona sporadycznie jako „*der Scheingedanke*” – myśl pozorna¹. Przeciwwstawienie: „*die Wahrheit–die Dichtung*” pojawia się wielokrotnie ale zawsze na marginesie. Podyktowane jest to tym, że:

O myśli pozorne logika nie potrzebuje się troszczyć [...] ².

Wprawdzie kwestia poetyckiej fikcji pojawiła się w koncepcji Fregego wraz z odróżnieniem sensu od denotacji, jednak ma ona wymiar nie tylko semantyczny (pozorne nazwy własne), ale także ontologiczny (myśli pozorne), logiczny (poetycka fikcja przeciwstawiona prawdzie i fałszowi) oraz epistemologiczny (idealizm). Analiza poetyckiej fikcji dostarcza tym samym swoistej perspektywy pozwalającej spojrzeć

¹ „Statt ‘Dichtung’ könnten wir auch ‘Scheingedanke’ sagen”. G. Frege, *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Herausgegeben von H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach, ¹Band, *Nachgelassene Schriften*, Unter Mitwirkung von G. Gabriel und W. Rödding bearbeitet, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach. Zweite, revidierte Auflage, erweitert um einen Anhang Nachschrift einer Vorlesung und Protokolle mathematischer Vorträge Freges eingeleitet von L. Kreiser unter Mitwirkung von G. Grosche, Hamburg 1983 (dalej jako: NS i strona cytowanej pracy).

² NS. 142.

na cały system Fregego. Kwestia ta zasługuje zatem na monograficzne opracowanie.

Najistotniejszym zagadnieniem dotyczącym poetyckiej fikcji jest oczywiście status ontologiczny należących do niej myśli z uwagi na obiektywny charakter myśli właściwych, przeciwstawianych przez Fregego subiektywnym przedstawieniom. Ze względu na fakt, że – zdaniem Fregego – obiektywne myśli odkrywamy, a nie tworzymy ich, zagadnienie to istotne jest oczywiście nie tylko dla ontologii, ale także dla estetyki, gdzie sprowadzałoby się do kwestii, czy dzieło sztuki literackiej tworzymy, czy też – jak prawdy naukowe – odkrywamy. Gdybyśmy myśli należące do poetyckiej fikcji odkrywali tak jak myśli właściwe, to wyglądałoby to jeszcze bardziej paradoksalnie niż w przypadku myśli właściwych i byłoby dla wielu jeszcze trudniejsze do przyjęcia. Kwestia ta pozwala dodatkowo uwydatnić różnicę, jaka występuje pomiędzy nauką a sztuką. Trudności, jakie wiążą się z rozstrzygnięciem zagadnienia natury myśli należących do poetyckiej fikcji, wynikają z marginalnego potraktowania jej przez Fregego i są zwielokrotnione przez to, że procesowi myślenia towarzyszy zawsze proces przedstawiania sobie, a język nie tylko wyraża sens, ale także na różne sposoby wzbudza przedstawienia. Nie można także wykluczyć ewolucji i doprecyzowania poglądów samego Fregego. Wypada zatem przedstawić – uwzględniając chronologię – argumenty za i przeciw traktowaniu myśli należących do poetyckiej fikcji jako obiektywnych.

Frege kilkakrotnie na przykładzie różnych nauk pokazał mechanizm popadania w poetycką fikcję. Początkowy realizm gwałtownie przekształca się wówczas w skrajny idealizm, co dla teorii jest samoniszczące. O ile w nauce trzeba się wystrzegać poetyckiej fikcji, jest ona bowiem niebezpieczna, zdecydowanie bardziej groźna niż wieloznaczność, o tyle w semantyce – za sprawą zaproponowanej przez Fregego analizy mowy zależnej (a także mowy niezależnej) – istnieje możliwość naukowego jej rozważania, z której to możliwości chciałbym skorzystać. Właśnie w ukazaniu zawartej w koncepcji Fregego możliwości naukowej analizy zdań, wyrażających myśli należące do poetyckiej fikcji, pomimo tego że Frege z jednej strony czuł się zwolniony z obowiązku zajmowania się nimi, a z drugiej strony widział niebezpieczeństwo nieświadomego przekroczenia granicy między prawdą a poetycką fikcją, widzę najistotniejszy rezultat namysłu nad omawianym zagadnieniem.

PRAWDA A POETYCKA FIKCJA³

Kwestia poetyckiej fikcji pojawiła się wraz z odróżnieniem sensu od denotacji. W rozprawie *Über Sinn und Bedeutung* Frege zgodził się z tym, że gramatycznie poprawnie utworzone wyrażenie pełniące funkcję nazwy własnej zawsze ma jakiś sens, ale nie jest rozstrzygnięte, czy temu sensowi odpowiada jakaś denotacja⁴. Uchwycenie sensu nie daje więc pewności posiadania denotacji⁵.

Na formułowany ze strony idealizmu i sceptycyzmu zarzut: *skąd wiesz, że w ogóle cokolwiek ma jakąś denotację?*⁶, Frege odpowiadała, że używając nazwy „Księżyc” nie chce mówić o swoim przedstawieniu Księżyca, ani nie zadowala się sensem tej nazwy własnej, lecz zakłada jakąś denotację. Założenie, że zdanie „Księżyc jest mniejszy od Ziemi” dotyczy przedstawienia, rozumiąłoby się z sensem. Gdyby chodziło o przedstawienie, należałoby użyć zwrotu „moje przedstawienie Księżyca”⁷. Zakładając denotację można się mylić i takie pomyłki się zdarzały, jednak pytanie, czy nie jest tak, że mylimy się zawsze, może pozostać bez odpowiedzi. Aby usprawiedliwić mówienie o denotacji jakiegoś znaku, wystarczy wskazanie *zamiaru z zastrzeżeniem: jeżeli jest takowa denotacja*⁸.

³ Z wielu możliwości jako tłumaczenie rzeczownika „die Dichtung” wybrałem wyrażenie „poetycka fikcja”, bowiem opozycja ta wykracza u Fregego poza przeciwstawienie nauki literaturze pięknej, nie mówiąc już o samej poezji. Wszak popadnięcie matematyka w „Dichtung” nie polega na tym, że zaczyna pisać aleksandrynem. Merytorycznie rzecz biorąc, jako tłumaczenie wystarczyłby rzeczownik „fikcja”, ale podawane przez Fregego przykłady poetyckie i częstokroć kontekst, w którym pojawiają się jego rozważania, zdecydował o dołączeniu, zwłaszcza w przekładzie cytatów, członu „poetycka”. Z kolei zadomowione w polszczyźnie, za sprawą przekładu utworu Goethego, tłumaczenie „die Dichtung” jako „zmyślenie” odrzuciłem jako zbyt wyraźnie sugerujące psychiczny charakter, czego chciałbym uniknąć, zwłaszcza w dyskusji o naturze myśli należącej do poetyckiej fikcji, by nie przesądzać rozstrzygnięcia.

⁴ G. Frege, *Kleine Schriften*, herausgegeben von I. Angelelli, Hildesheim, 1967, s. 145 (dalej jako: KS i strona cytowanej pracy). Jako przykłady wyrażen sensownych, które zapewne, bądź na pewno, pozbawione są denotacji podał odpowiednio:

„najbardziej oddalone od Ziemi ciało niebieskie”,

„najmniej zbieżny szereg”.

W drugim przypadku o braku denotacji przekonuje dowód, ponieważ dla każdego zbieżnego szeregu można znaleźć inny, mniej ale wciąż zbieżny.

⁵ KS. 145.

⁶ KS. 147.

⁷ KS. 147–148.

⁸ KS. 148.

Tak jak istnieją części zdań, które mają sens ale nie mają denotacji, Frege mógł oczekiwać całych zdań, które mają sens, ale denotacji są pozbawione. Zdaniem pozbawionymi denotacji są zdania zawierające nazwy własne, którym brak denotacji. Zdanie: „Odyseusz głęboko śpiący został wysadzony w Itace na ląd” ma oczywiście sens. Skoro jest jednak wątpliwe, czy występująca w nim nazwa własna „Odyseusz” ma denotację, to tym samym wątpliwe jest także, czy całe zdanie ma jakąś denotację⁹. Jednak – zdaniem Fregego – ktoś, kto to zdanie poważnie uważa za prawdziwe albo za fałszywe, także nazwie własnej „Odyseusz” przyznaje nie tylko sens, ale i denotację, ponieważ to denotacji tej nazwy przyznaje się predykat, bądź się go jej odmawia, a kto nie uznaje denotacji, nie może jej przyznać ani odmówić predykatu. Przedzianie się do denotacji nazwy własnej byłoby zbyteczne i można by się zadowolić sensem, gdyby chcieć się zatrzymać na myśli:

Gdyby chodziło tylko o sens zdania, myśl, to byłoby niekonieczne troszczenie się o denotację jakiejś części zdania; dla sensu zdania może przecież wchodzić w rachubę tylko sens, nie denotacja tej części. Myśl pozostaje ta sama, czy nazwa ‘Odyseusz’ ma jakąś denotację, czy nie¹⁰.

Zabieganie o denotację jakiejś części zdania świadczy o tym, że w ogóle uznaje się denotację całego zdania i wymaga się jej. Myśl traci dla nas na wartości, skoro tylko poznajemy, że jakaś jej część nie ma denotacji¹¹. Uprawnione jest więc pytanie o denotację zdania, a nie poprzestawanie na jego sensie.

Chcemy, żeby każda nazwa własna miała nie tylko sens lecz także denotację i nie wystarcza nam myśl, ponieważ, i o ile, chodzi nam o wartość prawdziwościową zdania¹².

Nie zawsze tak jest. W przypadku recytacji jakiegoś utworu literackiego obok przyjemnego brzmienia fascynuje słuchaczy sens zdań i wzbudzone przezeń przedstawienia oraz uczucia. Z pytaniem o prawdziwość opuszcza się ucztę artystyczną i przechodzi do rozważań naukowych. Dlatego to, czy nazwa własna „Odyseusz” ma denotację, jest obojętne, dopóki pojmujemy utwór jako dzieło sztuki¹³:

⁹ KS. 148.

¹⁰ KS. 148–149.

¹¹ KS. 149.

¹² KS. 149.

¹³ KS. 149.

Dążenie do prawdziwości jest więc tym, co wszędzie skłania nas, by przedzierać się od sensu do denotacji¹⁴.

Dla znaków posiadających tylko sens zaproponował Frege określenie „obraz”. Obrazami są przykładowo słowa aktora na scenie a nawet sam aktor.

Przykład zdania podrzędnie złożonego, w którym sensem zdania podrzędnego nie jest myśl, lecz część myśli, a przeto denotacją nie jest żadna z dwóch wartości prawdziwościowych dlatego, że zdanie podrzędne, z powodu jakiejś w nim tylko nieokreślenie zaznaczającej części składowej, jest niekompletne tak, iż dopiero wraz ze zdaniem głównym wyraża jakąś myśl, pozwolił Fregemu na przedstawienie interesujących uwag. W zdaniu: „Ten, kto odkrył eliptyczny kształt orbit planetarnych, umarł w nędzy” sensem zdania podrzędnego: „Ten, kto odkrył eliptyczny kształt orbit planetarnych” nie jest myśl, ponieważ nie można by jej wyrazić także w zdaniu głównym, bowiem podmiot gramatyczny „ten” nie ma samodzielnego sensu, lecz przekazuje stosunki do zdania „umarł w nędzy”. Stąd sensem zdania podrzędnego nie jest kompletna myśl, a jego denotacją nie jest żadna z dwóch wartości prawdziwościowych, lecz... Kepler. Wygląda, jak gdyby częścią zdania podrzędnego była myśl, że istniał ktoś, kto odkrył eliptyczny kształt orbit planetarnych. Wprawdzie kto całość uważa za prawdziwą, nie może zaprzeczyć tej części, ale tylko dlatego, że w przeciwnym razie pozbawione denotacji byłoby zdanie podrzędne: „Ten, kto odkrył eliptyczny kształt orbit planetarnych”.

Jeżeli się coś twierdzi, to zawsze oczywiste jest założenie, że użyte proste albo złożone nazwy mają jakąś denotację¹⁵.

Gdyby natomiast częścią zdania podrzędnego była myśl, że istniał ktoś, kto odkrył eliptyczny kształt orbit planetarnych, to przeczenie musiało by mieć postać: „Ten, kto odkrył eliptyczny kształt orbit planetarnych, nie umarł w nędzy albo nie istniał nikt, kto odkrył eliptyczny kształt orbit planetarnych”.

[...] języki mają tę wadę, że możliwe są w nich wyrażenia, które, [jeżeli brać pod uwagę] ich formę gramatyczną wydają się przeznaczone do tego, by oznaczać jakiś przedmiot w szczególnych przypadkach nie osiągają tego swojego przeznaczenia, ponieważ zależy to od prawdziwości jakiegoś zdania¹⁶.

¹⁴ KS. 149.

¹⁵ KS. 154.

¹⁶ KS. 154. Temat ten pojawi się u Ludwiga Wittgensteina w pochodzących z kwietnia 1914 roku uwagach podyktowanych G. E. Moore'owi w Norwegii: „Kwe-

W omawianym przykładzie od prawdziwości zdania: „Istniał ktoś, kto odkrył eliptyczny kształt orbit planetarnych” zależy to, czy zdanie: „Ten, kto odkrył eliptyczny kształt orbit planetarnych” oznacza jakiś przedmiot, czy tylko wywołuje pozór oznaczania, będąc faktycznie pozbawionym denotacji.

Od tej niedoskonałości nie był wolny nawet symboliczny język analizy matematycznej, w którym mogły występować połączenia znaków, wywołujące pozór denotowania czegoś, które przynajmniej dotąd pozbawione były jeszcze denotacji, np. „rozbieżne szeregi nieskończone”. Frege zaproponował sposób uniknięcia tego przez ustalenie, że rozbieżne szeregi nieskończone mają oznaczać liczbę 0¹⁷. A w odniesieniu do pisma pojęciowego sformułował następujący postulat:

Od jakiegoś logicznie doskonałego języka (pisma pojęciowego) należy wymagać, żeby każde wyrażenie, które utworzone jest z wprowadzonych już znaków w gramatycznie poprawny sposób jako nazwa własna, także faktycznie oznaczało jakiś przedmiot i że żaden znak nie będzie nowo wprowadzony jako nazwa własna, bez tego, iż zapewniona mu jest jakaś denotacja¹⁸.

Za co najmniej tak samo wskazane jak przestrzeżenie przed wieloznacznością wyrażen jako źródłem błędów logicznych, uważał Frege przestrzeżenie przed pozornymi nazwami własnymi, które nie mają denotacji:

Historia matematyki potrafi opowiedzieć o pomyłkach, które stąd powstały. Demagogiczne nadużycie znajduje się w tym przypadku równie blisko, być może bliżej niż w przypadku słów wieloznacznych. ‘Wola ludu’ może służyć za przykład na to; ponieważ to, że nie istnieje przynajmniej żadna powszechnie przyjęta denotacja tego wyrażenia, będzie łatwe do ustalenia. Nie jest więc wcale bez znaczenia, zatkanie źródła tych pomyłek przynajmniej dla nauki raz na zawsze¹⁹.

stia, czy jakieś zdanie ma sens (*Sinn*) nigdy nie może zależeć od *prawdziwości* innego zdania o części składowej pierwszego. Np. kwestia, czy $(x) x = x$ ma znaczenie (*Sinn*) nie może zależeć od kwestii, czy $(Ex) x = x$ jest *prawdziwe*”. Wittgenstein powrócił do tego zagadnienia w *Tractatus*:

„2.0211 Gdyby świat nie miał substancji, to [to], czy jakieś zdanie ma sens, zależałoby od tego, czy jakieś inne zdanie jest prawdziwe. 2.0212 Byłoby wtedy niemożliwe nakreślić jakiś obraz świata (prawdziwy albo fałszywy)”. Zob. L. Wittgenstein, *Werksaugabe*, Band I; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 2000 s. 13, 221.

¹⁷ KS. 154–155.

¹⁸ KS. 155.

¹⁹ KS. 155.

Wtedy od prawdziwości jakiejś myśli nie będzie zależeć to, czy jakaś nazwa własna ma denotację i niemożliwe staną się omówione zarzuty.

MYŚL POZORNA

W nieopublikowanej *Logice* z 1897 roku, która stanowi pierwszą wersję artykułu *Myśl*, a wręcz całego cyklu *Logische Untersuchungen*, w dygresji dotyczącej – nieinteresującej logiki – myśli pozornej, która przeciwstawiona została myśli właściwej, wspomniał Frege przypadek, w którym myśl nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa. Prawdziwe nie jest na przykład ani zdanie:

„Scylla ma sześć paszczy”.

ani zdanie:

„Scylla nie ma sześciu paszcz”.

– ponieważ występującej w nich nazwie własnej „Scylla” brak denotacji. Z dwóch powodów odrzucił bowiem Frege ewentualność, że nazwa własna „Scylla” oznacza przedstawienie:

1. Skoro każdy ma własne przedstawienie, to nie wiadomo, czyje przedstawienie miałyby oznaczać ta nazwa własna.
2. Przedstawienie nie ma paszcz.

Nazwy, które nie spełniają celu nazw własnych i nie nazywają niczego, są pozornymi nazwami własnymi. Sens zdania twierdzącego, w którym występuje pozorna nazwa własna – z wyjątkiem sytuacji, gdy nazwa własna występuje w mowie zależnej stanowiącej część zdania – jest myślą pozorną. Myśli pozorne należą do dziedziny poetyckiej fikcji. W tym kontekście pojawiła się wzmianka o idealizmie teoriopoznawczym, głoszącym, że: jedynym możliwym przedmiotem poznania są przedstawienia:

Gdyby idealizm teoriopoznawczy miał rację, to wszystkie nauki przyrodnicze należałyby do dziedziny poetyckiej fikcji. Można by wprawdzie próbować, przeinterpretować wszystkie zdania tak, żeby traktowały one o przedstawieniach. Ale przez to zmieniłoby się całkiem ich sens, otrzymałoby się całkiem inną naukę, i ta nowa nauka byłaby gałęzią psychologii²⁰.

Na nic zdadzą się ucieczki.

²⁰ NS. 141.

CZY MYŚLI NALEŻĄCE DO POETYCKIEJ FIKCJI SĄ MYŚLAMI?

Najistotniejszą kwestią dotyczącą poetyckiej fikcji jest oczywiście status ontologiczny występujących w niej myśli. Czy bliższe są myślom właściwym, czy też przedstawieniom? Odpowiedź na tak postawione pytanie utrudniona jest przez fakt, że Frege z oczywistych powodów takie myśli wspominał tylko mimochodem, a mianowicie popadnięcie w poetycką fikcję stanowiło swoiste *memento*. Wprowadzenie określenia „myśl pozorna” jako równoznacznego z wyrażeniem „poetycka fikcja”, z jednej strony, robi wrażenie nieistotnego i marginalnego:

Zamiast ‘poetycka fikcja’ moglibyśmy także mówić ‘myśl pozorna’²¹.

Z drugiej jednak strony, określenie „myśl pozorna” w przeciwieństwie do zwrotu „myśl należąca do poetyckiej fikcji” zdaje się sugerować, że myśl pozorna myślą po prostu nie jest. Wówczas wprowadzenie tego zwrotu mogłoby świadczyć o doprecyzowaniu koncepcji przez Fregego. Dla lepszego zrozumienia zwrotu „myśl pozorna” i tego, co on oznacza zestawmy w porządku chronologicznym kilka znamienych fragmentów:

1892

„Myśl pozostaje ta sama, czy nazwa ‘Odyszeusz’ ma jakąś denotację, czy nie”²².

1897

„Twierzeń w poetyckiej fikcji nie należy brać poważnie: to są tylko twierdzenia pozorne. Także myśli nie należy brać poważnie jak w nauce: to są tylko myśli pozorne”²³.

„Streśćmy pokrótce, co odkryliśmy o myślach (właściwych).

Myśli nie należą jak przedstawienia do poszczególnej duszy (nie są subiektywne), lecz są niezależne od myślenia, stają naprzeciw każdego w taki sam sposób (obiektywnie); nie zostają zrobione przez myślenie, lecz tylko ujęte. W tym podobne są ciałom fizycznym. Różnią się one od nich tym, że są nieprzestrzenne i co do istoty nieczasowe, można

²¹ NS. 141.

²² KS. 149.

²³ NS. 142.

by być może także powiedzieć [nie]rzeczywiste, o ile przynajmniej nie ulegają żadnym działaniom zmieniającym ich właściwą istotę. Przez swą nieprzestrzenność są one podobne przedstawieniom”²⁴.

28 grudnia 1902

„Myśli mamy także w poetyckiej fikcji; ale tylko twierdzenia pozorne”²⁵.

Sierpień 1906

„Jeżeli pomijamy teraz legendę i poetycką fikcję i weźmiemy pod uwagę tylko takie przypadki, w których chodzi o prawdziwość w sensie naukowym, to możemy powiedzieć, że *każda myśl jest albo prawdziwa, albo fałszywa, tertium non datur*”²⁶.

„Myśli pozostałyby właściwie te same; zostałyby tylko przeniesione z obszaru fikcji w obszar prawdy”²⁷.

1906

„W legendzie i poetyckiej fikcji występują myśli, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe”²⁸.

Przed rokiem 1902 Frege zrezygnował z wprowadzonego w 1897 roku przymiotnika „pozorny” w odniesieniu do myśli, pomimo że stosował go w dalszym ciągu w stosunku do twierdzeń.

Dla zrozumienia wyrażenia „*der Scheingedanke*” przyjrzyjmy się, jak Frege w rozważanych kontekstach używał rzeczownika „*der Schein*” i złożzeń, w których on występuje: „*der Scheineigenname*”, „*die Scheinbehauptung*”, „*der Scheindonner*” oraz „*das Scheingefecht*”, zestawiając stosowne fragmenty tekstów *Logika* z 1897 roku oraz *Myśl*:

²⁴ NS. 160.

²⁵ Por. G. Frege, *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Herausgegeben von H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach, Zweiter Band, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Herausgegeben bearbeitet, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, Ch. Thiel, A. Veraart, Hamburg, 1976 (dalej: WB), s. 235.

²⁶ NS. 202.

²⁷ NS. 208.

²⁸ NS. 214.

„Sztuka poetycka upatrzyła sobie, jak np. także malarstwo, pozór (*Schein*)”²⁹.

„Nazwy, które chybiają celu, który zwykła mieć nazwa własna, mianowicie nazywanie czegoś, niech nazywają się pozornymi nazwami własnymi (*Scheineigennamen*)”³⁰.

„Twierdzeń w poetyckiej fikcji nie należy brać poważnie: to są tylko twierdzenia pozorne (*Scheinbehauptungen*). Także myśli nie należy brać poważnie jak w nauce: to są tylko myśli pozorne (*Scheingedanken*)”³¹.

„Zamiast ‘poetycka fikcja’ moglibyśmy także mówić ‘myśl pozorna (*Scheingedanke*)’”³².

„Tak jak piorun teatralny jest tylko piorunem pozornym (*Scheindonner*), teatralna bitwa, bitwą pozorną (*Scheingefecht*), tak i teatralne twierdzenie jest tylko twierdzeniem pozornym (*Scheinbehauptung*). Jest jedynie grą, jedynie poetycką fikcją. Aktor w swej roli nie twierdzi, nie kłamie nawet, gdy mówi coś, o czego fałszywości jest przekonany”³³.

Pomijając niekonsekwencję polegającą na tym, że z poetycką fikcją zestawione jest we fragmencie piątym twierdzenie pozorne, a w czwartym – myśl pozorna, zacytowane fragmenty, zwłaszcza drugi i piąty (a w szczególności zwroty: *...chybiają celu, który zwykła mieć nazwa własna* oraz *Aktor w swej roli nie twierdzi...*), a także pierwszy – ze względu na porównanie z malarstwem oraz piąty z uwagi na odniesienia do teatru, zdają się sugerować, że w opisywanych złożeniach Frege używał rzeczownika „pozór (*der Schein*)” w znaczeniu modyfikującym, a nie determinującym. Wobec tego myśl pozorna nie byłaby myślą, tak jak twierdzenie pozorne nie jest twierdzeniem.

Jednak wyrażenie „myśl pozorna (*der Scheingedanke*)” pojawiło się epizodycznie, bodaj jedynie w nieopublikowanym tekście *Logika* z 1897 roku, zresztą nawet tam obok wyrażenia „poetycka fikcja (*die Dichtung*)”, którego wcześniej i później Frege używał wyłącznie.

²⁹ NS. 142.

³⁰ NS. 141.

³¹ NS. 142.

³² NS. 141.

³³ KS. 347.

W późniejszej wersji swoich rozważań, opublikowanej pod tytułem *Myśl*, w kontekście zestawienia z twierdzeniem pozornym – w przeciwieństwie do fragmentu trzeciego – nie pisze już Frege o myśli pozornej lecz jedynie o myśli:

W poetyckiej fikcji (*Dichtung*) mamy do czynienia z przypadkiem, że myśli (*Gedanken*) są wyrażane w taki sposób, iż mimo formy zdania twierdzącego nie są przedstawiane rzeczywiście jako prawdziwe, choć słuchaczowi może zostać zasugerowane, by sam sformułował sąd aprobujący³⁴.

Skoro mowa o poetyckiej fikcji, nie chodzi o – by używać występującego w *Logice* antonimu do „myśli pozornej” – „myśli właściwe”³⁵. O tym, że nie jest to omyłkowe opuszczenie składowej *Schein* świadczy cytowany już list do Bertranda Russella z 28 grudnia 1902 roku.

Sądzę więc, że rzeczownik *der Schein* miał dla Fregego zazwyczaj rzeczywiście znaczenie modyfikujące z jednym wszakże wyjątkiem – w rzeczowniku złożonym *der Scheingedanke* miał mieć znaczenie determinujące i dlatego Frege porzucił używanie tego rzeczownika złożonego. Przy tej interpretacji w przeciwieństwie do twierdzeń pozornych, które nie są twierdzeniami, myśli pozorne są myślami, choć myślami niewłaściwymi.

Jednak to, że myśli należące do poetyckiej fikcji są myślami, nie jest wcale konstatacją oczywistą, bowiem cytowane przeciwstawienie myśli z jednej strony przedstawieniom z drugiej strony ciałom fizycznym³⁶ – chociaż nie pojawia się w nim odwołanie do prawdy i fałszu, które uzasadniałoby wykluczenie myśli niewłaściwych – poprzedził Frege zdaniem: „Streśćmy pokrótce, co odkryliśmy o myślach (właściwych (*eigentlichen*)”³⁷. Co prawda ograniczenie rozważań do myśli właściwych zgodne jest z wcześniejszą zapowiedzią:

O myśli pozorne logika nie potrzebuje się troszczyć, podobnie jak i fizyk, który chce badać burzę, nie będzie zwracać uwagi na burzę sceniczną. Gdy poniżej mowa będzie o myślach, to należy przez to rozumieć myśli właściwe, które są albo prawdziwe, albo fałszywe³⁸.

³⁴ KS. 347.

³⁵ „W przypadkach, które jedyne wchodzą w rachubę dla logiki sens zdania twierdzącego jest albo prawdziwy, albo fałszywy i nazywamy go wtedy myślą właściwą [*einen eigentlichen Gedanken*]” NS. 141.

³⁶ NS. 160.

³⁷ NS. 160.

³⁸ NS. 142.

Jednak w podsumowującej charakterystyce myśli nie pojawia się odwołanie do prawdy i fałszu, które wykluczałoby myśli pozorne. Rozumiana dosłownie charakterystyka myśli wraz z wprowadzającym ją zdaniem mogłaby sugerować, że w przeciwieństwie do właściwych – myśli pozorne nie tylko nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, ale także są subiektywne, nie tylko ujmowane przez myślenie, ale wytworzone.

Więcej zdaje się jednak przemawiać za obiektywnością myśli pozornych. Począwszy od samej nazwy. Dlaczego nie nazywał pozornych myśli przedstawieniami albo tworami zbudowanymi z przedstawień? Choć przyznać trzeba, że określenie *myśl pozorna* występuje rzadziej – bodaj tylko w *Logice* – niż poetycka fikcja. Jednak w kontekście częściej się pojawiającej poetyckiej fikcji Frege także pisał o myślach. Dosłownie rozumiane, cytowane już wypowiedzi Fregego: *Myśli mamy także w poetyckiej fikcji...* oraz *W poetyckiej fikcji mamy do czynienia z przypadkiem, że myśli są wyrażane...* zdają się świadczyć dodatkowo o jednorodnym charakterze myśli właściwych i niewłaściwych. Zagadnienia poetyckiej fikcji ponadto nie omawiał Frege zazwyczaj przy okazji przedstawień. Znamienne jest to zwłaszcza w *Über Sinn und Bedeutung*, gdzie dygresja dotycząca przedstawień zakończona jest zdaniem:

O przedstawieniach i oglądach poniżej nie będzie już więcej mowy; zostały one tutaj tylko wspomniane, żeby przedstawienie, które wzbudza jakieś słowo u słuchacza nie było mylone z sensem tegoż albo z tegoż denotacją³⁹.

Po czym w najlepsze rozważa Frege zarzut stawiany z punktu widzenia idealizmu i sceptycyzmu.⁴⁰ A następnie zdania pozbawione denotacji ilustruje przykładem z ulubionej *Odysei*⁴¹. Podobnie wymowny jest kontekst uwag o poetyckiej fikcji w *Kurze Übersicht meiner logischen Lehren*, gdzie po wyróżnieniu w treści zdania myśli i zabarwienia myśli pojawiają się bezpośrednio po sobie dwa akapity:

Myśl nie jest przedmiotem psychologii, nie składa się z przedstawień w sensie psychologicznym. Myśl twierdzenia Pitagorasa jest ta sama dla wszystkich ludzi, która obiektywnie staje naprzeciwko wszystkim w równy sposób, podczas gdy każdy ma swoje własne przedstawienia, odczucia, czucia, które tylko jemu przynależą. Ujmujemy myśli ale nie wytwarzamy ich.

³⁹ KS. 147.

⁴⁰ Por. KS. 147–148.

⁴¹ Por. KS. 148–149.

W legendzie i poetyckiej fikcji występują myśli, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Z tymi logika nie ma nic do czynienia. W logice obowiązuje: każda myśl jest albo prawdziwa, albo fałszywa, *tertium non datur*⁴².

Zatem myśli występujące w poetyckiej fikcji różnią się od myśli właściwych tylko tym, że nie są ani prawdziwe, ani fałszywe i wygląda na to, że podpadają pod charakterystykę myśli podaną w poprzednim akapicie, w którym wszak nie ma odwołania się do prawdy i fałszu. Trzeba jednak pamiętać, że nieco inaczej wyglądała sprawa w tekście *Logika*.

Wracając do omawianego tekstu, w akapicie następnym rozróżniwszy myślenie, sądzenie i twierdzenie Frege zwraca uwagę na potrzebę wyrażenia jakiejś myśli bez przedstawiania jej jako prawdziwej i utrudniający to fakt, że w znanych językach moc twierdząca trwale związana jest z trybem oznajmującym zdania głównego. W tym miejscu pojawia się znowu zdanie dotyczące poetyckiej fikcji:

W poetyckiej fikcji co prawda wypowiada się także zdania główne bez mocy twierdzącej; ale z poetycką fikcją logika nie ma nic do czynienia⁴³.

Rozważania te kończą się uwagą, że poza tym tylko w zdaniach pobocznych można wyrazić myśl, nie twierdząc jej. Nie wolno jednak dać się zwieść językowi i nie można mieszać ujęcia myśli z sędzeniem.

Frege zestawia myśli właściwe z pozornymi niejako na jednej płaszczyźnie:

Choć opowiadanie o Tellu jest legendą a nie historią, a nazwa 'Tell' jest pozorną nazwą własną, nie możemy jednak tej [legendzie?] odmawiać wszelkiego sensu; ale sens zdania 'Tell zestrzelił swemu synowi jabłko z głowy' jest równie mało prawdziwy jak [sens] zdania 'Tell nie zestrzelił swemu synowi jabłka z głowy'. Ale nie mówię także, że sens jest fałszywy, lecz ogłaszam go poetycką fikcją. [...]

Zamiast 'poetycka fikcja' moglibyśmy także mówić 'myśl pozorna'. Jeżeli więc sens zdania twierdzącego nie jest prawdziwy, to jest on albo fałszywy, albo [jest] poetycką fikcją, tą ostatnią jest on w ogólności, jeżeli występuje w nim pozorna nazwa własna⁴⁴.

Fragment ten opatrzył Frege przypisem: *Wyjątek ma miejsce, jeżeli pozorna nazwa własna występuje w mowie zależnej, która tworzy część zdania*.

Kolejne argumenty przeciwko subiektywności myśli należących do poetyckiej fikcji wyprowadzić można z przeciwstawienia myśli właści-

⁴² NS. 214.

⁴³ NS. 214.

⁴⁴ NS. 141–142.

ciwych przedstawieniom. Przez przedstawienie rozumie Frege obraz fantazji, który – w przeciwieństwie do oglądu – nie składa się z teraźniejszych doznań, lecz z wzbudzonych powtórnie śladów przeszłych doznań albo czynności:⁴⁵

Właściwym środkiem wyrazu dla myśli jest zdanie. To ostatnie natomiast mało nadaje się do oddawania przedstawień. Obrazy i utwory muzyczne natomiast nieodpowiednie do wyrażenia myśli⁴⁶.

Skoro więc myśli właściwe przeciwstawione są przedstawieniom ze względu na inne środki wyrazu, a niewątpliwie środkiem wyrazu myśli należącej do poetyckiej fikcji jest także zdanie, które nie jest zbyt odpowiednie do wyrażenia przedstawień, to myśl pozorna powinna być odległa od przedstawień a bliska myślom właściwym. Nawiasem mówiąc Frege argumentował, że nawet gdy pozornie prawdziwość przypisuje się przedstawieniom, to faktycznie przypisuje się ją myślom, że przedstawienia coś obrazują.

Dalsze wnioski wyciągnąć można z przykładów myśli pozornych podanych przez Fregego:

Sztuka poetycka upatrywała sobie, jak np. także malarstwo, pozór. Twierdzeń w poetyckiej fikcji nie należy brać poważnie: są to tylko twierdzenia pozorne. Także myśli nie należy brać poważnie jak w nauce: to są tylko myśli pozorne. Gdyby brać Don Carlosa Schillera za historię, to dramat ten byłby w wielkiej części fałszywy. Ale dzieło sztuki poetyckiej wcale nie chce być brane poważnie w ten sposób; to jest gra. Także

⁴⁵ Por. NS. 142.

⁴⁶ NS. 137. „A ta myśl nie jest żadnym przedstawieniem i nie [jest] jakoś złożona z przedstawień. Myśli są zupełnie odmienne od przedstawień (w sensie psychologicznym). Przedstawienie czerwonej róży jest czymś innym niż myśl, że ta róża jest czerwona. Jakkolwiek by się kojarzyło lub stapało przedstawienia zawsze otrzyma się znowu pewne przedstawienie, nigdy jednak coś, co mogłoby być prawdziwe. Różnica ta pokazuje się także w sposobie zakomunikowania. Właściwym środkiem wyrazu dla myśli jest zdanie. Ale to ostatnie jest jednak mało odpowiednie [do tego], aby oddawać przedstawienie. Wystarczy, że przypomnę tylko o tym, jak niedoskonały jest każdy opis w porównaniu z przedstawieniem obrazowym. Nieco korzystniej rzecz ma się w przypadku przedstawień słuchowych; tu może pomóc onomatopeja; ale ona właśnie nie ma nic do czynienia z wyrazem myśli, i w przekładzie to dźwiękowe malarstwo łatwo ginie, podczas gdy myśl musi przeciwieństwo zostać zachowana, jeżeli w ogóle ma być mowa o przekładzie. Z drugiej strony obrazy i utwory muzyczne bez słów są mało odpowiednie, by wyrażać myśli. Wprawdzie będzie można w przypadku takiego dzieła sztuki myśleć o różnych [rzeczach], ale nie istnieje przy tym konieczny związek, i nie będziemy się dziwić, jeżeli ktoś inny pomyśli sobie przy tym coś innego” NS. 142–143.

nazwy własne są tutaj pozornymi nazwami własnymi, choć są one zgodne z nazwami osób historycznych; nie powinno się ich tutaj brać poważnie⁴⁷.

Podobieństwo myśli właściwych oraz należących do poetyckiej fikcji jest jeszcze wyraźniejsze w przeprowadzonym przez Fregego eksperymencie myślowym. Nie można odmówić treści myślowej wszystkim zdaniom *Odysei*, w których występuje imię własne „Odyseusz” przy założeniu, że imię to nic nie oznacza, nie ma denotacji. Żeby zdanie wyrażało jakąś myśl, nie jest konieczny przedmiot. Wyobraźmy sobie teraz, że przekonałiśmy się, iż wbrew dotychczasowym mniemaniom imię „Odyseusz” w *Odysei* jednak oznacza jakiegoś człowieka. Frege nie sądzi, by przez to zawierające to imię zdania wyrażały inne myśli:

Myśli pozostałyby właściwie te same; zostałyby tylko przeniesione z obszaru fikcji w obszar prawdy. Zgodnie z tym, przedmiot, który nazwa własna oznacza, wydaje się być dla treści myślowej zdania, które tę nazwę własną zawiera, całkiem nieistotny. Dla treści myślowej!⁴⁸

Trudno o bliższy związek myśli należących do poetyckiej fikcji z właściwymi⁴⁹.

⁴⁷ NS. 142. Owo „nastawieniowe” podejście pojawiło się już w *Über Sinn und Bedeutung*: „Zdanie ‘Odyseusz głęboko śpiący został wysadzony w Itace na ląd’ ma oczywiście sens. Ponieważ jest jednak wątpliwe, czy występująca w nim nazwa ‘Odyseusz’ ma jakąś denotację, to jest to tym samym także wątpliwe, czy całe zdanie ma jakąś denotację. Ale pewne jest jednak, że ktoś, kto poważnie to zdanie uważa za prawdziwe albo za fałszywe, także nazwie ‘Odyseusz’ przyznaje jakąś denotację, nie tylko jakiś sens; ponieważ denotacji tej nazwy przydaje się przecież predykat bądź się go jej odmawia. Kto jakiejś denotacji nie uznaje, ten nie może jej predykatu przydać ani odmówić” KS. 148.

⁴⁸ NS. 208.

⁴⁹ Warto przypomnieć jeszcze w związku z tym, że sytuacja poznawcza człowieka jest nie do pozazdroszczenia. Frege był przekonany, że, na przykład, przedstawieniu, które wiązał ze słowami „mój brat” odpowiada coś, co nie jest jego przedstawieniem i o czym może orzekać, jednak dopuszczał możliwość pomyłki:

„Takie pomyłki występują. Wpadamy wtedy wbrew naszemu zamiarowi w poetycką fikcję. Faktycznie! Tym krokiem, którym zdobywam sobie otoczenie narażam się na niebezpieczeństwo pomyłki. I tutaj natykam się na dalszą różnicę mojego świata wewnętrznego od świata zewnętrznego. Że mam wrażenie wzrokowe zielonego, nie może być dla mnie wątpliwe; że jednak widzę liść lipy, nie jest tak pewne. Tak w przeciwieństwie do szeroko rozpowszechnionych mniemań w świecie wewnętrznym znajdujemy pewność, podczas gdy przy naszych wycieczkach w świat zewnętrzny wątpliwość nigdy całkiem nas nie opuszcza”. KS. 358.

Mimo to prawdopodobieństwo uznał Frege za prawie nieodróżnialne od pewności, tak że o rzeczach świata zewnętrznego można się ośmielić sądzić, a nawet trzeba się

Nie ulega wątpliwości, że pisarz pisząc jakiś tekst, który z założenia należy do poetyckiej fikcji, owe myśli, które są sensami napisanych przezeń zdań chce czytelnikowi przekazać. Podobnie tłumacz tekstu należącego do poetyckiej fikcji chce przekazać te same myśli użytkownikom innego języka. Nie ulega wątpliwości, że dzieła literackie – należące do poetyckiej fikcji – można przełożyć, choć bywa to trudniejsze niż w przypadku tekstów naukowych. Przekład taki musi więc zachować myśl, co ukazuje jej obiektywny charakter. Nie mogą więc myśli należące do poetyckiej fikcji ani być przedstawieniami, ani z przedstawień się składać, co sprowadzałoby się do tego samego, bowiem:

Jeżeli z przedstawieniem wzrokowym róży kojarzy się przedstawienie subtelnego zapachu i dalej przedstawienia słuchowe słów 'róża' i 'pachnie' i dalej jeszcze motoryczne przedstawienia wypowiedzenia tych słów, i jeżeli się jeszcze tak wiele skojarzeń piętrzy na skojarzeniach, i tak powstaje najbardziej kunsztowny twór przedstawieniowy, cóż to pomaga? Czy wierzy się rzeczywiście, że byłaby to myśl? W równie niewielkiej mierze w jakiej choćby nie wiadomo jak kunsztownie złożony automat jest istotą żywą. Coś nieżywego złożone z czymś nieżywym daje [w rezultacie] znowu coś nieżywego. Przedstawienie powiązane z przedstawieniem daje znowu przedstawienie i wszelka kunsztowność i wielorakość skojarzeń nie może nic w tym zmienić. I jeżeli całość także jeszcze przesycona zostaje zapachem uczuć i nastrojów: wszystko to nic nie pomoże⁵⁰.

Kwestia tłumaczenia na inny język zdań wyrażających myśli należące do poetyckiej fikcji podkreśla niezależność od myślącego także myśli pozornej. Sądzę więc, że i do takiej myśli można odnieść wypowiedź Fregego o myśli właściwej:

Myśl jest czymś nieosobowym. Jeżeli widzimy na ścianie napisane zdanie ' $2 + 3 = 5$ ', to rozpoznajemy całkowicie myśl wyrażoną przez nie, i dla zrozumienia jest całkiem obojętne, czy wiemy, kto je napisał.

Wydaje się może, że naszej teorii, iż myśl jest niezależna od myślącego, przeczy zdanie takie, jak 'ja marznę' o tyle, o ile ono dla jednego może być prawdziwe, dla drugiego fałszywe, tak że ono nie jest prawdziwe samo w sobie. Polega to na tym, że to zdanie w ustach jednego wyraża inną myśl niż w ustach drugiego. Same słowa nie zawierają tutaj całego sensu, lecz wchodzi w rachubę jeszcze to, kto je wypowiada. W taki sposób w wielu przypadkach wypowiedziane słowo potrzebuje uzupełnienia gestami, minami i towarzyszącymi okolicznościami. Słowo 'ja' oznacza wszakże różnych ludzi w zdaniach w ustach różnych ludzi. Nie jest konieczne, by myśl, że on marznie, została wypowiedziana przez samego marzącego. Może się to dokonać za sprawą kogoś innego, gdy marzącego oznaczy imieniem.

na to odważyć mimo niebezpieczeństwa pomyłki, jeżeli nie chce się ulec większym niebezpieczeństwom.

⁵⁰ NS. 156–157.

Myśl może zostać przybrana w zdanie, które lepiej odpowiada jej niezależności od myślącego. I przez tę możliwość odróżnia się ona od stanu psychicznego wyrażonego przez wykrzyknik⁵¹.

Trudno zaprzeczyć, że także w przypadku myśli należącej do poetyckiej fikcji, dla jej zrozumienia jest całkiem obojętne, czy wiemy kto napisał zdanie wyrażające ją. Świadczy to o nieosobowym charakterze takiej myśli.

Argumentu na rzecz tezy, że należące do poetyckiej fikcji myśli nie są przedstawieniami ani z przedstawień się nie składają, może dostarczyć wreszcie przykład dwóch myśli, które w wyniku analizy sprowadzić można do tego samego budulca, chociaż jedna jest myślą właściwą a druga pozorną. Weźmy myśl właściwą a nawet, przyjmijmy prawdziwą – fakt wyrażony zdaniem:

„Bezpośredni poprzednik liczby 2 jest bezpośrednim następnikiem liczby 0”.

można rozłożyć na te same elementy, co myśl pozorną wyrażoną w zdaniu:

„Bezpośredni poprzednik liczby 0 jest bezpośrednim następnikiem liczby 2”.

Dla ukazania skomplikowania sytuacji zestawmy myśli należące do poetyckiej fikcji z pewnym granicznym przypadkiem myśli niewątpliwie właściwej (nie ma bowiem możliwości popadnięcia w poetycką fikcję – wszak *w świecie wewnętrznym znajdujemy pewność*). Słynny fragment poświęcony wypadkowi, któremu uległ doktor Lauben, kończy Frege akapitem wskazującym na istnienie myśli, które może ująć tylko jedna osoba i nie mogą zostać nikomu zakomunikowane:

[...] każdy jest dany sobie samemu w jakiś szczególnie i pierwotny sposób, jak nie jest dany nikomu innemu. Jeżeli [...] Dr Lauben myśli, że został zraniony, to przy tym prawdopodobnie u podstaw umieści ten pierwotny sposób, jak on jest dany sobie samemu. I tak określoną myśl może ująć tylko sam Dr Lauben. Teraz jednak chciałby przekazać innym pewien komunikat. Myśli, którą tylko on sam może ująć, nie może on zakomunikować. Jeżeli [...] mówi 'ja zostałem zraniony', musi to 'ja' użyć w jakimś sensie, który także dla innych jest uchwytny, przykładowo w sensie 'ten, kto w tym momencie do was mówi', przy czym okoliczności towarzyszące jego mówieniu oddaje do dyspozycji wyrażeniu myśli⁵².

⁵¹ NS. 146.

⁵² KS. 350.

PRZEDSTAWIENIA W DZIELACH SZTUKI

Z zagadnieniem dzieł sztuki związane są dwie kwestie dotyczące przedstawień. Obydwie trzeba wyraźnie odróżnić od myśli należących do poetyckiej fikcji, żeby uwydatnić różnicę, jaka zachodzi pomiędzy takimi myślami a przedstawieniami. Kwestią pierwszą jest rozumienie dzieła sztuki jako tworu przedstawieniowego:

Dzieło sztuki jest tworem przedstawieniowym w nas. Każdy ma swoje własne [dzieło sztuki]⁵³.

Kwestia druga dotyczy dwojakiego rodzaju oddziaływania zdania na przedstawienia. Pierwszym jest onomatopeja. Zdanie jako całość doznań dźwiękowych zdolne jest do oddziaływania także na przedstawienie i czucie⁵⁴. W niektórych przypadkach słowo obok wyrażenia myśli i twierdzenia jej prawdziwości ma działać na przedstawienia i uczucia słuchacza i to tym bardziej, im bardziej język zbliża się do języka poetyckiego. Co prawda Frege podkreślał, że język mało jest zdalny do wywoływania w słuchaczu dowolnych przedstawień dokładnie według życzenia. Jako przykład podał niemożność spowodowania za pomocą słów powstania w czyjejś duszy obrazu Apolla dokładnie tak, jak obraz ten wytwarzany jest bez trudności podczas oglądania dzieła sztuki.

Ale mówi się jednak, że poeta maluje. I faktycznie nie sposób zaprzeczyć temu, że słowo słyszane ingeruje w przedstawienia, już przez to, iż ono samo wkracza w świadomość jako całość doznań słuchowych. Już sam ciąg dźwięków, brzmienie głosu, akcent, rytm będą odczuwane z uczuciem przyjemności albo nieprzyjemności. Z tymi doznaniem dźwiękowymi połączone są podobne przedstawienia słuchowe a z tymi znowu inne przedstawienia, które będą przez nie wskrzeszone. Jest to obszar onomatopei⁵⁵.

Kwestia ta jest całkiem niezależna od celu słów – wyrażenia myśli. Dźwięki działają tu tylko jako bodźce zmysłowe. Słowa jako doznania

⁵³ NS. 138. Wprawdzie tekst niemiecki dopuszcza także tłumaczenie: *...swoją własną* [twór przedstawieniowy], jednak ewentualność pierwszą każe wybrać kolejny fragment: „Zapewne więc wiele będzie przemawiać za poglądem, iż właściwe dzieło sztuki jest tworem przedstawieniowym w nas, i że zewnętrzna rzecz – malowidło, posąg – jest tylko środkiem, by to właściwe dzieło sztuki w nas wytworzyć. Każdy rozkoszujący się [dziełem sztuki] ma przeto swoje własne dzieło sztuki, tak że wcale nie istnieje żadna sprzeczność między różnymi sądami o pięknie. Stąd: *de gustibus non disputandum!*” NS. 144. Przykłady rzeczy stanowiących fundamenty dzieł sztuki: malowidło i posąg pokazują, że w tym fragmencie nie chodzi o dzieła sztuki literackiej, a więc nie chodzi też na pewno o myśli należące do poetyckiej fikcji. Ale i w dziełach literackich przedstawienia odgrywają swą rolę.

⁵⁴ Por. NS. 138.

⁵⁵ NS. 151.

dźwiękowe wywołują pewne przedstawienia całkiem niezależnie od wyrażania myśli (także należących do poetyckiej fikcji). Przedstawienia te nie mogą więc mieć związku z samymi myślami należącymi do poetyckiej fikcji.

Związek taki mógłby się jednak pojawić w przypadku drugiego rodzaju, którym jest oddziaływanie słów poprzez sens na przedstawienia:

Przez swój sens słowa działają również na przedstawienie. Jednak przedstawienia nie należy mylić z sensem. Słowo nie określa samo przedstawienia. Przedstawienia w przypadku tego samego słowa są różne. Słowa dają wskazówki dla przedstawiania⁵⁶.

Przez to, że ciągi dźwięków mają mieć sens, wywierają one wpływ na przedstawianie sobie jeszcze na innej drodze. W duszy słuchającego ze zrozumieniem słowo „koń” pojawia się obraz konia. Obrazu tego nie należy jednak mylić z sensem tego słowa, ponieważ nie podaje żadnych wskazówek dotyczących maści konia, jego postawy, zachowania czy strony, z której jest widziany, itp. Nawet w przypadku tego samego człowieka słowo „koń” *wycharowywać* będzie nie zawsze to samo przedstawienie. Wiele zależy od kontekstu. Frege podał przykład dwóch zdań: „Jakże dziarsko jedzie na swym dzielnym koniu” oraz „Właśnie widziałem konia upadającego na mokrym asfalcie”.

Nie może być więc mowy o tym, że ze słowem ‘koń’ związane jest zawsze to samo przedstawienie. Takie słowo daje więc za pomocą swojego sensu wprawdzie bodziec do utworzenia przedstawienia; ale jest ono bardzo dalekie od tego, by samo całkowicie określić to przedstawienie⁵⁷.

U mówiącego i słuchającego wolno zakładać zgodność przedstawień tylko z grubsza.

Poeta właściwie nie maluje, lecz tylko pobudza do malowania i daje ku temu wskazówki, pozostawiając wykonanie słuchaczowi. I z powodu tych wskazówek jest dla poetów rzeczą cenną mieć do dyspozycji różne słowa, które mogą zastępować się nawzajem nie zmieniając myśli, ale które mogą w różny sposób działać na przedstawienia słuchającego i jego uczucia. Pomyślmy np. o słowach ‘iść’, ‘kroczyć’, ‘przechadzać się’⁵⁸.

Także w tym przypadku, w którym słowo daje za pomocą swojego sensu (a więc w interesującym nas przypadku jakiejś części myśli należącej do poetyckiej fikcji) bodziec do utworzenia przedstawienia, którego

⁵⁶ NS. 138–139.

⁵⁷ NS. 151.

⁵⁸ NS. 151–152.

nie można mylić z tym sensem (częścią takiej myśli) Frege podkreśla wręcz rolę słów, *które mogą zastępować się nawzajem nie zmieniając myśli, ale które mogą w różny sposób działać na przedstawienia słuchającego i jego uczucia*. Zagadnienie to jest bardzo ważne w przypadku tłumaczeń. W *Über Sinn und Bedeutung* rozróżnił Frege trzy stopnie odmienności słów, wyrażen i zdań. Pisząc o stopniu pierwszym – różnicy dotyczącej tylko przedstawień w przypadku, gdy sens i denotacja są te same – zauważył Frege, że:

[...] z powodu niepewnego połączenia przedstawień ze słowami dla jednego może istnieć różność, której drugi nie znajduje. Różnica przekładu od oryginału nie powinna właściwie przekraczać tego pierwszego stopnia. Do tutaj jeszcze możliwych różnic należą zabarwienia i oświetlenia, które sztuka poetycka [i] retoryka usiłują nadać sensowi. Te zabarwienia i oświetlenia nie są obiektywne, lecz każdy słuchacz musi je sam dotworzyć według wskazań poety albo mówcy. Bez jakiegoś pokrewieństwa ludzkiego przedstawiania sztuka nie byłaby co prawda możliwa; w jakiej mierze jednak odpowiada się zamiarom poety, tego nigdy nie można dokładnie dojść⁵⁹.

Przekładając tekst należący do poetyckiej fikcji trzeba przełożyć wyrażone w nim myśli, żeby w ogóle można mówić o przekładzie. Przedstawienia można poświęcić. Nie stanowią one więc ani całości, ani nawet części myśli występujących w poetyckiej fikcji.

W żadnym więc z omówionych przypadków, w których przedstawienia odgrywają rolę w dziele sztuki nie są one myślami ani nie stanowią części takich myśli.

NAUKOWA ANALIZA MYŚLI NALEŻĄCYCH DO POETYCKIEJ FIKCJI

Wprawdzie Frege deprecjonował trochę nauki humanistyczne jako bliższe poezji i dlatego mniej naukowe niż nauki ścisłe⁶⁰, to teoria, którą stworzył pozwala – jak sądzę – uprawiać je całkiem naukowo. W *Logice* z 1897 roku czytamy, że *pozornymi nazwami własnymi* są:

„Nazwy, które chybiamy celu, który zwykła mieć nazwa własna, mianowicie nazywanie czegoś [...]”⁶¹

„Jeżeli więc sens zdania twierdzącego nie jest prawdziwy, to jest on albo fałszywy, albo [jest] poetycką fikcją [...]”⁶²

„Zamiast ‘poetycka fikcja’ moglibyśmy także mówić ‘myśl pozorna’”⁶³.

⁵⁹ KS. 147.

⁶⁰ Por. KS. 347.

⁶¹ NS. 141.

⁶² NS. 141.

⁶³ NS. 141.

Sens zdania twierdzącego jest poetycką fikcją:

„[...] w ogólności, jeżeli występuje w nim pozorna nazwa własna*.

*Wyjątek ma miejsce, jeżeli pozorna nazwa własna występuje w mowie zależnej, która tworzy część zdania”⁶⁴.

Wprawdzie zdania należące do dziedziny poetyckiej fikcji nie należą do nauki, to wskazany przez Fregego w zacytowanym przypisie wyjątek otwiera drogę do naukowych rozważań nad myślami wyrażanymi przez takie zdania.

Dla pokazania możliwości naukowych rozważań nad myślami pozornymi, które do nauki nie należą, streścimy interpretację mowy zależnej przedstawioną przez Fregego w *Über Sinn und Bedeutung*:

„W mowie zależnej mówi się o sensie [...] stąd [...]

[1] słowa w mowie zależnej [...] mają swoją denotację *nie wprost*.

[2] Odróżniamy według tego denotację *zwykłą* jakiegoś słowa od jego [denotacji] *nie wprost* i jego sens *zwykły* od jego sensu *nie wprost*.

[3] Denotacja *nie wprost* jakiegoś słowa jest więc jego zwykłym sensem”⁶⁵.

„[4] [...] zdanie podrzędne ma więc jako denotację jakąś myśl, [...]

[5] [zdanie podrzędne ma więc] jako sens [...] sens słów ‘myśl, że...’, który jest tylko częścią myśli całego zdania podrzędnie złożonego”⁶⁶.

Jak każdy schemat także poniższy upraszcza przedstawianą sytuację. Dotyczy to zwłaszcza zilustrowania relacji część–całość jako zawierania się jednego prostokąta w drugim także na poziomie denotacji (prawy dolny trójkątny prostokąt). Świadomie poszedłem za dokonaniem przez Fregego uproszczeniem. *Przeniosłem mianowicie* – by użyć jego słów – *stosunek całości i części ze zdania na jego denotację*, przed-

⁶⁴ NS. 142.

⁶⁵ KS. 145, KS. 151.

⁶⁶ „Do rozpoczynających się od ‘że’ abstrakcyjnych zdań dopełnieniowych należy także mowa zależna, o której widzieliśmy, że w niej słowa mają denotację *nie wprost*, która zgodna jest z tym, co zwykle jest ich sensem. W tym przypadku zdanie podrzędne ma więc jako denotację jakąś myśl, a nie żadną wartość prawdziwościową; jako sens [niej] myśl, lecz sens słów ‘myśl, że...’, który jest tylko częścią myśli całego zdania podrzędnie złożonego. Występuje to po ‘mówić’, ‘słyszeć’, ‘mniemać’, ‘być przekonany’, ‘wnioskować’ i podobnych słowach [...]. Inaczej i to dosyć zawile, ma się sprawa po [takich] słowach jak ‘poznać’, ‘wiedzieć’, ‘uroić sobie’, co później będzie trzeba rozważyć” KS. 151–152.

die Dichtung

należące do poetyckiej fikcji
zdanie z *Odysei*:

Odyseusz...

zwykły sens nazwy własnej „Odyseusz” myśl

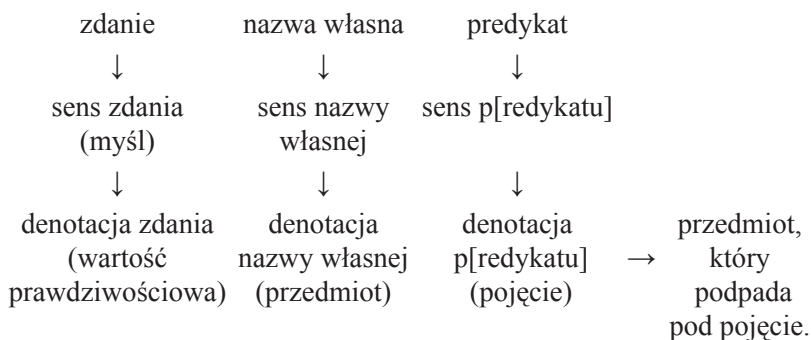
die Wahrheit

należące do nauki zdanie
podrzędnie złożone:W *Odysei* czytamy, że Odyseusz...

sens nie wprost nazwy własnej „Odyseusz” sens słów ‘myśl, że Odyseusz...’ myśl całego zdania podrzędnie złożonego

denotacja nie wprost nazwy własnej „Odyseusz” myśl	}
wartość prawdziwościowa (prawda)	

stawiając *denotację jakiegoś słowa* jako część *denotacji zdania*, jeżeli *słowo samo jest częścią tego zdania*. Ten sposób przedstawienia daje się zakwestionować, ponieważ w przypadku *denotacji przez całość i jedną część nie jest określona druga część*⁶⁷. Schemat ten powstał z nałożenia podanej w *Über Sinn und Bedeutung* interpretacji mowy zależnej na rysunek zamieszczony w liście Fregego do Edmunda Husserla z 24 maja 1891 roku⁶⁸:



⁶⁷ Por. KS. 150–151.

⁶⁸ WB. 96.

Trzeba tu dodać, że w wykładzie *Begriffsschrift I* z semestru zimowego 1910/1911 Frege rozszerzył ten schemat do tabeli uwzględniającej przypadek zdania w mowie zależnej:⁶⁹

znak:	nazwa własna	zdanie	predykat	zdanie w mowie zależnej
sens:	s. n.	myśl	s. p.	
denotacja:	przedmiot	wartość prawdziwościowa	pojęcie	myśl

Najistotniejsza i bardzo enigmatyczna jest kwestia pozostawienia niewypełnionej tabeli dla sensu w mowie zależnej. Jak pisze Gottfried Gabriel we *Wstępie wydawcy*:

Ona [okoliczność ta] daje w szczególności powód, by zakwestionować zarzut Carnapa⁷⁰, że Fregego teoria sensu i denotacji prowadzi do jakiejś nieograniczonej liczby czegoś ('leads to an infinite number of entities')⁷¹.

Trzeba mieć jednak na uwadze, że dysponujemy *tylko* notatkami Rudolfa Carnapa z *wykładu* Fregego. Nie ma więc pewności, ani czy Carnap dokładnie przerysował tabelę, ani czy Frege dokończył na wykładzie wypełnianie jej. Pozostawienie niewypełnionej tabeli może świadczyć o tym, że jakiegoś aspektu nie poruszył.

Trzeba oczywiście także uwzględnić możliwość, że Frege uznał, iż nie ma czegoś takiego, jak *sens zdania w mowie zależnej*. Świadczyłoby to o daleko posuniętej rewizji wcześniejszej interpretacji mowy zależnej, zgodnie z którą w przypadku interesujących nas zdań rozpoczynających się od „że”, w których występuje mowa zależna:

[...] zdanie podrzędne ma [...] jako sens nie myśl, lecz sens słów 'myśl, że...', który jest tylko częścią myśli całego zdania podrzędnie złożonego⁷².

⁶⁹ G. Frege, *Vorlesungen über Begriffsschrift*, Nach der Mitschrift von R. Carnap, Unter Mitwirkung von Ch. von Bülow und B. Uhlemann mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von G. Gabriel [w:] „History and Philosophy of Logic”, Volume 17, 1996, Nr 1, s. 1–48 (dalej: VB), tu: s. 16.

⁷⁰ *Meaning and Necessity*, § 30. Polski przekład [w:] R. Carnap, *Pisma semantyczne*, przeł. T. Ciecierski, M. Poręba, M. Sala i B. Stanosz, Warszawa 2007, § 30, s. 336–340.

⁷¹ VB. XII.

⁷² KS. 151.

Gdyby Frege odrzucił sens zdania w mowie zależnej, to, po pierwsze, składające się na nie nazwa własna i predykat nie miałyby sensu, jednak miałyby zapewne jakąś denotację, skoro – jak czytamy w tabeli – denotacją zdania w mowie zależnej jest myśl. Nie wiadomo więc, dlaczego tabela nie zawiera przez analogię do zdania kolumn dla nazwy własnej i predykatu w mowie zależnej. Po drugie, zdanie w mowie zależnej nie mogłoby wносить wkładu do sensu całego zdania złożonego podrzędnie, jeżeli tylko, zgodnie z zaproponowaną przez Fregego interpretacją mowy zależnej, całe zdanie podrzędnie złożone, w skład którego wchodzi zdanie podrzędne będące w mowie zależnej, ma sens i jest nim myśl. Tabela nie przewiduje też kolumny dla całego zdania złożonego podrzędnie, którego część stanowi mowa zależna. Wszystko to może świadczyć, że Frege przedstawił tylko fragmentaryczną tabelę, a wtedy zrozumiałe stałoby się niewypełnienie jednej rubryki nawet wówczas, gdy coś tam pasuje.

Wracając do naukowej interpretacji zdań należących do *poetyckiej fikcji* warto odnotować, że nawet gdyby rzeczywiście Frege odrzucił coś takiego, jak sens zdania w mowie zależnej, to zaproponowana interpretacja ostałaby się. Zmiana dotyczyłaby jedynie prawego, górnego, trzyczęściowego prostokąta, w którym zniknąłby prostokąt ilustrujący sens słów ‘*myśl, że Odyseusz...*’ oraz ewentualnie także będący jego częścią prostokąt przedstawiający sens nie wprost nazwy własnej ‘*Odyseusz*’. Najistotniejsze prostokąty – lewy i prawy dolny mogłyby pozostać, jak sądzę, niezmienione. Innych możliwości analizy dostarcza zresztą mowa niezależna⁷³.

Możliwość naukowego rozważania myśli należących do *poetyckiej fikcji* nie zmienia oczywiście ich statusu ontologicznego ani tego, że

⁷³ „Może się jednak zdarzyć, że chce się mówić o samych słowach albo o ich sensie. Tamto ma miejsce np., jeżeli się przytacza słowa kogoś innego w mowie niezależnej. Własne słowa denotują wtedy najpierw słowa tamtego innego, a dopiero te mają zwykłą denotację. Mamy wtedy znaki znaków. W piśmie zamyka się w tym przypadku obrazu słów w cudzysłowy. Nie wolno zatem brać obrazu słowa w cudzysłowach w zwykłej denotacji”. Zob. KS. 145. „Zdanie w mowie niezależnej denotuje znowu zdanie a w zależnej myśl”. Zob. KS. 151. Mowa niezależna pozwala mianowicie między innymi na metateoretyczną, naukową refleksję nad zdaniami, które jako takie do nauki nie należą. Nic nie stoi bowiem na przeszkodzie, by zdanie: ‘*Zdanie ‘Odyseusz...*’ pozbawione jest denotacji, ponieważ występująca w nim nazwa własna ‘*Odyseusz*’ pozbawiona jest denotacji” – miało denotację a nawet było prawdziwe, bowiem we wszystkich wystąpieniach pozorna nazwa własna znajduje się w cudzysłowach, a słowa ujęte w cudzysłowy denotują w tym przypadku słowa (z *Odysei*), a dopiero te pozbawione są – według Fregego – denotacji.

jako takie nie należą one do nauki. Do nauki należą jednak zdania, przy pomocy których analizujemy zdania należące do fikcji.

Mam nadzieję, że w swoich uwagach o rozważaniach Fregego nad fikcją jednak pozostałem na terenie nauki i ani raz nie:

[...] zbłądziłem, nie wiedząc tego i nie chcąc w dziedzinę poetyckiej fikcji⁷⁴.

TREATING FICTION SERIOUSLY. FREGE'S CONCEPTION
OF POETIC FICTION

Summary

This paper is a monograph about the categories of „Scheingedanke” and „Dichtung” in the philosophy of Gottlob Frege. The author argues for the objective character of such thoughts. Finally, he points out two possibilities of a scientific analysis of sentences which express thoughts that belong to the domain of fiction.

Andrzej Rygalski

⁷⁴ KS. 352.

KRZYSZTOF CZERNAWSKI

(Szczecin)

JEDNOŚĆ FILOZOFII HILAREGO PUTNAMA¹

WSTĘP

Częste zmienianie poglądów przez Putnama stało się czymś niemal przysłowiowym² i sprawiło, że przynajmniej niektórzy mają trudności z poważnym traktowaniem jego kolejnych propozycji filozoficznych. Jak piszą A. Mueller i A. Fine:

Dwie rzeczy dotyczące Hilarego Putnama nie zmieniły się przez całą jego karierę: niektórzy (w tym sam Putnam) uważali go za «realistę», i niektórzy postrzegali go jako filozofa, który zmienia swe stanowisko (oczywiście w odniesieniu do realizmu) niemal bezustannie³.

Zazwyczaj filozofię Putnama dzieli się na trzy fazy: wczesną, gdy był on realistą naukowym i metafizycznym, środkową, gdy był „realistą wewnętrznym”, i późną, gdy porzucił realizm wewnętrzną na rzecz rea-

¹ Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2010–2012 jako projekt badawczy promotorski nr N N101 073539, realizowany pod kierunkiem prof. US dr. hab. T. Szubki, Uniwersytet Szczeciński. Autor pobiera także stypendium na Rzecz Nauki Polskiej.

² „Hilary, rz. (od trymestr hilarego) – bardzo krótki, lecz znaczący okres w intelektualnej karierze wyróżniającego się filozofa. «O, to, jest to co myślałem trzy lub cztery hilary temu»” D. Dennett (ed.), *The Philosophical Lexicon*, Newark 1987 za: W. Künne, *Conceptions of Truth*, Clarendon Press, Oxford 2009, s. 403.

³ A. Mueller, A. Fine, *Realism, Beyond Miracles* [w:] Yemima Ben-Menahem (ed.), *Hilary Putnam, Contemporary Philosophy in Focus*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 83.

lizmu „naturalnego” albo „zdrowego rozsądku”⁴. Taki podział sugeruje komuś, kto nie jest znawcą tej filozofii, istnienie jakichś odrębnych od siebie systemów, które Putnam miałby kolejno budować i porzucać. W niniejszym artykule chciałbym jednak zaproponować nieco inne ujęcie jego filozofii, a mianowicie skupić się na poszczególnych sferach tej złożonej budowli, by dostrzec zdumiewającą wręcz czasami ciągłość myśli. Kolejne przymiotniki, jakimi Putnam opatrywał swój realizm (naukowy, wewnętrzny, pragmatyczny, naturalny, zdroworozsądkowy), wskazują bowiem na wspomnianą powyżej bezustanną zmianę, ale fakt, że cały czas uważał się za realiste, wskazują na pewną jedność. Realizm zatem musi być jakimś kluczem do owej jedności, nicią, która łączy ze sobą wszystkie kolejne stanowiska Putnama, i z pewnością jest on w jakimś stopniu odpowiedzialny za fakt, że w pewnych istotnych dziedzinach poglądy interesującego nas filozofa pozostawały zasadniczo niezmiennie, czasem przez całą jego filozoficzną karierę, co mam nadzieję wykazać.

Rozpaczynam od omówienia poglądów Putnama w dziedzinie filozofii matematyki, przy czym koncentruję się tutaj na przedstawieniu tzw. argumentu z nieodzowności, wspierając się jego interpretacją zaproponowaną przez D. Ligginsa. Staje się to jednak dla mnie także punktem wyjścia do pokazania poglądów Putnama na ontologię, ponieważ uważam, że wykazać można istotne pokrewieństwo pomiędzy jego obroną realizmu w filozofii matematyki bez odwoływania się do istnienia przedmiotów metafizycznych, a jego późniejszym postulatem „obiektywności bez obiektów”. Pisząc o ontologii, zaczynam też przedstawiać Putnamowską filozofię języka, która pozwoliła mu obronić konwencjonalizm niezbędny do walki z ontologicznym monizmem Quine’a, by następnie przejść do omówienia realistycznego aspektu jego teorii znaczenia. W kolejnej części opisuję Putnamowski funkcjonalizm i powody odejścia od wczesnych sformułowań, starając się jednak pokazać, że jego odrzucenie nie było całkowite. Jako ostatnie omawiam Putnamowskie poglądy na prawdę, koncentrując się na jego stosunku do korespondencyjnej teorii prawdy w trakcie całej filozoficznej kariery. W zakończeniu próbuję uzasadnić swoją wyjściową tezę o jedności filozofii Putnama, pomimo ewolucji jego poglądów w niektórych sferach.

⁴ Szerzej na temat tak pojmowanej ewolucji poglądów Putnama pisze M. Baghramian w artykule „*From Realism Back to Realism*”: *Putnam’s Long Journey*, „*Philosophical Topics*”, 36, 2008, s. 17–35.

FILOZOFIA MATEMATYKI

W filozofii matematyki nazwisko Putnama związane jest przede wszystkim z tzw. Quine'a–Putnama „argumentem z nieodzowności” (*the indispensability argument*). W sformułowaniu M. Resnika argument brzmi następująco:

Jeśli matematyka jest nieodzownym składnikiem nauki, to, na mocy holizmu, jakiegokolwiek świadectwo posiadamy dla nauki jest ono również świadectwem dla matematycznych obiektów i matematycznych zasad, które presuponuje. A zatem, na mocy naturalizmu, matematyka jest prawdziwa, a istnienie matematycznych obiektów jest tak samo dobrze ugruntowane jak istnienie innych obiektów postulowanych przez naukę⁵.

I rzeczywiście, Putnam już w 1956 roku pisał:

[...] zajmujemy stanowisko, zgodnie z którym założenia matematyki nie mogą być uzasadnione, jeśli matematyka jest rozważana jako język zamknięty. Tylko jeśli język matematyki jest uznawany za integralną część języka nauki jako całości – innymi słowy, rozważana jest jego relacja do empirycznej nauki – to racja dla czynienia tych założeń może stać się jasna⁶.

Jednakże uzasadnianie „założeń matematyki” nie jest dla Putnama tym samym, co uzasadnianie istnienia obiektów matematycznych. Już w następnym akapicie znajdujemy następujące uwagi:

Niektórzy filozofowie powiedzieliby, iż fakt, że abstrakcyjny język – co jest kwestią (widocznego) empirycznego faktu – jest niezbędny do sformułowania adekwatnej fizycznej teorii, *oznacza*, że (jako empiryczny fakt) „uniwersalia istnieją”. Można by, oczywiście, powiedzieć co ma się na myśli – pod warunkiem że jest jasne *co* ma się na myśli. Wydaje się nam jaśniejsze powiedzenie, że większa ekspresywna siła języka abstrakcyjnego jest, co jest kwestią faktu, niezbędna do sformułowania adekwatnej fizycznej teorii – jeśli to ma się na myśli – niż powiedzenie, iż „uniwersalia istnieją”. [...] Żadne wielkie metafizyczne znaczenie nie powinno być przypisywane prostemu faktowi, że jest możliwym tworzenie lepszych teorii w bardziej ekspresywnym języku!⁷.

Wydaje się zatem, iż rację ma D. Liggins, według którego:

Putnam ostatecznie nie argumentuje za platonizmem: dokładne przestudiowanie fragmentów, które są rutynowo odczytywane jako argumenty za tą konkluzją pokazuje,

⁵ M. Resnik, *Scientific vs. Mathematical realism: The Indispensability Argument*, „*Philosophia mathematica*”, 3, 1995, s. 166.

⁶ H. Putnam, *Mathematics and the Existence of Abstract Entities*, „*Philosophical Studies*”, 7, 1956, s. 87.

⁷ Tamże.

że przedmiotem jego zainteresowania była raczej obiektywność matematyki niż istnienie abstrakcyjnych matematycznych przedmiotów⁸.

W roku 1967 Putnam sugerował interpretację zdań matematyki jako twierdzeń logiki modalnej. Unikał on kwantyfikowania po liczbach, używając modalnego założenia: twierdzenia na temat liczb są ukrytymi twierdzeniami na temat możliwych struktur. Zdaniem Putnama, takie rozumienie matematyki i jej tradycyjne platońskie rozumienie w terminach abstrakcyjnych obiektów są „równoważnymi deskrypcjami” i mogą być użyte do wyjaśniania się nawzajem⁹. W tym samym roku w artykule *The Thesis that Mathematics is Logic* Putnam zastanawiał się między innymi nad kwestią istnienia standardowego modelu dla *Principia Mathematica* i jej znaczeniem dla realizmu w logice. Rozważania nad tym zagadnieniem ostatecznie doprowadziły go do wniosku, iż: „tradycyjna debata pomiędzy nominalistami a realistami, jakkolwiek jest jej status, jest irrelevantna dla filozofii matematyki”¹⁰.

Putnam zatem uważa się za realistę w filozofii matematyki, tyle tylko iż nie wiąże tego stanowiska z przypisywaniem przedmiotom matematycznym istnienia. W eseju *Czym jest prawda matematyczna* z 1975 roku pisze:

Poniższe bardzo proste i eleganckie określenie realizmu zawdzięczam Michaelowi Dummettowi. Realista mianowicie utrzymuje (w stosunku do danej teorii lub rozważań), że: (1) zdania tej teorii czy tych rozważań są prawdziwe bądź fałszywe, a ponadto, że (2) tym, co czyni je prawdziwymi lub fałszywymi jest coś *zewnątrznego* – to znaczy nie są to w ogólności ani nasze dane zmysłowe, aktualne lub potencjalne, ani struktura naszego umysłu, ani nasz język, itp. Zauważmy, że przy takim sformułowaniu można być realistą w odniesieniu do rozważań matematycznych bez konieczności przyjmowania istnienia «obektów matematycznych». Pytanie o realizm jest, jak to już dawno temu zauważył Kreisel, pytaniem o obiektywność matematyki, a nie pytaniem o istnienie obiektów matematycznych¹¹.

W tym konsekwentnym przez lata stanowisku Putnama, negocjując zarówno platonizm, jak i nominalizm znajduje się jednak pewien wy-

⁸ D. Liggins, *Quine, Putnam and the 'Quine-Putnam' Indispensability Argument*, „Erkenntnis”, 68, 2008, s. 114.

⁹ Tamże, s. 120; H. Putnam, *Mathematics without Foundations* [w:] tenże, *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers, Volume I. Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 46–47, 49.

¹⁰ H. Putnam, *The Thesis that Mathematics is Logic* [w:] tenże, *Mathematics, Matter and Method...*, dz. cyt., s. 40.

¹¹ H. Putnam, *Czym jest prawda matematyczna* [w:] R. Murawski (red.), *Współczesna filozofia matematyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, przeł. Roman Murawski, s. 257.

łom, a jest nim rozprawa *Philosophy of Logic* z 1972 roku. To tutaj właśnie znajduje się *locus classicus* „argumentu z nieodzowności”¹². Putnam pisze:

Rozwijałem argument na rzecz realizmu, z grubsza rzecz biorąc, w następujący sposób: kwantyfikacja po bytach matematycznych jest nieodzowna dla nauki, zarówno formalnej, jak i fizycznej; dlatego powinniśmy zaakceptować taką kwantyfikację; ale to prowadzi nas do zaakceptowania istnienia odnośnych matematycznych przedmiotów¹³.

Zdaniem Ligginsa można jednak argumentować, iż pomimo obecności powyższych sformułowań Putnam był konsekwentny w swoim stanowisku. Pod koniec swojego eseju z 1972 roku, w podrozdziale *Unconsidered complications*, Putnam informuje czytelnika, iż „królestwo matematycznych faktów pozwala na wiele «równoważnych deskrypcji»”¹⁴ i żałuje, że nie ma miejsca, by zająć się tą kwestią. Zdaniem Ligginsa, możemy być pewni, iż przez „równoważne deskrypcje” ma on tutaj na myśli modalności, do których tak samo odnosił się w roku 1967 i 1975. Wiedząc, że jego esej z roku 1972 był pracą wprowadzającą¹⁵, wydaje się słusznym stwierdzenie, iż Putnam wybrał przedstawienie uproszczonej wersji swojego argumentu na rzecz realizmu, mieszając go dla prostoty z platonizmem¹⁶.

Taką interpretację stanowiska Putnama można dzisiaj wesprzeć jego innymi wypowiedziami, których, pisząc swój artykuł, Liggins znać jeszcze nie mógł. Putnam pisze bowiem, iż: „zarówno w *Czym jest prawda matematyczna* jak i *Mathematics Without Foundations*, powiedziałem, że realistyczna interpretacja teorii zbiorów *nie* musi stwierdzać «istnienia bytów matematycznych»”¹⁷.

Putnam zdaje się zatem potwierdzać interpretację argumentu z nieodzowności przedstawioną przez Ligginsa, a tym samym jądro jego stanowiska wydaje się niezmiennie od 1956 roku. Realizm Putnama w filozofii matematyki polega na twierdzeniu, że matematyka jest

¹² D. Liggins, *Quine, Putnam...*, dz. cyt., s. 122.

¹³ H. Putnam, *Philosophy of Logic* [w:] tenże, *Mathematics, Matter and Method...*, dz. cyt., s. 347.

¹⁴ H. Putnam, *Philosophy of Logic*, dz. cyt., s. 356–357.

¹⁵ *Philosophy of Logic* ukazała się pierwotnie jako osobna publikacja wydana przez Harper and Row w roku 1971.

¹⁶ D. Liggins, *Quine, Putnam...*, dz. cyt., s. 122.

¹⁷ H. Putnam, *Intellectual Autobiography* [w:] R. Auxier (ed.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Chicago, Open Court, (w przygotowaniu), s. 124.

obiektywna, co da się wykazać przez odwołanie się do obiektywności nauki, którą współtworzy. Nie ma to jednak nic wspólnego z kwestią istnienia przedmiotów matematycznych.

ONTOLOGIA¹⁸

Wrogość Putnama wobec samego stawiania problemu „istnienia przedmiotów matematycznych” jest tylko elementem jego generalnego odrzucenia ontologii, któremu dawał on wyraz także w czasie, gdy był „realistą wewnętrznym” oraz „realistą naturalnym”. Realizm wewnętrzny ma przede wszystkim charakter polemiczny w stosunku do realizmu metafizycznego, który Putnam definiuje jako pogląd, zgodnie z którym m.in.: „świat składa się z pewnej ustalonej całości niezależnych od umysłu obiektów. Istnieje dokładnie jeden prawdziwy i zupełny opis tego, «jaki jest świat»”¹⁹.

Putnam uważa, że jedyną atrakcyjną w dzisiejszych czasach wizją metafizyczną, to jest opisu „umeblowania świata”, „rzeczy samych w sobie”, jest materializm. Z jednej strony głosi on, że fizyka jest przybliżeniem jedynej prawdziwej teorii, prawdziwego i zupełnego opisu umeblowania świata, z drugiej zaś odpira argumenty epistemologiczne przeciw metafizyce, głosząc, że uprawianie metafizyki w jego stylu nie wymaga żadnej intuicji intelektualnej, dającej bezpośredni dostęp do istoty rzeczy. Stowarzyszona z korespondencyjną teorią prawdy wiara w jedyną prawdziwą teorię zakłada, że świat jest *wyrobem gotowym*: „świat sam w sobie ma jakąś «wpisaną» weń strukturę, w przeciwnym razie bowiem teorie o odmiennych strukturach mogłyby równie prawidłowo «kopiować» świat (z różnych perspektyw), a prawda straciłaby swój absolutny (niezależny od perspektywy) charakter”²⁰.

Zgodnie z materialistyczną metafizyką przykładem wpisanej w świat struktury mają być *relacje przyczynowe*. Czy jednak *związek przyczynowy* jest relacją fizyczną? Przez przyczynę często rozumie się coś,

¹⁸ Przy pisaniu niniejszej sekcji korzystałem z fragmentu mojego wcześniejszego artykułu *Putnam i ontologia, czyli czym jest względność pojęciowa*, „Diametros. Internetowe czasopismo filozoficzne”, 18, 2008, s. 1–17, w Internecie na stronie: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=anr26&m=25&ii=2&ik=18>

¹⁹ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s. 49.

²⁰ H. Putnam, *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym* [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 234–235.

co jest warunkiem *wystarczającym* swojego skutku; ilekroć występuje przyczyna, tylekroć skutek *musi* wystąpić. Mill nazywał taką przyczynę przyczyną całkowitą. Jak jednak odróżnić przyczynę całkowitą od tego, co nazywamy warunkami towarzyszącymi? Dla Wenusjan lądujących na Ziemi przyczyną pożaru lasu będzie to, że atmosfera naszej planety przesycona jest tlenem. Pokazuje to, że to, co dla jednego człowieka jest „warunkiem towarzyszącym”, dla kogoś innego może być przyczyną. To, co jest, a co nie jest „przyczyną”, zależy od wiedzy towarzyszącej oraz motywów postawienia pytania²¹.

W potocznym sensie, zwrot „jest przyczyną” można często sparafrazować za pomocą wyrażenia zawierającego słowo *wyjaśnia*. Pożar lasu można *wyjaśnić* niedogaszaniem ogniska. Nawet gdyby pojęcie «przyczyny całkowitej» było definiowalne w fizyce, „nie byłoby możliwe *posługiwanie się* nim ani w życiu codziennym, ani w filozofii: pojęciem, którego materialista naprawdę używa posługując się wyrażeniem «łańcuch przyczynowy» itp. w swoich filozoficznych eksplikacjach, jest intuicyjne pojęcie *wyjaśniania*. To ostatnie jednak na pewno nie jest definiowalne w ramach fizyki”²².

Podsumowując, według Putnama:

[...] charakterystyczność i istotność są atrybutami myśli i rozumowania, a nie przyrody. Rzutowanie ich na „świat rzeczywisty” realisty, na to, co Kant nazywał światem *noumenalnym*, prowadzi do powstania całkowicie niespójnej mieszanki idealizmu obiektywnego (lub, być może, średniowiecznego arystotelizmu) i materializmu. Śmieszne byłoby twierdzić, że „materializm jest doktryną *niemal* prawdziwą: świat jest w pełni opisywalny w języku fizyki z *dotatkem* jednej skromniutkiej idei, że pewne zdarzenia ze swej natury *wyjaśniają* inne zdarzenia”. Nie byłoby to „drobne zniekształcenie” materializmu, lecz całkowite jego wypaczenie²³.

Putnam czasami opisuje realizm wewnętrzny, odwołując się do tzw. względności pojęciowej. Przedstawiając pojęcie względności pojęciowej posługuje się przykładem różnicy w opisie świata złożonego z trzech obiektów x_1, x_2, x_3 na gruncie semantyki Carnapa i z siedmiu obiektów według opisu na gruncie mereologii Leśniewskiego, zgodnie z którą dla dowolnych dwóch konkretów istnieje przedmiot będący ich sumą. Ile przedmiotów znajduje się w tym świecie? Realizm metafizyczny twierdzi, że istnieje jeden jedyny świat, który możemy różnie dzielić, tak jak „foremka do ciasta” może różnie dzielić ciasto.

²¹ Tamże, s. 235–237, 239.

²² Tamże, s. 238.

²³ Tamże, s. 242.

Jednak metafora «foremki do ciasta» upada wobec pytania: «z jakich części składa się ciasto?» Jeżeli odpowiedź brzmi, że 0, x1, x2, x3, x1 + x2, x1 + x3, x2 + x3, x1 + x2 + x3 stanowią listę wszystkich możliwych «kawałków», zamiast *neutralnego* opisu mamy opis *stronniczy* – mianowicie opis logika z Warszawy! [czyli na gruncie mereologii] Nieprzypadkowo realizm metafizyczny nie może naprawdę uznać zjawiska względności pojęciowej, zasada się ono bowiem na tym, że *same pojęcia pierwotne logiki, w szczególności pojęcia przedmiotu i istnienia, zamiast jednego, absolutnego «znaczenia», mają wiele różnych zastosowań*²⁴.

Możemy tu znaleźć echo poglądów, którym pełen wyraz Putnam dał w książce *Ethics without Ontology*, wydanej w 2004 roku, pisząc, iż przede wszystkim fałszywe jest stojące u podstaw ontologii założenie, że istnieje jakiś jeden właściwy, dosłowny i rzeczywisty sens słów takich jak „istnieć”, „indywiduum”, „obiekt”²⁵, oraz związane z nim przekonanie, że „świat wyznacza jedyny «prawdziwy» sposób podzielenia świata na obiekty, sytuacje, własności etc.”²⁶. Putnam zgadza się ze swoimi krytykami, że nie można mówić, iż Carnap i Leśniewski nie zgadzają się ze sobą co do istnienia pewnych przedmiotów, ponieważ faktem jest, że mówią oni po prostu językami, gdzie słowo „przedmiot” ma różny sens²⁷. Zauważa jednak, że z tego wynika, iż nie można traktować poważnie, jak tego chcą ci krytycy, pytania, czy np. sumy mereologiczne rzeczywiście istnieją. Nie jest wcale tak, że Carnap odrzucił istnienie sum mereologicznych, a Leśniewski je przyjął. Nie ma bowiem żadnego „rzeczywistego” istnienia, żadnego właściwego, jedynego sensu słowa „istnieć”, „przedmiot” czy „substancja”, poza wybranym układem pojęciowym, zaproponowanym przez Carnapa, Leśniewskiego, czy innym. Carnap i Leśniewski dokonali więc jedynie wyboru pewnego szczególnego sposobu mówienia, a nie ontologii, a kwestia istnienia sum mereologicznych to kwestia czysto konwencjonalna, a nie faktyczna²⁸.

Czy jednak Quine nie dowiódł, że nie istnieją kwestie czysto konwencjonalne? Quine trafnie zauważył, że nie ma gwarancji, iż cokolwiek co nazywamy konwencją w pewnym momencie nie będzie musiało być przez nas porzucone, z powodów których obecnie nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Ale zdaniem Putnam nie postuluje on przecież jakichś

²⁴ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu* [w:] tenże, *Wiele twarzy...*, dz. cyt., s. 344.

²⁵ H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2004, s. 2, 47, 84–85.

²⁶ Tamże, s. 51.

²⁷ Tamże, s. 39–40.

²⁸ Tamże, s. 41–43.

wiecznych konwencji. Kwestia wyboru aksjomatów mereologii bądź ich odrzucenia jest czymś podobnym do kwestii decyzji, czy w Anglii powinniśmy się umówić co do jeżdżenia lewą czy prawą stroną jezdni i nie ma nic wspólnego z metafizyką „analityczności”, „aprioryczności” czy „niekorygowalności”²⁹.

Zgodnie z pluralizmem pojęciowym Putnama możemy opisać świat za pomocą wielu różnych systemów pojęciowych. Pluralizm pojęciowy został wprowadzony przez Putnama później niż względność pojęciowa i ma o charakterze bardziej ogólny niż ta ostatnia. Wiąże się to z tym, że Putnam wycofał się ze swojego wcześniejszego twierdzenia, iż np. opisy pokoju za pomocą języka teorii fizycznej i języka potocznego są przykładami względności pojęciowej, ponieważ zauważył, że nie mamy tutaj do czynienia z równoważnością poznawczą tych opisów, co względność pojęciowa zakłada. To, że możemy użyć obu tych schematów pojęciowych bez konieczności redukcji jednego lub obu z nich do jakiejś jednej fundamentalnej i uniwersalnej ontologii, jest przykładem pluralizmu pojęciowego, ale nie względności pojęciowej³⁰.

Według Putnama możemy utrzymywać, iż pewne twierdzenia są prawdziwe, obiektywnie ważne, bez postulowania jakichkolwiek obiektów, z którymi miałyby one „korespondować”. Jednym słowem, możemy być obiektywni bez obiektów, czyli bez ontologii. I tak np., możemy bronić zasadności naszej logiki, postulując istnienie *prawd pojęciowych*, w przypadku których negacja ich asercji jest niezrozumiała. Jeżeli oddzielimy ideę prawdy pojęciowej od idei prawdy niekorygowalnej i prawdy przez zwykłe postulowanie, to żaden z argumentów Quine’a przeciwko prawdzie na mocy konwencji nie znajdzie zastosowania, szczególnie jeśli dodatkowo porzucimy ideę, że każda prawda jest albo pojęciowa, albo jest opisem faktu. Wiemy zaś o czymś, że jest prawdą pojęciową na mocy interpretacji, a interpretacja jest w samej swej istocie aktywnością podlegającą rewizji. Ten sposób rozumienia prawd pojęciowych świetnie współgra z uznaniem faktu, że prawdy pojęciowe i opisy empiryczne wpływają na siebie nawzajem, i czasami zdarza się, iż naukowa rewolucja niszczy wystarczająco dużo przekonań będących empirycznym zapleczem naszych prawd pojęciowych, tak że zaczynamy widzieć jak to, co wcześniej nie miało dla nas sensu, może być prawdą. I tak np., przed pojawieniem się geometrii nie-

²⁹ Tamże, s. 43–44.

³⁰ Tamże, s. 48–49.

euklidesowej powiedzenie, że istnieje jakiś trójkąt, w którym suma kątów wynosi więcej niż 180 stopni nie miało sensu, zatem twierdzenie, iż każdy trójkąt ma sumę kątów nie większą niż 180 stopni było prawdą pojęciową. Po powstaniu geometrii nieeuklidesowych twierdzenie to jednak przestało być taką prawdą³¹.

Obie strony sporu pomiędzy realistami i antyrealistami w kwestii matematycznej konieczności stawiają nas przed fałszywą alternatywą: albo jest coś *poza* naszymi praktykami liczenia i dedukcji, co stoi u podłoża tych praktyk i gwarantuje ich rezultaty, albo *nie ma nic poza* tym, co mówimy i robimy, a konieczność, którą postrzegamy w tych praktykach, jest zwykłą iluzją. Tymczasem Wittgenstein pokazał nam, że ten dylemat jest fałszywy. Konieczność może być przez nas dostrzeżona w naszych praktykach liczenia lub dedukcji, tak jak dostrzega się np. gniew czy smutek w czyjejś twarzy, mimo że jest on czymś innym niż ta twarz, ponieważ wiele różnych twarzy może wyrażać gniew lub smutek³².

Wraz z pragmatystami i Wittgensteinem, Putnam uważa, że pragmatyczny pluralizm nie potrzebuje tajemniczych, ponadzmysłowych obiektów *poza* naszymi grammi językowymi³³. Myślę, że pokrewieństwo pragmatycznego pluralizmu przedstawionego przez Putnama w ostatnim okresie jego filozofowania z wcześniej wyznawanymi przez niego ideami, choćby w zakresie omawianej powyżej filozofii matematyki, która miała być obiektywna bez odwoływania się do istnienia przedmiotów matematycznych, jest aż nadto widoczne.

FILOZOFIA JĘZYKA

Omówienie poglądów Putnama na temat ontologii było niemożliwe bez poruszenia niektórych elementów jego stanowiska w dziedzinie filozofii języka, które pozwalają mu na przyjęcie pewnego rodzaju konwencjonalizmu, koniecznego dla istnienia względności i pluralizmu pojęciowego, wbrew argumentom, jakie Quine przedstawił przeciwko rozróżnieniu analityczne – syntetyczne. Z punktu widzenia tematu tego artykułu czymś istotnym jest fakt, że większość argumentów przeciwko

³¹ Tamże, s. 60–62.

³² H. Putnam, *Sense, Nonsense, and the Senses: an Inquiry into the Powers of the Human Mind* [w:] *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, Columbia University Press, New York 1999, s. 62–63.

³³ H. Putnam, *Ethics...*, dz. cyt., s. 22.

Quine'owi, jakie Putnam wytoczył w *Ethics without Ontology*, nie jest wcale nowych, lecz pochodzi z lat sześćdziesiątych. To w swoim artykule *Analityczne i syntetyczne* z 1962 roku Putnam pisał:

Istnienie rozwodów nie zmienia faktu, że prawną i deklarowaną intencją osoby przystępującej do ślubu jest pozostanie w związku małżeńskim na całe życie. [...] Przyjmowanie postulatów tej treści, że pewnych zdań nie należy nigdy odrzucać, jest w pełni racjonalne, i owe postulaty pozostają postulatami o takiej właśnie treści, bez względu na fakt, że w pewnych okolicznościach można odrzucić *same te* postulaty³⁴,

oraz podawał przykład geometrii euklidesowej jako nauki, w przypadku której przed dokonaniem Riemanna i Łobaczewskiego:

[...] umysł ludzki nie potrafił dopuścić, że [jej zasady] mogą być fałszywe³⁵.

Jednym słowem rozwinął w nim nowy sposób rozumienia zdań analitycznych i syntetycznych, zgodnie z którym:

[...] nie tylko wartość prawdziwości lub fałszywości, ale także *poznawczy status* przekonania w danym systemie przekonań jest przygodny w stosunku do empirycznej wiedzy, co oznacza iż poznawczy status przekonania jest określony jedynie w relacji do ustalonego zespołu przekonań³⁶.

Ten pogląd „pozostał jednym z centralnych punktów jego filozofii”³⁷, i w *Ethics without Ontology* Putnam po prostu zastosował go wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami.

W artykule *Analityczne i syntetyczne* można zauważyć także zaczątki jego polemiki z poglądem o niewspółmierności teorii naukowych, rozwijanym przez Kuhna i Feyerabenda, która dojrzała wyraz znalazła w jego teorii znaczenia. Teoria ta jest chyba najlepiej znaną częścią filozofii Putnama, stąd biorąc pod uwagę objętościowe ograniczenia tego artykułu nie będziemy jej tutaj szczegółowo omawiać. Z punktu widzenia naszego celu czymś istotnym jest fakt, że Putnam nazywa tę teorię „realistyczną” i próbuje „przeciwstawić [...] koncepcjom, które można by nazwać «idealistycznymi» teoriami znaczenia”³⁸. Odrzuca on pogląd, że znajomość znaczenia polega na znajomości inten-

³⁴ H. Putnam, *Analityczne i syntetyczne* [w:] tenże, *Wiele twarzy...*, dz. cyt., s. 45.

³⁵ Tamże, s. 23.

³⁶ A. Mueller, A. Fine, *Realism, Beyond Miracles*, dz. cyt., s. 88.

³⁷ Tamże.

³⁸ H. Putnam, *Wyjaśnianie i odniesienie przedmiotowe* [w:] tenże *Wiele twarzy...*, dz. cyt., s. 61.

sji i jest kwestią znajdowania się w określonym stanie psychicznym, a także, że to intensja wyznacza ekstensję³⁹. Jego zdaniem, do posiadania kompetencji językowej w stosunku do określonego terminu trzeba przede wszystkim znajdować się w odpowiednim stosunku do pewnych wyróżnionych sytuacji, które nazywa *zdarzeniami wprowadzającymi*. Z tego powodu nazywa on swoją teorię „przyczynową teorią” znaczenia. Takim *zdarzeniem wprowadzającym* jest na przykład eksperyment Benjamina Franklina z elektrycznością. Towarzysząc mu w tym eksperymencie, staję się połączony łańcuchem przyczynowym z sytuacją, w której podał on pewien opis elektryczności, a opowiadając komuś innemu o elektryczności, choćby używając innego opisu, sprawiam, że „obecność tego wyrazu w słownictwie mojego rozmówcy będzie [...] przyczynowo związana z obecnością tegoż wyrazu w moim słownictwie, a więc, ostatecznie, ze zdarzeniem wprowadzającym”⁴⁰. Dzieje się tak nawet wtedy, jeżeli podawany przez Benjamina Franklina czy przeze mnie opis elektryczności był nietrafny. Ludzie bowiem „mogą posługiwać się terminem «elektryczność» bez widocznej, wspólnej dla nich intensji. Pragnę powiedzieć, iż mają za to coś innego wspólnego ze sobą: każdy z nich jest połączony pewnym łańcuchem przyczynowym z sytuacją, w której podano jakiś *opis* elektryczności, i to na ogół opis przyczynowy”⁴¹.

Nie jest zatem prawdą, że intensja wyznacza ekstensję. Ekstensja nie jest wyznaczana przez stan psychiczny. Zarówno w roku 1750, jak i 1950 woda była H₂O. Jednakże w roku 1750 jeszcze o tym nie wiedzieliśmy. Nie znaczy to jednak, iż w międzyczasie dla przeciętnego Polaka zmieniło się znaczenie słowa woda i że Polacy z roku 1750 i roku 1950, posługując się tym słowem odnosili się do różnych rzeczy. Mimo że jeden z nich mógłby wiązać ze słowem woda opis zawierający m.in. stwierdzenie, że jest ona H₂O, drugi zaś opis nie zawierający takiego stwierdzenia, to nadal odnosili się oni do tej samej wody. „Zatem ekstensja nazwy «woda» (i jej «znaczenie»), w intuicyjnym, przedanalizycznym użyciu tego słowa) *nie* jest funkcją stanu psychicznego”⁴².

Dla nas czymś szczególnie istotnym jest, że „od czasu jego pierwszej artykulacji w *Znaczenie wyrazu ‘znaczenie’* w 1974, po-

³⁹ Tamże, s. 65–66.

⁴⁰ H. Putnam, *Wyjaśnianie i odniesienie...*, dz. cyt., s. 68.

⁴¹ Tamże, s. 67.

⁴² H. Putnam, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, dz. cyt., s. 108.

mimo kilku zmian poglądów na właściwą charakterystykę realizmu, Putnam nie odszedł od głównych zarysów tego poglądu na język i znaczenie⁴³.

FILOZOFIA UMYŚLU

W filozofii umysłu nazwisko Putnama jest związane przede wszystkim z programem funkcjonalizmu. Według Putnama zmiana, jakiej dokonał funkcjonalizm, polegała na tym, że przyjął on, iż mózg może posiadać stany, które nie mają charakteru fizycznego, ale funkcjonalny. Takie stany nie są definiowane w kategoriach fizyki czy chemii⁴⁴. Stany mentalne zależą od ich roli funkcjonalnej w systemie, a nie jakichś cech wewnętrznych. Swoją rolę funkcjonalną pełnią one dzięki zachodzącym między nimi związkom przyczynowym⁴⁵. Przykładem mogą być tutaj maszyny liczące, które mogą wykonywać tę samą operację obliczeniową, mimo że różnią się od siebie swoimi cechami fizycznymi, takimi np. jak waga czy liczba układów scalonych⁴⁶.

W pewnym sensie funkcjonalizm miał charakter antymaterialistyczny. Według Putnama:

Jeśli materializm ma być zaprzeczeniem istnienia ‘niefizycznych’ atrybutów, to materializm jest fałszywy nawet dla robotów⁴⁷.

Jednak jednocześnie Putnam pisał iż:

Być może najbezpieczniejszym stwierdzeniem materializmu jest to: ludzka istota w całości jest po prostu systemem fizycznym o pewnej kompleksowej, funkcjonalnej organizacji. Ta wersja materializmu jest oczywiście możliwa do utrzymania i, jak sądzę, prawdopodobnie poprawna⁴⁸.

Chociaż bowiem funkcjonalizm nie utożsamia stanów mózgu z czymś fizycznym, to jest on teorią naturalistyczną. Umysł rozumie się tutaj jako maszynę Turinga, a zatem w aspekcie formalnym procesy po-

⁴³ M. Baghramian, “*From Realism Back to Realism*”..., dz. cyt., s. 21.

⁴⁴ H. Putnam, *Reason, Truth...* dz. cyt., s. 78.

⁴⁵ U. Żegleń, *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 61.

⁴⁶ H. Putnam, *Reason, Truth...*, dz. cyt., s. 78.

⁴⁷ H. Putnam, *Robots: Machines or Artificially Created Life* [w:] tenże *Mind Language and Reality...*, dz. cyt., s. 393.

⁴⁸ H. Putnam, *Logical Positivism and the Philosophy of Mind* [w:] tenże *Mind Language and Reality...*, dz. cyt., s. 451.

znawcze rozpatruje się na poziomie syntaktyki i sprowadza do manipulowania symbolami⁴⁹. Własności psychologiczne są identyczne z własnościami funkcjonalnymi⁵⁰. Według funkcjonalizmu, modelem użytkownika języka może być komputer, a nastawienia zdaniowe można w zasadzie opisywać jako własności i relacje obliczeniowe⁵¹.

Według Putnama „pierwszą trudnością, jaką napotkałem w moich poglądach funkcjonalistycznych było to, że były one niezgodne z podejściem do znaczenia, które ja sam przedstawiłem w *Znaczenie wyrazu znaczenie*. Stosownie do argumentów zawartych w tym eseju treść naszych przekonań i pragnień nie jest określona przez indywidualne własności użytkownika języka, ale zależy od społecznych faktów dotyczących wspólnoty językowej, której użytkownik jest członkiem, oraz faktów dotyczących fizycznego środowiska użytkownika i językowej wspólnoty”⁵². Konsekwencją tej nowej teorii odniesienia dla filozofii umysłu jest to, że nastawienia zdaniowe nie są „stanami” ludzkiego mózgu i układu nerwowego rozumianego w izolacji od społecznego i nieczłowieczego środowiska. Z tego zaś wynika, iż nie są one stanami funkcjonalnymi⁵³.

Jeszcze bardziej od funkcjonalizmu oddalił Putnama jego realizm naturalny. Powstał on w reakcji na katastrofalną, jego zdaniem, dla zachodniej filozofii siedemnastowieczną ideę, że percepcja potrzebuje łącznika (*interface*) pomiędzy umysłem, a jej „zewnątrznym” obiektem. W dualistycznej wersji wczesnej nowożytności łącznikiem były „wrażenia” (albo „doświadczenia”, „dane zmysłowe”, „qualia”), rozumiane jako coś niematerialnego. W wersjach materialistycznych łącznik długo był rozumiany jako coś składającego się ze stanów mózgu. W poglądzie, który Putnam nazywa „kartezyjaniem – plus – materializmem” (właściwie tożsamym z funkcjonalizmem) zostały wykorzystane obie te wersje: łącznik składa się z „wrażeń”, „qualiów”, które są identyczne z procesami w mózgu⁵⁴. W takim ujęciu percepcyjne wejścia są poza sferą naszych procesów kognitywnych: wszystko, co leży poza tymi wejściami, jest połączone z naszymi procesami mentalnymi tylko

⁴⁹ U. Żegleń, *Filozofia umysłu...*, dz. cyt., s. 63.

⁵⁰ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, dz. cyt., s. 79.

⁵¹ H. Putnam, *Odpowiedź Gary'emu Ebbrowi* [w:] tenże, *Wiele twarzy...*, dz. cyt., s. 503.

⁵² H. Putnam, *Why Functionalism Didn't Work* [w:] tenże, *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1994, s. 443.

⁵³ Tamże, s. 444.

⁵⁴ H. Putnam, *Sense, Nonsense, and the Senses...*, dz. cyt., s. 43.

kauczalnie, nie kognitywnie⁵⁵. Jeśli za siedemnastowiecznymi filozofami percepcji zaczniemy uważać, że jest to jedyny możliwy sposób myślenia o percepcji, to staniemy przed niewykonalnym zadaniem pokazania, iż bezpośrednio odniesienia naszego myślenia o obiektach o których myślimy może być wyprowadzona lub w pewien sposób zredukowana do „przyczynowego” wpływu tych obiektów na nas⁵⁶.

Zdaniem Putnama, w odpowiedzi na te trudności powinniśmy przyjąć realizm naturalny, zgodnie z którym postrzegamy nie jakieś „reprezentacje” rzeczywistości, których odniesienia do niej samej nie jesteśmy w stanie następnie ustalić, ponieważ nie mamy niezależnego od tychże reprezentacji dostępu do świata, ale po prostu „zewnętrzne” rzeczy, i bardziej ogólnie, aspekty „zewnętrznej” rzeczywistości⁵⁷. Rzecz bowiem w tym, że:

[...] nie należy traktować widzenia przedmiotu jako czynności złożonej z dwóch części: czysto fizycznego oddziaływania między przedmiotem, promieniami światła i okiem, jako pierwszej części, po której następuje „kognitywne” przetwarzanie w umyśle. Rzecz w całości ma charakter kognitywny; zdarzenia w mózgu, choćby i „rachunkowe”, wchodzi w skład moich czynności kognitywnych i percepcyjnych *tylko* dlatego, że jestem stworzeniem, które ma pewnego rodzaju naturalne środowisko i pewną historię indywidualnych i gatunkowych interakcji z tym środowiskiem. Zdarzenia w mózgu nie są ze swojej istoty „kognitywne”, tak jak zdarzenia rozgrywające się między telefonem, a okiem nie są ze swej istoty „niekognitywne”. Jak powiedziałaby John Dewey, kognitywne są *wzajemne oddziaływania*⁵⁸.

Wczesne poglądy Putnama można uznać za pewną formę scjentyzmu, jednak, jak zauważa M. Baghramian „nigdy nie zadeklarował on całkowitej wierności naturalistycznej wersji realizmu naukowego”⁵⁹. Z drugiej strony, zerwanie z funkcjonalizmem także nie jest całkowite. Putnam wyraźnie zaznacza, że jego krytyki funkcjonalizmu nie należy rozumieć jako całkowitego jego odrzucenia „ponieważ nadal jestem przekonany, że o naszych tzw. stanach mentalnych najlepiej myśleć jako o *zdolnościach do funkcjonowania*, chociaż nie w silnie redukcjonistycznym sensie, który idzie w parze z modelem tych stanów jako „software’u mózgu”⁶⁰. Pozostaje on nadal „szerokim funkcjonalistą”, tj. pojmuje nasze udane percepcje jako rezultat obejmujących świat

⁵⁵ Tamże, s. 16.

⁵⁶ Tamże, s. 43–44.

⁵⁷ Tamże, s. 10.

⁵⁸ H. Putnam, *Realizm bez absolutów* [w:] tenże, *Wiele twarzy...*, dz. cyt., s. 469.

⁵⁹ M. Baghramian, „From Realism Back to Realism” ..., dz. cyt., s. 28.

⁶⁰ H. Putnam, *Intellectual Autobiography*, dz. cyt., s. 105.

stanów funkcjonalnych, chociaż na ogół nie stanów *obliczeniowych*⁶¹. Podsumowując, mimo niewątpliwie znaczącej ewolucji poglądów Putnama w dziedzinie filozofii umysłu, nie była ona aż tak głęboka, jak by się to mogło na pierwszy rzut oka wydawać.

TEORIA PRAWDY

W zimie roku 1960 Putnam przedstawił w Oksfordzie artykuł *Do True Assertions Correspond to Reality?*, w którym chciał zbadać kwestię „czy można nadać jakikolwiek sens tradycyjnemu pogładowi, iż prawdziwe stwierdzenie koresponduje z rzeczywistością”⁶².

W tym eseju Putnam przedstawił dogłębną krytykę teorii prawdy Tarskiego, której nigdy nie odwołał, a jego późniejsze eseje z lat osiemdziesiątych poświęcone temu tematowi, takie jak *On Truth*⁶³ i *A Comparison of Something with Something Else*⁶⁴, w większej części są po prostu jej powtórzeniem. Według często cytowanego sformułowania, jego zdaniem:

Jako filozoficzne ujęcie prawdy, teoria Tarskiego upada w tak ostateczny sposób, jak to tylko może przydarzyć się filozoficznej koncepcji⁶⁵.

Nie będziemy tutaj omawiać tej krytyki, dla nas istotne jest, że Putnam nie należy do grona filozofów analitycznych, którzy budowaliby korespondencyjną teorię prawdy w oparciu o teorię Tarskiego. Przynajmniej początkowo, nie wiązało się to jednak u niego ze zbyt daleko idącym sceptycyzmem wobec samej korespondencyjnej teorii prawdy. Putnam proponował, by korespondencję ujmować jako relację pomiędzy gramatycznymi zdaniami i ich zasięgiem. Przypisywanie zakresów do zdań jest w pewnym sensie ich interpretowaniem, wydaje się jednak, iż z powodu sformułowania twierdzenia Löwenheima nasze odwzorowanie nigdy nie będzie jedyne. Zgodnie bowiem z tym twierdzeniem,

⁶¹ H. Putnam, *Argument teoriomodelowy a poszukiwanie realizmu zdroworozsądkowego*, przeł. K. Czerniawski i T. Szubka, „Filozofia Nauki”, 73, 2011, s. 21.

⁶² H. Putnam, *Do True Assertions Correspond to Reality* [w:] tenże, *Mind Language and Reality...*, dz. cyt., s. 70.

⁶³ H. Putnam, *On Truth* [w:] tenże, *Words and Life*, dz. cyt., s. 315–329.

⁶⁴ H. Putnam, *A Comparison of Something with Something Else* [w:] tenże, *Words and Life*, dz. cyt., s. 330–350.

⁶⁵ Tamże, s. 333, korzystam tutaj z trochę zmodyfikowanego przekładu znajdującego się [w:] J. Woleński, *Putnam Contra Tarski* [w:] U. Zegleń (red.), *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama*, Toruń 2001, s. 173.

istnieje interpretacja zbioru uniwersalnego liczb naturalnych dla każdego skończonego zbioru zdań, który potrafimy zinterpretować. To zaś oznacza, że jeśli to, co mówią użytkownicy języka L jest spójne, to niezależnie od tego, co mówią oni w *rzeczywistości*, mogą być oni zreinterpretowani jako mówiący o teorii liczb. W takiej sytuacji istnieje nieskończenie wiele odwzorowań, przy których to, co mówią użytkownicy języka L jest prawdziwe⁶⁶.

Problem wynikający z twierdzenia Löwenheima nie powstaje jednak w przypadku zwykłych schematów interpretacyjnych, ponieważ opierają się one na niewielkim podzbiore wypowiedzi użytkowników języka L i interpretacja podlega indukcyjnemu testowi w relacji do niezależnych próbek. Oznacza to, że w praktyce będziemy rozważać tylko *proste* schematy interpretacyjne, przy czym wydaje się prawdopodobne, że interpretacje niezamierzone mogą być wykluczone przez nałożenie właściwych wymagań co do prostoty odwzorowania kompozycjonalnego (tj. takiego, w którym wartość logiczna dla zdania złożonego jest prostą funkcją wartości powiązanych z nim zdań prostych)⁶⁷.

Ostatecznie Putnam dochodził do wniosku, iż prawdziwość stwierdzenia S zależy zarówno od pozajęzykowych faktów, jak i gramatyki L oraz sposobu, w jaki użytkownicy L zachowują się w stosunku do jego zdań. Być może najważniejszą kwestią, w jakiej zgodnie z tym poglądem tradycyjne ujęcie korespondencyjne jest błędne, jest fakt, iż „zdaniami prawdziwymi *nie* jest zdanie, które pozostaje w pewnej relacji do pozajęzykowych faktów, ale takie, które pozostaje w pewnej relacji do pozajęzykowych faktów *i pozostałej części języka*. („Korespondencja” jest raczej triadyczna, niż diadyczna)”⁶⁸.

Jak widzimy, nawet kiedy Putnam próbował w *Do True Assertions Correspond to Reality?* przedstawić jakieś ujęcie korespondencyjnej teorii prawdy, to widział przed nim ogromne trudności, przy czym najważniejszą było dla niego twierdzenie Skolema–Löwenheima. Ostateczne rozstanie z korespondencyjną teorią prawdy w przypadku Putnama było związane z wysunięciem przez niego tzw. argumentu teoriomodelowego, który był po prostu aplikacją tego twierdzenia⁶⁹.

⁶⁶ H. Putnam, *Do True Assertions...*, dz. cyt., s. 78–79.

⁶⁷ Tamże, s. 79.

⁶⁸ Tamże, s. 82.

⁶⁹ Podstawową wersję argumentu teoriomodelowego można znaleźć w: H. Putnam, *Models and Reality*, „The Journal of Symbolic Logic”, 15, 1980, s. 464–482. Polski przekład: H. Putnam, *Modele i rzeczywistość*, w: tenże *Wiele twarzy...*, dz. cyt., s. 185–224.

Inaczej niż w *Do True Assertions Correspond to Reality?*, przedstawiając argument teoriomodelowy Putnam nie widzi już możliwości rozwiązania problemu związanego z twierdzeniem Skolema–Löwenheima i dochodzi do wniosku, że nie da się uniknąć konkluzji, iż przy odpowiedniej interpretacji języka każde nasze zdanie może być uznane za prawdziwe. Tym razem **zatem okazuje się, że pojęciu korespondencji w mocnym sensie nie można nadać żadnego sensu**. Nabiera ono określonego znaczenia jedynie wewnątrz danego schematu pojęciowego, kiedy interpretacja jest już dokonana, co wiąże się z realizmem wewnętrznym Putnama⁷⁰.

Wraz z zapoczątkowaniem realizmu wewnętrznego Putnam zaczął rozwijać swoją wersję epistemicznej teorii prawdy, według której: „prawda jest *idealizacją* racjonalnej akceptowalności”⁷¹. Jednak rezygnując z realizmu wewnętrznego Putnam odszedł też od epistemicznej teorii prawdy. Stwierdził przede wszystkim, że prawda transcenduje uzasadnialność, jakkolwiek idealizowaną. Jednocześnie chciał dzielić z metafizycznymi realistami w zasadzie wszystkie zdroworozsądkowe przekonania potocznie wiązane z ich realizmem, jednak bez postulowania istnienia jakichś tajemniczych bytów w rodzaju jednej „substancjalnej” lub treściwej prawdy, której sens miałyby być określony z góry i raz na zawsze. Dlatego odrzucił zarówno deflacionistyczne, jak i epistemiczne koncepcje prawdy. Putnam zauważał, iż nigdy nie odrzucał całkowicie korespondencyjnej teorii prawdy. Negował on ją tylko wtedy, jeśli miałyby być niezależną od teorii relacją zachodzącą pomiędzy jakimś arbitralnym terminem w arbitralnym języku i właściwym podzbiorem ustalonej całości „wszystkich bytów”. Według niego samego natomiast, nigdy nie negował on, iż „można mówić o korespondencji pomiędzy terminem opisowym a bytami, do których się on odnosi, kiedy pojęciom «korespondencji» i «odniesienia» nadaje znaczenie sposób, w jaki używamy ich w *konkretnym kontekście*”⁷².

Ostatnio Putnam interpretuje swoje stanowisko zawarte w *Wykładach im. Deweya* jako opowiedzenie się za „dyskwotacyjną” teorią prawdy, przy czym wyróżnia on trzy wersje dyskwotacjonizmu: Fregowską, deflacyjną i Wittgensteinowską, ale twierdzi, że wszystkie one

⁷⁰ Różne wersje argumentu teoriomodelowego omawiam w: K. Czerniawski, *Argument teoriomodelowy trzydzieści lat później*, „Filozofia Nauki”, 71, 2010, s. 19–41.

⁷¹ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, dz. cyt., s. 55.

⁷² H. Putnam, *Argument teoriomodelowy a poszukiwanie...*, dz. cyt., s. 8, przypis 4.

mają dwie wspólne cechy. Po pierwsze, dyskwtocjoniści twierdzą, że jeśli „prawda” jest stosowana do zdania *S*, które jest eksplicytnie dane, słowo to jest „eliminowalne”. Metatwierdzenie takie jak „To prawda, że śnieg jest biały” i korespondujące z nim twierdzenie przedmiotowe „Śnieg jest biały” wyrażają jeden i ten sam sąd. Po drugie, według dyskwtocjonistów, powodem dla którego potrzebujemy „prawdziwości” i jej synonimów w naszych językach jest to, że musimy być zdolni do używania „prawdziwości” w zdaniach o postaci „*x* jest prawdziwe”, gdzie „*x*” jest *zmienną kwantyfikacji*, a nie np. zdaniem w cudzysłowie. Podsumowując: „wszyscy dyskwtocjoniści zgadzają się, że predykat z logiczną własnością prawdziwości («własnością odcudzysłowienia») jest konieczny z powodów *logicznych*, a nie *opisowych*”⁷³.

Dla Putnama „«prawdziwy» jest predykatem orzekanym o *zdaniami używanych na pewne sposoby* – tzn. orzekanym o obiektach, które nie są ani czysto syntaktyczne (jak «zdaniami» Tarskiego), ani nie są niezależne od obejmujących świat użyć obiektów syntaktycznych w jakiejś konkretnej społeczności językowej. Podobnie jak i w koncepcji Fregego, prowadzi to do tego, że stwierdzenie takie, jak «Śnieg jest biały», nie jest obrazem namalowanym mentalną farbą, który jakoś koresponduje z tym, że śnieg jest biały; użycie tego zdania *obejmuje* śnieg i białosć. Jeśli istnieje tu «relacja korespondencji», to jest ona relacją wewnętrzną, nie zewnętrzną lub przygodną”⁷⁴.

Analogicznie jak w przypadku filozofii umysłu, nie można zaprzeczyć temu, że poglądy Putnama w zakresie teorii prawdy ulegały istotnym zmianom. Jednakże także w tym wypadku zmiany te nie były aż tak głębokie, jak by się to mogło na pierwszy rzut oka wydawać. Zawarta w *Do True Assertions Correspond to Reality?*, obrona korespondencyjnej teorii prawdy opatrzona jest wieloma zastrzeżeniami, a ostatecznie przedstawiony w tym artykule triadyczny model korespondencji, gdzie zdanie pozostaje w relacji do pozajęzykowych faktów i pozostałej części języka, jak przyznaje sam Putnam, ma mało wspólnego z tym, co się tradycyjnie za korespondencję uważa. Z drugiej strony, nawet przyjmując dyskwtocyjną teorię prawdy Putnam nie zrezygnował z pojęcia korespondencji i chce dzielić z metafizycznymi realistami zdroworozsądkowe przekonania związane z ich realizmem. Pewną ciągłość w jego spojrzeniu na problematykę prawdy wynika także z tego,

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże, s. 23.

że od początku za jeden z głównych problemów, z którym musi się borykać korespondencyjna teoria prawdy, uważał on twierdzenia Skolem–Löwenheima.

ZAKOŃCZENIE

Putnam w *Sense, Nonsense, and the Senses* pisze o „długiej podróży od realizmu do realizmu”, co sugerowałoby, iż jego myśl zatoczyła koło. Jest to jednak sugestia błędna, i Putnam stara się od razu uchronić nas przed nią poprzez uwagę w nawiasie: „ale nie, jak będzie pokazane, z powrotem do metafizycznej wersji realizmu, od której zacząłem”⁷⁵.

Także to stwierdzenie w nawiasie wymaga jednak skorygowania. Według Putnama realista metafizyczny sądzi, iż:

[...] świat składa się z pewnej ustalonej całości niezależnych od umysłu obiektów. Istnieje dokładnie jeden prawdziwy i zupełny opis tego, «jaki jest świat». Prawda wiąże się z pewnego rodzaju relacją korespondencji pomiędzy słowami lub znakami myślowymi oraz zewnętrznymi rzeczami i zbiorami rzeczy⁷⁶.

Putnam naciska na to, że te trzy tezy są ze sobą ściśle powiązane. Wyrażenie „jeden prawdziwy i zupełny opis świata” ma sens tylko wtedy, gdy założę istnienie „ustalonej całości niezależnych od umysłu obiektów”. I odwrotnie, jeżeli założymy istnienie jakiejś idealnej teorii świata, to myśl o „określonej sumie” wszystkich indywiduów i ich własności oraz relacji między nimi „znajduje naturalne objaśnienie w utożsamieniu ogółu indywiduów z zakresem zmienności zmiennych indywiduowych, a ogółu własności i relacji (dowolnego typu) – z zakresem zmienności zmiennych predykatywnych (odpowiedniego typu) tej teorii. Realizmy metafizyczne *jeden*, *dwa* i *trzy* nie mają, każdy z osobna, samodzielnej treści; każdy z nich opiera się na pozostałych oraz na rozmaitych dalszych założeniach i ideach”⁷⁷.

Według tak przez samego Putnama określonych kryteriów nigdy nie był on realistą metafizycznym, przede wszystkim dlatego, że nigdy nie był zwolennikiem korespondencyjnej teorii prawdy. Jak pisałem, powyższa koncepcja korespondencji rozwinięta w *Do True Assertions Correspond to Reality?* ma mało wspólnego z jej tradycyjnym poj-

⁷⁵ H. Putnam, *Sense, Nonsense, and the Senses...*, dz. cyt., s. 49.

⁷⁶ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, dz. cyt., s. 49.

⁷⁷ H. Putnam, *W obronie realizmu wewnętrznego* [w:] tenże, *Wiele twarzy...*, dz. cyt., s. 433.

mowaniem, a przecież Putnam nazwał powyższy artykuł „najbardziej «metafizycznie realistycznym» kawałkiem, jaki kiedykolwiek napisałem”⁷⁸. Putnam używał pojęcia korespondencji, jednak nigdy nie była to „korespondencja pomiędzy słowami lub znakami myślowymi oraz zewnętrznymi rzeczami i zbiorami rzeczy”, zatem, zgodnie z tym, co on sam twierdzi, nie mógł w sposób spójny być zwolennikiem także dwóch pozostałych tez realizmu metafizycznego.

Kwestią być może najistotniejszą jest jednak zrozumienie faktu, iż po odrzuceniu opisu wczesnej filozofii Putnama w kategoriach „realizmu metafizycznego”, niekoniecznie musimy odpowiadać na pytanie, „jeżeli nie realista metafizyczny, to kto?”. Rzecz bowiem w tym, iż Putnam nie rozpoczął swojej kariery filozoficznej od posiadania jakiegoś „systemu”, który by później modyfikował. Także „realizmu wewnętrznego” i „realizmu zdroworoządkowego” nie należy rozumieć jako nazw jakichś całkowicie odrębnych od siebie systemów, które Putnam miałyby kolejno budować. Nie na kolejnym budowaniu i porzucaniu tego rodzaju teorii polegała jego ewolucja.

Sam Putnam protestuje przeciwko ujmowaniu jego filozofii jako dzielącej się na trzy okresy, podczas których miałyby odrzucać to, co głosił wcześniej. W szczególności odrzuca on interpretację tego, co pisał w swoim „środkowym okresie” jako:

[...] odrzucenie niemal wszystkiego, co pisałem w artykułach zawartych w tych retrospektywnych tomach [chodzi o jego pierwsze dwa tomy *Philosophical Papers* z 1975 r.]. Prawda jest taka, że w ciągu tych wszystkich lat zmieniłem zdanie w odniesieniu do trzech spośród dziewiętnastu artykułów z *Mathematics, Matter and Method*, to jest rozdziału 2 (który bronił Russelowskiego „implikacyjnego” („*if-thenist*”) stanowiska w filozofii matematyki) i rozdziałów 9 i 10 (traktujących o mechanice kwantowej). Analogicznie zmieniłem zdanie w odniesieniu tylko do czterech z dwudziestu dwóch artykułów w *Mind, Language and Reality*, to jest rozdziału 3 (który jest jednym z kilku miejsc w tych dwóch tomach, w których bronię metafizycznego realizmu) i rozdziałów 18, 20 i 21 (gdzie proponowałem „funkcjonalizm” w filozofii umysłu). Oczywiście są w tych artykułach pojedyncze argumenty, które teraz bym ulepszył, i sformułowania, co do których dzisiaj uważałbym za konieczne opatrzyć je kwalifikacją, ale w jakimkolwiek momencie nie uważałem, że je odrzucam. A teraz te tomy są uważane za reprezentujące okres „metafizyczno-realistyczny” w moim rozwoju!⁷⁹

Jak widzimy, pisząc o swojej filozofii Putnam proponuje, by rozpatrywać ją raczej w kategoriach zagadnień poruszanych w poszcze-

⁷⁸ H. Putnam, *Intellectual Autobiography*, dz. cyt., s. 113.

⁷⁹ H. Putnam, *From Quantum Mechanics to Ethics and Back Again* [w:] tenże, *Philosophy in the Age of Science*, Harvard University Press (w przygotowaniu), s. 22.

gólnych artykułach, niż trzech „okresów”. Uważam, że by zrozumieć ewolucję poglądów Putnama warto przyjąć właśnie tego rodzaju optykę. Jak pokazałem powyżej, Putnam już w pochodzącym z 1956 roku artykule *Mathematics and the Existence of Abstract Entities* argumentował za obiektywnością matematyki, jednocześnie lekceważąc problem „istnienia” uniwersaliów. Już tutaj możemy znaleźć ową „obiektywność bez obiektów”, o której Putnam miał pisać niemal pięćdziesiąt lat później w *Ethics without Ontology*. Przekonanie, że można być realistą w dziedzinie matematyki bez przywiązywania wagi do problemu „istnienia” matematycznych obiektów jest zatem niezmiennym przekonaniem Putnama, które z biegiem czasu jedynie obrastało w szereg precyzujących wyjaśnień i komentarzy. Innym takim stałym stanowiskiem stał się rozwinięty w artykule *Analityczne i syntetyczne* nowy sposób rozumienia zdań analitycznych i syntetycznych, co pozwoliło mu na podtrzymanie tego rozróżnienia na nowych podstawach i dało możliwość twierdzenia, iż istnieją w filozofii kwestie, które mają charakter pojęciowy, a nie faktualny. Istnieją „prawdy pojęciowe” i istnieje „względność pojęciowa”, dlatego nie musimy, jak tego chce Quine wraz z realistami metafizycznymi, traktować naszych wypowiedzi o istnieniu różnych kategorii rzeczy dosłownie. Także raz rozwinięta teoria znaczenia, zbudowana głównie w celu obrony realizmu naukowego, służy Putnamowi do dzisiaj. Oczywiście wszystko to nie znaczy, że miejsca nieciągłości w filozofii Putnama nie istnieją. Jednak, jak wykazałem powyżej, że nawet w takich sferach jak filozofia umysłu czy teoria prawdy, gdzie zerwanie wydaje się najgłębsze, można znaleźć istotne elementy kontynuacji.

We wstępie do niniejszego artykułu sugerowałem, że to niezmienny przecież realizm musi być swoistą nicią przewodnią filozofii Putnama. Ale co łączy wszystkie „realizmy” do jakich się przyznawał? Jak pamiętamy, ostatecznie określając swój dyskwotacjonizm Putnam pisze, iż prawdziwość:

[...] jest predykatem orzekanym o *zdaniach używanych na pewne sposoby* – tzn. orzekanym o obiektach, które nie są ani czysto syntaktyczne (jak „zдания” Tarskiego), ani nie są niezależne od obejmujących świat użyć obiektów syntaktycznych w jakiejś konkretnej społeczności językowej. Podobnie jak i w koncepcji Fregego, prowadzi to do tego, że stwierdzenie takie, jak „Śnieg jest biały”, nie jest obrazem namalowanym mentalną farbą, który jakoś koresponduje z tym, że śnieg jest biały; użycie tego zdania *obejmuje* śnieg i białość. Jeśli istnieje tu „relacja korespondencji”, to jest ona relacją wewnętrzną, nie zewnętrzną lub przygodną⁸⁰.

⁸⁰ H. Putnam, *Argument teoriomodelowy a poszukiwanie...*, dz. cyt., s. 23.

Wiemy także, że zgodnie z pragmatycznym pluralizmem Putnama obiektywizm może być czymś, co jest gwarantowane przez sam dyskurs, znajduje się niejako wewnątrz niego, bez konieczności postulowania zewnętrznych w stosunku do niego bytów, które miałyby być tej obiektywności podstawą. Wydaje się zatem, iż w przypadku dyskwo-tacjonizmu obiektywność prawdy gwarantuje owo „obejmujące świat użycie obiektów syntaktycznych w jakiejś konkretnej społeczności językowej”. Tak samo zatem jak epistemiczna teoria prawdy nie była zobiektywizowana przez coś zewnętrznego w stosunku do ludzkich praktyk, lecz przez „racjonalną akceptowalność”, tak samo i dyskwo-tacyjna teoria prawdy jest zobiektywizowana przez ludzką praktykę dyskursu. Pamiętajmy przy tym, że będąc realistą zdroworozsądkowym Putnam nadal odrzuca tezę realizmu metafizycznego, zgodnie z którą jest możliwe przeprowadzenie wyraźnej dystynkcji pomiędzy własnościami „odkrywanymi” w świecie i własnościami „projektowanymi” na świat. Świat, który jest obejmowany przez „użycie obiektów syntaktycznych w jakiejś konkretnej społeczności językowej”, nie może być temu użyciu przeciwstawiony. Nie ma tu miejsca na radykalną dychotomię.

Jeśli szukamy zatem klucza do nieprzerwanego przecież realizmu Putnama, jakimikolwiek przymiotnikami by go nie opatrywał, to warto zastanowić się raz jeszcze nad zdaniem, które napisał on na początku lat siedemdziesiątych: „Pytanie o realizm jest, jak to już dawno temu zauważył Kreisel, pytaniem o obiektywność matematyki, a nie pytaniem o istnienie obiektów matematycznych”⁸¹. Pytanie o realizm to zatem pytanie o obiektywność, a nie o istnienie jakiegokolwiek z kategorii obiektów, które podsuwają nam różnej maści platonicy. Raczej cienką, ale jednocześnie silną nicią łączącą wszystkie etapy filozofii Putnama byłoby zatem przekonanie, iż należy walczyć w obronie obiektywizmu, nie próbując jednak w tym celu odwoływać się do metafizyki. Poszukiwanie odpowiedzi na to, jak mamy rozumieć ten obiektywizm, to jest ni mniej, ni więcej, tylko realizm właśnie, jeżeli nie może się on wspierać na platonizmie, zajęło Putnamowi prawie całe życie.

⁸¹ H. Putnam, *Czym jest prawda matematyczna*, dz. cyt., s. 257.

THE UNITY OF HILARY PUTNAM'S PHILOSOPHY

Summary

Hilary Putnam is often described as a thinker with constantly changing philosophical views. The evolution of his thought is common divided into three periods: metaphysical realism, internal realism, and common-sense realism. However, Putnam did not elaborate and defend three different and opposite philosophical systems. Putnam has never been a system builder, but rather a truly analytic philosopher who attempts to resolve particular philosophical questions and not to develop a comprehensive world-view. The paper focuses on particular philosophical issues discussed by Putnam in the philosophy of mathematics, ontology, the philosophy of language, the philosophy of mind, and the theory of truth. It becomes clear how little Putnam's approach has changed during his lifetime. A striking feature of his approach is realism which, irrespective of different qualifying adjectives in different periods, gives an underlying unity to his philosophy.

Krzysztof Czerniawski

MAGDALENA ADAMUS

(Kraków)

**TRUDNE POCZĄTKI TEORII GIER:
ZERMELO I STEINHAUS.
ANALIZA PORÓWNAWCZA PIERWSZYCH BADAŃ
Z ZAKRESU ROZWIĄZYWANIA PROBLEMÓW
MATEMATYCZNYCH O POSTACI GIER***

Fakt, że Ernst Zermelo skonstruował pierwsze twierdzenie w teorii gier, uznawany jest obecnie niemal za pewny, ale już co do jego faktycznej treści nie ma jednomyślności. Przypisuje mu się obecnie wiele, niejednokrotnie sprzecznych intencji, co, jak wykazują autorzy Ulrich Schwalbe i Paul Walker, może w pewnej mierze być związane z barierą językową i brakiem tłumaczenia tekstu Zermelo z 1913 r. na język angielski. Aby tę lukę uzupełnić, przygotowali oni i zamieścili w formie załącznika do swojego artykułu¹ tłumaczenie, które prawdopo-

* Ernst Zermelo (1871–1951), studiował matematykę, filozofię i fizykę. W 1894 roku na Uniwersytecie w Berlinie obronił rozprawę doktorską poświęconą rachunkowi wariacyjnemu. Początkowo, pod wpływem Maxa Plancka, rozpoczął studia z zakresu hydrodynamiki. Jednak w 1897 roku wyjechał do Getyngi, wiodącego ośrodka badań matematycznych, gdzie dwa lata później obronił rozprawę habilitacyjną. W 1900 roku udał się do Paryża na Międzynarodowy Kongres Matematyczny, gdzie poznał Davida Hilberta, pod którego wpływem postanowił zająć się teorią zbiorów. Od tamtej pory do podstawowych obszarów badań Zermelo należała teoria mnogości, z którą wiąza się jego największe osiągnięcia. W 1904 roku sformułował aksjomat wyboru, jeden z kluczowych tej teorii. Podany przez niego cztery lata później układ aksjomatów dla teorii mnogości, zmodyfikowany następnie nieznacznie przez dwóch niezależnych matematyków Skolema i Fraenkela do dziś stanowi najpopularniejszą odmianę aksjomatyzacji tej teorii, określaną jako aksjomatyzacja Zermelo-Fraenkela.

¹ U. Schwalbe, P. Walker, *Zermelo and the Early History of Game Theory*, *Games and Economic Behavior*, 34 (2001), s. 123–137.

dobnie rozjaśnia nieco stan wiedzy na ten temat. Oczywiście, należy się zastanowić, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu, tłumaczenie dokonane przez nich może być skażone preferowaną przez autorów interpretacją. Jedyńm remedium byłoby studium porównawcze nad tekstem oryginalnym i jego przekładem.

W swoim artykule, Schwalbe i Walker powołują się na liczne nawiązania do artykułu Zermelo, bezpośrednio bądź zupełnie luźne i związane tylko tematycznie, a nie przyczynowo. Niemniej jednak, mimo iż wśród tych nawiązań wyraźnie wskazują na artykuły pochodzące od autorów węgierskich, a nawet rosyjskich, to brak zupełnie elementarnego w tym zakresie tekstu, wprawdzie popularnonaukowego, Hugona Steinhausa, który, w moim odczuciu, stanowi bezpośrednie, polemiczne nawiązanie do tematu, bo, jak przyznał sam Steinhaus wiele lat później, wówczas nie znał jeszcze wspomnianego już artykułu Zermelo. Co więcej artykuł ten jest nawiązaniem nawet wcześniejszym, bo pochodzącym z 1925 roku (tekst Königa pochodzi z 1927 roku²).

Zdaniem Schwalbego i Walkera Zermelo zajmuje się grami o sumie zerowej, gdzie poszczególne posunięcia nie mają charakteru zależnego od „losu”. Gra, w takim ujęciu, w jakim badał ją Zermelo, może być nieskończona, nawet jeśli możliwych jest jedynie skończenie wiele „pozycji” na planszy, co w zasadzie stoi w sprzeczności z całą późniejszą historią teorii gier, gdzie badacze, począwszy od von Neumanna i Morgensterna, zajmowali się wyłącznie grami skończonymi.

Zermelo, znów zdaniem autorów, stara się odpowiedzieć na dwa zasadnicze pytania: po pierwsze, co to oznacza dla zawodnika, że znajduje się w pozycji „wygrywającej” i czy możliwe jest zdefiniowanie tego stanu w obiektywny, matematyczny sposób, a po drugie, czy, jeśli gracz znajduje się w pozycji wygrywającej, możliwe jest określenie liczby posunięć, niezbędnej do doprowadzenia do zwycięstwa. Aby odpowiedzieć na pierwsze pytanie, trzeba sprawdzić, czy spełniony jest konieczny i wystarczający warunek, jakim jest niepustość zbioru zawierającego wszystkie możliwe sekwencje ruchów, dzięki którym dany gracz może wygrać niezależnie od zachowania przeciwnika³. W przypadku gdy zbiór taki jest pusty, najlepszym wynikiem, jaki może osiągnąć gracz, zdaniem Zermelo i autorów artykułu, jest remis,

² D. König, *Über eine Schlussweise aus dem Endlichen ins Unendliche*, Acta Sci. Math. Szeged 3, 121–130.

³ U. Schwalbe, P. Walker, *Zermelo and the Early History of Game Theory*, s. 125.

który możliwy jest do osiągnięcia dzięki nieskończonemu odsuwaniu perspektywy porażki. Zbiór taki może być pusty, a zatem, gdy przeciwnik będzie realizował swoją strategię we właściwy sposób, gracz może odsuwać przegraną w czasie tylko w skończonej liczbie posunięć, co zarazem oznacza, że to przeciwnik ma strategię (przynajmniej jedną), która pozwoli mu forsować zwycięstwo niezależnie od zachowania gracza.

Zermelo zdecydowanie mocniej interesował się problemem doprowadzenia do zwycięstwa, gdy już oczywiście stanie się jasne, że zbiór zawierający strategie, prowadzące do zwycięstwa dla danego gracza, jest niepusty. Rozważał zatem kwestię, jak wielu ruchów potrzebowałby gracz, by, wiedząc, że może wygrać, faktycznie owo zwycięstwo osiągnąć? Odpowiedź Zermelo byłaby dość oczywista: nie więcej niż w ogóle możliwych jest pozycji w grze, gdyby było inaczej, przynajmniej jedna z pozycji, musiałaby pojawić się dwukrotnie, a to oznaczałoby, że okazja mogła i powinna była zostać wykorzystana już za pierwszym razem. Oczywiście przy założeniu, że obie strony będą grać „poprawnie”, a zatem nie popełnią błędów w realizowaniu konkretnej sekwencji ruchów składających się z jednej strony na strategię wygrywającą, a z drugiej na strategią opóźniającą przegraną. A mówiąc bardziej szczegółowo, że przeciwnik nie zmieni swojej strategii w trakcie gry (jak podkreślał König).

Jak trafnie zauważają Schwalbe i Walker, nie ma tu najmniejszej nawet wzmianki na temat indukcji wstecznej (*backward induction*) – metoda ta pojawia się w tym kontekście dopiero wiele lat później, można powiedzieć, w dojrzałej fazie rozwoju teorii gier. Autorzy zwracają też uwagę, że Zermelo nie był zainteresowany rozwiązaniem problemu: jak grać, żeby wygrać, jaką obrać strategię, by osiągnąć najlepszy możliwy wynik, dokonać maksymalizacji osiągalnej w grze użyteczności. To są zagadnienia, które, choć istniały i poruszały umysły matematyków, jak na przykład problem sprawiedliwego podziału, to nie wchodziły jeszcze bezpośrednio w obszar, który później miał stać się tym, co dziś nazywamy teorią gier, a czym nieco tylko później zainteresowali się John von Neumann i Oskar Morgenstern, którzy w 1944 roku wydali swoją do dziś ważną książkę⁴.

Myśli te nie były obce w prężnie rozwijającym się ośrodku akademickim, jakim przecież wówczas był Lwów. Rozbudowane kontakty

⁴ O. Morgenstern, J. von Neumann, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, 1944.

intelektualne, między innymi z Getyngą, pozwoliły na przyjazd Ernsta Zermelo, a także samego Johna von Neumanna. Problem szachowy na tyle był interesujący, że jeszcze po latach Steinhaus do niego wracał z prawdziwą pasją i głębokim zainteresowaniem. A co być może najważniejsze, bezpośrednio odwoływał się on do odczytu Zermelo z 1912 roku (i tym samym artykułu omawianego przez Schwalbego i Walkera). Choć jednocześnie przyznaje, że w momencie pisania artykułu z 1925 roku nie znał treści wystąpienia słynnego niemieckiego matematyka. Już samo to dobitnie pokazuje, jaki wówczas panował klimat intelektualny, a także jakie zagadnienia poruszały umysły matematyków nie tylko w największych ośrodkach akademickich, takich jak Getynga, Zurich czy Berlin, w których studiował i wykładał Ernst Zermelo, ale także w mniejszych, jak Lwów.

Jak zauważył Steinhaus problemy, które rozważa, mają swoje źródło poza samą matematyką, choć nie umniejsza to ich wagi dla tej nauki. Pierwszym przykładem takich zagadnień miałyby być teoria gry i pościgu, a wśród tych gier, zwłaszcza szachy. I tu właśnie pojawiają się zagadnienia tak bliskie temu, o czym kilkanaście lat wcześniej pisał i poglądom, które najpierw wygłaszał Ernst Zermelo: problem najkrótszego możliwego ciągu zachowań gwarantującego zwycięstwo, a mówiąc prościej, ciągu najlepszego. Rzecz jasna, takie ujęcie nie jest jednowymiarowe, bo pozwala także na uwzględnienie sytuacji prowadzących do remisu, a patrząc od strony drugiego z graczy, umożliwiając zastanowienie się nad problemem możliwie najdłuższego „odwlekania” porażki. Dla zachowania prostoty wyводу, Steinhaus pomija kwestie rozgrywek remisowych, choć są one z pewnością niezwykle zajmujące. Mamy zatem do czynienia z dwustronnym problemem forsowania zwycięstwa w możliwie najmniejszej liczbie ruchów, a z drugiej strony z wyborem najlepszej sekwencji ciągów, pozwalającym na maksymalne odsunięcie porażki w czasie. Szachy należy bowiem rozumieć jako następującą po sobie sekwencję naprzemiennych posunięć białych i czarnych pionków, wraz z przewidywanymi w konsekwencji kolejnymi posunięciami. Innymi słowy, najlepszy ciąg daje graczowi lepszą pozycję po najlepszej odpowiedzi przeciwnika, niż jakikolwiek inny ciąg. Oczywiście może się zdarzyć, i w rzeczywistości zdarza się nawet dość często, że gracze myślą się nie tylko w swoich przewidywaniach dotyczących zachowań oponentów, ale też, zwłaszcza gracze niezbyt wprawni, myślą się w swojej ocenie stanu gry i dokonują wyborów błędnych z punktu widzenia zamierzonego celu, jakim jest oczywiście zwycięstwo (lub analogicznie odsuwanie porażki).

Aby uniknąć powyższych kłopotów definicyjnych, a przede wszystkim definiowania najlepszego ciągu jednego z graczy za pośrednictwem najlepszego ciągu gracza drugiego, Steinahaus wprowadza pojęcie „sposobu gry”, które nie tylko jest bliskie, ale w zasadzie identyczne z obowiązującym współcześnie w teorii gier pojęciem „strategii”. Sam zaś definiuje to pojęcie jako:

[...] wykaz wszelkich możliwych pozycji zaopatrzonej w równoległy wykaz ciągów dla białych tak, że w każdej pozycji znajdują białe w owym wykazie pewien ciąg wybrany. Oczywiście wykaz ten nie musi obejmować pozycji, o których wiadomo, że nie mogą się zdarzyć [...] Podobnie można określić sposób gry dla czarnych⁵.

Na sposób składa się zatem szereg posunięć wyznaczających przebieg gry na poszczególnych etapach. Ważne, by pamiętać, że przy danym sposobie gracza, na przykład B, postępowanie i powodzenie drugiego – C – jest funkcją $f(B)$, co oznacza, że w sposób bezpośredni od niego zależy. Definicja ta ujmuje nawet tak niezmiernie ważny aspekt, jak dostępność strategii (*feasible*), czyli charakterystykę strategii, która gwarantuje, że będzie można z niej skorzystać. Kolejnym ważnym elementem definicji Steinhaus jest wskazanie na zależności występujące między sposobami gry poszczególnych graczy. Także i dziś w ramach teorii gier wskazuje się na ten element, gdy podkreśla się, że jednym z warunków koniecznych dla zaistnienia sytuacji, którą można nazwać grą. Wyплаты graczy są zależne nie tylko od warunków, czy okoliczności gry, ale także, a może przede wszystkim od zachowania wszystkich oponentów, jako że możemy oczywiście analizować gry wieloosobowe (*n*-osobowe).

Jeżeli zatem B jest strategią wygrywającą, dajmy na to, dla białych, to $f(B)$ będzie dla czarnych strategią pozwalającą na najdłuższą możliwą obronę. Otrzymujemy dzięki temu l_{\max} oraz l_0 , które są odpowiednio najdłuższą obroną i najszybszym zwycięstwem. W idealnej sytuacji powinny one być sobie równe. W rzeczywistym przebiegu, czas gry mieści się gdzieś pomiędzy tymi dwoma wartościami. Jeśli za Steinhausem rozważymy inny rodzaj gry, mianowicie pościg okrętów, to będziemy mogli mówić o „sposobie pościgu” oraz o „sposobie uciezki”, co w terminach szachowych będzie odpowiadało sposobowi gry prowadzącemu do wygranej oraz sposobowi odsuwającemu porażkę.

⁵ H. Steinhaus, *Definicje potrzebne do teorii gry i pościgu*, „Myśl Akademicka”, Lwów 1925, s. 14 (pisownia tytułu oryginalna).

Ważnym zastrzeżeniem poczynionym przez Steinhausa jest wskazanie na pełną, kompletną informację, jaką w przypadku gry w szachy posiadają obaj gracze. Nic w regułach gry nie jest wyznaczane przez zdarzenia losowe, nic nie jest niepewne. Oczywiście nic poza nieznanymi zachowaniami rywala. Gracze, widząc pozycje zajmowane przez przeciwnika, a także ogólny rozkład pionków na „planszy”, są w stanie przewidzieć zestaw potencjalnych posunięć, które stanowią kontynuację rzeczywistego, zrealizowanego do tego momentu, sposobu gry. Nie mogą jednak mieć pewności, który z tych ciągów w rzeczywistości jest właśnie realizowany. Zatem jedyną niewiadomą, choć przecież wyjątkowo istotną, jest zachowanie przeciwnika, jego skuteczność i biegłość opanowania reguł. W przypadku szachów można znać swojego rywala i zakładać, że jeśli jest mistrzem szachowym, to nie będzie popełniał pomyłek ani błędów, ale zakładać nie oznacza wykluczać.

Obliczenia, które trzeba by wykonać, by przeanalizować wszelkie możliwe przebiegi rozgrywki szachowej wymagałyby ogromnej mocy obliczeniowej, to dlatego przez tak długi czas komputery przegrywały z mistrzami szachowymi, a co do „uczciwości” zwycięstwa Deep Blue nadal zgłaszane są pewne wątpliwości. Niektórzy bowiem sugerują, że komputer pomiędzy rozgrywkami był dodatkowo uzupełniany nowymi informacjami. Niezależnie jednak od tego, pewne jest, że gracz wszystkich tych możliwości nie analizuje, posługuje się natomiast różnego rodzaju uproszczeniami, algorytmami decyzyjnymi, a także, a może przede wszystkim schematami rozgrywek, których każdy gracz uczy się niczym elementarza, by w dojrzałej karierze stosować je, niejednokrotnie twórczo modyfikując.

Zagadnienia, którymi Hugo Steinhaus zajmował się w artykule z 1925 roku, sam autor określił jako zagadnienia trzeciej, najwyższej, klasy, a zatem dotyczące problemów definicyjnych. Podanie definicji jest ciekawe, lecz znacznie prostsze niż zagadnienia klas niższych, takie jak znalezienie rzeczywistej strategii, która pozwoliłaby osiągnąć tak zdefiniowane rozwiązanie. Ten problem szalenie trudny, choć zasygnalizowany, pozostawił jednak bez odpowiedzi. Dopiero kilka lat później właściwe opracowanie zyskał on w pracy von Neumanna i Morgensterna, a także ich następców, intensywnie pracujących nad rozwojem teorii gier do dziś.

Gry, o których pisze Steinhaus, przypominają nieco bardziej gry z naturą omawiane przez Jaakko Hintikkę, gdzie w przypadku zdań, naukowiec prowadzi skomplikowaną grę z przyrodą. Chcąc dowieść prawdziwości konkretnego zdania, o konkretnej postaci logicznej, musi

przejsć przez kolejne kroki, aż w konsekwencji udowodni twierdzenie w całości (por. semantyki teoriogrowe). Bardzo podobnie kwestię tę przedstawia Steinhaus w artykule z 1969 roku, *O grach swobodnie*⁶. Oczywiście, prace Hintikki są późniejsze, niż artykuły Zermelo, Steinhaus, a także pierwsza książka von Neumana i Morgensterna, która dała początek koncepcji, nazywanej dziś za jej autorami, teorią gier. Mówi on o sporze sądowym dotyczącym prawdziwości jakiegoś twierdzenia, oczywiście przy określonej aksjomatyce. Zadaniem oponenta będzie podanie kontrprzykładu obalającego dane twierdzenie, jeśli nie będzie to możliwe, „sędzia” musi ogłosić prawdziwość pierwotnego zdania. Według Steinhaus, najważniejsze w tej metaforze „matematyki sądowej”⁷ jest postępowanie według określonych, stałych reguł, które są wszystkim uczestnikom znane (lub mogą zostać przez nich poznane) w równym stopniu. Procedury stosowane w matematyce także kierują się stałymi regułami, podobnie jak postępowanie sądowe, ale także gry i to zarówno w powszechnym znaczeniu tego słowa, jak i w rozumieniu wyznaczonym przez współczesną teorię gier.

Ważne, że w 1969 roku, Steinhaus wyraźnie dostrzega, iż z punktu widzenia rozwijającej się prężnie już w tamtym okresie teorii gier, problem rozważany przez Zermelo dotyczy graczy, którzy są doskonali w swojej wiedzy i w dokonywanych na jej podstawie wyborach. Zauważa również, że choć Zermelo zajmował się szachami, to przecież wszystkie gry, które mają charakterystyki do szachów zbliżone, mogą być analizowane i rozwiązywane w ten sam sposób. Sam przecież, i to jeszcze w roku 1925, omówił prócz szachów problem pościgu na morzu.

W momencie pisania artykułu z 1969 roku, Steinhaus nie tylko miał już za sobą napisanie artykułu opublikowanego w „Myśli Akademickiej”, znał treść odczytu Zermelo, ale także śledził na bieżąco najnowsze odkrycia teorii gier, w ścisłym jej sensie i podkreślał znaczenie, nie tylko matematyczne, pojęcia „minimaxu” oraz fakt, że sam zajmował się teorią pościgu. Co więcej, już wcześniej matematycy ze „szkoły lwowskiej” interesowali się żywo także zagadnieniem sprawiedliwego podziału, które dziś także znajduje opracowanie w ramach teorii gier. Steinhaus znał nie tylko osobiście von Neumanna, który odwiedził Lwów dwukrotnie jeszcze przed wojną, raz w 1927 roku i ponownie

⁶ H. Steinhaus, *O grach swobodnie*, „Studia Filozoficzne”, 1969, z. 5, s. 3–13.

⁷ H. Steinhaus, *Między duchem a materią pośredniczy matematyka*, s. 95, Warszawa–Wrocław 2000.

w roku 1935⁸, ale też interesował się tą teorią i zgodził się na przetłumaczenie swojego artykułu na język angielski w 1960 roku. Jest on słabo dostępny i w czasie, w którym się ukazał, nie mógł już stanowić ani sensacji, ani znaczącej nawet ciekawostki, ale niewątpliwie był interesujący z historycznego punktu widzenia, bo nie było przed drugą wojną światową wielu takich opracowań⁹.

Matematyk ze szkoły lwowsko-warszawskiej zauważył, że pierwszym krokiem w stronę sformułowania teorii gier był właśnie odczyt, a następnie artykuł Ernsta Zermelo. I, choć tego nie mówi, jednym z kolejnych mógłby stać się krótki artykuł samego Steinhausa. Brak znajomości pracy Zermelo uniemożliwił mu pełne rozwinięcie bardziej skomplikowanego zagadnienia, jakim jest teoria pościgu, ale zdając sobie sprawę z własnego ograniczenia, Steinhaus pozwolił sobie nawet na drobny przytyk pod adresem J. von Neumanna, za to, że i w jego twórczości brak odniesień do tej wczesnej pracy Zermelo. Steinhaus swoje zainteresowanie kieruje przede wszystkim, w przypadku szachów, ale też innych problemów pościgowych, w stronę wartości gry, rozumianej w tym przypadku, jako liczba kroków niezbędnych do przeforsowania zwycięstwa jednego z graczy, tożsama z liczbą posunięć pozwalających drugiemu z graczy możliwie najdłużej odsuwać od siebie widmo porażki.

Co ciekawe, Steinhaus zauważa, że, aby uprościć grę, przeciwnika należałoby traktować nie jako istotę ludzką, czyli zdolną do analizy w kategoriach optymalizacji użyteczności i, w konsekwencji, strategii do tego prowadzących. Zatem w grze uwzględnione powinny zostać wyłącznie możliwe strategie przeciwnika (w przypadku gier o sumie zerowej), a nie jego predyspozycje psychiczne, takie jak skłonność (awersja) do ryzyka, czy dokładność przeprowadzanego rozumowania, czyli jego stopień racjonalności. Polski matematyk dostrzega bowiem, że możliwe jest dokonywanie przypadkowych wyborów strategii, które nie uwzględniają rozbudowanej analizy korzyści płynących z jej wyboru, ale bazują na przykład na rzucie monetą lub innej uproszczonej procedurze decyzyjnej.

I choć niewątpliwie to gry z całkowitą informacją są dla Steinhausa bardziej interesujące, to zdawał on sobie sprawę z tego, że dla wielu ciekawsze są gry znacznie bardziej powszechne, czyli gry, w których

⁸ S. Ulam, *Wspomnienia z Kawiarni Szkockiej*, Rocznik Polskiego Towarzystwa Matematycznego, Seria II: Wiadomości Matematyczne XII (1969).

⁹ H. Steinhaus, H. W. Kuhn, *Definitions for a theory of games and pursuit*, Naval Research Logistics Quarterly, Vol. 7, Issue 2, s. 105–108, czerwiec 1960.

szereg aspektów ma charakter losowy. Oczywiście, można zauważyć, że przynajmniej niektóre spośród tych gier mogłyby zostać uzupełnione o dodatkowe informacje i zbliżyć się, jeśli nie osiągnąć, poziomu informacji pełnej. Niezależnie jednak od tego, czy wierzymy, że jest to możliwe, zwykle czynnik związany z ograniczeniem czasowym wyklucza zbytne poświęcanie się nadmiernemu gromadzeniu danych przydatnych w procesie podejmowania decyzji. Gry takie jak orzeł i reszka mają jeszcze jedną ważną cechę, dzięki powtarzaniu ich (iterowaniu) stają się grami zamkniętymi, a w tym konkretnym przypadku, dzięki prawu wielkich liczb, wartość takiej gry zmierza do 0, czyli rozwiązania niefaworyzującego żadnego z jej uczestników. Analogiczną „zamykającą” funkcję odgrywa analiza gry nie w kategorii wielokrotnie powtarzanych problemów, ale w kontekście wartości oczekiwanej, czy jak nazywa to Steinhaus, zysku oczekiwanego, czyli pojęcia niezwykle ważnego dla dzisiejszej teorii gier, by nie powiedzieć jednego z najważniejszych z punktu widzenia analizy teoriogrowej. Szczegółowe i zaawansowane charakterystyki gier, którymi zajmował się Steinhaus, również wraz z Janem Mycielskim, można odnaleźć we wspomnianym już artykule *O grach swobodnie*, który jednak najlepiej czytać nie tylko po uprzednim zapoznaniu się z popularyzatorskim tekstem Steinhaus z 1925 roku, ale też mając znajomość przynajmniej angielskiego tłumaczenia artykułu Ernsta Zermelo.

Prawdopodobnie, zdaniem Steinhaus, dalszy rozwój zasygnalizowanego przez Zermelo problemu został zahamowany przez wybuch pierwszej wojny światowej. Być może, w przypadku artykułu Steinhaus, na drodze temu stanął język, w którym polski matematyk swój tekst napisał – język polski. Być może w jakimś sensie na niekorzyść twórców z tej szkoły, a w szczególności Steinhaus, działała marginalność Lwowa, choć przecież w świetle wszystkiego, co zostało powiedziane powyżej, matematycy skupieni wokół Kawiarni Szkoockiej działali wyjątkowo prężnie i nie tylko mieli znaczące osiągnięcia w szeregu rozwijających się dopiero dziedzin matematyki, ale wiele z nich nawet fundowali, wykazując aktywność w obszarach wzbudzających wówczas najwyższe zainteresowanie. Zainteresowanie to jest nadal żywe, a uwagi pozostawione przez Steinhaus w zakresie teorii gier, choć skąpe i być może w świetle intensywnego rozwoju tej koncepcji nieco już przestarzałe, po dziś pozostają interesujące i inspirujące.

THE DIFFICULT BEGINNINGS OF GAME THEORY:
ZERMELO AND STEINHAUS. A COMPARATIVE ANALYSIS OF EARLY
RESEARCH ON SOLUTIONS TO MATHEMATICAL GAME PROBLEMS

Summary

This article presents the first problems that were analyzed in a manner that would a few years later be embraced by the expression game theory. Both texts are earlier than the book of Oskar Morgenstern and John von Neumann, but in my opinion both should be considered as fundamental and inspiring sources of the framework of the game analysis. The article of the Polish mathematician, Hugo Steinhaus, was almost unknown until the late sixties, due to the language it had been written in, and it still remains generally unknown even in Poland. I make an effort to show similarities of intellectual climate in Lwów as well as in other scientific centres, as well as to draw attention to Polish successes in an area that at the time was only an idea, not a ready and finished concept.

Magdalena Adamus

TERESA OBOLEVITCH

(Kraków)

BOSKA OBECNOŚĆ I DZIAŁANIE W PERSPEKTYWIE PATRYSTYCZNEJ I FILOZOFII PROCESU¹

Problematyka Boskiej obecności i działania w świecie empirycznym interesowała myślicieli od dawna. Rozważania na ten temat można znaleźć już w myśli greckiej (począwszy od Homera i Hezjoda, a zwłaszcza w arystotelesowskiej koncepcji Nieruchomego Poruszciciela), zaś w sposób szczególny stała się ona przedmiotem refleksji w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Także dziś jest to „dżurny” temat dla wielu uczonych – filozofów i teologów rozmaitych kierunków i opcji. W niniejszym artykule najpierw przedstawię poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sposób Boskiego działania w myśli pisarzy wschodniochrześcijańskich, a następnie spróbuję porównać ich propozycje z niektórymi współczesnymi koncepcjami obecnymi w filozofii (oraz teologii) procesu.

1. ENERGETYZM W TWÓRCZOŚCI PISARZY WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH

Bóg chrześcijańskiego Objawienia jest niezmiernie bliski człowiekowi, do takiego stopnia, iż człowiek może się z Nim jednoczyć w sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii, a jednocześnie pozostaje nieskończenie daleki. Jest immanentnie obecny w stworzonym przez siebie świecie, a zarazem w sposób niewypowiadalny go przekracza, transcen-

¹ This publication was made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.

duje. Ta biblijna prawda, oddająca swoistą „ambiwalencję” (z czysto ludzkiego punktu widzenia) Boga została rozwinięta w pismach myślicieli wczesnochrześcijańskich, którzy w tym celu zwracali się do twórczości rozmaitych greckich filozofów – m.in. Platona, Arystotelesa, stoików, jak też współczesnych im Plotyna i innych neoplatoników.

Ogólnie rzecz biorąc, dylemat transcendencji i immanencji Boga został „rozwiązany” czy raczej ukazany (albowiem Ojcowie Kościoła, mając głębokie poczucie tajemnicy prawd wiary, zwłaszcza tych, które dotyczą samego Boga, bynajmniej nie zamierzali przedkładać ostatecznego wyjaśnienia) dzięki wyróżnieniu w Bogu dwóch aspektów: Jego istoty (οὐσία, *resp.* natury, φύσις) oraz energii (ἐνέργειά – działania, *resp.* mocy, δυνάμις). Dla naszego tematu szczególnie interesujące i ważne jest to ostatnie pojęcie.

Nie będę tu zagłębiać się w kształtowanie i ewolucję pojęcia energii i pokrewnych terminów². Napomknę jedynie, że w okresie patrystycznym pojawia się ono – w opozycji do istoty/natury Boga – m.in. u Ojców Kapadockich, Pseudo-Dionizego Areopagity, a także jego komentatora św. Maksyma Wyznawcy oraz pisarzy bizantyjskich na czele ze św. Grzegorzem Palamasem. Maksym Wyznawca w danym kontekście pisał o „logosach (λόγοι) oznaczających myśli (idee) Boga zawarte w Logosie (Λόγος) i będące obrazami, zasadami, prawami rzeczy empirycznych.

U Niego trwale znajdują się logosy wszystkich [stworzeń], odpowiednio do którego On zna, jak się to o Nim mówi, wszystkie [stworzenia] zanim staną się bytem, jako istniejące w Nim i u Niego – samej Prawdy [ich] wszystkich [...]. A więc, z wyjątkiem najwyższej, czyli apofatycznej teologii Słowa [Logosu] – zgodnie z którą [Logos] nie jest nazywany za pomocą słowa (λέγεται), ani nie jest pomyślany przez umysł (νοείται) i w ogóle nie jest ujawniany przez cokolwiek innego stworzonego (jako będący ponad istotą), i w którym nie uczestniczy ktokolwiek odpowiednio do czegokolwiek – przez wiele logosów ujawnia się jeden logos, i przez jednego – wiele. [A mianowicie:] odpowiednio do stwarzającego i utrzymującego – przysługującemu Dobru wychodzeniu Jednego w istniejące [rzeczy], przez wiele [jawi się] jeden, a odpowiednio do odniesienia, czyli opatrności – powracającej i kierującej [powrotem] do jednego, niczym do wszechogarniającego początku czy centrum, które uprzedza zasady [wychodzących] z niego promieni – przez jedno, jako zbierającego je [razem], [jawi się] wielość³.

² Na temat niuansów terminologicznych zob. T. Obolovitch, *Od onomatodokcji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2011, s. 76–88.

³ Максим Исповедник, *Трудность 7*, пер. А. М. Шуфрина [w:] Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков (ред.), *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*, т. 2, Санкт-Петербург 2009, s. 117–118.

Na marginesie dodajmy, że Jan Skot Eriugena, tłumacz Maksyma na łacinę, scharakteryzował logosy jako stworzone i niestworzone zarazem⁴ (w jego drabinie bytów przybrało to postać *natura creata et creans*), gdyż z jednej strony one odwiecznie istnieją w Bogu, z drugiej zaś strony określają rzeczy świata empirycznego.

Koncepcję Maksyma Wyznawcy i jego kontynuatorów można śmiało określić jako panenteizm. Na potwierdzenie panenteistycznej tezy o uczestnictwie świata w Bogu przytoczmy fragment jego traktatu *Ambigua*:

[K]ażde z inteligibilnych i werbalnych [stworzeń], aniołów i ludzi, ze względu na logos, według którego jest stworzone – „będące” w Bogu i „u Boga” (J 1,1) jest i nazywa się „częstką Boga” (ze względu, jak powiedziano, na swój preegzystencujący w Bogu logos). Nie ulega wątpliwości, iż nawet jeśli ono otrzyma odpowiedni do tego [logosu] ruch, okaże się w Bogu, w Którym jako początek i przyczyna preegzystuje jego logos bytu⁵...

Z uwagi na to, że do oficjalnego zatwierdzenia nauki w Kościele prawosławnym o rozróżnieniu w Bogu istoty i energii najbardziej przyczynił się św. Grzegorz Palamas, warto przywołać również niektóre jego spostrzeżenia. „Ojciec hezychastyczny” – jak nazywano Palamasa – z całym przekonaniem twierdził (wbrew przytoczonej opinii Eriugeny), że energie (*resp.* „wychodzenia”) są niestworzone, należą bowiem do samego Boga.

My zaś zostaliśmy nauczeni przez Ojców, że wszystkie energie Boga są niestworzone, chyba że ktoś uzna energię (*ἐνέργεια*) za tożsamą z działaniem (*ἐνέργημα*), czyli skutkiem⁶.

Zarazem owo „wychodzenie” – pisze za Pseudo-Dionizym biskup Salonik – „samo rozróżnia się i pomnaża”⁷. Co to jednak znaczy? Palamas wyjaśnia, że byty stworzone nie są identyczne z Boskimi energiami, „nie są wychodzeniami, dzięki którym bóstwo «pomnaża się», ale skutkami wychodzeń Boga, które stają się nam znane w procesie stwo-

⁴ Zob. B. V. Петров, *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*, Москва 2007, s. 140.

⁵ Максим Исповедник, *Трудность 7*, s. 117.

⁶ G. Palamas, *Obrona szczegółowa*, 7, tłum. I. Zogas-Osadnik [w:] L. Kiejzik (red.), *Palamas – Bułgakow – Losiew. Rozważania o religii, Imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, Warszawa 2010, s. 133.

⁷ Grzegorz Palamas, *Na ile sposobów w Bogu istnieje zjednoczenie i rozróżnienie*, 6, tłum. I. Zogas-Osadnik, „Logos i Ethos” 1 (2009), s. 141.

zenia”⁸. Istnieje więc nieprzekraczalna granica, *diastema* (διάστημα) między Stwórcą a stworzeniem, zakładająca asymetryczność relacji między nimi.

Moc stworzenia połączona z Twórcą z natury objawia się bowiem w rzeczach powstałych na skutek tworzenia, nie będąc jednak skutkiem, lecz partycypowaniem w Twórcy przez Jego dzieła⁹.

Bóg jest przyczyną wszystkich bytów, które uczestniczą w jego energiach jako wzorcach lub, mówiąc językiem Areopagity, „substancjotwórczych racjach”. Toteż Boska Opatrzność nie jest niczym innym, „jak zwróceniem się Boga ku mniej doskonałym”¹⁰.

Bóg jest zatem Stwórcą nawet przed dziełem stworzenia. Według Włodzimierza Łoskiego:

Obecność Boga w Jego energiach należy rozumieć realistycznie. Nie chodzi o obecność operatywnej przyczyny w jej skutkach: energie nie są, jak stworzenia, skutkami Bożej Przyczyny; nie zostały stworzone, wytworzone z nicości, lecz wieczne wypływają z jednej istoty Trójcy. [...] Energia nie jest funkcją Boga wobec stworzeń, nawet jeśli Bóg stwarza i działa poprzez swe energie, które przenikają wszystko, co istnieje. Stworzenia mogłyby nie istnieć, Bóg i tak przejawiałby się poza swą istotą [...]”¹¹.

Cała rzeczywistość empiryczna, posiadając swą autonomię, jest zawarta w Bogu. Dzięki temu w świecie ujawnia się nigdy niewyczerpujące się, nieustanne Boskie działanie – energia. Zdaniem teologów wschodniochrześcijańskich, mocno ugruntowanych w tradycji patrystycznej:

[...] ontologia Boskiego działania w świecie (różna od bytu Boga w Jego istocie) jest zakorzeniona w boskich *energiach* lub *logosach*, które, aczkolwiek nie są z tego świata, kształtują i utrzymują w istnieniu wszystkie widzialne i niewidzialne rzeczy w świecie. [...] Z jednej strony postrzegamy owe *logosy*, ufając w związek z ich wspólnym źród-

⁸ Tamże, 7, s. 142.

⁹ Grzegorz Palamas, *Obrona szczegółowa*, 39, s. 153. Zob. także: Д. С. Бирюков, *Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григория* [w:] Г. Факрасис, *Диспут свт. Григория Паламы с Григорой Философом. Философские и богословские основания паламитских споров*, пер. Д. А. Поспелова, Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва 2009, s. 113–186.

¹⁰ Grzegorz Palamas, *Na ile sposobów w Bogu istnieje zjednoczenie i rozróżnienie*, 15, s. 146.

¹¹ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 74–75.

łem – Boskim Logosem, z drugiej zaś strony, te same *logosy* można rozpatrywać w odniesieniu do świata, które one utrzymują¹².

Logosy-energie są wprawdzie niestworzone, ale to właśnie dzięki nim można mówić o immanencji Boga, Jego obecności w świecie, zachowując przy tym wymiar jego transcendencji¹³. Pisarze starochrześcijańscy używali w tym kontekście znanej neoplatońskiej metafory koła:

[...] *logosy* jako promienie koła wychodzą z centrum, który symbolizuje Boski Logos. W tym sensie one są transcendentne względem świata. Z drugiej strony, wszystkie promienie są zakończone obwodem, czyli stworzonymi rzeczami. W ten sposób *logosy*, kierując się od Logosu do świata, są zwrócone przez swój immanentny modus twarzą do świata¹⁴,

albowiem „negacja obecności Boga w przyrodzie wszystko sprowadziłaby do nie-istnienia”¹⁵.

Rozróżnienie między istotą/naturą a energiami/mocami ma doniosłe znaczenie, i to w kilku perspektywach¹⁶. Przede wszystkim, wyznacza ono sferę teologii – we wschodniochrześcijańskim znaczeniu pojęcia „teologii” (θεολογία) jako sfery dotyczącej Boga-w-sobie i odnoszonej do istoty/natury Boga oraz sferę „ekonomii” (οἰκονομία), a więc Boskiego działania, Opatrzności, dotyczącej tego, co jest „wokół istoty/natury” (περί τὴν οὐσίαν, περί τὴν φύσιν) Boga, czyli właśnie energii. W planie ściśle teologicznym – w powyższym znaczeniu pojęcia „teologia” – oznacza ono, jak wspomniałam, transcendentną i immanentną stronę Boga, a ponadto koresponduje z prawdą o rów-

¹² A. Нестерук, *Логос и космос. Богословие, наука и православное предание*, пер. М. Карпец (Голыбина), Москва 2006, s. 134–135.

¹³ Zob. np. Ph. Sherrard, *Human Image: World Image. The death and resurrection of sacred cosmology*, Ipswich 1992, s. 28.

¹⁴ A. Нестерук, *Логос и космос...*, s. 136. Por. np. Максим Исповедник, *Трудность 7*, dz. cyt.

¹⁵ Tamże, s. 139.

¹⁶ Pomijam tu zarzuty średniowiecznych zachodnich scholastyków pod adresem bizantyjskich teologów, iż powyższe rozróżnienie przeczy twierdzeniu o prostocie Boga, jak też całą dyskusję na ten temat. Odnotuję jedynie, że pojęcie energii – pomimo że jest tłumaczone na łacinę jako *actus* – nie jest równoznaczne z „aktem” w sensie tomistycznym. Palamas na ogół unikał ontologicznej dyskusji na rzecz personalistycznego ujęcia Boga, pisząc: „W Boskich energiach działa nie «Jedno», lecz «Jedyny», nie istota, lecz Istniejący”. Cyt. za: В. Савельев, *Богословское осмысление учения святого Григория Паламы о сущности и энергиях в трудах русских религиозных мыслителей XX века*, „Христианская мысль”, т. 3 (2006), s. 32.

ności trzech Osób Boskich, którym przysługuje jedna istota/natura oraz jedno wspólne działanie/energia (jest to energia/energie ujmowane *ad intra*, sprawiające współprzenikanie się, perychorezę [περιχώρησις] Boskich Hipostaz¹⁷). W perspektywie ontologicznej należy wskazać na wykorzystanie trzech arystotelesowskich terminów – οὐσία, ἐνέργεια i δυνάμις – w odmiennym, nie-arystotelesowskim kontekście: ἐνέργεια i δυνάμις okazują się być pojęciami nie przeciwstawnymi (jako „akt” i „potencja”), ale synonimicznymi, znajdującymi się z kolei w opozycji do istoty (οὐσία) i wyrażającymi dynamiczny charakter Boga¹⁸. W aspekcie epistemologicznym rozróżnienie istoty i energii w Bogu oddaje stwierdzenie o zasadniczej niemożliwości Jego adekwatnego poznania, moment apofazy, a zarazem tezę o poznawalności Boga (np. w doświadczeniu mistycznym, na modlitwie), co jest przedmiotem tzw. teologii katafatycznej.

Wreszcie, można ukazać perspektywę kosmologiczną dotyczącą już bezpośrednio Boskich energii-mocy-działań. Oczywiście, pisarze starochrześcijańscy uprawiali przede wszystkim teologię (pojmoowaną jako mistyka); kwestie kosmologiczne interesowały ich o tyle, o ile prowadziły do ukazania wspaniałości i wielkości Stwórcy i Jego nieustannego działania. Nie oznacza to jednak, że problem stworzonego kosmosu był mało istotny. Owszem, nie znajdujemy w pismach Ojców szczegółowych rozważań na tematy przyrodznawstwa (oprócz przytoczenia popularnych i obowiązujących wówczas poglądów). A jednak to właśnie dzięki nim nastąpiło „usprawiedliwienie” materii, która w starożytności często była traktowana jako coś nierzeczywistego (zwłaszcza w różnych odmianach gnozy i manicheizmu)¹⁹. Należy

¹⁷ Zob. np. Grzegorz Palamas, *Na ile sposobów w Bogu istnieje zjednoczenie i rozróżnienie*, 21, s. 150.

¹⁸ Zob. np. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 112, 171: „A niepodobna znaleźć taki byt, który by pozbawiony był naturalnej zdolności działania [energii]. Wrodzona więc zdolność działania jest siłą tego rodzaju, że pozwala nam poznać samą naturę, z którą jest związana. Naturalna zdolność działania jest tak istotna dla każdego bytu siłą i ruchem, że nie posiada jej tylko to, co nie istnieje. [...] jeśli wszelkie działanie definiujemy jako «istotny ruch właściwy jakiejś naturze», to któż może wskazać naturę bez ruchu, czyli zupełnie pozbawioną działania, albo też znaleźć działanie, które by nie było ruchem naturalnej siły?»; Grzegorz Palamas, *Obrona szczegółowa*, 24, s. 144.

¹⁹ Por. M. Ю. Насонов, *Взаимосвязь космологии и антропологии в учении св. Григория Богослова*, „Начало” 3–4 (1996), s. 56. Można mówić nawet o „teologii materii” rozwijanej m.in. przez św. Cyryla Jerozolimskiego, podkreślającego znaczenie materii dla sprawowania sakramentów. Zob. Кирилл (Зинковский), *Учение святи-*

dopowiedzieć, że pisarze chrześcijańskiego Wschodu wyróżniali w korpusie nauk obok teologii etykę i fizykę odpowiednio do trzech ksiąg mądrościowych Starego Testamentu: Pieśni nad Pieśniami (ukazującej drogę duchowej doskonałości, a więc teologii), Przypowieści Salomona (zawierającej drogę moralności – etyki) oraz Koheleta (przedstawiającej drogę rozważań o Bogu w korelacji z „marnym”, tzn. przemijającym światem empirycznym). W związku z tym np. Ewagriusz z Pontu, jeden z pierwszych teoretyków i praktyków hezychazmu czy Maksym Wyznawca wymieniali trzy części wiedzy kościelnej: teologię mistyczną (μυστική θεολογία), filozofię praktyczną (πρακτική φιλοσοφία) i filozofię naturalną (φυσική φιλοσοφία) lub po prostu fizykę. Ostatnia z wymienionych dziedzin traktuje o przyrodzie, która była postrzegana nie tylko jako pośrednia droga poznania Boga, co chętnie podkreślali już apologeti wczesnochrześcijańscy²⁰, a następnie inni autorzy okresu patrystycznego i średniowiecza (zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie)²¹ i co otrzymało nazwę „dowodów kosmologicznych” na istnienie Boga. Stworzony świat jest wprost śladem, znakiem, symbolem, a nawet „twarzą” Boga²². Pisali o tym autorzy zarówno wschodniochrześcijańscy (m.in. św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz z Nazjanzu²³, a zwłaszcza św. Maksym Wyznawca²⁴), jak

теля Кирилла Иерусалимского о материальном мире и его освящении, <http://www.bogoslov.ru/text/2415754.html>.

²⁰ Zob. E. Копець, *Poglądy apologetów starochrześcijańskich na poznanie Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. IV, z. 2 (1957), s. 97–122.

²¹ Zob. П. Б. Михайлов, *Естественное богопознание в греческой патристике* [w:] В. К. Шохин (red.), *Философия религии. Альманах 2006–2007*, Москва 2007, s. 247–263; А. Р. Фокин, *Св. Григорий Нисский о соотношении естественного и сверхъестественного богословия* [w:] tamże, s. 264–281; А. Р. Фокин, *Естественная теология в латинской патристике* [w:] **tamże**, s. 283–301; А. Р. Фокин, *Доказательства бытия Божия в античной философии и в христианском богословии II–XIV вв.*, „Вестник Православного Свято-Тихоновского богословского института. I: Богословие. Философия”, вып. 15 (2006), s. 30–51.

²² Por. V. Shmaliy, *Cosmology of the Cappadocian Fathers: a contribution to dialogue between science and theology today*, „Faith and Philosophy. Journal of the Society of Christian Philosophers”, vol. 22, no 5 (2005), s. 540.

²³ Por. np. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 28 (Teologiczna II)*. *Poznanie Boga* [w:] tenże, *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1967, s. 289, 297.

²⁴ Por. np. następujące wypowiedzi Maksyma: Natura jest oskarżycielem ludzi bezbożnych, która przez zawarte w sobie racje głosi swego Stwórcę”; „Któż bowiem widząc piękno i wielkość rzeczy [...] natychmiast nie wynioskuje samego stwórcę ich powstania, jako początku i przyczyny i stwórcę rzeczy?”. Cyt. za: Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga mi-*

i łacińscy (np. Tertulian, św. Hilary z Poitiers, św. Ambroży z Mediolanu, św. Augustyn, Boecjusz, św. Grzegorz Wielki).

Skoro energie – różne od Boskiej istoty, ale nieodłączne od niej – są obecne w przyrodzie (która jest też ich owocem) – to świat empiryczny, kosmos w odniesieniu do Boga nie jest tylko czymś wtórnym, pochodnym, nieznaczącym. Przeciwnie, w kosmologii wschodniochrześcijańskiej świat jawi się jako „sakrament”²⁵ (z drugiej strony, podkreśla się kosmiczny aspekt Eucharystii), czyli jako kosmos „boski”²⁶, „chrystopologiczny” czy mający „wymiar eklezjalny”²⁷ – i to nie wyłącznie w metaforycznym sensie. Jak pisał Olivier Clément,

Prawosławna teologia stworzenia podkreśla z jednej strony – jako teologia chrześcijańska – *własną „gęstość” stworzenia*, czym radykalnie różni się od *manifestacji* w metafizyce archaicznej i hinduistycznej, i co umożliwiło w nowożytności metody naukowej na Zachodzie. Z drugiej strony, w sposób nie mniej radykalny, prawosławie podkreśla „*przejrzystość*” *stworzenia*, obecność Bożych energii u samych jego źródeł. W tym aspekcie przeciwstawia się ona kosmologii zamkniętej, kosmicznemu charakterowi religii zamkniętej transcendencji: judaizmu i islamu, a także niektórych prądów myślowych w chrześcijaństwie zachodnim, począwszy od scholastyki i reformacji²⁸.

Wprawdzie między Bogiem a światem istnieje *diastema* – dystans „nie miejsca, lecz natury”²⁹ (jako tego co, jest niestworzone i tego, co stworzone), niemniej jednak świat ma wymiar pozytywny, a wręcz sakramentalny, albowiem działają w nim Boskie energie. Aczkolwiek *skutek* Boskich energii (ἐνέργεια), a więc τὸ ἐνέργημα jest czymś pochodnym, wychodzącym od Boga, to jednak zarazem prowadzącym do Niego, jeżeli tylko człowiek ma jasne oczy serca, nieskażone przez grzech, aby dostrzec obecność Boga w świecie (por. Rz 1,18–21). Toteż

łości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości, tłum. A. War-kotsch, Poznań 1980, s. 41, 43. Zob. także С. Л. Епифанович, *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, Москва 1996, s. 64–71.

²⁵ Por. tytuł książki jednego z najwybitniejszych prawosławnych teologów XX wieku Aleksandra Szmemana: *The World as Sacrament*, London 1966. Sakramentalną koncepcję kosmosu głosi również wspomniany wyżej anglikański duchowny i uczyony Arthur Peacocke (*Teologia i nauki przyrodnicze*, tłum. L. M. Sokołowski, Kraków 1991, s. 238–242).

²⁶ Por. tytuł książki niedawno zmarłego francuskiego prawosławnego autora, O. Clémenta, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2010.

²⁷ Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 258–259.

²⁸ O. Clément, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, s. 11.

²⁹ Tamże, s. 12.

patrystyczna „fizyka” była równoznaczna z kontemplacją (θεορία) bytów stworzonych, dostrzeżeniem duchowych racji (λόγοι), a dzięki nim – Stwórcy, wniknięciem – dzięki ascezie – „w nadprzyrodzony sens stworzonej rzeczywistości”³⁰.

Na czym polega specyfika wschodniochrześcijańskiej nauki o Boskim działaniu? Zacytujmy jeszcze raz W. Łoskiego.

To, co teologia zachodnia określa mianem *nadprzyrodzonego*, na Wschodzie oznacza to, co *niestworzone*, Boskie energie niewyraźnie różne od samej istoty Boga. Odmienność polega na tym, że zachodnia koncepcja łaski implikuje przyczynowość – łaska jawi się jako skutek Boskiej przyczyny, podobnie jak w akcie stworzenia – podczas gdy w teologii wschodniej jest to naturalna emanacja, energie, wieczyste promieniowanie Boskiej istoty. Jedynie w akcie stworzenia Bóg działa jako przyczyna, wytwarzając nowy podmiot, powołany do uczestnictwa w Boskiej pełni, zachowując go, ocalając, *udzielając* mu łaski, prowadząc go do ostatecznego celu. W energiach Bóg *jest*, istnieje, odwiecznie się przejawia. Jest to sposób przejawiania się istoty Bożej, którego dostępujemy, otrzymując łaskę³¹.

Cały kosmos (na czele z człowiekiem – mikrokosmosem) jest powołany do przeobóstwienia (θειώσις), przemienienia, przywrócenia pierwotnego ładu (*kosmosu* w pierwotnym znaczeniu tego słowa) sprzed upadku aniołów, który spowodował katastrofę w całym wszechświecie. Zbawienie ma bowiem charakter kosmiczny, uniwersalny.

2. BOSKIE DZIAŁANIE W FILOZOFII PROCESU WOBEK TRADYCJI WSCHODNIOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W czasach, gdy na Wschodzie intensywnie rozwijała się doktryna Boskiej istoty i energii, przypieczętowana autorytetem Palamasa, w Kościele katolickim świętował tryumf tomizm (mówiąc dokładniej, rozmaite wersje nauki św. Tomasza). Boskie działanie w średniowieczu na Zachodzie było przedstawiane jako atrybut, przymiot Boga, z jednej strony – zgodnie z doktryną o prostocie Boga – tożsamym z Jego istotą, a z drugiej – jednak czymś różnym, jako że bezpośrednio dotyczącym i ujawniającym się w świecie. Mówiąc dokładnie, w myśli tomistycznej Boże działanie w świecie jest tłumaczone na podstawie wyróżnienia dwóch rodzajów przyczyn: tzw. przyczyny pierwotnej (jaką jest sam Bóg) oraz przyczyn wtórnych, czyli natural-

³⁰ Zob. L. Nieścior, *Wstęp* [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków–Tyniec 1998, s. 30.

³¹ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 87–88.

nych, instrumentalnych, którymi Bóg posługuje się dla realizacji określonych celów (możliwe jest również „zawieszenie” przyczyn wtórnych w przypadku cudu)³². W teologii zachodniej została zatem wprowadzona podwójna przyczynowość, a dalszy rozwój myśli ujawnił jej słabe punkty, jak chociażby mniej lub bardziej wyraźna tendencja do separacji nauki i teologii³³.

Nie ma potrzeby omawiać tu wszystkich etapów ewolucji koncepcji Boskiego działania w tradycji zachodniej³⁴. W XX w. teoria podwójnej przyczynowości odżyła w neotomizmie, ale pojawiły się również alternatywne ujęcia tytułowej problematyki, takie jak: model powszechnego działania (Bóg działa w każdym wydarzeniu świata – Gordon Kauffman, Maurice Wiles), modele sprawczości osobowej (wśród nich badacze wymieniają model Bożego działania w dosłownym sensie – William Alston; modele ucieleśnienia i immanencji – Arthur Peacocke, Grace Jantzen, Sallie McFague), model bez uczestnictwa (będący syntezą teologii procesu i niektórych aspektów klasycznego teizmu – Thomas Tracy) oraz modele interakcji (John Polkinghorne) wykorzystujące dane mechaniki kwantowej i teorii chaosu. Wreszcie, ciekawej propozycji wyjaśnienia (czy raczej przybliżenia) Boskiego działania w świecie dostarcza filozofia oraz zrodzona na jej gruncie teologia procesu lub – używając słów Iana G. Barbura – „paradygmat procesu”³⁵. Ze względu na pewne podobieństwo (ale i niewątpliwe różnice) istniejące między wschodniopatrystyczną nauką o Boskich energiach a ostatnim z wymienionych modeli chciałabym podjąć próbę ich analizy porównawczej.

Zacznę od rozważenia niektórych aspektów paradygmatu procesu. Zaskakująca jest zbieżność wyżej przedstawionej patrystycznej nauki i propozycji filozofów i teologów procesu – począwszy od jej założyciela, Alfreda Northa Whiteheada – dotycząca dwubiegunowej

³² Z kolei Wilhelm Ockham, stając przed dylematem pogodzenia w Bogu wolności i konieczności, ujawniającej się w stworzeniu, rozróżniał w Bogu dwie moce: absolutną (*potentia absoluta*) i względną, zarządzającą (*potentia ordinata*). Zob. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, tłum. W. Skoczny, Tarnów 1997, s. 202.

³³ Zob. np. R. J. Russell, *Boże działanie w świecie (fragmenty)* [w:] M. Heller, T. Sierotowicz (wybór tekstów), *Bóg – Wszechświat – człowiek*, t. 1, tłum. T. Sierotowicz, Tarnów 2006, s. 92; W. R. Stoeger, *O Bożym działaniu w świecie w perspektywie naukowego poznania rzeczywistości* [w:] tamże, s. 294–302.

³⁴ Zob. R. J. Russell, *Boże działanie w świecie (fragmenty)*, s. 91–104.

³⁵ И. Барбур, *Религия и наука. История и современность*, пер. А. Федорчук, Москва 2000, s. 347.

koncepcji Boga. Z grubsza rzecz ujmując, wschodniochrześcijańskie rozróżnienie Boskiej istoty i energii koresponduje z obecnym w filozofii procesem wyróżnieniem w Bogu natury pierwotnej (*primordial nature*), czyli bieguna mentalnego, i natury wtórnej (*consequent nature*) bądź bieguna fizycznego, wyrażających odpowiednio transcendentny i immanentny aspekty Boga³⁶. Jedną z charakterystyk Whiteheada (w polskim przekładzie) brzmi następująco:

[N]atura Boga ma charakter dwubiegunowy. Bóg posiada naturę pierwotną i naturę wtórną. We wtórnej naturze Boga występuje świadomość. Natura ta jest uświadomieniem rzeczywistości świata zachodzącym w jedność Bożego bytu przez przekształcające oddziaływanie mądrości Bożej. Pierwotna natura ma charakter pojęciowy. Natura wtórna stanowi splot Bożych odczuć fizycznych rozwinięty na pierwotnych pojęciach.

Jeden aspekt natury Boga jest konstytuowany przez Boże odczucia pojęciowe. [...] W tym aspekcie natura Boga jawi się jako wolna, zupełna, pierwotna, odwieczna, pozbawiona aktualizacji i nieświadoma. Drugi aspekt łączy się z doświadczeniem fizycznym pochodzącym z czasowego świata oraz ulegającym zintegrowaniu z pierwotnym aspektem. Natura wtórna jest określona, niezupełna, pochodna, „wiecznotwała”, w pełni aktualna i świadoma³⁷.

Świat jest konstytuowany dzięki pierwotnej naturze Boga, która stanowi zbiór obiektów ponadczasowych (*eternal objects*), będących potencjami bytów fizycznych. Jednak bardziej interesuje nas tu immanentna strona Boga związana z Jego działaniem, czyli – w danym przypadku – Jego natura wtórna, poddająca się opisowi. Jest to Bóg w Jego zwróceniu się do świata, wychodzący poza siebie. Ta natura ujawnia się w aktualnych bytach/zaistnieniach (*actual entitis/occasions*), czyli zdarzeniach czasoprzestrzennych, będących rezultatem oddziaływania Boga i świata, i sama stanowi Byt Aktualny. Według słów Whiteheada:

Ponieważ Bóg jest bytem aktualnym, musi zawierać w Sobie syntezę całego kosmosu. Przeto w naturze Bożej tkwi aspekt dziedziny form modyfikowanych przez świat oraz aspekt świata modyfikowanego przez formy. [...] Wszelkie zdarzenie – jego doskonalsza strona – wprowadza Boga w świat. To dzięki zdarzeniom idealne widzenie Boże otrzymuje podstawę w rzeczywistości faktu [...]³⁸.

Nasuwa się uwaga o kolejnym podobieństwie palamickiej i whiteheadowskiej koncepcji Boga jako prapodstawy kosmosu, sfery idealnej,

³⁶ Zob. np. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York–London 1979, s. 87, 343–351.

³⁷ A. N. Whitehead, *Bóg i świat*, tłum. J. Życiński, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XII (1990), s. 16–17 (*Process and Reality*, s. 345).

³⁸ A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 88–89, 126.

zawierającej wzorce wszelkich bytów empirycznych. W obu przypadkach widoczny jest wątek platoński i neoplatoński oraz stoicki (nauka o *logos spermaticos*), zmodyfikowany w duchu chrześcijańskim (w czym przypomina m.in. naukę św. Augustyna)³⁹.

Zbieżność patrystycznego i procesualnego obrazu Boga polega również na przekonaniu, iż zawarte w Nim zasady bytów stanowią organiczną strukturę. U Whiteheada przy tym związek ma miejsce nie tyle w sferze obiektów ponadczasowych, które – pomimo swej relacyjnej natury – podlegają tzw. zasadzie izolacji⁴⁰), ile na „horyzontalnym” poziomie aktualnych zaistnień (analogicznie do związku logosów/energii/racji bytów w tradycji patrystycznej) oraz na poziomie „wertykalnym” – w wyniku dynamicznego oddziaływania między Bogiem a światem.

Whitehead pisał, że nie tylko Bóg, ale każdy byt posiada biegun mentalny i fizyczny, „co można interpretować jako obecność pierwiastka niematerialnego, albo jakby świadomości w materii”⁴¹. W związku z tym John Polkinghorne zarzucał, że procesualna koncepcja ukrytego

³⁹ Do dziedzictwa (neo)platońskiego przyznawał się „święty Dionizy” (Pseudo-Dionizy Areopagita), na którego bardzo często powoływał się św. Maksym Wyznawca oraz Palamas (mimo że ten ostatni był wrogo nastawiony do filozofii samego Platona jako heretyckiej – co zresztą jest zrozumiałe w świetle obowiązujących w jego czasach antyplatońskich uchwałach Kościoła bizantyjskiego). Z kolei Whitehead zasłynął ze swego określenia całej filozofii zachodniej jako „zbioru przypisów do Platona”.

Właśnie teza o idealnym podłożu rzeczywistości empirycznej dostarcza – w moim przekonaniu – odpowiedzi na pytanie (postawione przez Piotra Gutowskiego w artykule *Metafizyka zdarzeń i procesów* [w:] A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Metafizyka w filozofii*, Lublin 2004, s. 427), co należy rozumieć przez twierdzenie Whiteheada, że jego filozofia jest wersją platonizmu.

⁴⁰ Zob. A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Kraków 1987, s. 218, 220: „przedmiotu ponadczasowego, rozważanego jako byt abstrakcyjny, nie sposób oddzielić od jego odniesień do innych przedmiotów ponadczasowych i od odniesień do aktualności w ogóle, mimo że jest on odłączony od swych aktualnych *modi* wkraczania w określone aktualne zaistnienia. [...] Dziedzina przedmiotów ponadczasowych słusznie określana jest jako «dziedzina» (*realm*), bowiem każdy przedmiot ponadczasowy posiada swój własny status w tym ogólnym złożonym systemie wzajemnych powiązań” oraz 231–232: „zajmując się hierarchiami [przedmiotów ponadczasowych – T.O.] pozostajemy całkowicie w dziedzinie możliwości. Tym samym, przedmioty ponadczasowe pozbawione są rzeczywistego zespolenia (*togetherness*); pozostają w granicach swojej «izolacji»”.

⁴¹ B. Lisiak, *Bóg i świat u Pierre’a Teilharda de Chardin i Alfreda Northa Whiteheada* [w:] R. Janusz, B. Lisiak, J. Poznański (red.), *Nauka – Wiara – Katecheza. Jak mówić o relacjach nauka – wiara w katechezie?*, Kraków 2002, s. 112.

panpsychizmu „nie wydaje się zbyt przekonująca”⁴². Można by jednak zaryzykować odczytanie tezy o psychiczności bytów w świetle wschodniochrześcijańskiej nauki o ich „logiczności” (tzn. obecności u ich podłoża logosów – zasady nie tylko ontologicznej, ale również inteligibilnej, werbalnej, dzięki której każdą rzecz empiryczną należy traktować jako „słowo” zawarte w Bogu i działające w świecie; por. J 1,1). Psychiczność będzie tu związana nie ze świadomością (a tym mniej samoświadomością), ale z racjonalnością ugruntowaną w Bogu, przewijającą się w przyrodzie i stąd poznawalną przez człowieka, z czymś, co ma charakter twórczy, *à la* mentalny, przeciwstawny fizykalności⁴³.

Kolejna zbieżność procesualnej i patrystycznej koncepcji obecności Boga w naturze polega na tym, iż mają one wyraźny wymiar estetyczny. Według Whiteheada celem rozwoju wszechświata jest piękno. Bóg jest ukazany jako „poeta świata, który z czułą cierpliwością prowadzi świat przez swą wizję prawdy, piękna i dobra”⁴⁴, a Jego rola polega „na cierpliwym działaniu przemożnej racjonalności Jego pojęciowej harmonizacji”⁴⁵. Podobnie w patrystyce (zwłaszcza myśli Pseudo-Dionizego Areopagity i św. Maksyma) piękno i harmonia – jak zaznaczyłam – jest istotnym kryterium przeobstwienia całego uniwersum⁴⁶.

Podobnie jak przedstawiciele tradycji wschodniochrześcijańskiej, filozofowie i teologowie procesu opowiadają się za panenteizmem, mocno akcentując przy tym wymiar immanencji, obecności Boga w świecie, jak też Jego dynamizm⁴⁷, kreatywność, twórczość. Podczas gdy w koncepcji Palamasa i innych Ojców greckich Bóg (Jego energie/logosy) występuje jako nadprzyrodzona *zasada* bytów, ich potencja, to w paradygmacie procesu kategoria kreatywności (*resp.* ogólnej aktywności) należy w pewnym sensie zarówno do samego Boga (Jego wtórnej natury, bytów aktualnych), ma bowiem wymiar transcen-

⁴² Дж. Полкинхорн, *Наука и богословие. Введение*, пер. О. Кандырина, Москва 2004, s. 65.

⁴³ W podobny sposób rozumiał termin „panpsychizm” Charles Hartshorne. Zob. P. Gutowski, *Filozofia procesu i jej metafizyka. Studium metafizyki Ch. Hartshorne’a*, Lublin 1995, s. 45–46.

⁴⁴ A. N. Whitehead, *Bóg i świat*, s. 18 (*Process and Reality*, s. 346).

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ W teologii zachodniej pisał na ten temat m.in. H.U. von Balthasar (*Chwała: estetyka teologiczna*, t. 2, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007).

⁴⁷ Por. J. B. Cobb, *Teologia procesu. Wybrane zagadnienia w formie pytań i odpowiedzi*, tłum. J. Dąbrowska-Patalon, M. Patalon, Gdańsk 2008, s. 85–87.

dentny⁴⁸, jak i – *via* byty aktualne – do świata, dzięki czemu „wiele, które jest wszechświatem dysjunktywnie, staje się jednym bytem aktualnym, który jest wszechświatem koniunktywnie”, „wielość przechodzi w złożoną jedność”⁴⁹. W myśli patrystycznej rzeczywistość jest wprawdzie raczej deterministyczna, wyznaczona przez Boskie logosy/energie, natomiast w filozofii procesu ma ona charakter indeterministyczny, nieprzewidywalny, spontaniczny, albowiem „zarówno Bóg, jak i Świat, stanowi jeden dla drugiego narzędzie nowości”⁵⁰.

Właśnie na gruncie relacji Bóg – świat występuje istotna rozbieżność między myślą wschodniopatrystyczną a paragymatem procesu. Mianowicie w teologii wschodniochrześcijańskiej stosunek między Stwórcą a stworzeniem był – przypomnijmy – asymetryczny, określony przez pojęcie *diastemy*. W Bogu zawarte są modele wszystkich bytów (czyli Jego energie), stąd rzeczywistość stworzona, empiryczna, partycypuje w Bogu, lecz Bóg jest niezależny od świata, który stworzył *ex nihilo*. Natomiast w filozofii i teologii procesu relacja między Bogiem a światem jest zwrotna. Zdarzenia czasoprzestrzenne mają realny wpływ na Boga (mówiąc dokładniej, Jego naturę wtórną). Bóg bowiem istnieje „nie przed stworzeniem, lecz razem ze stworzeniem”⁵¹.

Po przedstawieniu porównawczej charakterystyki koncepcji patrystycznej i procesualnej należy wskazać na jeszcze jedną zasadniczą różnicę dotyczącą tym razem metodologii. Otóż Ojcowie Kościoła pisali – jak wspomniano – przede wszystkim (choć nie wyłącznie) z perspektywy teologicznej. W związku z tym rozważania na temat Boskiej obecności i działania (w ramach filozofii naturalnej bądź „fizyki”) były czynione w odniesieniu do teologii (mistyki i kontemplacji). Natomiast Whitehead i jego kontynuatorzy żywo interesowali się naukami przyrodniczymi⁵² i rościli sobie pretensje do zbudowania filozoficznego systemu uwzględniającego ich dane (głównie biologii, matematyki i fizyki). Nie oceniając tu powodzenia podjętej przez nich próby, wypada zauważyć, iż przyswiecał im cel nie tyle teologiczny, ile wyraż-

⁴⁸ Zob. np. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, s. 87, 222.

⁴⁹ A. N. Whitehead, *Schemat kategorialny*, tłum. M. Piwowarczyk, „Studia Whiteheadiana” 2 (2006), s. 193 (*Process and Reality*, s. 21). Por. A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, s. 83: „Kreatywność, mocą której świat realny zyskuje swój charakter polegający na doczesnej wędrówce ku nowości”.

⁵⁰ A. N. Whitehead, *Bóg i świat*, s. 21 (*Process and Reality*, s. 349).

⁵¹ A. N. Whitehead, *Bóg i świat*, s. 15 (*Process and Reality*, s. 343).

⁵² Pomijam tu różnicę między paradygmatem naukowym obowiązującym w pierwszych wiekach chrześcijaństwa a nauką XX-wieczną.

nie filozoficzny oraz – w pewnym sensie – metafizyczny. Pytanie stawiane przez pisarzy wczesnochrześcijańskich brzmiało: w jakim sensie można mówić o Bogu, skoro jest On niewyraźny? W jakim sensie jest On obecny w świecie, jeżeli jest całkowicie inny? Problem XX-wiecznych autorów jest nieco odmienny. Interesuje ich kwestia: w jakim sensie można mówić o Boskim działaniu w przyrodzie, którą poznajemy coraz dokładniej i która wydaje się być samowystarczająca? Czy w ogóle zasadna jest refleksja o Bogu w świetle współczesnego stanu wiedzy przyrodniczej? Ojcowie Kościoła, rozważając o Boskim działaniu, natychmiast sięgali „głębi teologicznej”, zastanawiając się nad sensem i celem stworzenia, życia i śmierci, wartościami moralnymi itp. Natomiast XX-wieczni procesualiści próbują pogodzić tradycyjne wyobrażenia o Bogu chrześcijańskiego Objawienia z najnowszymi odkryciami, zmieniając przy tym język i paradygmat uprawiania filozofii i teologii, ale także większą uwagę poświęcając rzeczywistości stworzonej (rozpatrywanej wszakże nie całkowicie autonomicznie, lecz w relacji do Boga), próbując sięgnąć „głębi fizycznej” (świadczy o tym chociażby podtytuł słynnej książki Whiteheada: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*).

Na koniec pewna uwaga dotycząca bipolarnej koncepcji Boga, obecnej zarówno w tradycji wschodniochrześcijańskiej, jak i w procesualizmie. W obu przypadkach zdaje się być podważona prawda o Boskiej prostocie. Ale czy ten zarzut dotyczy tylko wymienionych tu opcji i czy w ogóle jest prawomocny? Zauważmy, że tomiści unikali palamickiego rozróżnienia w Bogu istoty i energii, ale wyjaśniając Boskie działanie byli zmuszeni rozróżnić między przyczyną pierwotną i wtórną⁵³. Okazuje się zatem, że nawet na gruncie tomistycznym nie da się utrzymać tezy o prostocie Boga w całej rozciągłości. Ojcowie Kościoła, podkreślając, że Boskie działanie nie jest Boską istotą, zarazem jest *samym* Bogiem, a dokładniej, Jego energią ujawniającą się w świecie stworzonym, uciekali się wprawdzie do antynomii, ale nie przejmowali się niezręcznością czy możliwą wadliwością swoich wypowiedzi. Poruszali się bowiem w „paradygmacie” (neo)platońskim, podkreślającym zasadniczą nieadekwatność naszego myślenia i mówienia o Transcendentnym. Wówczas powiedzenie, że Bóg (jako

⁵³ Na marginesie napomknę, że współcześni badacze, tacy jak np. Alvan Plantinga, wskazują na trudność tomistycznej tezy o identyczności Boskiej istoty i atrybutów, gdyż te ostatnie mają charakter bezosobowy i nie mogą być tożsame z Bogiem, który jest Osobą. Zob. N. Wolterstorff, *Divine Simplicity*, „Philosophical Perspectives”, vol. 5 (1991), s. 535.

istota) jest całkowicie-inny, oddzielony od świata diastemą i zarazem obecny i działający w tym świecie (jako energia) nie jest czymś bardziej dziwnym niż powiedzenie, iż On „istnieje” (jest pełnią Życia!) i jednocześnie „nie istnieje” (albowiem przekracza wszelkie nasze wyobrażenia o istnieniu). Tak czy inaczej, trudno mówić o Bogu (a w konsekwencji, także o Jego działaniu w świecie) – przekraczającym wszelkie kategorie i pojęcia – w sposób jedno-aspektowy, mono-modalny⁵⁴.

*
* *

Nie tylko w filozofii i teologii procesu można zaobserwować podobieństwo do nauki wschodniochrześcijańskiej o obecności Boga. Do rozróżnienia między Boską istotą a energią (w interpretacji Włodzimierza Łoskiego) chętnie nawiązywał wspomniany już Arthur Peacocke (anglikański duchowny i biochemik, reprezentujący model ucieleśnienia i immanencji), który określał swoje stanowisko jako „sakramentalny panenteizm” lub „teistyczny naturalizm”⁵⁵. Na temat immanencji Boga (korelatywnej z Jego transcendencją i wyrażającej obecność Boga w stworzeniu) piszą również inni teologowie protestancy, jak np. Jürgen Moltmann⁵⁶. Wydaje się więc, że patrystyczna koncepcja logosów/energii – w różnych wariacjach – zawiera ładunek heurystyczny także dla współczesnych rozważań o obecności i działaniu Boga w świecie.

⁵⁴ W filozofii procesu pojawiła się nawet koncepcja podwójnej transcendencji Boga (*dual transcendence*) obecna już u A.N. Whiteheada, a rozwinięta przez Ch. Hartshorne’a.

⁵⁵ A. Peacocke, *Drogi od nauki do Boga. Kres naszych wszelkich poszukiwań*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 2004, s. 208. Zob. także: N. Saunders, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge University Press 2002, s. 150–151, 207–213; N. Murphy, *Divine action, emergence and scientific explanation* [w:] P. Harrison (ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge University Press 2010, s. 255.

⁵⁶ Zob. np. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danilewicz, Kraków 1995, s. 53–57.

DIVINE PRESENCE AND ACTION IN PATRISTIC THOUGHT
AND PROCESS PHILOSOPHY

Summary

This paper considers the issue of God's presence and action in the world from two philosophical and theological perspectives: the thought of the Eastern Church Fathers (from the fourth to the sixth century) and process philosophy and theology (the twentieth century). The first section is devoted to the patristic distinction between divine acts and essence. The second part compares patristic ideas with the theory of Whitehead and his contemporary partisans. The Eastern Church Fathers as well as process philosophers developed the concept of panentheism, which makes it possible to explain both the immanent presence God in the world and His transcendental character.

Teresa Obolevitch

JAN WNEK
(Kraków–Krosno)

RECENZJE NOWOŚCI WYDAWNICZYCH NA ŁAMACH „KWARTALNIKA FILOZOFICZNEGO” W LATACH 1922–1939

W 1918 roku Polska odzyskała suwerenność państwową po wielu latach niewoli. To wydarzenie miało przełomowe znaczenie dla rozwoju ówczesnej nauki. Polscy uczeni, nieskrępowani już przez decyzje zaborców, mogli w sposób swobodny prowadzić badania, kształtować oblicze poszczególnych dyscyplin naukowych¹. Owocne były badania w zakresie filozofii. Podejmowali je przede wszystkim pracownicy wyższych uczelni, a także instytucji naukowych. Podziw i uznanie budziły osiągnięcia takich wytrawnych znawców zagadnień filozoficznych, jak np. Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Konstanty Michalski, Kazimierz Twardowski, Władysław Tatarkiewicz².

Filozofowie publikowali wyniki swych badań w formie rozpraw książkowych, a także artykułów. Do najbardziej liczących się wówczas czasopism filozoficznych należał wydawany w Krakowie „Kwartalnik Filozoficzny”, który oprócz „Przeglądu Filozoficznego” i „Ruchu Filozoficznego” odegrał istotną rolę nie tylko naukową, ale i popularyzatorską³. „Kwartalnik Filozoficzny” (pierwszy zeszyt ukazał się w 1922 r.) wydawany był nakładem Polskiej Akademii Umiejętności. Jego redak-

¹ B. Jaczewski, *Organizacja i finansowanie nauki polskiej w okresie międzywojennym*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971.

² S. Borzym, *O filozofii międzywojennej w Polsce*, „Znak” 1982, nr 4; E. Frykowski, *Polska filozofia w okresie dwudziestolecia międzywojennego* [w:] *Polska Odrodzona w 1918 roku*, red. S. Kubiak, Bydgoszcz 1990, s. 90–106.

³ G. Wrona, *Polskie czasopisma naukowe w latach 1918–1939*, Kraków 2005.

torem był do 1935 r. Władysław Heinrich, a potem redakcję objęli Zygmunt Zawirski i Marian Heitzman. Program pisma sformułowany został w następujących słowach:

Za punkt wyjścia bierzemy [...] wszelkie filozoficzne uogólnienie, w każdej dziedzinie zainteresowań myślowych człowieka. Stwarzając dla nich wspólny teren, na którym mogłyby się one spotkać, chcemy z jednej strony do dalszych dociekań pobudzać, z drugiej znów strony tym samym wywołać szukanie wyrównań i uogólnień wyższego rzędu. Aby zaś to, co będzie myślą filozoficzną polską, utrzymać w stałym zetknięciu z filozofią Zachodu, będziemy informować możliwie dokładnie o ruchu filozoficznym zachodnim, bądź to w formie sprawozdań, bądź w formie monograficznych opracowań o kierunkach i myślicielach⁴.

Z redakcją pisma współpracowali najwybitniejsi polscy filozofowie okresu międzywojnia. Dużą uwagę przykładali do sprawozdań z literatury polskiej i obcojęzycznej, wychodząc ze słusznego założenia, że recenzje są jedną z najlepszych form popularyzacji najnowszych wyników badań.

W latach 1922–1939 na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” przewały recenzje dzieł napisanych w językach obcych (129 recenzji). Książek polskojęzycznych zrecenzowano 33. W okresie międzywojennym najwięcej sprawozdań ogłosił w „Kwartalniku Filozoficznym” Witold Rubczyński (15). Dużą aktywność w przygotowywaniu recenzji dla „Kwartalnika” wykazywali także: Aleksander Birkenmajer, Marian Heitzman, Konstanty Michalski, Joachim Metallmann. Autorami recenzji byli nie tylko zawodowi filozofowie, ale także przedstawiciele innych dyscyplin naukowych, spokrewnionych z filozofią.

Wśród piszących recenzje panowało przekonanie, że recenzent powinien zwracać szczególną uwagę nie tylko na zalety omawianego przez siebie dzieła, ale i także jego wady, braki merytoryczne. Niektóre recenzje były bardzo obszerne, przeradzały się niemal w rozprawki. Ich autorzy na kilku stronach „Kwartalnika Filozoficznego” z uwagą analizowali strukturę recenzowanego dzieła, jego zawartość merytoryczną, podstawę źródłową. Recenzenci sięgali najczęściej po książki wydane w dwudziestoleciu międzywojennym. Sporadycznie omawiali rozprawy napisane przez 1918 rokiem. Wydaje się, że komitet redakcyjny „Kwartalnika Filozoficznego” nie miał ścisłego planu recenzji książek. Dobór części recenzowanych prac był raczej przypadkowy.

⁴ W. Heinrich, *Filozofia i jej zadania*, „Kwartalnik Filozoficzny” (dalej: KF), t. 1, 1922, z. 1, s. 18.

POLSKIE NOWOŚCI WYDAWNICZE

Recenzenci oceniali chętnie rozprawy, które wyszły spod pióra Polaków. Na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” omówione zostały książki autorów odnoszących sukcesy naukowe w okresie niewoli narodowej, a także młodych badaczy, zaczynających tworzyć po 1918 r. Wysoką ocenę wystawiano studiom napisanym prostym, zrozumiałym językiem, oryginalnie ujmującym zagadnienia z zakresu filozofii⁵. Recenzenci pragnęli, aby ich krytyczne uwagi przyczyniły się do podniesienia poziomu badań naukowych, wytyczały nowe kierunki prac i studiów w dziedzinie filozofii.

Jedną z pierwszych zrecenzowanych rozpraw w „Kwartalniku Filozoficznym” była monografia *Polska filozofia narodowa*, wydana w 1921 r. przez Maurycego Straszewskiego⁶. Składała się z 15 prac, ukazujących poglądy filozoficzne takich osobistości, jak Jan Śniadecki, Józef Maria Hoene-Wroński, August Cieszkowski, Józef Kremer. Krytyczną ocenę książce *Polska filozofia narodowa* wystawił Ignacy Chrzanowski, uznając, że sprawia ona „niezmiernie przykre wrażenie”⁷. Recenzent zarzucał autorom powierzchowne ujęcie problematyki. Twierdził, że wiedza o polskiej filozofii narodowej jest bardzo skromna, gdyż zbyt mało uwagi poświęcają jej uczeni, zajmujący się prawie wyłącznie filozofią średniowieczną. Chrzanowski radził położyć nacisk na wykłady polskiej filozofii na uniwersytetach, obudzania dla niej zainteresowania wśród studentów.

W okresie II Rzeczypospolitej działalność wydawniczą determinował rozwój szkolnictwa uniwersyteckiego. Z myślą o studentach wydawano podręczniki. W 1923 r. na półki księgarskie trafił podręcznik Eugeniusza Jarra pt. *Historia filozofii prawa*⁸. Z recenzji Eugeniusza Bauto, zamieszczonej w „Kwartalniku Filozoficznym” czytelnicy dowiadywali się, że Jarra przedstawił w swej pracy dzieje filozofii prawa od Hammurabiego do Hegla. Pomiął jednak dzieje rozwoju historii filozofii prawa i państwa w Polsce. Recenzent wysuwał zarzuty odnośnie do prezentacji przez autora zgromadzonego materiału źródłowego,

⁵ J. Sleszyński, *O logice tradycyjnej*, Kraków 1921; J. Metallman, recenzja, KF, t. 1, 1922, z. 1, s. 121–122.

⁶ *Polska filozofia narodowa*, wydał i przedmową zaopatrzył M. Straszewski, Kraków 1921.

⁷ I. Chrzanowski, recenzja, KF, t. 1, 1922, z. 1, s. 126.

⁸ E. Jarra, *Historia filozofii prawa*, Warszawa 1923.

pobieżnego, nieumiejętnego ujęcia filozofii poszczególnych narodów, epok. Stwierdzał też, iż:

Przede wszystkim uderza niezdecydowanie autora w określeniu zadań i przedmiotu filozofii w ogóle a w szczególności filozofii prawa tudzież ich dziejów. Ba! porównując wypowiedzenia się autora w tym względzie zauważa się odchylenia od poprzednich definicji, nawet sprzeczności. Autor nie ujmuje należycie ani istoty filozofii ani jej stosunku do poszczególnych nauk. Stąd pochodzi np. zapatrywanie autora o pomocniczej roli filozofii o ile chodzi o prawo a nawet filozofię prawa⁹.

E. Bautro, reasumując swoje uwagi o podręczniku Jarry, wykazywał, że praca ta napisana została zbyt pośpiesznie, szablonowo.

O wiele wyższe oceny uzyskała rozprawa Erazma Majewskiego *Nauka o cywilizacji. IV. Narodziny i rozwój ducha na ziemi*¹⁰, ogłoszona już po śmierci autora. Jan Zieleniewski podkreślał w recenzji zasługi badawcze tego uczonego w różnych dziedzinach wiedzy, jak: biologia, estetyka, archeologia i fizyka, ekonomia polityczna i psychologia, antropologia przyrodnicza i teoria poznania, uwypuklał jego rolę w kształtowaniu się nowoczesnej myśli naukowej¹¹. Nowatorską problematykę badawczą podejmował również Kazimierz Filip Wize, autor pracy *Nauka o pięknie i sztuce w zarysie*¹². Książeczka popularyzowała wiadomości z dziejów estetyki, przedstawiała postacie piękna, omawiała jego stosunek do zmysłów. Władysław Tatarkiewicz dawał w recenzji wyraz przekonaniu, że najoryginalniejszą częścią pracy Wizego jest rozdział o postaciach piękna. Autor wysuwał tezę, że sztuka i piękno są grą. Tatarkiewicz polemizował z poglądami Wizego, przekazując, że gra „jest czynnością, to zaś, co zazwyczaj nazywamy «sztuką», nie jest czynnością, lecz wytworem czynności”¹³. Tatarkiewicz dostrzegał wiele niejasności i sprzeczności w treści książki Wizego, wskazywał na błędną terminologię. Widział zarazem dodatnie strony recenzowanej rozprawy, chwalił przede wszystkim chęć nawiązania autora do „narodowej tradycji naukowej i artystycznej”¹⁴.

W latach dwudziestych ubiegłego stulecia ukazało się zbiorowe wydanie dzieł Kazimierza Twardowskiego. Zbiór ponad 50 prac tego

⁹ E. Bautro, recenzja, KF, t. 2, 1924, z. 1, s. 121–122.

¹⁰ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji. IV. Narodziny i rozwój ducha na ziemi*, Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Poznań–Wilno–Zakopane 1924.

¹¹ J. Zieleniewski, recenzja, KF, t. 2, 1924, z. 3, s. 390.

¹² K. F. Wize, *Nauka o pięknie i sztuce w zarysie*, Poznań 1924.

¹³ W. Tatarkiewicz, recenzja, KF, t. 2, 1924, z. 4, s. 490.

¹⁴ Tamże, s. 492; zob. także: K. F. Wize, *Zarys Etyki, jako nauki o szczęściu*, Poznań 1926; W. Rubczyński, recenzja, KF, t. 5, 1927, z. 2, s. 240–243.

wybitnego uczonego przygotowali do druku jego uczniowie, pragnąc w ten sposób uczcić dwudziestopięciolecie pracy swojego mistrza w katedrze filozofii w Uniwersytecie Lwowskim¹⁵. Dziełu nadano tytuł *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Tadeusz Kotarbiński zwracał w „Kwartalniku Filozoficznym” uwagę, że prace Twardowskiego są bardzo twórcze, traktują m.in. o psychologii z punktu widzenia metody lub z punktu widzenia klasyfikacji nauk, stosunku psychologii do filozofii, do fizjologii:

Wszędzie przebijają dążenie, by wyłożyć rzecz w słowach jak najprostszych, dla każdego zrozumiałych, by wypłatać czytelnika z matni wieloznaczności, by go wydobyc z trzęsawiska mętności. Stąd ustawiczne, całości ton nadające, rozbiory pojęć, stąd ciągle rozstrzyganie kwestii terminologicznych. Te przesycają również psychologię Twardowskiego, na ogół konstrukcyjną i kontemplacyjną, obcą nastawieniom biologicznym¹⁶.

Recenzent był przekonany, że wydanie pism Twardowskiego może stanowić pierwszorzędną pomoc dydaktyczną dla studentów, którym brakuje wartościowych kompendiów filozoficznych.

Recenzenci współpracujący z redakcją „Kwartalnika Filozoficznego” uważnie analizowali treść książek wydanych w latach trzydziestych. W 1931 r. Ignacy Chrzanowski opublikował recenzję kompilacyjnej rozprawy *Historia filozofii w Polsce*, przygotowanej przez księdza Franciszka Kwiatkowskiego¹⁷. Autorowi opracowania posłużyły za podstawę źródłową studia nieżyjącego już wówczas Maurycyego Straszewskiego, a także Wincentego Lutosławskiego. Recenzent kpił z ujęcia dziejów polskiej myśli filozoficznej przez Kwiatkowskiego:

[...] jest to kompilacja zła, a nawet bardzo zła, aż nadto dowodząca, że się jej autor w filozofii polskiej należycie nie orientuje, że nie odróżnia w niej pozycji ważnych od mniej ważnych, a nawet od nic nie znaczących, że [...] krótko mówiąc, nie zna dobrze ani literatury swego przedmiotu, ani samego przedmiotu, a czasem nie ma o nim nawet wyobrażenia¹⁸.

Chrzanowski, by nie być gołosłownym, przytaczał dowody, dyskredytujące Kwiatkowskiego jako historyka filozofii. Autor pojmował filozofię bardzo szeroko, zaliczając do niej, oprócz metafizyki, teorii

¹⁵ K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, zebrali i wydali uczniowie, Lwów 1927.

¹⁶ T. Kotarbiński, recenzja, KF, t. 6, 1928, z. 1, s. 103.

¹⁷ M. Straszewski, *Historia filozofii w Polsce*, przerobił i uzupełnił ks. F. Kwiatkowski, Kraków 1930.

¹⁸ I. Chrzanowski, recenzja, KF, t. 9, 1931, z. 1, s. 103.

poznania i logiki, także psychologię, literaturę polityczną, historiozofię, pedagogikę, historię wychowania. W dziele Kwiatkowskiego rzucały się w oczy dysproporcje w traktowaniu różnych myślicieli. Chrzanowski irytował się:

Dosyć powiedzieć, że każdemu z „trzech wieszczów”, a i Norwidowi także, poświęcił więcej miejsca niż Cieszkowskiemu i Trentowskiemu. O tak wybitnych, a nawet znakomitych myślicielach polskich, jak Abramowski i Dawid – są tylko wzmianki bibliograficzne, o takim zaś dyletancie, jak ks. Dębicki, albo o tak płytkim „myślicielu”, jak ks. Gabryl – dłuższe ustępy! Wyraźnie autor nie ma pojęcia o tym, kto to był Edward Abramowski, ani o tym, że Dawid jest autorem znakomitych studiów z dziedziny filozofii religii. Czy to nie wstyd?¹⁹

Recenzent kompilację ks. Kwiatkowskiego uznał za „skandal naukowy”.

Wysokie oceny uzyskała *Historia filozofii* Władysława Tatarkiewicza²⁰. Recenzję tego dzieła napisał Marian Heitzman. Zachwalał jasną, piękną polszczyznę autora, prawidłowy dobór treści, literatury przedmiotu. Po wskazaniu na zalety książki Tatarkiewicza Heitzman wysunął dezyderaty z prośbą o ich uwzględnienie w następnym wydaniu. Radził wprowadzić uzupełnienia w części podręcznika traktującej o filozofii nowożytnej (znaczenie sceptycyzmu francuskiego, stosunek filozofii do religii). Kolejny z dezyderatów dotyczył filozofii w drugiej połowie XIX i w XX wieku. Przedstawił ją autor odmiennie, niż inne epoki, dając ogólny przegląd poglądów i prądów filozoficznych w tym okresie. Recenzent twierdził, że takim szkicowym potraktowaniem tego okresu, „podyktowanym zbytnią może sumiennością historyczną, zrobił autor krzywdę swoim czytelnikom. Nie tyle tym, którzy z podręcznika jego będą przygotowywali się do egzaminu, ile tym, których do przeczytania *Historii* skłoniło zainteresowanie się problemami filozoficznymi. Ci bowiem przykro odczuwają lukę między połową XIX w. a obecną rzeczywistością filozoficzną”²¹. Heitzman podkreślał w zakończeniu swej recenzji, że Tatarkiewicz przez wydanie doskonałego podręcznika „dobrze zasłużył się sprawie filozoficznej na terenie Polski”²².

Na początku lat trzydziestych XX wieku ukazała się rozprawa Stanisława Gościckiego pt. *Zagadnienia metafizyki; studium filozoficzno-psychologiczne*²³. Analizy jej treści dokonał Józef Pieter. Pierwsza

¹⁹ Tamże, s. 106.

²⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Lwów 1931.

²¹ M. Heitzman, recenzja, KF, t. 9, 1931, z. 4, s. 407.

²² Tamże.

²³ S. Gościcki, *Zagadnienia metafizyki; studium filozoficzno-psychologiczne*, cz. 1–2, Poznań 1932.

część pracy nosiła tytuł: *O wniosku pojęć natury, bóstwa i jaźni*, natomiast część druga: *O czynnościach duchowych niepamiętalnych*. Recenzent wyżej oceniał część pierwszą studium, gdzie, jego zdaniem, autor wykazał, że jest bardzo dobrze obeznany z tradycją filozoficzną. Pieter stwierdzał:

Z całości książki widoczna jest tendencja idealistyczna, nawiązująca do Kanta. Z psychologicznego punktu widzenia badania i rozważania autora idą po tej samej linii, co współczesne – od szkoły würeburskiej wywodzące się – usiłowania aktywistyczne w zakresie teorii i psychologii myślenia. Dziwne jest tylko, że autor z tego pokrewieństwa nie zdaje sobie sprawy, względnie, że się odeń odżegnuje (np. w końcowych uwagach o Selzu)²⁴.

U Pietera budziła zastrzeżenia niejednolita i mało spoista struktura rozprawy. Pomimo tych, a także innych braków recenzowanej pracy, uznawał ją Pieter za oryginalną i ciekawą, rzucającą nowe światło na zagadnienia metafizyki.

Wysoką ocenę uzyskało dzieło Joachima Metallmanna pt. *Determinizm nauk przyrodniczych*²⁵. Poświęcone było analizie najogólniejszych założeń nauk przyrodniczych i stanowiło efekt siedmioletniej pracy autora²⁶. Wartości twórcze dostrzegano również w pracy Władysława Szumowskiego *Historia medycyny filozoficznie ujęta*²⁷. Zygmunt Zawirski pisał o ostatniej z prac, że stanowi ona przystępne i interesujące ujęcie problematyki. Recenzent wątpił jednak w swym sprawozdaniu, czy czytelnik pracy Szumowskiego uzyska jasną odpowiedź na pytania dotyczące stosunku filozofii do nauk medycznych.

Czytelnik będzie stał ciągle przed pytaniem, czy zagadnienia filozoficzne to zbiór samych kwestii spornych, w których wolno każdemu myśleć, co mu się podoba, bez możliwości znalezienia jakiegoś naukowego sposobu rozstrzygnięcia, czy też i dla tych kwestii znajdzie się jakieś rozwiązanie, na które tylko dlatego trzeba tak długo czekać, ponieważ dotyczy zagadnień najtrudniejszych do rozwiązania i wymagających wprzód odpowiedzi na pytania prostsze²⁸.

Zawirski nie czynił autorowi zarzutu z powodu braku gruntowniejszego poruszenia kwestii stosunku medyków do zagadnień filozoficznych, wykazując, że nie miał on obowiązku wypowiedzania się w tych sprawach w dziele typowo historycznym.

²⁴ J. Pieter, recenzja, KF, t. 11, 1933, z. 1, s. 90.

²⁵ J. Metallmann, *Determinizm nauk przyrodniczych*, Kraków 1934.

²⁶ B. Gawecki, recenzja, KF, t. 12, 1935, z. 3, s. 305–309.

²⁷ W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Kraków 1935.

²⁸ Z. Zawirski, recenzja, KF, t. 14, 1937, z. 2, s. 177.

Recenzje polskich książek filozoficznych zamieszczane na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” utwierdzały poniekąd przekonanie wśród czytelników, że polska myśl filozoficzna rozwija się twórczo. Wyczerpujące i krytyczne recenzje nowości wydawniczych świadczą o erudycji ówczesnych recenzentów, znakomitej ich orientacji w literaturze filozoficznej, aktualnych prądach filozoficznych. Warto zwrócić uwagę, że niektóre polskie prace wydane w okresie międzywojnia, jak np. *Historia filozofii* Władysława Tatarkiewicza, czy *Historia medycyny filozoficznie ujęta* Władysława Szumowskiego również współcześnie uchodzą za dzieła o wysokiej wartości merytorycznej. Pomimo upływu kilkudziesięciu lat od ich pierwszego wydania, pewne treści zawarte w nich nie zdezaktualizowały się.

ZAGRANICZNE NOWOŚCI WYDAWNICZE

Żywe zainteresowanie wśród współpracowników redakcji „Kwartalnika Filozoficznego” budziły zagraniczne nowości wydawnicze. Środowisko filozofów działające w okresie II Rzeczypospolitej recypowało obcą myśl filozoficzną. Świadczą o tym zarówno przekłady zagranicznej literatury filozoficznej²⁹, jak i liczne recenzje publikowane w periodykach filozoficznych. W „Kwartalniku Filozoficznym” starano się oceniać dzieła obcojęzyczne, oświetlające niewystarczająco znaną u nas problematykę, np. z zakresu empiryzmu, racjonalizmu, scholastyki, stoicyzmu, kandyzmu, etyki, metafizyki. Słusznie dostrzegano wówczas najwięcej wartości twórczych w dziełach napisanych w języku niemieckim, angielskim i francuskim.

Od początku ukazywania się „Kwartalnika Filozoficznego” przybliżano na jego łamach niemiecką myśl filozoficzną. Analizowano i zalecano jako lekturę studium Martina Grabmanna *Die Philosophie des Mittelalters*³⁰ oraz pracę Friedricha Nietzsche *Tako rzecze Zaratustra*, w tłumaczeniu Wacława Berenta³¹. W latach dwudziestych Zygmunt Zawirski napisał recenzję dzieła Hermanna Weyla pt. *Was ist Materie?*³². Traktowało ono o poglądach na istotę materii, a także kwe-

²⁹ J. Wnęk, *Polskie przekłady literatury zagranicznej 1918–1939*, Kraków 2006.

³⁰ M. Grabmann, *Die Philosophie des Mittelalters*, Leipzig 1921; K. Michalski, recenzja, KF, t. 1, 1922, z. 1, s. 155–156.

³¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekład i wstęp W. Berenta, wyd. nowe, Warszawa 1922; Z. Mysłakowski, recenzja, KF, t. 1, 1923, z. 2, s. 266–274.

³² H. Weyl, *Was ist Materie?*, Berlin 1924.

stiach obrotu Ziemi i rozważaniach kosmologicznych. Zawirski ocenił, że Weyl

[...] jest umysłem o pokroju dość odmiennym od Einsteina. Podczas kiedy Einstein trzyma się z dala od metafizyki, o ile ona wykracza poza formuły matematyczne teorii, Weyl jest umysłem niespokojnym, w którym pokutuje dawny duch spekulacji niemieckiej, dlatego enuncjacje jego na temat różnych zagadnień związanych z teorią względności należy przyjmować z pewnym zastrzeżeniem, ile że Weyl znany jest z tego, iż poglądy swoje często zmienia³³.

Recenzent przestrzegał przed bezkrytycznym przyjmowaniem poglądów Weyla na istotę materii, teorię materii jako agensu dynamicznego. Wierzył, że prowadzone wówczas badania naukowe zaowocują nowymi odkryciami. Na potwierdzenie swej tezy wspominał o pracy Alberta Einsteina *Neue Möglichkeit für eine einheitliche Feldtheorie*, wydanej w Berlinie w 1928 r., a podającej nowatorskie wiadomości o teorii pola.

Znawcą niemieckiej literatury filozoficznej był Adam Wiegner. W zeszycie trzecim „Kwartalnika Filozoficznego” z 1930 r. ocenił studium Karla Dürra pt. *Wesen und Geschichte der Erkenntnistheorie*³⁴, stwierdzając, że jest ono „interesującą próbą zastosowania metody logiczno-analitycznej w nauce o poznaniu, a w szczególności zmierza do ścisłego ujęcia takiej nauki”³⁵. Rozprawa Dürra składała się z czterech części. Pierwszą z nich poświęcił autor określeniu ścisłej definicji teorii poznania, w drugiej wyjaśnił pojęcia podstawowe, w trzeciej zasadnicze problemy, a w czwartej ukazał rozwój idei teorii poznania. Wiegner krytykował stronę historyczną opracowania:

Nie może być mowy o tym, by czytelnik mógł na ich podstawie wytworzyć sobie jakiś pogląd na całość rozwoju choćby jednego problemu, bo autor pomija zupełnie milczeniem związek dziejowy systemów. Z tego powodu można pracy zarzucić, że tytuł obiecuje więcej niż książka daje, tym bardziej, że autor nie uwzględnił nawet możliwości odmiennej interpretacji filozofów, o których wspomina. Naturalnie chodzi tu głównie o Kanta, którego dzieła – jak wiadomo – są przedmiotem najsprzeczniejszych objaśnień, a z którego poglądami z natury rzeczy spotyka się czytelnik bardzo często. W związku z tym można też autorowi zarzucić, że próbując ściśle ująć logiczną istotę systemów epistemologicznych, nie zawsze trafił w sedno sprawy, a dał raczej definicję nieco dowolnie skonstruowaną³⁶.

³³ Z. Zawirski, recenzja, KF, t. 7, 1929, z. 4, s. 468–469.

³⁴ K. Dürr, *Wesen und Geschichte der Erkenntnistheorie*, Zürich 1924.

³⁵ A. Wiegner, recenzja, KF, t. 8, 1930, z. 3, s. 376.

³⁶ Tamże, s. 376.

Wiegner nie lekcewał jednak dorobku Dürra, podkreślając fakt, że jego studium jest pierwszą niemiecką pracą epistemologiczną o „ogólniejszym charakterze”, która „usiłuje zadowolić wysokie wymagania nowożytnej logiki”³⁷.

W 1932 r. Adam Wiegner recenzował książkę Rudolfa Carnapa *Scheinprobleme in der Philosophie*³⁸, podkreślając, że wydanie tej pracy jest jednym z najważniejszych wydarzeń w „twórczości gnoseologicznej ostatnich lat”. Zastrzeżenia u recenzenta budziły nie dość jasne „wywody autora, dotyczące psychologicznej przyczyny braku sensu wypowiedzi pozornych”. Wiegner uważał także, że Carnap za mało uwagi poświęcił problemowi analizy teoretyczno-poznawczej:

Nie dość, że zachodzi tu potrzeba licznych szczegółowych wyjaśnień, ale rzecz sama została od razu zbalamucona przez uznanie poznawczego podziału zawartości teoretycznej doznania za wypadek szczególny podziału czysto logicznego tej zawartości. Gdyby to było słuszne, to każde poznanie byłoby dedukcją, a tymczasem procesy poznawcze przebiegają raczej na odwrót³⁹.

Wiegner ocenił także rozprawę Carnapa pt. *Der logische Aufbau der Welt*⁴⁰. Recenzent wskazywał na doniosłość badań Carnapa dla współczesnej filozofii, zaznaczając, że jego zasługą będzie „poglądowe przekonanie wszystkich o możliwości zrealizowania «nauki powszechnej» w ogólnych ramach epistemologii przez sprowadzenie wszystkich pojęć nauk realnych do minimum pierwotnych i za pośrednictwem tych ewentualnie do logiki”⁴¹. Niską ocenę wystawiał natomiast sposobowi prezentacji przez autora zgromadzonego materiału. Czytelnika rozprawy Carnapa nużyły częste powtórki w tekście i obszernie komentarze.

W drugiej połowie lat trzydziestych XX stulecia ukazały się w „Kwartalniku Filozoficznym” recenzje takich niemieckojęzycznych prac jak: *Die Maschine und der Organismus* Hansa Driescha⁴² i *Adelhard von Bath* Franza Bliemetzriedera⁴³. Monografię o Adelhardzie z Bath ocenił Aleksander Birkenmajer, przekazując w recenzji, że

³⁷ Tamże, s. 380.

³⁸ R. Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie*, Berlin 1928.

³⁹ W. Wiegner, recenzja, KF, t. 10, 1932, z. 2, s. 147.

⁴⁰ R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928.

⁴¹ A. Wiegner, recenzja, KF, t. 11, 1933, z. 2, s. 185–186.

⁴² H. Driesch, *Die Maschine und der Organismus*, Lipsk 1935; J. Metallmann, recenzja, KF, t. 13, 1937, z. 3, s. 245–251.

⁴³ F. Bliemetzrieder, *Adelhard von Bath. Blätter aus dem Leben eines englischen Naturphilosophen des 12. Jahrhunderts und Bahnbrechers einer Wiedererweckung der griechischen Antike*, München 1935.

pierwsze dwa rozdziały rozprawy traktują o życiu i dziełach Adelharda. Autor przy ich pisaniu wykorzystał wyniki badań innych uczonych, zgadzając się z ich ustaleniami i poglądami. Natomiast treść dwóch następnych rozdziałów pozostawała w „jaskrawej sprzeczności” z ówczesną wiedzą o twórczości Adelharda z Bath. Autor udowodnił w swej rozprawie, że to Adelhard dokonał przekładu *Almagestu* Klaudiusza Ptolemeusza, a także, iż to Adelhard jest „owym zagadkowym Roboratus fortunae, któremu Henricus Aristippus dedykował swe tłumaczenie platońskiego *Fedona*”. Birkenmajer uważał rozważania Bliemetzriedera za mało przekonujące:

[...] mimo ogromnej erudycji, jaką autor przed nami rozwija, i subtelnych interpretacji, jakimi są przepelnione oba omawiane rozdziały, ani jednego ani drugiego dowodu nie sposób uznać za udały. Mamy tu przed sobą istne piramidy hipotez, z których każda następna opiera się na poprzedniej, a prawie każda aż się prosi o to, ażeby ją opatrzyć paroma pytańkami. Czytelnik, który już przedtem miał z Adelhardem do czynienia, nie może otrząsnąć się z uczucia żalu, że tyle długoletniej pracy autora poszło przeważnie na marne⁴⁴.

Recenzent kończył swe sprawozdanie stwierdzeniem, że monografia o Adelhardzie z Bath nie spełniła nadziei, jakie z jej wydaniem wiązało środowisko filozofów.

Polscy filozofowie wyrażali pogląd, że oprócz niemieckiej literatury filozoficznej na szczególną uwagę zasługują dzieła napisane w języku angielskim. W „Kwartalniku Filozoficznym” przybliżano problematykę poruszaną w pracach angielskich i amerykańskich autorów, napisanych w pierwszych dekadach XX wieku⁴⁵. Przedmiotem rozważań i ocen stała się rozprawa Wildona Carra, zatytułowana *The general principle of relativity in its philosophical and historical aspekt*⁴⁶. Jej recenzent, Zygmunt Zawirski podał informację, że dla Wildona Carra impulsem do zainteresowania się teorią względności był odczyt wygłoszony przez Piotra Langevina w r. 1911 na międzynarodowym kongresie filozofów w Bolonii. Zawirski przybliżył pogląd autora na świat oparty na teorii względności, dla bliższego scharakteryzowania go przytaczał cytaty z rozprawy, zaznaczając, że niektóre dywagacje autora są kontrowersyjne, niezbyt jasne:

⁴⁴ A. Birkenmajer, recenzja, KF, t. 13, 1937, z. 4, s. 330.

⁴⁵ A. J. Balfour, *Theism and humanism*, London 1915; W. Rubczyński, recenzja, KF, t. 1, 1922, z. 1, s. 142–149.

⁴⁶ W. Carr, *The general principle of relativity in its philosophical and historical aspekt*, London 1920.

W rozpatrywaniu znaczenia filozoficznego teorii naukowej należałoby, zdaniem naszym, odgraniczyć ściśle to, co jest nieuniknioną konsekwencją teorii, od tego, co jest subiektywnym dodatkiem konstruowanego na podstawie teorii metafizycznego na świat poglądu. Tymczasem autor tych dwóch rzeczy nie oddziela, zbyt silnie podkreśla pewne momenty sobie sympatyczne, a nie uwzględnia innych⁴⁷.

Zawirski czynił także zarzut autorowi odnośnie do ujęcia historycznego problematyki, wytykając mu, że porusza zagadnienia nie związane z tematem pracy, pomija natomiast rzeczy istotne, jak np. myśl filozoficzna Demokryta i Kanta.

Część rozpraw anglojęzycznych, czego przykładem była już książka *The general principle of relativity in its philosophical and historical aspect*, traktowała o dziejach filozofii⁴⁸. W 1935 r. ukazało się w Londynie dzieło *The Search for Truth*⁴⁹. Jego autor, Eric Temple Bell, był matematykiem. Zygmunt Zawirski wypowiadał w recenzji opinię, że studium o poszukiwaniu prawdy historii rozumowania dedukcyjnego zostało napisane w sposób popularnonaukowy, zrozumiały dla czytelników. Zawirski dostrzegał braki w ujęciu niektórych zagadnień, jak np. nieuwzględnienie logiki stoików, nie uwydatnienie różnicy między dwojakim charakterem praw logicznych, nie podkreślenie, że logiki wielowartościowe mają zastosowanie w badaniach nad systemami dedukcyjnymi⁵⁰.

W „Kwartalniku Filozoficznym” zamieszczono recenzję dzieła Rene Welleka *Immanuel Kant in England 1793–1838*⁵¹. Jej autorem był Władysław Gołębski. Recenzent wypowiadał twierdzenie, że praca Welleka stanowi udaną próbę przedstawienia recepcji filozofii kantowskiej, jej wpływu na myśl i literaturę angielską. Gołębski chwalił bardzo dobre przygotowanie merytoryczne autora, umiejętne wykorzystanie literatury przedmiotu. Zastrzeżenia czynił natomiast odnośnie do przyjęcia przez autora sztywnych kryteriów w badaniach historycznych nad wpływami myśli Kanta, odrzucenie neokantyzmu jako niehistorycznego, wydanie opinii o Schopenhauerze jako złym interpretatorze filozofii kantowskiej. Recenzent wyjaśniał:

Tak jak z ziarna wyrastają korzenie, pędy, gałęzie, liście i kwiaty i nie przeczą swą odrębnością tej jednej sile, która wszystko to w roślinie tworzy, tak z filozofii trans-

⁴⁷ Z. Zawirski, recenzja, KF, t. 2, 1924, z. 1, s. 102.

⁴⁸ W. R. Sorley, *A History of English philosophy*, Cambridge 1920; W. Heinrich, recenzja, KF, t. 2, 1924, z. 4, s. 500–502.

⁴⁹ E. Temple Bell, *The Search for Truth*, London 1935.

⁵⁰ Z. Zawirski, recenzja, KF, t. 13, 1937, z. 2, s. 169–170.

⁵¹ R. Wellek, *Immanuel Kant in England 1793–1838*, Princeton 1931.

cidentalnej Kanta wyrastają historycznie i prawdziwie wszystkie odmiany kantyzmu i nie przeczą tej jednoczącej sile, która zawarta jest w Kancie. Prawdziwym kantystą jest ten, kto potrafi znaleźć środek, w którym zbiegają się jak w słońcu wszystkie promienie filozofii transcendentalnej: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Novalis, Schlegel, Nietzsche, Natorp i zwolennicy spoza granic Niemiec⁵².

Gołębski stwierdził w zakończeniu recenzji, że studium Welleka może umożliwić lepsze zrozumienie zagadnienia wzajemnego stosunku filozoficznej myśli angielskiej i niemieckiej.

Recenzenci współpracujący z redakcją „Kwartalnika Filozoficznego” wykazywali znajomość francuskiej twórczości filozoficznej. W 1924 r. Zygmunt Zawirski zrecenzował dzieło Henriego Bergsona pt. *Durée et simultanité à propos de la théorie d'Einstein*⁵³. Recenzent ocenił, że w pracy tej francuskiemu filozofowi chodzi nie tylko „o konfrontację własnego stanowiska z teorią Einsteina, lecz zarazem o konfrontację z nią poglądu na czas wszystkich ludzi”. Bergson udowodnił, że teorie Einsteina nie pozostają w sprzeczności z naturalną wiarą ludzi w jeden czas uniwersalny. Zawirski krytycznie ocenił niektóre wywody autora. Twierdził m.in., że:

[...] w błędnym świetle przedstawia Bergson znany paradoks, iż obserwator, opuszczający na pewien czas ziemię, postarzeje się znacznie mniej niż ziemia. Autor, trzymając się ram specjalnej teorii względności, nie przemyślał przykładu do końca i tylko dzięki temu może twierdzić, iż wyłącznie obserwator ziemski przypisuje opuszczającemu i wracającemu na ziemię obserwatorowi dwa lata, podczas gdy sam postarzał się znacznie więcej. Aby rozpatrzyć przykład wszechstronnie, musi się już stanąć na stanowisku ogólnej teorii, a wtedy okaże się, że obaj obserwatorowie będą zgodnie zeznawać, iż przeżyli czasy nierówne⁵⁴.

Recenzent uznawał, że dzieło Bergsona zasługuje na uwagę uczonych, jest najznakomitszym opracowaniem napisanym w obronie czasu jednego, uniwersalnego.

Zawirski przygotował również sprawozdanie z dzieła Abela Reya, noszącego tytuł *Le retour éternel et la philosophie de la physique*⁵⁵. Recenzent podawał, że autor, profesor Sorbony, prowadzi od dłuższego czasu owocne badania nad rozbiorem teorii fizykalnych ze stanowiska filozoficznego. Oceniana przez Zawirskiego książka dotyczyła termodynamiki i kinetycznej teorii gazów, „ale rozpatrywanych wy-

⁵² W. Gołębski, recenzja, KF, t. 13, 1937, z. 2, s. 173.

⁵³ H. Bergson, *Durée et simultanité à propos de la théorie d'Einstein*, Paris 1922.

⁵⁴ Z. Zawirski, recenzja, KF, t. 2, 1924, z. 1, s. 111.

⁵⁵ A. Rey, *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, Paris 1927.

łącznie ze stanowiska teorii wiecznego powrotu”. Zawirski zarzucał autorowi, że:

[nie uwzględnia] studium fizyki współczesnego, wytworzonego przez teorię względności i teorię kwantów. Niepotrzebnie zanadto sprzęga losy teorii z losami fizyki mechanistycznej, gdy tymczasem nie ulega wątpliwości, iż pierwotny mechanizm musi ulec pewnemu ograniczeniu. To, co autor napisał jest uwzględnieniem stanu fizyki z przed lat kilkunastu. A ileż rzeczy od tej pory zmieniło się!⁵⁶

Recenzent wytykał autorowi, że nie powołuje się w swym studium na prace Mariana Smoluchowskiego.

W latach dwudziestych ubiegłego stulecia omówiono w „Kwartalniku Filozoficznym” także takie rozprawy, jak: *Education et sociologie* Émile Durkheima⁵⁷, *L'Armature Métaphysique établie d'après la Loi de Création de Hoené-Wroński* Francisca Warraina⁵⁸, *La philosophie de Plotyn* Émile Bréhiera⁵⁹. Recenzenci zaznaczali, że te rozprawy wnoszą nowe wiadomości do skarbnicy wiedzy ludzkiej. Szczegółowa była recenzja dzieła Hélène Metzger pt. *Les concepts scientifiques*⁶⁰. Jej autor, Joachim Metallmann, wykazywał, że Metzger posiada gruntowną i wielostronną znajomość historii nauk przyrodniczych. Jej książkę polecał każdemu „kogo interesują sprawy kształtowania się i przeobrażania zagadnień naukowych i dzieje ich rozwiązań”⁶¹.

Skromna była w „Kwartalniku Filozoficznym” ilość recenzji dzieł pióra włoskich autorów. W 1938 r. Marian Heitzman zamieścił w omawianym periodyku recenzję książki Eugene Anagnine *G. Pico della Mirandola, Sincretismo religioso-filosofico*⁶². Dla Heitzmana było rzeczą oczywistą, że autor, znany z prac o średniowiecznej filozofii żydowskiej, przecenia wpływ kabały na kształtowanie się poglądów filozoficznych Pica Mirandoli:

Autor odrzuca, naszym zdaniem, zupełnie słusznie wysuwaną przez niektórych hipotezę stadiów ewolucyjnych w myśli Pica, a przyjmuje jedność i spistość jego

⁵⁶ Z. Zawirski, recenzja, KF, t. 5, 1927, z. 3, s. 379.

⁵⁷ É. Durkheim, *Education et sociologie*, Paris 1922; M. Ziemnowicz, recenzja, KF, t. 3, 1925, z. 4, s. 506–514.

⁵⁸ F. Warrain, *L'Armature Métaphysique établie d'après la Loi de Création de Hoené-Wroński*, Paris 1925; P. Chomicz, recenzja, KF, t. 5, 1927, z. 2, s. 240.

⁵⁹ É. Bréhier, *La philosophie de Plotyn*, Paris 1928; A. Krokiewicz, recenzja, KF, t. 8, 1930, z. 2, s. 245–251.

⁶⁰ H. Metzger, *Les concepts scientifiques*, Paris 1926.

⁶¹ J. Metallman, recenzja, KF, t. 8, 1930, z. 3, s. 375.

⁶² E. Anagnine, *G. Pico della Mirandola, Sincretismo religioso-filosofico*, Bari 1937.

myśli filozoficznej. Niestety jednak struktura tej filozofii w przedstawieniu autora nie wyszła jasno i wyraźnie, z całym zaś tak ważnym problemem wolności woli załatwił się autor w bardzo niewielu zdaniach⁶³.

Heitzman wytykając usterki pracy Anagnine, nie odmawiał jej wartości naukowej, podkreślając, że pogłębia ona wiedzę na temat stosunku Pica Mirandola do filozofii żydowskiej.

Pochlebna była również recenzja podręcznika akademickiego do nauki logiki, autorstwa czeskiego filozofa Josefa Tvrđý⁶⁴. O wartości dydaktyczno-naukowej tej pracy pisał w „Kwartalniku Filozoficznym” Joachim Metallmann, uznając, że jest to:

[...] dzieło pełne erudycji, przejęte duchem krytycznym, napisane na ogół konsekwentnie, które przynosi mnóstwo niezwykle instruktywnych dyskusji z pogranicza metodologii, logiki i epistemologii, oświetla dziesiątki spraw w sposób bardzo interesujący; słowem, że jest to podręcznik ze wszech miar filozoficznie naprawdę kształcący i dlatego wysoce cenny⁶⁵.

Metallmann zachwalał sposób wykładu autora, ukazywanie poszczególnych problemów w sposób zrozumiały dla czytelnika.

PODSUMOWANIE

Nie ulega wątpliwości, że liczne recenzje polskich i zagranicznych książek, opublikowane w „Kwartalniku Filozoficznym” w latach 1922–1939, przyczyniły się do popularyzacji nowoczesnej wiedzy filozoficznej. Duże znaczenie miał fakt, że autorami recenzji byli, w większości przypadków, znakomici znawcy filozofii, posiadający wiedzę na temat najnowszych osiągnięć badawczych. Rozumieli oni postęp, jaki nastąpił w badaniach filozoficznych, pragnęli, aby w odrodzonej Polsce upowszechniane były ich rezultaty.

Część sprawozdań dotyczyło książek napisanych przez Polaków. Współpracownicy redakcji „Kwartalnika Filozoficznego” zwracali uwagę, czy autorzy uwzględniają najnowszą literaturę przedmiotu, są obeznani z zagranicznymi prądami obecnymi w ówczesnej filozofii. Recenzenci słusznie podkreślali, że polskie wydawnictwa książkowe z filozofii powinny wypełniać dotkliwą lukę w piśmiennictwie z tego zakresu. Rozwój wyższego szkolnictwa po odzyskaniu przez Polskę

⁶³ M. Heitzman, recenzja, KF, t. 15, 1938, z. 2, s. 188.

⁶⁴ J. Tvrđý, *Logika*, Praha 1937.

⁶⁵ J. Metallmann, recenzja, KF, t. 16, 1939, z. 1, s. 91.

niepodległości determinował w pewnym stopniu ówczesną działalność edytorską. Piszący sprawozdania z literatury filozoficznej wierzyli, że wyczerpujące kompendia, napisane jasnym językiem mogą stać się pierwszorzędnym nośnikiem wiedzy nie tylko naukowej, ale także dydaktycznej.

Szczegółowo analizowano treść rozpraw napisanych w języku niemieckim, angielskim i francuskim. Recenzentom nieobca była znajomość twórczości najwybitniejszych przedstawicieli zagranicznej myśli filozoficznej, takich jak np. Kant, Nietzsche, Bergson. W recenzjach wskazywano, że gruntowne rozprawy zagranicznych autorów, będące owocem czasochłonnych badań, mogą stanowić inspiracje do wytrwałych prac i studiów filozoficznych dla polskich autorów.

Sprawozdania z literatury polskiej i obcej ogłaszane na kartach „Kwartalnika Filozoficznego” stanowią ważne źródło do badań nad dziejami kształtowania się polskiej myśli filozoficznej, krytyki naukowej czasów II Rzeczypospolitej. Lektura recenzji pozwala stwierdzić, jakimi problemami filozoficznymi interesowano się wówczas, skąd czerpano inspiracje, w jakim kierunku rozwijały się badania.

REVIEWS OF NEW PUBLICATIONS IN THE „KWARTALNIK FILOZOFICZNY” (THE „PHILOSOPHICAL QUARTERLY”) BETWEEN 1922 AND 1939

Summary

The article is a contribution to the history of the „Kwartalnik Filozoficzny” (the „Philosophical Quarterly”). It considers the types of works reviewed in the interwar period and points out the authors of the reviews. The article describes a dozen or so reviews assessing books written by both Polish and foreign authors. It displays the philosophical issues which the reviewers were most interested in and the reviewers’ attitude towards the theses set forth in the reviewed works. An important fact that emerges is that the reviews of philosophical dissertations were written by experts in philosophy such as: Witold Rubczyński, Władysław Tatarkiewicz, Marian Heitzman, Konstanty Michalski, and Joachim Metallmann, who could splendidly assess the value of the reviewed works.

Jan Wnęk

ARCHIWUM

JAN SZEWCZYK

TEORETYCZNE PODSTAWY PODMIOTOWOŚCI PRACY

(do druku przygotowała i wstępem poprzedziła Ewa Sowa)

WSTĘP

Jan Szewczyk – urodził się w Lublinie 3 IX 1930. Wychowywany był przez matkę – z zawodu pielęgniarkę. Szkołę powszechną ukończył w roku 1944 na tajnych kompletach w Warszawie (gdzie mieszkał od 1931). W latach 1942–1944 należał do Szarych Szeregów (pseud. Zawisza). Brał udział w Powstaniu Warszawskim jako strzelec 227 harcerskiego plutonu AK, który walczył na Żoliborzu. Po wyjściu kanałami z Warszawy dostał się do niewoli i przebywał w Niemczech, w stalgu XI A, wyzwolonym w kwietniu 1945 przez armię amerykańską. W latach 1945–1946 służył jako szeregowiec w 12 Pułku Ułanów Podolskich II Korpusu Polskiego we Włoszech. W listopadzie 1946 wyjechał wraz z tym pułkiem do Anglii. Po demobilizacji, podczas panującego wśród żołnierzy głodu, próbował zdobyć żywność z bronią w rękę i popadł w konflikt z prawem. W więzieniu przeżył przełom, gdy współtowarzysz, angielski fizyk jądrowy Allan Nunn May, wprowadził go w idee marksizmu. W lipcu 1953 powrócił do Polski ze zdobytą korespondencyjnie w więzieniu angielską maturą. Wcielony do karnych oddziałów WP, pracował w górnictwie w szczególnie niebezpiecznych warunkach (w ramach służby wojskowej) w kopalniach na Śląsku w latach 1954–1955. Po wyjściu z wojska był robotnikiem przy budowie Nowej Huty i w Krakowskiej Fabryce Kabli. W październiku 1956 tworzył Rady Robotnicze. W 1957 wstąpił do PZPR. W czerwcu 1957 uzyskał polską maturę w ogólnokształcącym liceum korespondencyjnym w Krakowie.

Studia filozoficzne odbywał w latach 1957–1962 na Uniwersytecie Jagiellońskim pod kierunkiem Romana Ingardena, po czym podjął pracę naukową i dydaktyczną kolejno jako asystent, st. asystent i adiunkt w Katedrze Filozofii UJ kierowanej (1957–1963) przez Romana Ingardena. Wczesne prace są wynikiem studiów nad filozofią R. Ingardena i próbami sformułowania własnego stanowiska w kwestiach aksjologicznych: *Estetyka normatywna czy opisowa?* „Studia Filozoficzne”, 1963, nr 2, ss. 231–242; *Ontologiczne podstawy postulatów*, w: *Szkice Filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa 1964, ss. 323–347; *Roman Ingarden*, hasło w *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej*, Warszawa 1965, t. 5, s. 54; *Zagadnienie zależności wzajemnej ocen i norm*, „Studia Filozoficzne”, 1965, nr 4, ss. 123–140; *Uwagi o istocie wartościowości*, „Znak” 1965, nr 130, ss. 454–460. W sporze Ingardena z Husserlem opowiedział się po stronie Husserla doniosłym artykułem-recenzją: *Spór o istotę filozofii*, „Studia Filozoficzne”, 1966, nr 2, ss. 179–201. W 1966 w czerwcu obronił pracę doktorską, która w wydaniu książkowym ukazała się po jego śmierci (*Krytyka Teorii Przyczynowości Davida Hume’a*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 1980), opatrzona oceną promotora jako wstępem. Książka wypracowuje rozstrzygnięcia leżące u podstawy późniejszej filozofii pracy: filozofia jest samowiedzą; samowiedza filozoficzna wymaga poszerzenia o doświadczenia pracy człowieka w przyrodzie. Ujawnia się wówczas empiryczne podstawy pojęć przyczynowości i siły, sprowadzone przez Hume’a do doświadczania tylko następstwa faktów.

Szewczyk, za S. Brzozowskim, uważa filozofię Marksa za pierwszą w dziejach filozofię pracy. Daje to początek jego walce o kształt marksizmu w opozycji do oficjalnej doktryny. Występuje przeciw książce Adama Schaffa *Marksizm a jednostka ludzka* recenzją w „Życiu Literackim” 1965, nr 46 i 47. Książką tą Schaff przyłączał się do „rewizjonistycznego” stanowiska marksistów warszawskich, Leszka Kołakowskiego i Bronisława Baczki. Ciągłe wierząc w możliwość reformowania ustroju od wewnątrz, ma nadzieję na sojuszników w samym układzie władzy i nie kamufluje w języku filozofii swych politycznych sprzeciwów. Wychowany w szkole R. Ingardena, jej zwyczajem szuka faktycznych rozstrzygnięć (prawdy) tekstów Marksa, analizując ich oryginalny zapis. Szokuje ostrością wypowiedzi. Na jego negatywny stosunek do warszawskich uniwersyteckich marksistów rzutuje też rola, jaką środowisko to odegrało w represjonowaniu krakowskich profesorów, R. Ingardena i Izydory Dąbmskiej, oraz w rozbiciu śro-

dowiska fenomenologów krakowskich na UJ po odejściu Ingardena na emeryturę (1963).

Poliglota, swe poglądy przedstawia na forach międzynarodowych. W 1965 występuje w Bergakademie we Freibergu, w 1967 na międzynarodowej konferencji „Fenomenologia i marksizm” organizowanej przez uniwersytet w Sarajewie. Kilkakrotnie uczestniczy w obradach międzynarodowej Letniej Szkoły Korczulskiej, organizowanej przez Uniwersytet w Zagrzebiu. Poza UJ (gdzie odebrano mu zajęcia ze studentami z wyjątkiem kameralnego studium filozofii) wykłada filozofię (w latach 1966–1968) w Akademii Górniczo-Hutniczej. W marcu 1968 zostaje spontanicznie wysunięty na czoło studenckiego protestu. Czesław Domagała, ówczesny I sekretarz KW PZPR w Krakowie, znany z dogmatyzmu i bezwzględności, do którego Szewczyk dostał się jako delegat ruchu studenckiego, odmówił negocjacji, jednoznacznie zagroził użyciem broni i otoczył rejon protestu (II Dom Akademicki) wojskiem oraz policją z psami. Rozejście się młodzieży po apelu Szewczyka najprawdopodobniej zapobiegło masakrze. W procesach, zmuszany formalnie do roli świadka oskarżenia, staje po stronie studentów. Walkę z oficjalnym marksizmem, stalinowskim i „rewizjonistycznym”, kontynuuje w programowym artykule *O istocie marksowskiej filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1, ss. 119–132. Odpowiedzi autora na głosy w dyskusji, redakcja „Studiów Filozoficznych” nie opublikowała. Krytykę Szewczyk rozszerza na idee tzw. nowej lewicy książką *Eros i rewolucja, krytyka antropologii filozoficznej Herberta Marcuse*, Warszawa 1971, ss. 195. Zarzuca jej społeczny hedonizm i zamazywanie konfliktu władzy z pracą.

W 1969, po tragicznej śmierci żony, dziennikarki Ireny Tetelowskiej (zginęła w katastrofie lotniczej nad Zawoją), przenosi się do Warszawy, gdzie obejmuje stanowisko wicedyrektora do spraw naukowych tworzącego się przy RSW Prasa Ośrodka Badania Stosunków Wschód–Zachód. Ośrodek ten umożliwia dostęp do literatury zachodniej i kształtowanie opinii poprzez biuletyny i książki wydawane przez tę placówkę na prawach ograniczonej dystrybucji. Od czerwca 1970 pracuje równocześnie w Katedrze Doktryn Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Wojskowej Akademii Politycznej, gdzie wykłada politologię. W 1970 bierze udział w VIII Światowym Kongresie Nauk Politycznych w Monachium.

W 1971 wychodzi *Filozofia pracy* (Wydawnictwo Literackie w Krakowie, ss. 347), pisana od 1962 najważniejsza książka Szewczyka, z bardzo osobistym *Posłowiem*, dopisanym po śmierci Romana In-

gardena (czerwiec 1970). Zawiera zarys pracy jako „makro-pracy” organizmu współzależnych działań jednostek, grup i społeczeństw, aż po współzależności globalne. W „makro-pracy” zostają rozróżnione (1) „praca” oddziałująca bezpośrednio, fizycznie na przyrodę, (2) „praca nad pracą” tworząca organizację i perspektywy rozwoju dla tej pierwszej. Pojęcie pracy nad pracą zrobiło karierę w czasie Solidarności za sprawą wypowiedzi ks. J. Tischnera i Jana Pawła II. Książka zawiera też zarys poznawczych, uspołeczniających, etycznych i egzystencjalnych konotacji pracy i jej dziejowej dialektyki, nazwanej „logiką” ścierania się sił przyrody i ludzkości, a ogólniej logiką wysiłku. *Filozofia pracy* została odrzucona na UJ jako praca habilitacyjna autora, z powodu negatywnych opinii recenzentów, Jarosława Ładosza i Henryka Jankowskiego. Metodologicznym uzupełnieniem *Filozofii Pracy* jest namysł nad sposobem uprawiania filozofii pracy zawarty w późniejszej *Dialektyce uprawiania marksizmu*, Książka i Wiedza 1974, ss. 215.

W marcu 1973 Szewczyk zostaje usunięty z pracy w obydwu instytucjach. W Ośrodku Badania Stosunków Wschód-Zachód rozpoczyna się czystka personalna i fizyczne niszczenie wydawniczego dorobku. W kwietniu 1973 otrzymuje pracę w Instytucie Pracy i Spraw Socjalnych jako kierownik pracowni Socjologii i Humanizacji Pracy. Równocześnie, konspiracyjnie, zaczyna organizować opozycję. Pracuje nad projektami zmian zasad ustrojowych. Obmyśla oryginalne podstawy nowego parlamentaryzmu i samorządności. Szuka też dróg nawiązania kontaktu ze środowiskiem robotniczym. W kwietniu 1974 ponownie traci pracę. Uzyskuje ją dopiero w grudniu 1974 w warszawskim oddziale Towarzystwa Naukowego Organizacji i Kierownictwa. Stara się o poszerzenie wpływów. W styczniu 1975 w Katowicach uczestniczy w spotkaniu z młodzieżą na Uniwersytecie Śląskim. Prawdopodobnie nawiązuje też kontakty z robotnikami. 1 lutego 1975 ginie tragicznie w wypadku samochodowym w Warszawie. Podczas pogrzebu na wojskowych Powązkach (spoczął w kwaterze powstańczej) przemówienie nad trumną wygłosił ks. Józef Tischner zaprzyjaźniony z Szewczykiem od czasu studiów. Nagrobek ufundowali przyjaciele ze szkoły Ingardena.

Mimo działalności politycznej Szewczyk nie zrezygnował z uprawiania filozofii. Najważniejsze teksty ostatniego okresu ujrzały światło dzienne po jego śmierci. Kontynuacją sporu z Ingardenem o Husserla jest artykuł-recenzja *Husserl w oczach Ingardena*, „Znak”, kwiecień–maj 1975, ss. 603–621. Pismo *Colloquia Communia* publikuje *Teoretyczne podstawy podmiotowości pracy* (nr 1 (18) 1985), artykuł uka-

zujący w samym podziale pracy źródło władzy, alienacji i możliwej humanizacji pracy. Tekst ten został przez autora dwukrotnie przedstawiony publicznie wiosną 1974 (pod pierwotnym tytułem *Humanizacyjne i alienacyjne aspekty organizacji pracy*). Wydawnictwo Kolegium Otryckie publikuje ostatnią i niewykończoną w całości książkę *O fenomenologii Edmunda Husserla*, Warszawa 1987. Plusuje ona autora w czołówce ówczesnej filozofii europejskiej za sprawą interpretacji pojęcia intencjonalności Husserla. Intencjonalny to przestrzenny (rozciągliwy) charakter świadomości. Powstaje możliwość zatarcia, na fenomenologicznym poziomie badania, filozoficznej przepaści między światem cielesnym a myślowym, co potencjalnie rewolucjonizuje pojęcia transcendencji i transcendentalizmu.

Szewczyk wybrał i opatrzył wstępem Karola Libelta *Pisma o oświeceniu i wychowaniu*, Ossolineum 1971. W druku ukazały się również jego tłumaczenia: Ernst von Aster, *Historia filozofii*, Warszawa 1969, ss. 532; Edmund Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 9; Edmund Husserl, *Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”* [w:] *Drogi współczesnej filozofii* red. Marek Siemek, Warszawa 1978, ss. 49–81; Gustavo Gutierrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka, zbawienie*, PAX, Warszawa 1976. W rękopisach znajduje się obszerna książka „Sowietologiczna teoria policentryzmu”, będąca panoramą zachodniej sowietologii (opracowaną w oparciu o oryginalne źródła) i zarazem polemiką z książką *Policentryzm* Zbigniewa Brzezińskiego. W rękopisach znajdują się też teksty nt. chrześcijaństwa i jego współczesnej wspólnoty losów z marksizmem, których publikację uniemożliwiono.

Zob. ponadto: Janusz Jaworowski, *Jan Szewczyk*, nekrolog i bibliografia, „Studia Filozoficzne” 1975 nr 8; *Jan Szewczyk*, nekrolog, „Ruch Filozoficzny” nr 2, 1975, s. 252; Andrzej Chmielecki, *Jan Szewczyk: Dialektyka uprawiania marksizmu*, „Ruch Filozoficzny” 1975 nr 3–4; (bm) *J. Szewczyk* (biografia), „Colloquia Communia” 1985 nr 1 (18);teczka habilitacyjna Jana Szewczyka WFH 260, Archiwum UJ w Bibliotece Jagiellońskiej.

EWA SOWA

*

*

*

JAN SZEWCZYK

TEORETYCZNE PODSTAWY
PODMIOTOWOŚCI PRACY*

1.

Celem mojego wystąpienia jest rozważenie ewentualnych humanizacyjnych lub dehumanizacyjnych efektów organizacji pracy, a ogólnej roli działalności organizacyjnej w procesie pracy. Rozważania mają charakter teoretyczny. Ich przedmiotem są ogólne pojęcia „pracy”, „organizacji” i stosunki wzajemne ich desygnatów.

Metoda pracy polega na reaktywowaniu i uprzytamnianiu sobie odwrotnie aktów poznawczego obcowania z wchodzącymi w grę dziedzinami rzeczywistości; aktów, stanowiących pierwotne źródło i zarazem treść wymienionych tu pojęć. Tym sposobem, gotowe pojęcia jako skrzące struktury uprzedniej aktywności poznawczej są myślowo aktywowane, zaś akumulowane w nich wątki aktywności są metodycznie eksplikowane i poddawane analizie – w nastawieniu samopoznawczym.

2.

Jak się, zdaje, dosyć często w rozważaniach nad pracą bierze się za punkt wyjścia pojęcie takiej pracy, która jest najłatwiej dostępna obserwacji, a więc pracy wykonywanej przez poszczególnych ludzi w ramach organizacji społeczeństwa. Wychodząc jednakże ze stwierdzenia empirycznego faktu daleko idącego podzielenia pracy na wielość różnych prac fragmentarycznych, identyfikuje się następnie, już bezpodstawnie, aktualnie prezentujący się badaczowi stan każdej z nich z ich ogółem, a istotę pojedynczej pracy cząstkowej, składającą się na jeden „zawód” czy też nawet jedno „zadanie”, utożsamia się z istotą całości pracy czy też z istotą pracy w ogóle.

* Jest to tekst odczytu wygłoszonego przez Jana Szewczyka (pod pierwotnym tytułem „Humanizacyjne i alienacyjne aspekty organizacji pracy”) w Polskiej Akademii Nauk w Warszawie w kwietniu 1974 r. Odczyt był powodem usunięcia autora z pracy w Instytucie Pracy i Spraw Socjalnych. Autor wygłosił go ponownie w Klubie Inteligencji Katolickiej w Krakowie. Pierwodruk w: „Colloquia Communia” 1985, 1 (18).

Tym samym od razu w punkcie wyjścia popełnia się błąd zasadniczy, a późniejsza argumentacja czy dociekania popadają w sprzeczności. Jeśli bowiem każda wydzielona praca fragmentaryczna wyczerpuje istotę pracy w ogóle, to wychodzące, na przykład, z takiego założenia rozumowanie reformatorskie czy humanizacyjne zataczać musi z konieczności błędne koło, by powrócić do swego punktu wyjścia, czyli do pracy faktycznie podzielonej, ujmowanej *sub specie* pracy pełnej i całościowej.

Próby wyłamania się z owego błędnego koła kulminują w negowaniu wartości pracy ludzkiej w ogóle (tam, gdzie uprawnione byłyby jedynie uogólnienia, dotyczące wartości pracy w szczególności), w rozmaitych wizjach i programach stworzenia „cywilizacji bez pracy” albo wreszcie w postulatach wyrugowania jednych, szczególnie głęboko wyobcowanych kategorii pracy podzielonej, na rzecz utrzymywania w mocy innych jej kategorii, jakoś „lepszyc” i bardziej „ludzkich”, stanowiących organizacyjne i niesamoistne uzupełnienia tamtych. Najczęściej za takie właśnie formy pracy „bardziej ludzkiej” uważa się zatrudnienia intelektualisty, artysty, twórcy itp., co, *de facto*, prowadzi do postulowania społeczeństwa złożonego z samych artystów itd.

Ostatecznie, gdyby taki tok rozumowania przeprowadzić konsekwentnie do końca, okazałoby się, że cały tzw. problem humanizacji pracy sprowadzony zostaje w nim do absurdu. Bez pracy bowiem zespołowej życie ludzkie jest niemożliwe. Praca zespołowa jednakże musi mieć charakter zorganizowany, a więc musi być podzielona na poszczególne „kawałki”, te zaś poszczególne jej kawałki muszą być z kolei skomponowane (zsynchronizowane i skoordynowane) z powrotem w jakąś jedną całość procesualną.

Zarazem jednakże owa praca zespołowa, niezbędna człowiekowi do życia, okazuje się w praktyce sprzeczna z życiem, jakoś z nim się wykluczająca w większości swoich spartykularyzowanych postaci. Humanizacja wychodząca od uznawania faktu pracy za jej istotę oraz cząstki pracy za całość afirmuje ostatecznie stan faktyczny – istniejącą dehumanizację. Z alienacją i dehumanizacją pracy w tym kontekście potępiana i odrzucana jest bowiem sama praca, znana tylko w swej postaci wyobcowanej. A ponieważ jest się ostatecznie zawsze zmuszonym do uznania konieczności i niezbędności jakiejś pracy, różnej od zatrudnień, na przykład, artystycznych, to wraz z koniecznością, o której mowa, akceptuje się – jeżeli nawet nie głośno, to po cichu – również stan wyobcowania pracy itd.

Tymczasem jednak fakt pracy wydzielonej, i to wydzielonej ewidentnie w sposób wyobcowujący, fakt powszechnego pokawałkowania i rozdrobnienia pracy, implikuje obserwacji empirycznej konieczność istnienia na jakimś swoim przeciwnym biegunie, pracy pełnej i całościowej – pozytywnie wartościowej – i do takiej właśnie pracy poznawczo odsyła.

W rozważaniach na temat pracy popełnia się więc zwykle jeden z dwóch błędów. Błąd pierwszy (prowadzący w swoich ostatecznych konsekwencjach do ideologii tzw. produktywizmu) polega na bezprawym ekstrapolowaniu rozeznań, dotyczących istoty pracy pełnej i całościowej na wszystkie prace cząstkowe, wydzielone. Błąd drugi (prowadzący z kolei do ideologii tzw. arystokratyzmu czy estetyzmu) polega – odwrotnie – na tym, że ekstrapolowaniu na istotę pracy pełnej i całościowej ulegają rozeznanie (uzyskane wcześniej) co do istoty pracy cząstkowej, podzielonej.

Zatem podczas kiedy w pierwszym wypadku prace poszczególne, cząstkowe, rozpatruje się w kategoriach obejmującej je całości, to z kolei w przypadku drugim całość pracy jest rozpatrywana w kategoriach stanu jej części. Produktywizm kulminuje tedy w efekcie w gloryfikowaniu pracy cząstkowej ewidentnie odczłowieczonej, ujmując ją w taki sposób jakby była ona pracą najbardziej ludzką, przez co sprzyja jedynie pogłębieniu jej wyobcowania. Arystokratyzm z kolei neguje ludzką wartość pracy w ogóle, a postulując wyzwolenie człowieczeństwa od pracy, sprowadza się tym samym sam do absurdu.

Rozważania wychodzące z takich błędnych założeń przesuwają się więc w efekcie (i to zwykle niezbyt świadomie) ciągle z jednej płaszczyzny myślowej na drugą. Sprzeczności wewnętrzne samej pracy stają się tym samym sprzecznościami jej pojmowania, uniemożliwiając bardzo często wypracowanie jednolitej, adekwatnej teorii pracy. Dobro, które się przeczuwa w ogóle, staje się bezprawnym usprawiedliwieniem zła, widocznego w szczegółowych wcieleniach ludzkiej pracy. Humanizacyjne funkcje pracy pełnej stają się – bezprawnie zupełnie – usprawiedliwieniem dehumanizacyjnych funkcji pracy cząstkowej. Teza staje się uzasadnieniem dla antytezy, problem rzeczywistej humanizacji jednak pozostaje nierozwiązany.

Adekwatna próba rozwiązania problemu możliwości humanizacji pracy musi tedy iść pomiędzy tymi dwoma skrajnościami, z których każda opiera się na konstatacji jedynie pewnej części prawdy o pracy.

Wyjdźmy tedy w niniejszych rozważaniach świadomie od tej innej postaci ludzkiej pracy, stanowiącej całość wielu fragmentów. a więc las,

jakże często nie dostrzegany spoza drzew. Odpowiednio, usytuujmy też sferę naszych zainteresowań analitycznych przede wszystkim na płaszczyźnie całościowości. Stąd dopiero, metodycznie i krytycznie, spełniając wymogi zasadności kroków dokonywanych, podejmiemy próbę rozpoznania tych mechanizmów, które w ten sposób pracę pełną redukcją do okrojonych części, jakie znamy bodajże najlepiej ze współczesnego wielkiego przemysłu. Trzeba przy tym świadomie uwzględniać współobecność obydwu tych płaszczyzn w ich istotnych wzajemnych powiązaniach. Te płaszczyzny można nazwać umownie – na użytek niniejszych rozważań – „generalną” i „partykularną” lub „całościową” i „fragmentaryczną”, czy też wreszcie makro-pracą i mikro-pracą.

W jakiś sposób trzeba jednak wpiąć odnaleźć tę całość – przeciwbiegun wielości prac cząstkowych. Doprowadzi nas do niej negacja. Tylko bowiem zanegowanie faktu pracy rozdrobnionej i spartykularyzowanej doprowadza do poznawczego przewyciężenia go w totalizacji i generalizacji tego myślowego ujęcia, które unaocznia pracę w jej makroskali, tj. w jej charakterze działania całego ludzkiego społeczeństwa, społeczeństwa społeczeństw ludzkich, ostatecznie zaś ludzkiego gatunku. Dopiero bowiem punkt widzenia całości gatunku pozwala uchwycić istotę jego pracy, pracy w ogóle, w konfrontacji z jej stanem faktycznym, danym w wykonaniu jednostek.

By uzyskać dostęp poznawczy do tak właśnie pojmowanej całości i istoty całości ludzkiej pracy, trzeba, wychodząc od wielości prac cząstkowych, wydzielonych, ewidentnie niepełnych, dokonywać na ich podstawie poznawczej rekonstrukcji tej całości, która albo pierwotnie uległa podziałom na nie, albo wtórnie jest ich efektem końcowym, sama nie będąc już elementem żadnej większej całości.

Wychodząc tedy od dowolnego, fragmentarycznego wątku ludzkiej roboty, należy iść poznawczo za nicią sensowności organizacyjnych podporządkowań i uzależnień tego wątku pracy od innych, od najbliższych i najbardziej bezpośrednio obecnych do dalszych i coraz to bardziej zapośredniczonych, odtwarzając wzajemne ich powiązania w coraz bardziej rozległych całościach oraz śledząc i scalając to, co dane bezpośrednio tylko w podzieleniu.

Trzeba zatem zrekonstruować poznawczo pracę pełną, uchwytyując pojedyncze jej elementy w scalającej je strukturze organizacyjnej: fabrycznej, branżowej, sektorowej, międzynarodowej, światowej, ostatecznie zaś gatunkowej. A dopiero takie jej uchwycenie pozwala na wypracowanie sobie przez badacza rzeczywiście adekwatnego pojęcia ludzkiej pracy – pojęcia, które jedynie może stać się układem odniesie-

nia dla oceny stopnia zdehumanizowania takiej albo innej pracy cząstkowej czy też samej zasady podziału.

W efekcie dokonania tego zabiegu rekonstrukcyjnego okazuje się, że praca pełna i całościowa występuje w zasięgu doświadczenia w dwóch postaciach. Przede wszystkim w postaci aktywności witalnej samowystarczalnego ekonomicznie (człekokształtnego) organizmu zwierzęcego, należącego do zoologicznie pojmowanego gatunku *homo sapiens* i w postaci również ekonomicznie samowystarczalnego podmiotu wyższego rzędu, mianowicie ludzkiego społeczeństwa, ostatecznie zaś całokształtu – humanistycznie już z kolei pojmowanego – gatunku (tj. gatunku pojmowanego jako produkt ludzkiej pracy kulturowej).

Okazuje się też, przy bliższym wejrzeniu, że całokształt pracy gatunku jest spotęgowaną, wzbogaconą wewnątrznie i krytycznie opracowaną przez człowieka rekonstrukcją (już w makro-skali i w płaszczyźnie między-osobniczej) całokształtu procesu pracy pojedynczego człekokształtnego organizmu. Tylko jednak aktywność gatunku decyduję się tu uznać za pracę w pełni ludzką¹, w przeciwieństwie do cząstkowej jedynie pracy ludzkiej, wykonywanej przez poszczególne jednostki w ramach jednej, międzyosobniczej organizacji lub też w przeciwieństwie do pracy pojedynczego egzemplarza gatunku, wykonywanej poza wszelką organizacją.

W tym ujęciu – ostatecznie już całościowym – praca pełna okazuje się najogólniejszą postacią egzystowania w świecie „człowieka zespołowego”, jedynym źródłem jego człowieczeństwa, czymś absolutnie nieodłącznym od niego i od dziejów jego samorozbudowy.

Człowiek bowiem żyje, jest i staje się coraz bardziej człowiekiem jako byt wpracowany zespołowo (a więc w sposób zorganizowany) w pozaludzki otaczający go świat. Całe jego życie w świecie jest pracą: zespołowym napieraniem na przyrodę, zespołowym odpieraniem jej ciśnień. Ta gatunkowa makro-praca wyczerpuje całość egzystencji człowieka² stopniowo w przebiegu swoich dziejów rozszerza i wzbo-

¹ Pracę gatunkową uważam dlatego za pracę w całym tego słowa znaczeniu ludzką, że jest ona wykonywana przez człowieka w całym tego słowa znaczeniu pełnego, kompletnego czy powszechnego. Tylko życie całej ludzkości stanowi rzeczywiście ludzką egzystencję.

² „Egzystencja” nie jest dla mnie tedy pojęciem pustym i statycznym, ale pojęciem dynamicznej, subiektywnej rzeczywistości makro-człowieka, stanowiącej nieustanny wyteżony wysiłek fizycznego bytowania. Człowiek gatunkowy egzystuje jedynie nieprzerwanie wpracowując się w świat, przy czym owo jego wpracowanie się

gaca zasięg tej egzystencji. Dzięki pracy człowiek zespołowy egzystuje, rozbudowując samego siebie w akcie ciągłej autokreacji, nieustannej antropogenezy. Samorozbudowywanie zaś własnego człowieczeństwa zespołowego, nieustanne rozbudowywanie zasięgu i bogactwa wewnętrznego własnej egzystencji, swjej kontroli nad światem, a więc siebie, zdaje się być – z tej perspektywy – jedynym rozpoznawalnym celem dziejów ludzkości. Taka praca, o której tu jest mowa, jest więc celem i treścią ludzkiego życia, jest tożsama z samym tym życiem, a co za tym idzie i z człowieczeństwem.

To nie życie różne od pracy okazuje się więc być celem pracy i nie człowiek pojmowany reistycznie, jako egzystujący w oderwaniu od swojej pracy. Natomiast celem samym dla siebie jest właśnie tak pojmowana praca. Praca coraz to bardziej ludzka, życie coraz bardziej żywe i pełne, człowiek coraz bardziej uczłowieczony swoim własnym coraz doskonalszym wysiłkiem bycia sobą, czyli bycia człowiekiem.

Teza ta natychmiast traci jednak swą adekwatność, gdy z płaszczyzny ogólności i całościowości przeniesie się ją na płaszczyznę cząstkowości i partykularności, w sferę pracy wykonywanej masowo przez jednostki, w postaci zadań rozdrobnionych i okrojonych. Takiej pracy ewidentnie niepodobna bowiem już uznać za cel i sens istnienia gatunku, nie mówiąc już o jej indywidualnych wykonawcach.

Jeśli przyjrzeć się z kolei pełnej pracy pojedynczego żywego organizmu, a więc pracy czysto biologicznej, przebiegającej przed czy poza jakąkolwiek organizacją międzypersonalną, to okazuje się, że to ona jest właśnie owym najpierwotniejszym *totum divisionis*, z którego zostały organizacyjnie wyodrębnione poszczególne, fragmentaryczne wątki aktywności, poddawane następnie wielorakim dalszym podziałom, rozbudowom i uzupełnieniom, przydzielane do wąsko wyspecjalizowanego wykonywania mnogościom podmiotów partykularnych, po to żeby zachowując swą wzajemną komplementarność formalną komponować się w pracę społeczeństw.

Oba te przypadki pracy pełnej i całościowej wykazują – obok analogii – różnice o zasadniczym charakterze jakościowym. Pracę ludzką, stanowiącą końcowy efekt podziałów i zorganizowań, charakteryzuje chociażby to, że podmiotem jej jest zespół wielu organizmów (a nie

w świat poza-ludzki obejmuje też swoją odwrotność; wypracowywanie się człowieka ze świata, jego refleksyjno-krytyczne wpracowywanie w samego siebie. Pojęcie ludzkiej egzystencji wypełnione jest tedy dla mnie przetworzoną na wiedzę treścią, dynamiką i dialektyką tej postaci ludzkiego działania, które ludzką egzystencję stanowi, a które utożsamiam tu z makro-pracą.

tylko jeden osobniczy organizm), że posługuje się ona rozbudowanym „sztucznym” organizmem produkcyjnych technik i narzędzi (a nie tylko narządami własnego organizmu); że obejmuje nieskończenie wiele kategorii czynności, z których znaczna część nie ma analogonu w aktywności biologicznej organizmu; że jest ona swoim własnym wytworem, dla którego aktywność biologiczna jest jedynie wyjściowym tworzywem; że stanowi wstępujący proces samorozbudowywania się ludzkiej wspólnoty, dla którego to procesu granice wzrostu biologicznego pojedynczego osobniczego organizmu nie stanowią żadnej przeszkody itp.

Praca ludzka pojmowana jako życie ludzkości, stanowiąca o wielkości i zasięgu jej władzy nad otaczającym ludzkość światem przyrody, jest to tedy praca uniwersalna, wielopłaszczyznowa i wielowątkowa, lecz integralna, a więc praca, która z żadnej innej pracy nie może już być formalnie wydzielona, której nic co ludzkie nie jest już obce.

Dopiero kiedy przesuwać się myślowo w dół, po drabinie wewnątrzorganizacyjnych struktur samej tej pracy, zaczynamy schodzić coraz to niżej, do jej wątków coraz bardziej sfragmentaryzowanych, dostrzegamy coraz dalej idące zubożenie tego, co w ich ramy jest coraz ciaśniej wtłaczane. Okazuje się, że w pewnym momencie dokonuje się gdzieś skok jakościowy od pracy w wykonaniu gatunku do pracy w wykonaniu jednostki spełniającej wyznaczoną funkcję społeczną.

W efekcie tego skoku jakościowego, poszczególne partykularyzacje pracy globalnej przestają być podobne do całości. Gdzieś przy przechodzeniu poszczególnych kroków organizacyjnych od całości procesualnej do wiążących się z nią wątków cząstkowych okazuje się, że praca ludzka ustępuje pracy nieludzkiej, choć przez ludzi w społeczeństwie wykonywanej. Przekonujemy się więc, że o ile makro-praca w wykonaniu gatunku już z niczego nie może być wydzielona, to jednakże w ramach jej całości pełni wiele wątków, faktycznie z czegoś powydzielanych.

Jedne takie wątki elementarne okazują się przy tym być bardziej „ludzkie” od innych. To znaczy, że jedne są o wiele bardziej podobne do sposobu funkcjonowania w świecie całości gatunku, inne zaś tej pracy gatunkowej prawie wcale już nie przypominają. Jedne z nich skupiają w sobie niemal same pozytywne wątki zasadnicze dla pracy pełnej (np. uniwersalność zasięgu towarzyszącej jej świadomości, charakter rozwojowy i rozwijający wykonawcę, zdobywczość, samorządność, moc wyzwalamą, zwiększającą władzę wykonawcy itp.), inne wątki – wyłącznie negatywne aspekty (uciążliwość, przymusowy, charakter mechaniczność, repetytywność, cierpienie itp.).

Praca pełna i całościowa lub inaczej mówiąc praca gatunku (tak w wydaniu jego „niezorganizowanego” egzemplarza zoologicznego, jak w wydaniu zorganizowanej światowej populacji) jest tedy najwyraźniej samorzutna, samorządna, uniwersalna, subiektywnie potrzebna i sensowna. W wydaniu gatunku kulturowego jest też ona aktywnością nieustannie w sposób refleksyjny samodoskonalącą, samą siebie uzupełniającą i wzbogacającą, stanowiącą ruch wstępujący, zwiększający siły jej wykonawcy, a co za tym idzie – wyzwalaający. Wypełnia całą egzystencję człowieka gatunkowego i cała ta jego egzystencja bezpośrednio się w niej wyczerpuje i stwarza.

Na istotę całościowej i pełnej pracy ludzkiej (w przeciwieństwie do pracy cząstkowej, już jedynie wykonywanej przez ludzi) składają się tedy takie cechy jak: auto-inicjacyjność, samokontrola, władność nad środkami pracy i jej produktem, możliwość nieustającego samodoskonalenia (samokrytycyzmu), inicjatywa i swoboda zespołowego samourzeczywistniania, samorządność i wolność.

Praca pełna, w samej swej istocie samorządna, jest bowiem wolna. Zarazem, jako ciągle pomnażanie mocy jej wykonawcy, praca taka jest aktywnością nadal wyzwalającą. W przeciwieństwie do tego jednak, praca wykonywana przez większość poszczególnych ludzi w ramach systemu społecznego, w jego poszczególnych przedziałach, czyli praca już podzielona, wolna nie jest. *De facto*, praca ta jest zasadniczo niewolna – wymuszona, zniewolona i tym samym sama zniewalająca³.

Mikro-praca, a więc praca w wydaniu spartykularyzowanym i zminiaturyzowanym przez podziały organizacyjne do wymiaru cząstkowego zadania jednostki, okazuje się bezpośrednim odwróceniem i zaprzeczeniem tego, czym jest praca w pełnym wydaniu. Gdzie i jak, pod

³ Samo skanalizowanie wszystkich tendencji wolnościowych w sektorze tzw. „czasu wolnego”, stanowiącego sztucznie wydzielony cel pracy, jest czynnikiem pogłębiającym zniewolenie jednostek, przenikające głęboko w sferę samej pracy i promieniujące stąd na całość egzystencji. Stera pracy niewolnej – ze swej strony – wyznacza z góry zakres możliwości życiowych, jakie pracujący posiada poza pracą i dzięki pracy. Do swojego życia w „czasie wolnym od pracy” przechodzi on już bowiem zawsze ze wszystkimi ograniczeniami egzystencji i osobowości, które mu zostały narzucone bezpośrednio w procesie pracy. Przekształcanie tedy pracy w środek do celu, jakim ma być życie wolne od pracy, zdaje się być jednym z filarów organizacyjnych, utrzymujących w mocy źródło zniewolenia, a zarazem rozładującym bardzo skutecznie narastające w procesie pracy napięcia wolnościowe czy buntownicze. Wydaje się jednakże, że obecnie ten potężny filar organizacyjny okazuje się jednak zawodny. Dysproporcje między celem a narzucanymi przez społeczeństwo środkami w postaci pracy wyobcowanej okazuje się same być źródłem napięć.

naporem jakich to sił dokonuje się tedy owo odwrócenie, przekształcenie pracy stanowiącej auto-kreację w pracę stanowiącą faktycznie fizyczną auto-destrukcję wykonawcy? Zdaje się tu być rzeczą oczywistą, że to właśnie w międzyosobniczym podziale pracy, stanowiącym podstawowy element organizacji, trzeba szukać źródeł odczłowieczenia, zanikania podstawowego podobieństwa między pracą pełną i niepełną. Sama praca ma jednakże charakter zhierarchizowany i pewne wątki są w niej bardziej podstawowe od innych. Gdy dotrzemy myślą, poznawczą do tej naszej ostatecznej konieczności, jaką w bycie społecznym jest praca, nieuchronnie wówczas wyłoni się problem, dlaczego praca, która nas konstytuuje jako ludzi, dana jest nam w takiej oto szczególnej, wydzielonej oraz okrojonej postaci, a nie w innej? Odpowiedź może być tylko taka, że sama owa determinująca nas praca została uprzednio w odpowiedni sposób podzielona, sformułowana, skomponowana, czyli – inaczej mówiąc – zorganizowana.

Skoro jednak każda praca wykonywana w społeczeństwie jest już pracą uprzednio organizacyjnie opracowaną, jest już pracą zastawaną przez badacza (i wykonawcę) jako już gotowa, z góry zadana, nie należy rozpoczynać dociekań od ogólnej pracy już wytworzonej ale trzeba je rozpoczynać od zredukowania tego stanu faktycznego do procesu jego wytwarzania albo ściślej – zorganizowania. Trzeba tedy zaczynać dociekania od wytwarzającego zastaną formę pracy wysiłku wcześniejszego jej dzielenia, formowania i skomponowania, które tutaj nazywam „proto-pracą” lub zamiennie „pracą przed pracą” (nie idzie tu o porządek czasowy).

3.

Przez społeczne organizowanie pracy rozumiem myślowe najpierw rozdzielenie jej całościowego formalnie (w wydaniu samoistnego organizmu) procesu na wątki, które dają się w tym procesie wyróżnić i przekształcić w wiele różnych wątków komplementarnych względem siebie, uporządkowanie procesów, przydzielanych jako zadania do wypełnienia wielu różnym, osobnym podmiotom tych wątków w czasie i przestrzeni poza-osobniczej w sposób maksymalnie ułatwiający następne ponowne zestrojenie ich w jeden proces, maksymalizujący swój potencjał energetyczny i efekty. Całość, stanowiąca przedmiot podziałów, dzieli się więc na tyle procesów cząstkowych, komplementarnych, ilu jest mających partycypować w niej osobników.

W jaki sposób jednak dzieli się praca w wydaniu pojedynczego organizmu? Otóż zdaje się, iż przede wszystkim różnicuje się ona i dzieli odpowiednio do ilości i jakości poszczególnych narządów organizmu: na pracę rąk i nóg, szczęk czy tułowia, mózgu, narządów wzroku, trawienia itp. Osobnik żywy, wykonujący taką właśnie zróżnicowaną wewnątrznie, z samej swojej istoty wielotorową wielonarządową i wieloczynnościową pracę, procesualnie skądinąd jednolitą, jakim jest jego integralny wysiłek bytowania, żyje we wszystkich tych podstawowych nurtach swej aktywności bądź równocześnie, z jednakowym rozmieszczeniem i natężeniem uwagi, bądź też modulując i stopniując to natężenie. Żyje wówczas bardziej intensywnie w jednych kategoriach swej aktywności niż w innych. W jednych staje się dla siebie sposobem własnego zachowania, w innych staje się jedynie swoją własną czynnością pomocniczą, w jeszcze innych – działalnością zupełnie niemal zbędną itp. W każdej jednak postaci aktywności, niezależnie zupełnie od tego, czy angażuje on bardziej lub mniej ten czy inny z jego narządów, żyje bezpośrednio on sam, jako jedyny podmiot nie tylko tej właśnie postaci czynności, ale całej swojej, aktualnie kulminującej w niej egzystencji. Jest on w każdej z tych postaci własnej aktywności obecny w całości, od samego początku do końca, wiążąc je ciągłością swojej obecności również w jedną całość procesualną: podmiotowania czynności i bycia czynnością, zamierzania i zaplanowywania, decydowania się na działanie i mobilizowania energii do działania, uruchamiania określonych narządów i ośrodków motorycznych własnego ciała aktami woli, kontrolowania przebiegu realizacji (a więc tempa, natężenia, rytmu, trwania, treści i kompozycji) swej działalności. Zachodzi tu zatem ścisła jedność i ciągłość podmiotu i wykonywanej przez niego czynności, będącej jego przejawianiem się i samourzeczywistnianiem, jego przeżywaniem samego siebie oraz jego samoprzedłużaniem w niej własnej egzystencji. Tym samym, zachowana zostaje tutaj ciągłość intencji, pełnia oraz jedność zasięgu samokontroli i samowiedzy, absolutna odpowiedzialność przed samym sobą jako podmiotem swojej własnej aktywności.

Trzeba tu szczególnie zaakcentować, że podmiot może aktywizować i rozbudowywać jeden wątek swojej aktywności potencjalizując zarazem pozostałe, maksymalnie je redukując i „wyciszając” ich współobecność, ale w tym co robi jest on zawsze cały obecny, ze wszystkimi swymi konstytutywnymi funkcjami i możliwościami podmiotowania, takimi jak decydowanie, dobieranie kolejności faz, składu wątków, kontrolowanie samego siebie itp. Jest on w każdej swej indy-

widualizującej się postaci aktywności samym sobą i całym sobą. Jest ową aktywnością, chociaż się w niej nigdy nie wyczerpuje. Jego akcje samoświadome biją z niego jako z jednego centrum, przedłużają się i przetransformowują jedne w drugie, rozwijają się wielokierunkowo i odśrodkowo, wypełniając ciągle jego samego, jako pole jego własnej aktywności.

Jeśli przyjrzyć się teraz z kolei pracy społeczeństwa ludzkiego, to należy analogicznie stwierdzić, że posiada ona także charakter formalnie organizacyjnie ześrodkowany. Tak jak w podmiocie osobniczym, tak i we wspólnocie podmiotów będącej społeczeństwem występuje też formalna ciągłość aktywności, np. zamierzania czegoś i programowania czy planowania, ciągłość dziejów, procesów pamiętania itp. I tu również praca całości ma charakter zróżnicowany wewnątrznie, wielonarządowy i wieloczynnościowy, tylko że już nie integralny, ale wtórnie integrowany.

Różnica polega tutaj na tym, że ta całość wyższego rzędu jest już właśnie niejednorodna, że jest ona przestrzennie podzielona („przestrzennie” znaczy zaś „cieleśnie”, „fizycznie”) i to jest podzielona w taki sposób, że ciągłość pomiędzy czynnościami „działania” i „podmiotowania” działania zostaje zerwana. Powodem tego zerwania jest niewątpliwie to, że o ile wielość różnych wątków aktywności osobniczej zestrza się tutaj w jeden proces, to u podstaw tej jedności procesu jest zawsze wielość źródeł, wielość podmiotów. Wśród owych wielu podmiotów wywiązuje się zawsze walka o możliwość podmiotowania całości przez jeden z nich lub grupę. Jedne kategorie czynności podmiotu społecznego („uzbrojonego” z wielu takich podmiotów osobniczych) wraz ze swymi osobnymi podmiotami, zostają – w efekcie tej wewnętrznej gry sił – przestrzennie oddzielone od drugich, są dla innych kategorii „podmiotem społecznym”, podczas kiedy inne kategorie funkcjonują dla „podmiotu społecznego” jako „zachowania się, którym on podmiotuje”, równocześnie ich jednakże sam nie wykonując. Chcenie, zamierzania czegoś, zaplanowywanie, inicjowanie zespołowego działania, zarządzanie i rozporządzanie, oddzielone tu zostają substancjalnie od samego „wykonywania”. Wykonawcy zaś – odwrotnie – spełniają czynności całkowicie wyczerpując organizacyjnie z wątków społecznego podmiotowania i wzajemnie z siebie powydzielane. W społeczeństwie substancjalną ciągłość egzystencji jednopodmiotowej zastępuje organizacja, z takimi jej podstawowymi wątkami” jak: zsynchronizowywanie, koordynacja, komunikacja międzyosobnicza itp.

Spółeczeństwo, po to żeby ukonstytuować się właśnie w jedną całość przewyciężającą własną wielorodność, wyłania z siebie i wyróżnia w sobie podmiot społeczny, który staje się jego „rządem” czy „władzą”. W warunkach braku substancjalnej ciągłości życia społecznego cały zespół czynności podmiotowania innym czynnościom oddzielony zostaje od nich również przestrzennie. Brak zaś możliwości lub gotowości wypełnienia przerw w owej ciągłości substancjalnej życia społecznego wyteżoną i adekwatną komunikacją sprzyja tylko zanikaniu wspólnoty czy ciągłości podmiotu oraz reszty wspólnej egzystencji. Międzyosobniczy podział pracy, a więc także i przestrzenny, oddziela mechanicznie całość podmiotu życia społecznego od samego owego życia, a tym samym dzieli społeczeństwo od razu na dwie podstawowe kategorie, wzajemnie z siebie wyobcowane: kategorie rządzących i zarządzanych.

Podmiot pracy, w społeczeństwie zbudowanym na takiej zasadzie podziału pracy, nieobecny jest tedy w samym jej przebiegu, jej zaś przebieg wyzuty jest z czynności podmiotowania. W efekcie, zbiorczy wykonawca pracy nie jest już wcale suwerennym, pełnym podmiotem czynności przez siebie samego wykonywanych, lecz jedynie – przez kogoś innego – zaprogramowanym ich „nosicielem”.

Trudno oprzeć się tutaj konkluzji, że normalne zróżnicowanie wewnętrzne pracy pojedynczego osobnika, dokonujące się wzdłużnie jak gdyby na wiele ciągłościowych wątków zasadniczo ześrodkowanych w punkcie wyjścia, uzupełnione zostało w wypadku pracy zespołowej organizacyjnym podzieleniem poprzecznym, hierarchizującym, a więc zrywającym merytoryczną ciągłość podmiotowania. Organizacyjna hierarchizacja, obca wewnętrznej strukturze egzystencji pojedynczego osobnika, oddziela teraz w każdym przypadku – przestrzennie i cielesnie – wykonywanie czynności od podmiotowania jej wykonaniu.

Trudno oprzeć się też przekonaniu, że ten podział organizacyjny stanowi źródło i istotę alienacji czy dehumanizacji pracy. Podmiot aktywności cząstkowej nie występuje już bowiem w swoich wielu rozmaitych funkcjach: przede wszystkim nie panuje już sam nad tym, co robi, ponieważ bycie podmiotem funkcjonowania całości społeczeństwa stało się odrębną kategorią kompetencji i osób, do której on już sam nie należy, i od której jest organizacyjnie odgradzony.

Z drugiej strony należy stwierdzić, że praca pełna zawsze jest i musi być wydatkowaniem energii, a zatem podmiotowym dysponowaniem własną siłą, wyładowywaniem własnej siły pracującego odpowiednio do jego woli, w sposób przez niego samego planowany

i kontrolowany. Lecz dysponowanie siłą, stanowi władność – istotę sprawowania władzy, władza zaś jest pozytywną stroną wolności, zakładającą coś takiego jak wola i z wolą bardzo ściśle powiązaną. A więc praca – w swojej istocie – jest ustanawianiem i sprawowaniem własnej woli oraz władzy pracującego nad sobą i nad swoim otoczeniem poza-ludzkim, o ile znajduje się ono w zasięgu jego pracy.

Praca jest więc, w swojej ludzkiej, pełnej istocie, nieodłączna i nieodróżnialna od władzy, którą sama dla siebie stanowi. Z tego zatem punktu widzenia, deformacją i podstawowym wyobcowaniem jest organizacyjne oddzielenie pracy od władzy, dychotomiczny podział pierwotnej jedności na pracę kierowniczą i wykonawczą, polityczną i produkcyjną, na dysponowanie produktami pracy i dysponowanie tylko własną siłą roboczą w narzuconych jej z góry granicach i w warunkach przymusowości, na decydowanie jednych za siebie i za drugich, i równocześnie niedecydowanie innych ani za siebie, ani za tych, którzy za nich i o nich decydują.

Można zatem powiedzieć, że wraz ze sprawowaniem władzy, będącym czynnością podmiotowania, istota ludzkiej pracy ukonstytuowana zostaje w odrębną kategorię czynności i ich podmiotów, oddzieloną formalnie i mechanicznie od reszty egzystencji społeczeństwa. Klasa podmiotów, wykonująca czynności istotne, sama staje się czymś istotnym, społecznie „ważnym”. Pozostała, w znacznej mierze wyobcowana z istoty swojego człowieczeństwa, część społeczności potrzebuje wówczas owej istoty, owej ważności, sama bowiem jej nie posiada, nie stanowi, jest zaś od niej organizacyjnie uzależniona i gotowa jest się jej – w efekcie – organizacyjnie podporządkować. Posiada ona jednakże, jako praca szczątkowo przecież zawsze ludzka, zdolność spontanicznego regenerowania swojej własnej ludzkiej istoty, zdolność podejmowania samodzielnego wysiłku wyłaniania z siebie ośrodków własnej władzy. Zdolność ta jest właśnie źródłem buntów i rewolucji, przedsięwziętych przez świat pracy wyobcowanej przeciw światu pracy wyobcowującej.

Zanim tedy podzielony zostanie produkt pracy najpierw dzieli się w społeczeństwie samą pracę, stanowiącą drogę wytworzenia produktu. I to dzieli się nie pracę wykonywaną, ale pracę dopiero zamierzoną. Podział pracy jest czymś absolutnie pierwotnym w stosunku do podziału produktu i – co więcej – sam podział pracy warunkuje z góry podział produktu. Przy tym każdy podział pracy na części jest natychmiast utrwalany przez tych, dla których się okazał bardziej korzystny. Razem z pracą zaś poprzez pracę, dzielone i organizowane jest życie.

Okazuje się, że to właśnie pozbawienie pracy cząstkowej, wykonywanej przez podmioty partykularne w ramach jednej organizacji, aktywności decydowania, samokontrolowania, elementów mocy, auto-inicjacji i auto-regulacji czyni w pracy wolnej – niewolną, z pracy ludzkiej – pracę często już człowieka niegodną, z pracy jednolicie samorządnej – pracę już jedynie bezwolnie wykonawczą, nieodpowiedzialną, nieważną, społecznie niedojrzałą.

Dopiero wraz z takim podzieleniem, zubożeniem pracy, dopiero z takim jej istotnym okaleczeniem, redukującym czynnościowo wykonującego taką okrojoną pracę człowieka – de facto – do rangi samego tylko żywego organizmu, rezerwuaru siły psycho-fizycznej, nosiciela (bo nawet nie podmiotu) pewnych mechanicznych i repetytywnych czynności, dopiero z takim właśnie zredukowaniem pracy do jej czystej nieomal mechaniki przez okrojenie, nazywane myląco „podziałem”, zredukowującą ją do postaci kadłubowej, pojawiają się w stosunkach międzyludzkich elementy zniewolenia i wymuszenia.

Tak pokawałkowana praca, wytrzebiona z samorządności, inicjatywy oraz samowiedzy własnej całościowości rozpada się wewnętrznie na mnogość zdeintegrowanych elementów nie komponujących się już samorzutnie w jedną całość, ponieważ pozbawionych inicjatywy i doświadczenia w tym zakresie i niezdolnych – przy takim jej podzieleniu – do natychmiastowej samorzutnej regeneracji. W efekcie, sama czynność ponownego scalenia tych mnogości atomów pracy w jedną całość procesualną wymaga przekształcenia samej tej czynności integracyjnej w nowy zawód, oddzielony od innych i hierarchicznie nad inne wyniesiony, który staje się sprawowaniem władzy.

Można powiedzieć tedy, że o ile ograniczone zróżnicowanie wewnętrzne procesu pracy gatunkowej wynikać musi z samej istoty ludzkiej pracy, że jest ono warunkiem i podstawą organizacji nawet w wydaniu pojedynczego organizmu, o tyle każdy mechaniczny podział hierarchizujący, oddzielający wątki konstytutywne dla istoty ludzkiej pracy (np. zamierzanie, planowanie i decydowanie) od wykonywania jest już zasadniczo nieludzki, zadający gwałt strukturze podmiotu, przebiegowi jego egzystencji. Jako taki, wymaga przemocy dla swojego wprowadzenia i utrzymania w bycie i stanowi źródło patologicznych deformacji ludzkiej egzystencji, poczynając od samego sztywnego wydzielenia pracy z życia, pracy z nauki, produkcji z konsumpcji itp. Wydzielanie jest już tutaj w każdym wypadku wyobcowaniem, idącym mechanicznie w poprzek naturalnego zróżnicowania wewnętrznego samej pracy.

W efekcie oddzielenia „pracy” od „władzy” praca pozbawiona zostaje – jak widzieliśmy – inicjatywy. Tymczasem jednak samodoskonalenie i samokonstituowanie własnej energii w świadomą swego charakteru i celu pracę zakłada właśnie inicjatywność wykonawcy. Tak więc, również cały wielki nurt samokrytycznej i krytycznej pracy przed pracą i pracy nad pracą, decydujący o wstępującym charakterze ludzkiej egzystencji, musi zostać pracy odjęty, jako przejaw samorewolucjonizacji, groźnej dla raz już ustanowionego i utrzymywanego przemocą porządku organizacyjnego, jako objaw uzurpowanej sobie – wbrew przyjętej zasadzie podziału pracy – samowoli.

Ponieważ praca pełna i całościowa jest procesem konstituowania się człowieczeństwa, a co za tym idzie procesem samorozbudowywania się jego wspólnej wolności i mocy, przeto zniewolenie człowieka przez człowieka albo jednej kategorii pracy przez inną musi dokonywać się także w pracy. Pierwszy wyzysk i pierwsze zniewolenie (pojawiające się na określonym szczeblu rozwoju ekonomicznego) dokonuje się więc jeszcze przed pracą produkcyjną, bo w wysiłku jej preformowania i organizowania, a następnie urzeczywistnia się w pracy produkcyjnej, przebiegającej w wykonanych dla niej z góry strukturach organizacyjnych i przedziałach, na straży nienaruszalności których stoi przemoc.

Kiedy praca zostanie podzielona, albo kiedy spontanicznie dokonany w niej podział zostanie przemocą utrwalony, wtedy ludzie wykonujący prace wydzielone również sami zostają wydzieleni i okaleczeni egzystencjalnie, wyobcowani ze zdolności wykonywania pewnych zasadniczo ludzkich form aktywności.

Aby zatem móc zniewolić pracę człowieka, trzeba najpierw zmusić go do wykonywania pracy już uprzednio zniewolonej, sparaliżowanej i wykastrowanej, okrojonej ze wszystkiego tego, co w całości stanowiło jej siłę, a więc pracy w szczególny sposób uprzednio pomyślanej, zaplanowanej oraz odpowiednio opracowanej. Aby móc człowieka i jego życie zasadniczo zubożyć i zniewolić, trzeba najpierw opanować i odpowiednio zubożyć jego pracę, a więc to, co czyni z niego człowieka – istotę wolną, samokontrolną, pełną kreatywnej i autokreatywnej inicjatywy i zdolności samourzeczywistniania. Wtedy dopiero odczłowieczenie, uprzednio już raz dokonane, zakodowane w organizacyjnych strukturach podziału pracy, reprodukowane jest już często samą li tylko siłą bezwładów owych struktur i uformowań, przez samego pracującego.

W świetle jednak już przeprowadzonych rozważań, wyobcowanie pewnych określonych form pracy, radykalne jej wystawienie poza nawias tego, co ludzkie i zarazem wycucie jej z tych wszystkich czynności, które czynią z niej pracę ludzką (a więc jej ubezwłasnowolnienie, wywłaszczenie i zniewolenie), okazuje się nie być niczym innym, aniżeli szczególnym sposobem jej zorganizowania. Okazuje się być mianowicie efektem uwsteczniającej organizacyjnej „pracy nad pracą” czy – jak tutaj mówiłem – proto-pracy. Dzięki wykonaniu tego, w tak szczególny sposób organizującego zabiegu, praca z dzieła autokreacji przekształcona zostaje nawet nierzadko w swe bezpośrednie zaprzeczenie, to jest w auto-destrukcję pracującego. Cały podział społeczeństwa na klasy okazuje się tedy skutkiem organizacji, elementem organizacyjnej struktury społeczeństwa.

Organizacja, z którą mamy do czynienia we współczesnym społeczeństwie kapitalistycznym, stanowi absolutny monopol (zakamuflowany jako jeszcze jeden wydzielony i równorzędny „zawód”) jednej tylko, ekskluzywnej kategorii członków zbiorowości, podczas kiedy cała reszta „zawodów”, zasadniczo ubezwłasnowolniona, jest obiektem organizacyjnej manipulacji. Organizacja ta zatem przydzielająca większość tych, których swoim zasięgiem obejmuje, prace z góry zubożone, jest organizacją na wskroś dehumanizującą, stanowiącą produkt aktywności, która sama siebie z pracy wyobcowała i dlatego ma charakter wyobcowujący, perpetuujący swoje własne, korzystne dla siebie samej wyobcowanie.

Tego typu wyobcowująca proto-praca wymyka się powierzchownej refleksji, skrywa za zasłoną zasad podziału pracy, naukowej organizacji pracy itp., jak gdyby sama do procesu pracy i do treści ludzkiej egzystencji w integralny sposób nie należała, jakby sama z nich nie była w sposób sztuczny mechanicznie wydzielona i wywieudziona. Gdy władza organizowania pracy całości społeczeństwa, moc obdzielania poszczególnych ludzi ściśle wydzielonymi zadaniami zostanie sama wcześniej z tego, co ma zostać podzielone, wyłączona i przekształcona w ekskluzywny monopol jednej grupy ludzi, można uznać, że alienacja najbardziej podstawowa została już faktycznie dokonana.

Wszelkie deformacje i okaleczenia prac cząstkowych wykonywanych w społeczeństwie zwykło się dziś przypisywać nieuchronnościom, wynikającym rzekomo z postępu technicznego, efektom wielkiej industrializacji, z jej precyzacją, chronologizacją, formalną dyscypliną i daleko posuniętą specjalizacją. W efekcie to, na ile organizacja pracy

w nowoczesnym przemyśle jest odbiciem technicznych rygorów mechanizacji, a na ile sama mechanizacja jest jedynie technicznym utrwaleniem podstawowych struktur organizacyjnych, przede wszystkim zaś zasady dzielenia żywej pracy, to, na ile jest utrwaleniem w coraz potężniejszych środkach pracy i technologiach rosnącego zubożenia funkcjonalnego „pracy żywej”, ograbienia jej i zniewolenia dokonanego dawno przed wzięciem jej w karby struktur przemysłu, nie jest zwykle brane w ogóle pod uwagę.

Wyobcowująco działa bowiem nie martwa technika, ale żywa i celowa organizacja, w szczególności zaś ten jej etap czy wątek konstytutywny, który nazywamy „podziałem”. Podział ten, gdy zostanie raz dokonany i utrwalony, z konieczności z góry wyklucza wprowadzenie pewnych określonych technologii, które – jeśli miałyby być zastosowane – wymagałyby radykalnie odmiennej zasady rozdzielania całej pracy na indywidualne zadania.

Jak wynika więc z powyższych rozważań, istota ludzkiej pracy została właśnie nie gdzie indziej, jak w praktyce organizacyjnej naruszona i zanegowana. W efekcie, w poszczególnych wcieleniach pracy cząstkowej nie występuje już w ogóle całościowa istota ludzkiej pracy, lecz istota jej zniewolenia, jej wyobcowania z wszystkiego tego, co w jej pełni było wolne i ludzkie.

Człowiek zatem, nie mogąc się uwolnić od konieczności wykonywania pracy (konieczności bycia człowiekiem, bytowania na sposób ludzki), może się uwolnić jedynie od wykonywania pracy zniewolonej. Jego wyzwolenie się zaś od wykonywania pracy zniewolonej może się dokonać znów tylko w pracy, przez podjęcie dodatkowej pracy samo-reorganizacyjnej i samo-reedukującej – przez podjęcie wysiłku zrewolucjonizowania nie tzw. „nadbudowy” społeczeństwa, ale właśnie i przede wszystkim jego „bazy” jako siły jedynie zdolnej do tego i jedynie w tym zainteresowanej, aby znieść ów podział egzystencji, w całym tego słowa znaczeniu dychotomiczny.

Generalnie tedy rzecz biorąc, to właśnie czynność organizowania pracy, która sama jest wątkiem pracy pełnej, potęguje, uniwersalizuje i humanizuje tę pracę lub – inaczej jeszcze mówiąc – życie człowieka. Organizacja okazuje się więc tedy być czynnikiem wyzwiania lub zniewalania. Człowieka zniewala drugi człowiek poprzez pracę (organizacyjną); odbierając mu możliwość samouczłowieczenia siebie własną swą pracą, zapewnia sobie możliwość uczyłowieczenia samego siebie przez pracę własną i cudzą.

4.

Jak wynika z powyższych rozważań, autentycznie humanizujący przewrót społeczny może się dokonać tylko w pracy i tylko przez pracę wyobcowaną może zostać przeprowadzony. Przede wszystkim musiałby on zostać przeprowadzony na gruncie organizacji samej pracy, w systemie jej wewnętrznych przedziałów, w taki sposób, aby czynił pracę zreorganizowaną identyczną z pełnią egzystencji człowieka a więc taką, jaką analizowaliśmy na przykładzie funkcjonowania osobniczej podmiotowości. Organizacja pracy przyjmująca za wzór nie mechanizm, ale ludzki podmiot, konstytuowałaby zbiorowość wykonawców pracy zespołowej w całkiem nową społeczną całość procesualną.

Należy mniemać, że w ten sposób zorganizowana ludzka wspólnota uzupełniałaby się też o jakościowo nową technikę, już nie hierarchizującą i rozkawałkowującą życie wspólnoty, ale zasadniczo to życie zrównującą i scalającą.

Dokonanie takiej radykalnej reorganizacji społeczeństwa jest faktycznie możliwe dlatego, że wbrew wszelkim – choćby nawet jak najdalej posuniętym – zubożeniom i wyobcowaniom, narzucanym pracy wydzielonej przez system organizacyjny, dokonuje się zawsze u jej podstaw czy u subiektywnych źródeł jej energii, w jakimś bodaj minimalnym stopniu, spontaniczna auto-regeneracja i samorozbudowa ludzkiej podmiotowości, przyjmująca postać żywej wspólnoty, rekompensująca w pewnym stopniu wyobcowanie poszczególnych indywidualnych podmiotów, przede wszystkim o zdolności samowładztwa i samoorganizacji.

Dzięki tym właściwościom regeneracyjnym nawet praca fragmentaryczna, wyobcowana pozornie ze wszystkiego, co by mogło jej nadać ludzki charakter, wciąż na nowo wyłamuje się poza granicę swojego podstawowego zniewolenia i zdobywa się w stosunku do tej swojej kondycji na teoretyczny i praktyczny krytycyzm.

Przynajmniej bowiem dla celów produkcyjnych pewne kategorie czynności, z których praca ta jest wyzuwana przez maksymalnie ją wyobcowującą organizację, są sobie przez nią samorzutnie przywracane. Organizowany bierze bowiem na siebie często, z czystej konieczności produkcyjnej, poza-organizacyjnej i na własną odpowiedzialność, pod naporem wymogów pracy, nigdy przecież nie wyobcowywanej kompletnie z człowieczeństwa, funkcje samorządnego organizatora, samowładnego dysponenta własnej mocy i potrafi je niekiedy wypełniać znacznie lepiej niż organizatorzy zawodowi.

To zatem, co dla pełnej pracy ludzkiej społeczności okazuje się konstytutywne, humanizująca reorganizacja, o której tutaj mowa, uznaliby też za konstytutywne i dla wszystkich jej z osobna wziętych wcieleni jednostkowych. Stosowany obecnie podział pracy musiałby więc w tym celu zostać zastąpiony jej maksymalnie adekwatnym rozdziałem, zachowującym w stanie absolutnej integralności to wszystko, co dla pracy pełnej konstytutywne, a rozdzielającym jedynie to, czego rozdzielność istota pełnej pracy dopuszcza, bez żadnego dla siebie uszczerbku.

W tym ujęciu humanizująca organizacja pracy prezentuje się nam jako swobodnie przebiegająca zespołowa auto-organizacja, samostanowienie, współorganizowanie się od samych swoich podstaw całego współpracującego zespołu, połączone z nieustannym krytycznym rewidowaniem, zakwestionowywaniem i praktycznym modyfikowaniem samych tych podstaw.

Przy tym, tym co z samej istoty ludzkiej pracy jest w tej pracy nierozdzielne (albo rozdzielalne tylko za cenę odczłowieczenia), winni być a priori po równo obdzieleni wszyscy bez wyjątku współwykonawcy czy współnosiciele całości jej procesu, w taki sposób by istota pracy całości, którą wszyscy razem realizują, znajdowała pełne urzeczywistnienie w częściach pracy przydzielanych poszczególnym jednostkom jako ich osobiste zadanie. To zaś zdaje się być możliwym do urzeczywistnienia wyłącznie przez organizacyjne zagwarantowanie każdemu pojedynczemu pracownikowi jednakowego, niezbywalnego udziału w procesach współwładania całością pracy zespołu, współgospodarzenia całokształtem jego majątku i współzawłaszczania produktu końcowego.

Organizacja humanizująca, skomponowująca mnogości porozdzielanych wątków działań wielu osobników w jedną całość procesualną, spotęgowuje nie tylko zespołową, ale też i dystrybucyjną siłę człowieka, a zwiększając jego moc, czyli władzę, zwiększa tym samym i wolność jego wewnętrznego samowzbogacania się i samorozbudowy, umiejętność pojmowania jednocześnie kolektywnie i dystrybucyjnie.

Taka wolność, tak samo jak i moc, jest własnością łączną zespołu, który stworzył ją i siebie w nią ukonstytuował, a zatem stanowi własność zespołową – coś, co sprawowane i użytkowane powinno być tylko wspólnie, a co w warunkach mechanicznie zhierarchizowanego społeczeństwa zawłaszczane jest wyłącznie przez klasy panujące. W społeczeństwach zorganizowanych natomiast na zasadzie niewyobcowującego rozdziału (a nie hierarchizującego podziału) ludzkiej

pracy wszyscy uczestnicy pracy zbiorowej są zarazem współdziaławcami i współ-użytkownikami wspólnej władzy, własności i wolności.

Tak więc, mówiąc o humanizacyjnych i dehumanizacyjnych aspektach organizacji, mówimy – jak się okazuje – nie o różnych aspektach jednej organizacji, lecz o różnych funkcjach dwóch różnych struktur organizacyjnych, które z sobą w społeczeństwie ludzkim współwystępują w konfliktowej partycypacji, odpowiednio do dwóch różnych płaszczyzn, wyróżnionych na początku tych rozważań pracy pełnej i całościowej oraz pracy fragmentarycznej. Nie porządek ściera się tu zatem z brakiem porządku, lecz ścierają się ze sobą wzajemnie dwa zupełnie różne porządki organizacyjne: przyswajania i wyobcowywania, humanizacji i dehumanizacji ludzkiej pracy.

Typ organizacji idącej w poprzek naturalnym zróżnicowaniom wewnętrznym pracującej ludzkiej podmiotowości kawałkuje i hierarchizuje poszczególne wątki jej aktywności, wprowadzając wyobcowanie całej wielkiej kategorii jednych czynności z całej drugiej kategorii innych (poddawanie się rządowi i rządzenie). Ta polaryzująca, dychotomizująca struktura organizacyjna jest jednakże narzucana całości społeczeństwa przez jedną jedynie jego część, w sposób wtórny, zwykłą przemocą, by negocjować i uniemożliwiać wyłonienie się i rozwinięcie całkowicie innej struktury, już nie mechanicznej czy cybernetycznej, lecz po prostu autentycznie humanistycznej, odwzorowującej istotę ludzkiej egzystencji czy też formę ludzkiej podmiotowości. Owa druga, naturalna czy humanistyczna struktura, wspiera się na samorzutnie dokonujących się, wzdłużnych – jak mówiłem – zróżnicowaniach aktywności ludzkiego podmiotu, nie mających nic wspólnego z wyobcowywaniem z istoty zespołowej całości wyróżnianych wątków, z odcinaniem ich od tego ich naturalnego centrum i źródła jakim jest dla każdego człowieka jego własna, dynamiczna i integralna podmiotowość.

Ta druga struktura organizacyjna, immanentna istocie ludzkiej pracy, nieustannie jest przez sam proces pracy odradzana i podtrzymywana, regenerowana ciągle na nowo w taki sposób, że przezzwyciężając nieludzkości wszelkich podziałów i shierarchizowań, narzucanych jej jak kaftan bezpieczeństwa, łagodzi ich nadmiernie negatywne efekty, uzupełnia je o swoje ludzkie treści i – co jest najbardziej może paradoksalne – umożliwia im tym samym dalsze funkcjonowanie. W gruncie rzeczy można powiedzieć, że – na wskroś i na przekór podziałom – owa druga, naturalna organizacja żywiłowo zintegrowuje znowu – w części przynajmniej – to wszystko, co przez mechaniczny podział jest dezintegrowane.

Tak więc, jedna organizacja pracy (i życia) jest faktycznie sama humanizowana, w jakiejś bodaj mierze, przez drugą i – jeżeli można tak powiedzieć – o drugą. Całkowite natomiast zhumanizowanie organizacji pracy społeczeństwa, a co za tym idzie i ludzkiej egzystencji, wymagałoby usunięcia organizacji nieludzkiej na rzecz krytycznie rozbudowywanej organizacji humanistycznej, gwarantującej pełny rozwój zespołowej, uniwersalnej podmiotowości.

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

PROFESOR PIOTR LENARTOWICZ SJ (1934–2012)

Piotr Lenartowicz, syn Wiesława i Krystyny z domu Schneider, urodził się 25 VIII 1934 r. w Warszawie. W r. 1951 zdał egzamin maturalny w III Gimnazjum im. Jana Sobieskiego w Krakowie. Rok później rozpoczął studia na Wydziale Lekarskim Akademii Medycznej w Warszawie, gdzie w 1958 r. uzyskał dyplom lekarza medycyny. Od 1956 r. pracował jako asystent w Zakładzie Fizjologii Człowieka AM w Warszawie, a od 1958 r. również w Zakładzie Fizjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Rozprawę doktorską z zakresu nauk medycznych na temat: *Wpływ soli amonowych na elektrokortikogram i korowe potencjały bezpośrednio wywołane*, wykonaną pod kierunkiem prof. dr. med. Franciszka Czubalskiego, obronił w 1961 r. (już będąc w nowicjacie) na Wydziale Lekarskim Akademii Medycznej w Warszawie.

Do zakonu jezuitów wstąpił 1 XI 1960 r. i w Kaliszu odbył dwuletni nowicjat. W latach 1962–1965 studiował filozofię na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie, gdzie uzyskał kanoniczny stopień licencjata filozofii, równoważny magisterium. Następnie studiował na Wydziale Teologicznym Bobolanum w Warszawie (1965–1969), gdzie również zdobył licencjat. Święcenia prezbiteratu przyjął 17 VI 1968 r. w Warszawie.

W 1971 r. rozpoczął studia doktoranckie na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, pracując w okresie 1972–1973 jako kapelan w Westminster Cathedral w Londynie i uczestnicząc w seminarium, jakie w Oxford University prowadził prof. Rom Harré. Doktorat z filozofii uzyskał w 1975 r. na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie na podstawie rozprawy pt. *Phenotype-Genotype Dichotomy: an essay in theoretical biology* (Rome 1975), przygotowanej pod kierunkiem prof. Jerzego Szaszkiewicza SJ.

Po powrocie do Polski był przez rok duszpasterzem akademickim na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1978 do 1998 r. był kapelanem Sióstr ze Zgromadzenia Córek Bożej Miłości w Krakowie (ul. Pędzichów 16).

Od 1976 r. na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie (obecnie Akademia Ignatianum) wykładał wprowadzenie do filozofii oraz filozofię przyrody żywej, a od 1990 r. – także filozofię poznania.

W 1985 r. Lenartowicz uzyskał stopień doktora habilitowanego na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) na podstawie książki *Elementy filozofii zjawiska biologicznego* (Kraków 1986). Książka wzbudziła przychylne zainteresowanie wśród biologów i filozofów, o czym świadczą recenzje. W 1991 r. Wielki Kanclerz Wydziału, Przełożony Generalny TJ Peter-Hans Kolvenbach SJ – po uzyskaniu *Nihil obstat* Watykańskiej Kongregacji pro Institutione Catholica – mianował go profesorem nadzwyczajnym na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie, a w 1999 r. – profesorem zwyczajnym.

W latach 2002–2004 Lenartowicz był prorektorem w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie. Przez pierwszy semestr r. 1986/1987 wykładał historię filozofii i filozofię przyrody na Wydziale Filozoficznym Colorado State University w Fort Collins (USA). Od 1991 r. wykładał także w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Kapucynów w Krakowie. W latach 1993–2003 był zatrudniony na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 1995 do 2001 r. był przewodniczącym Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie. Od 1995 do 2010 r. był w Ignatianum kierownikiem Katedry Filozofii Przyrody Żywej.

Wraz z prof. J. A. Janikiem był redaktorem 4 tomów materiałów z seminariów organizowanych z udziałem Jana Pawła II w Castel Gandolfo: *Nauka-Religia-Dzieje*, w których Lenartowicz uczestniczył w latach 1982–1990. Opracował też i wydał pamiętniki swego ojca Wiesława *Wspomnienia szwoleżera: Wojna roku 1920. Niewola 1939–1945*. Kraków 2005, ss. 128.

Brał udział w europejskich zjazdach jezuitów zajmujących się profesjonalnie działalnością w dziedzinie nauk przyrodniczych (Aix-en-Provence 1989, Barcelona 1991, Gdynia 1993, którego był współorganizatorem) oraz w podobnych spotkaniach jezuitów wykładających filozofię (Zagrzeb 1995, Kraków 1998). Uczestniczył też w kilku kongresach o tematyce filozoficznej i był zapraszany z wykładami przez instytucje naukowe w kraju i za granicą (Austria, Słowacja, USA).

W r. 1995 ks. Lenartowicz nawiązał współpracę z dr Jolantą Koszteyn, biologiem i ekologiem, adiunktem w Zakładzie Ekologii Morza Instytutu Oceanologii PAN w Sopotcie. W r. 1997 r. doszło do oficjalnego porozumienia o współpracy między Wydziałem Filozoficznym TJ i Zakładem Ekologii Morza IO PAN.

Jego wieloletnia działalność dydaktyczna i naukowo-pisarska dowodzi ciągłej ambicji, by studentom i czytelnikom przekazywać najnowszy, uaktualniony stan wiedzy w dziedzinie biologii i by na tym uzupełnianym systematycznie obrazie ukazywać znaczenie pojęć przyrodniczych, istotnych dla filozoficznej wizji rzeczywistości. Lenartowicz, nawiązując do tradycji arystotelesowsko-tomistycznych, był zwolennikiem obiektywizmu i pluralizmu ontycznego. W tym właśnie duchu interpretował odkrycia współczesnej empirii nauk biologicznych.

Ojciec Piotr Lenartowicz pracował niemal do końca swego życia. Mimo dolegliwości – które, jak się potem okazało, były skutkiem choroby nowotworowej – prowadził dalej zajęcia dydaktyczne na Ignatianum. W lipcu 2012 r. uczestniczył jeszcze – jako promotor – w obronie rozprawy swego doktoranta. Nawet we wrześniu, gdy osłabiony i wyczerpany chorobą siedział przy biurku lub leżał w łóżku, prosił o czytanie i nanoszenie modyfikacji do poszczególnych rozdziałów nowego wydania swego podręcznika z teorii poznania.

Zmarł 10 października 2012 r. w Krakowskim Kolegium Jezuitów, mając 78 lat. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 15 października w Bazylice Najśw. Serca Jezusa. Obrzędem na Cmentarzu Rakowickim przewodniczył ks. kard. Franciszek Macharski. O. Piotr został pochowany w grobowcu jezuitów przy alei głównej.

Piotr Lenartowicz jest autorem ponad 100 publikacji, w tym poniższych książek: *Phenotype-Genotype Dichotomy*. Rome 1975, ss. 233.

Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych. Kraków 1979, ss. 130.

Elementy filozofii zjawiska biologicznego. Kraków 1986, ss. 478.

- Elementy teorii poznania – szkice wykładów*. Kraków 1998, ss. 184.
Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych. Wyd. II. Kraków 1998, ss. 151
(we współpracy z J. Bremerem i J. Koszteyn).
Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych. Wyd. III. Kraków 2000, ss. 201
(we współpracy z J. Bremerem i J. Koszteyn).
Ludy czy małpoludy. Problem genealogii człowieka. Kraków 2010, ss. 418.

O PIOTRZE LENARTOWICZU

Bibliografia i wybrane artykuły (do 2008 r.) oraz tekst jego rozmowy z prof. Zbigniewem Wróblewskim z Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, ukazujące zainteresowania naukowe i poglądy filozoficzne P. Lenartowicza, znajdują się w księdze *Vivere & Intelligere. Wybrane prace Piotra Lenartowicza SJ wydane z okazji 75-lecia jego urodzin*. Kraków 2009, ss. 832.

Informacje o nim znajdują się również w następujących publikacjach:

- *Professor Piotr Lenartowicz SJ (1934–2012)*, „Forum Philosophicum”, 2012 (w języku angielskim; w druku).
- Roman Darowski, *Profesor Piotr Lenartowicz SJ (1934–2012): Biografia – Bibliografia – Filozofia*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie”, t. XVIII: 2012 (tu m.in. pełna jego bibliografia oraz obszernie omówienie jego poglądów filozoficznych; w druku).
- *Philosophia rationis magistra vitae*, red. Józef Bremer, Robert Janusz, Kraków 2005, t. 1, s. 53–76.
- Roman Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*. Kraków 2001, s. 197–211.
- G. Polak, *Kto jest kim w Kościele*, Warszawa 1999, s. 206–207.
- *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*, 1988, Kraków 1989, s. 190–191; 1993–1994, s. 280–282; 1999, s. 1991–1992, s. 57–60 (program wykładów); 1993–1994, s. 280–282 (bibliografia); 1999, s. 173–174 (bibliografia).
- *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995*, Kraków 1996, s. 359.
- G. Polak, *Kto jest kim w Kościele katolickim?* Warszawa 1996, s. 203.
- *Informator filozofii polskiej*, Kraków 1995, s. 148.

ROMAN DAROWSKI
(Kraków)

EPIFANIA ŻŁA

Mirosław Miniszewski, *Architektura zła. Wyjątkowość Holocaustu jako problem filozoficzny*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 208.

Problem Holocaustu jest przedmiotem bardzo wielu rozpraw o charakterze historycznym, socjologicznym, a także teologicznym, jednak poświęcona mu literatura filozoficzna nie jest tak liczna. Główną, jeśli nie wyłączną, przyczyną takiego stanu rzeczy jest rozpowszechnione obecnie ujmowanie Zagłady w kategoriach religijno-politycz-

nych, narzucone przez wpływy kręgi diaspory żydowskiej, ale także dominujące w polityce historycznej Izraela. W ujęciu tym Holocaust jest przypadkiem ludobójstwa wyjątkowym, nie mającym precedensu w dziejach ludzkości, a jako taki staje się nie tylko wyznacznikiem żydowskiej tożsamości narodowej, ale również determinantą żydowskiej religijności. Bardzo poważną konsekwencją takiego podejścia jest niemożność znalezienia filozoficznego, a więc sięgającego istoty problemu, wyjaśnienia tego przekraczającego granice ludzkiej wrażliwości fenomenu. Mirosław Miniszewski podjął próbę podania filozoficznej interpretacji przerażającego fenomenu Zagłady, stając na stanowisku, że jej przyczyny muszą tkwić jakoś zarówno w naturze ludzkiej, jak i w charakterystycznych cechach naszej cywilizacji. Tym samym odrzucił on tezę o wyjątkowości Holocaustu, uznając, że jej akceptacja uniemożliwia podanie jakiegokolwiek wyjaśnienia. Uważam, że jest to stanowisko słuszne metodologicznie.

Książka Mirosława Miniszewskiego dzieli się na cztery rozdziały. Rozdział pierwszy stanowi skrótowe przedstawienie historyczno-politycznych aspektów Holocaustu, jak też omawia i charakteryzuje pojęcia stosowane w dyskusjach zagadnienia i umożliwiające ujmowanie tego wydarzenia jako problemu filozoficznego. Rozdział ten nie zawiera treści filozoficznych, ale dokonane w nim ustalenia umożliwiają dyskusję filozoficzną rozwijaną w rozdziałach następnych. Autor przekonująco uzasadnia, że ukazywanie Holocaustu jako fenomenu wyjątkowego, niewyobrażalnego i nie dającego się wyrazić językowo czyni ten fenomen niedostępnym dla myślenia.

Rozdział drugi jest krytyczną analizą stanowiska Hannah Arendt. M. Miniszewski nie poprzestaje na prostym zreferowaniu tego stanowiska, lecz uzupełnia je własnymi przemyśleniami, rekonstruuje stanowisko filozofki w tych miejscach, w których ona sama nie dopowiedziała do końca swych przemyśleń. Wykazuje, że pierwotna koncepcja Arendt, do której doszła ona niejako pod wpływem traumatycznego szoku w obliczu Zagłady, mianowicie koncepcja zła radykalnego, została wprowadzie przez nią jakby porzucona i zastąpiona koncepcją banalności zła, ale te dwie koncepcje nie wykluczają się, lecz stanowią obie razem świadectwo dojścia do granic rozumienia. Miniszewski czyni więc z punktu dojścia Arendt własny punkt wyjścia. H. Arendt rozważała stan republiki, która w rezultacie procesów degenerujących przekształca się w swoje przeciwieństwo, czyli totalitaryzm. Miniszewski konstruuje własny model, wyjaśniający, w jaki sposób republika poprzez radykalną ideologizację życia publicznego staje się tym, co sama Arendt nazwała „otchłanią zapomnienia”.

W takim kontekście mówi się zazwyczaj o „epifaniczności” zła, ale Miniszewski uzasadnia, że pojmowanie tej epifaniczności na sposób europejski, tak jak to czyni np. Cezary Wodziński, nie prowadzi do zrozumienia zła, w szczególności zaś nie pozwala zrozumieć zła w tak przerażającym wymiarze, jak zło Holocaustu. Miniszewski odwołuje się więc do buddyjskiego rozumienia epifaniczności, dzięki czemu może, dopełniając odwołując się do stanowisk greckich sceptyków oraz Kanta, wprowadzić decydujące dla swych rozważań pojęcie architektury zła. Architektura pojmowana jest tu nie jako struktura, lecz zgodnie ze swym pierwotnym rozumieniem greckim jako sztuka zarządzania i prawodawstwa zarazem. W tym kontekście Miniszewski uzasadnia tezę, że totalitaryzm i zło w nim ujawnione, pojmowane jako epifania, ujawniają się wtedy, kiedy utrwalony wcześniej porządek prawny zostaje załamany i wcześniejszy układ elementów, zakrywający możliwość manifestowania się zła, zostaje zmieniony. Miniszewskiego teza o tak rozumianej architektonicznej naturze zła jest tezą oryginalną i inspirującą.

Koncepcja architektury zła pozwala Autorowi ująć problem totalitaryzmu jako problem załamywania się konstrukcji republikańskiego ładu prawnego, co prowadzi do stanu, w którym prawo mające oddzielać od siebie ludzi w celu zapobieżenia wzajemnemu krzywdzeniu się, zaczyna oddzielać ludzi w celu wykluczania niektórych z nich. W rozdziale trzecim rekonstruuje on koncepcje dość głośnego obecnie filozofa włoskiego Giorgio Agambena, utożsamiając stosowane przez niego pojęcie obozowego „nie-miejsca” z Arendt pojęciem „otchłani zapomnienia”. Pojęcia wprowadzone przez Agambena, które Miniszewski doprecyzowuje i umiejscawia w kontekście historycznym, służą do wyjaśnienia, w jaki sposób możliwe staje się wyrzucenie poza przestrzeń prawa ludzi i narodów. W tym kontekście Miniszewski stawia tezę, że do powstania obozów zagłady doprowadził ten sam proces, któremu podlegały podboje kolonialne w XIX wieku. Jest to teza bardzo mocna, ale przynajmniej, że przedstawiona przekonująco.

Ostatni, czwarty, rozdział zadaje się mieć znów, podobnie jak rozdział pierwszy, charakter historyczny, a nie filozoficzny. Jest to jednak pozorna ocena. W istocie bowiem Mirosław Miniszewski dotyka tutaj problemu zasadniczego w wymiarze filozoficznym, mianowicie problemu moralnej odpowiedzialności cywilizacji zachodniej za zło, którego niewątpliwie dokonywano w procesie kolonizowania Afryki, Ameryki i Azji. Przede wszystkim Miniszewski uzasadnia, opierając się głównie na głośnej ostatnio książce Svena Lindqvista, że imperialna polityka państw kolonialnych wobec podbijanych ludów musiała skutkować dokonaniem ludobójczymi. Wychodząc zaś od tej konstatacji, Miniszewski dochodzi do wniosku, że istnieje pełna analogia między kolonializmem państw zachodnioeuropejskich a polityką niemieckich nazistów – tzw. przestrzeń życiowa była dla nazistów tym samym, czym tzw. Nowy Świat kolonialnych posiadłości był dla zachodnich kolonizatorów. Różnica między ludobójstwem dokonywanym w Afryce, Ameryce i Azji a ludobójstwem Holokaustu polega na tym, że to drugie realizowane było w specjalnych ramach prawnych stanowiących jakby enklawy bezprawia. Ta różnica jest jednak – jeśli dobrze rozumiem myśl Autora – różnicą niejako „techniczną”, biorącą się z tej oto konkretnej, nazistowskiej architektury zła, nie jest zaś różnicą co do istoty. I jedno, i drugie ludobójstwo było w swej istocie tym samym, mianowicie aktem kolonializmu i eliminacji niechcianej ludności.

Inaczej mówiąc, Miniszewski twierdzi, że różnica między ludobójstwem kolonialnym a ludobójstwem nazistowskim jest jedynie odmiennością realizacji, ta zaś warunkowana jest przez odmienność czasów, rozwój technologiczny i być może (tego nie jestem pewien) przez różnice kulturowe narodów dokonujących aktów ludobójczych. Tutaj pojawia mi się pewna wątpliwość. W ostateczności bowiem różnice te wyrażają się (co Autor, jak zaznaczyłem, wyraźnie stwierdza) w tym, że ludobójstwo nazistowskie realizowane było w specjalnie stworzonych ramach prawa będącego bezprawiem, a ludobójstwo kolonialne wprawdzie również musiało, niejako z natury rzeczy, dokonywać się w takich ramach, jednak ramy te nie były specjalnie, świadomie tworzone. Ale czy w takim razie ta właśnie różnica nie stanowi o wyjątkowości Holokaustu? Wydaje mi się, że problem ten wymaga głębszego uzasadnienia.

Omawiana książka jest pracą wyjątkową nie tylko na gruncie polskim. Wprowadzona przez Autora kategoria architektury zła naprawdę zasługuje na głębszą refleksję. Być może przekonanie Miniszewskiego, że kategoria ta pozwala uniknąć beznadziejnych poznawczo sporów metafizycznych dotyczących natury zła Holokaustu, jest nie do końca słuszne; ale jest warte szerszej dyskusji. Skłonny jestem przy tym zgodzić się

z Miniszewskim, że właściwym kontekstem wyjaśniania fenomenu Zagłady jest kontekst tworzenia prawa i konstruowania polityczności w cywilizacji zachodniej. Konsekwentnie muszę także uznać, że zło jest pierwotnym i nieredukowalnym składnikiem architektury naszej cywilizacji, choć emocjonalnie przed takim uznaniem się wzbraniam i mam potrzebę postawienia pytania, czy w takim razie musimy założyć, iż w jakimś czasie, w przyszłości, znów z konieczności dokonamy ludobójstwa. Rozważania Mirosława Miniszewskiego skłaniają mnie do odpowiedzi pozytywnej, ale jedynie czuję, że niestety tak być musi, a w żaden sposób nie potrafię tego uzasadnić, gdyż zapewne uzasadnienia takiego po prostu podać nie można. To nie jest zatem pytanie spełniające warunki metodologicznej poprawności, a przecież ujawnia się ono w kontekście powyższych ustaleń. Pojawia się potrzeba dyskusji biorąca się (przynajmniej w moim wypadku) nie z odmienności stanowisk, lecz z inspirujących treści zawartych w książce. Dobre rozprawy filozoficzne po tym się przede wszystkim poznaje, że prowokują do dyskusji, nawet do sprzeciwu, i oddziałują inspirująco. Ta warta jest szerokiej dyskusji, a jeśli ujawnią się w niej odmienne stanowiska, punkty widzenia czy preferencje metodologiczne, to potwierdzać one będą wartość pracy.

JERZY KOPANIA
(Białystok)

KSIĘDZA PIOTRA SKARGI SJ UMIŁOWANIE BOGA, KOŚCIOŁA I OJCZYZNY

Roman Darowski SJ, Stanisław Ziemiański SJ (red.), *Ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612). Życie i dziedzictwo*. Wydawnictwo WAM–Wydawnictwo Ignatianum, Kraków 2012, ss. 436.

W Roku Jubileuszowym 2012 wydawnictwo WAM i wydawnictwo Ignatianum wydały, z okazji czterechsetnej rocznicy śmierci Piotra Skargi, księgę poświęconą temu wybitnemu jezuitce. Na wniosek Komisji Kultury i Środków Przekazu, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ustanowił rok 2012 Rokiem ks. Piotra Skargi SJ. W ramach obchodów Jubileuszu zorganizowano m.in. czytania *Kazań Sejmowych* czy też konferencję pt. „Rzecz o dziele Piotra Skargi SJ”. Owocem rocznicy jest także prezentowana publikacja. Starannie wydana pozycja pod redakcją znanych i zasłużonych jezuitów: ks. prof. Romana Darowskiego SJ i ks. prof. Stanisława Ziemiańskiego SJ zawiera dziesięć rozdziałów oraz podstawową bibliografię skargowską i część pt. *The Perennial Value of Peter Skarga's Legacy* w języku angielskim.

Na blisko 450 stronach pomieszczono bogate w treść wątki związane z życiem i działalnością tego wybitnego jezuitę. Znaczącą część działalności Skargi można zaliczyć do filozofii społecznej, filozofii polityki czy filozofii patriotyzmu. W świadomości społecznej Skarga jawi się jako płomienny mówca występujący w obronie ojczyzny.

O ks. Skardze pochlebnie wyrażali się wybitni historycy literatury, m.in.: Juliusz Kleiner, Ignacy Chrzanowski czy Julian Krzyżanowski. J. Kleiner pisał:

Z księdzem Piotrem Skargą wchodzi w grono autorów polskich wielki człowiek. Trzy idee najwyższe napęłniły mu myśl, trzy uczucia rozplomiły mu serce i cele jasne wskazywały woli: miłość Boga, miłość Kościoła, miłość narodu¹.

R. Darowski SJ w rozdziale pt. *Aktualność ks. Piotra Skargi SJ (1536–1612)* przedstawia krótką biografię, spuściznę pisarską, patriotyzm, działalność charytatywną i jednoczącą chrześcijan autora *Kazań sejmowych*. Przy okazji nie potwierdza prawdziwości obiegowych opinii, ale i nie do końca się z nimi rozprawia. Stwierdza mianowicie, iż nie do przyjęcia jest opinia jakoby Skarga nigdy nie wygłosił kazań sejmowych. Owszem, tekst drukowany mógł się różnić nieco od tego wygłoszonego w kazaniach. Warto też zauważyć fakt, że przed posiedzeniem sejmu odbywała się Msza św. Nie jest też prawdą opartą na źródłach historycznych, że wybitnego kaznodzieję pochowano w letargu.

Najciekawsze zdają się być tutaj listy Skargi, które po raz pierwszy są udostępnione szerokiej publiczności przez tłumaczenie (przekład S. Ziemiańskiego SJ) z języka łacińskiego na polski. Redaktorzy dokonali wyboru 16 listów do różnych adresatów i ułożyli je w kolejności chronologicznej. Ileż w nich rozmaitych, ciekawych informacji związanych z troską o dobro Polski, podróżami czy kulisami zabiegów Skargi o fundację kolegiów jezuitkich. Niektóre fragmenty listów czyta się jak intrygującą opowieść. Godne podziwu jest to, iż Skarga przy swoich rozlicznych obowiązkach miał czas i siły na pisanie tak długich listów, np. list 7 zawiera 10 stron (s. 100–109) i traktuje o perypetiach przy fundacji kolegium w Połocku; kończy go zaś Skarga przypisem na końcu: „Sądzę, że nie powinni tego czytać obcy, chyba że święte posłuszeństwo inaczej rozporządzi”. W XVI wieku o komputerach czy nawet maszynach do pisania nikt nawet nie śnił. Z pisanych (z pełną gorliwością) listów można dowiedzieć się nie tylko o kwestiach związanych z szerzeniem wiary katolickiej i rozwojem zakonu jezuitów, ale również, niejako przy okazji, o rozmaitych ciekawostkach obyczajowych, gospodarczych czy innych, np., że w Lublinie odbywają się „najsłynniejsze w całym Królestwie Polskim czterotygodniowe targi”. (list 8, s. 111). W liście zaś 15 (s. 140) zwraca się m.in. Skarga o poradę do generała jezuitów, jak ma postąpić w przypadku, gdy prowincjał zabronił mu wygłaszania króciutkiego, kilkuminutowego kazanka przed udzieleniem Najśw. Sakramentu. Widać też w listach zmysł praktyczny oraz talent organizatorski i dyplomatyczny Skargi. Wspomina w nich również Skarga o innych znanych jezuitach tamtego okresu: Jakubie Wujku – autorze najpiękniejszego przekładu Biblii na język polski, czy Marcinie Laternie z Drohobycza – kaznodziei i spowiedniku króla Stefana Batorego. Właśnie to za sugestią Laterny powierzono Wujkowi przekład Biblii. Skarga prowadził ożywioną korespondencję z wieloma innymi jezuitami.

Żywoty Świętych Skargi określane jako „najpiękniejsza polska książka budująca” były bardzo popularną lekturą za jego życia (aż dziewięć wydań) i stały się książką ludową. Te budujące powiastki zrobiły ze Skargi jednego z najbardziej ulubionych autorów epoki. Z kolei *Kazania sejmowe* są traktatem politycznym, w którym dał niezrównany wyraz patriotyzmu i tym samym stworzył, jak twierdzi Kleiner, jeden z najwspanialszych pomników odrodzenia. W swych kazaniach jezuita wołał, iż miłość ojczyzny musi być bezinteresowna i bez żadnego szemrania należy ponosić w jej imię ofiary dla dobra wspólnego. W najsłynniejszym kazaniu *O miłości ku Ojczyźnie* porównuje

¹ J. Kleiner, *Zarys dziejów literatury polskiej*, Wrocław 1947, s. 93.

Skarga ojczyznę do okrętu, który musi zatonać, jeśli każdy dba tylko o swój bagaż. Pisze też ks. Skarga:

Bóg matkę czcić rozkazał. Przeklęty, kto zasmuca matkę swoją. A która jest pierwsza i zasłużeńska matka, jako ojczyzna, od której imię macie, i wszystko, co macie, od niej jest? Która gniazdem jest matek wszystkich i powinowactw wszystkich, i komorą dóbr waszych wszystkich? (s. 156).

W tym sławnym kazaniu wymienia jezuita główne choroby ojczyzny i apeluje o ich leczenie. Pierwszą chorobą jest „niezyczliwość ludzka ku Rzeczypospolitej i chciwość domowego łakomstwa”, dalej wskazuje na „niezгоды i roztryki sąsiedzkie”, aż w końcu dochodzi do „praw niesprawiedliwych” oraz „grzechów i złości jawnych, które się przeciw Panu Bogu podniosły i pomsty od niego wołają”. Cztery lata później niemalże te same choroby niszczą ojczyznę. Czyżby zatem dla nas historia nie była nauczycielką życia?

O *Kazaniach* przypomniano sobie w chwili rozbiorów; od tego czasu Skarga urastał do rangi legendarnej postaci wieszczka przewidującego tragiczną przyszłość. Wcześniej, pamięć o Skardze trwała dzięki *Żywotom Świętych*. W wieku XIX do rozślawienia autora *Żywotów* przyczynili się A. Mickiewicz i J. Matejko. Obecnie zaś sporą popularnością cieszy się *Modlitwa za Ojczyznę* ks. Skargi. W przedstawianej książce z tyłu, na obwolucie, przytoczono znane słowa A. Mickiewicza z jego wykładów paryskich:

Skarga jest mówcą, politykiem, kapłanem i prorokiem. Nade wszystko dzieła jego odznaczają się patriotyzmem... Skarga zdaniem naszym spełnił ideał kaznodziei i patrioty. Jako mówca, jako pisarz stoi on na równi z Bossuetem i Massilonem, a poniekąd wyżej...

Na odmiennym, specjalnym papierze (pożółkłym) umieszczono w księdze reprint wydania *Kazań sejmowych* z 1610 roku oraz także z tego roku reprint wydania *Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*.

Skarga zasłużył się także jako wielki społecznik. Założył Arcybractwo Miłosierdzia w Krakowie i Bank Pobożny. A. Litewka w artykule pt. *Współczesna działalność Arcybractwa Miłosierdzia w Krakowie* pisze, iż Skardze chodziło „o to, by dotrzeć do każdego potrzebującego z pomocą duchową i finansową bez rozgłosu, by nie urazić godności ludzkiej” (s. 239). Arcybractwo jest najstarszą istniejącą do dnia dzisiejszego organizacją charytatywną w Polsce. Pierwsze statuty z lat 1584 i 1588 opracował sam Piotr Skarga. Do końca lipca w samym tylko roku 2011 na pomoc osobom indywidualnym i organizacjom przeznaczono 1 150 000 zł.

Kazimierz S. Ożóg w *Ikonografii Skargowskiej* pisze, iż „Obrazowanie i wyobrażanie tego Złotoustego Kaznodziei można z grubsza podzielić na te, które powstały przed i po Matejce”. (s. 247). Istotnie, słynny obraz J. Matejki zatytułowany *Kazanie Skargi* wpłynął bardzo na naszą wyobraźnię. Ożóg dzieli ikonografię związaną ze Skargą na malarstwo (wraz z mozaiką), grafikę, rzeźbę (popiersia i pełne postacie) i płaskorzeźbę.

W księdze zamieszczono także dwa artykuły związane z muzyką i jednocześnie Piotrem Skargą. Jeden pt. *Musicalia o Skardze. Muzyka w obchodach skargowskich w latach 1912 i 1936* napisał S. Ziemiański SJ, a drugi *Modlitwa za Ojczyznę. Słowa bliskie sercu każdego Polaka* W. Kałamarz CM. Ten drugi opisuje perypetie związane z pisaniem muzyki do tekstu modlitwy.

Podstawową bibliografię skargowską opracował Ludwik Grzebień SJ.

Dominikanin Fabian Birkowski, nowy nadworny kaznodzieja, złożył sławnemu jezuitcie hołd, podczas wygłaszania kazania pogrzebowego:

Odszedł od nas kapłan prześwietny, który czasów swoich podstawił mocne ramiona swoje pod te filary wielkie Kościoła Pańskiego. [...] Zgwał przed oczyma naszymi wizerunek kaznodziejski, z którego wzór radzi więc brali ci, których Bóg na katedrę powoływał. Idzie pod ziemię ozdoba jedyna zakonu tego i ojczyzny (s. 78).

Birkowski w części pierwszej swojego długiego, ale ukazującego kunszt krasomówczy, kazania pogrzebowego (s. 52–80) porównał kaznodziejów do ognia, i podał pięć powodów tego porównania. W części zaś wtórej ukazał żywot, zasługi i cnoty zmarłego; prawil o jego ubóstwie: „Ubóstwo zakonne dziwnie miłował; kto wszedł do komórki jego, dziwował się niemal każdy, iż tak ubogie łóżko, lawaterz, ławki, stoliki nieprzybrane widział” (s. 73). Dalej dominikanin zwraca uwagę na posłuszeństwo, pokorę, cierpliwość, pracowitość i pobożność Skargi.

Jest też w księdze pomieszczony żywot o Skargi, opracowany przez Kaspra Druzbickiego SJ (1590–1662) na prośbę historyka jezuitów Filipa Alegambe, a tłumaczony z oryginału łacińskiego przez o. S. Ziemiańskiego SJ.

Warto może zaznaczyć, że Piotr Skarga został pierwszym rektorem Akademii Wileńskiej po nadaniu przez Stefana Batorego w 1578 roku godności akademii uprzedniemu kolegium wileńskiemu. Po zwycięstwach Batorego zakłada kolegia w Połocku, Rydze i Dorpacie.

Nawet oponenci doceniają Skargę za odwagę głoszenia prawdy i gorący patriotyzm. Warto przeto sięgnąć do rozległego dziedzictwa tego wybitnego jezuita oraz głębiej się wczytać w treść jego pism. Jak w zwierciadle odbijają się w nich bowiem problemy naszego, współczesnego życia społecznego i politycznego.

Jest to zapewne cenna publikacja obejmująca różnorodną tematykę; ważne są listy Skargi czy reprinty z XVII wieku jego dzieł. Staranne wydanie, w twardej obwolutce, różne kolory papieru i barwne reprodukcje obrazów stanowią również o jej wartości. Wszelako księga sprawia wrażenie niepełności i czasami przypadkowości w doborze materiałów; poważniejsza forma artykułów w niej zamieszczonych łączy się z luźniejszą formą. Może warto w przyszłości pokusić się o pełne krytyczne wydanie?

JERZY SADOWSKI
(Kraków)

BÓG CYBORGÓW CZY BÓG-CYBORG?

Rafał Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011, s. 232.

Książka R. Ilnickiego pt. *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, podzielona jest na cztery główne części: *Transcendencja w technice*, *Technika w transcendencji*, *Transcendencja i transhumanizm* i ostatnia – *Bóg cyborgów*. Autor przeprowadza nas przez szereg pojęć, starych i nowych (takich jak: nauka, Bóg, dusza, religia, media), pokazując ich nowoczesne połączenia, a nawet hybrydy. Te ostatnie wydają się najcie-

kawsze. Kto wpadłby na to, że jest możliwa hybryda techniki i transcendencji? A ilu z nas potraktowałoby tę hybrydę na tyle poważnie, żeby obserwować jej funkcjonowanie, ba! nawet uczynić podstawową dla kultury?

Już z tych początkowych założeń (o dominującej roli hybrydy techniki i transcendencji w systemie kultury) wynika trudność lektury książki R. Ilnickiego, potęgowana dodatkowo interdyscyplinarnością. Bibliografii mogłaby młodemu badaczowi pozazdrościć niejedna praca habilitacyjna – powołuje się on na wiele mało znanych w Polsce, nietłumaczonych książek sytuujących się na styku refleksji nad techniką i filozofią, między innymi takich autorów, jak: H. Atlan, S. Barker, T. Casey, S. DeHart, H. L. Dreyfus, A. Feenberg, M. Heim, R. Kurzweil... i wielu innych – a *Bóg cyborgów* nie jest nawet pracą doktorską, w której prawdopodobnie młody badacz nie będzie mógł sobie pozwolić na tak śmiałe tezy.

Już sam tytuł, mimo że bardzo chwytliwy i trafnie dobrany, może być dla czytelnika mylący. Nie jest to ani książka o Bogu „jakiego znamy” (czy z objawienia czy z lektury książek teologicznych i religioznawczych), ani o cyborgach „jakich znamy” (z literatury i filmów *science fiction*). Zarówno nasz światopogląd na czas lektury musimy „zawiesić na kołku”, jak i wyobrażenia na temat procesów cyborgizacji. Pojęcie to u Ilnickiego wykracza poza skojarzenie ze „sztucznym organizmem”, tworzonym przez „zastępowanie narządów i układów żywego organizmu sztucznymi urządzeniami”. Cyborg to byt-układ otwarty, nieskończony, więc również duchowy. Refleksja Ilnickiego wkracza zarówno w pole filozofii egzystencji rozumianej po Heideggerowsku, jak i w pole cybernetyki jako takiej – nauki o sterowaniu komunikacją, o systemach sterowania informacją, również w znaczeniu nauki szukającej analogii między zasadami działania żywych organizmów, układów społecznych i maszyn.

Autor, analizując kulturę techniczną, dochodzi do wniosku, że zmienia ona ludzi (wszystkich nas ten proces w różnym stopniu dotyczy) w cyborgów, nie pozbawionych jednak transcendencji, a nawet tęskniących za nią bardziej niż wcześniejsi mieszkańcy świata industrialnego i to niezależnie od ich wyznania czy światopoglądu. I to nie dlatego, że współczesna kultura nam coś zabiera (człowieczeństwo), co gdzieś indziej musimy nadrobić (zwrot ku Bogu), lecz chodzi o samą technologiczną strukturę kultury, która utrwala rozdźwięk między możliwością jej rozumienia a możliwością doświadczenia tejże.

Książka R. Ilnickiego mogłaby być współczesną odpowiedzią na *Kulturę jako źródło cierpień* Freuda, zwłaszcza w niemieckim oryginalnym brzmieniu tytułu – *Das Unbehagen in der Kultur* (nieswojość w kulturze), czy francuskim tłumaczeniu – *Malaise dans civilisation* (niedomaganie cywilizacji). Współczesny człowiek bardziej niż cierpienia, boi się rozczarowania. Kultura nie tyle powoduje cierpienie (technika pozwala cierpienie fizyczne w dużej mierze niwelować), prowadzi do rozczarowania faktem, że nie wystarcza sama w sobie. Na tym polega proces desakralizacji kultury trwający od oświecenia – eliminując Boga, liczone na wywyższenie kultury. Freud uważał, że zsekularyzowana kultura uwolni się od wielu niedogodności, czy niedomagania, które według niego hołubiła dominująca ideologia poparta religią. Jednak począwszy od XIX wieku możemy obserwować ponowne „zaczarowanie” świata, a od XX wieku – wzmożenie tego procesu, w naszych czasach, pod hasłem hybrydyzacji kultury i techniki. Może zbyt szybko uznaliśmy opozycję natura – kultura za przestarzałą (wszystko jest kulturą)? Ilnicki pokazuje jej żywotność i ruchliwość. Opozycja ta jest wciąż żywa, a dodatkowo następują tu różne przesunięcia semantyczne, pojęcie

natury ewoluuje w kierunku doświadczenia, a kultury w kierunku techniki. I tak, oto „natura została zdesakralizowana, technologia zaś jest sakralizowana jako nowa natura” (s. 35) – stwierdził Ilnicki. Czytając Freuda, dochodzimy do wniosku, że kultura (zwłaszcza udogodnienia cywilizacyjne) zamienia ucieczkę od cierpienia w rozczarowanie („miało być tak pięknie!”), czytając Ilnickiego, dochodzimy do wniosku, że doświadczając cierpienia, którego skutki, mimo jego ogromu, możemy minimalizować (dzięki różnego rodzaju protezom i innym przedłużeniom), jesteśmy znów bliżej *sacrum*.

Jeden jest warunek takiego doświadczenia: nie rozdzielanie kultury i techniki, jak by były odrębnymi systemami – jeden zwróconym ku „wartościom wyższym”, drugi ku „przyziemnym rozwiązaniom funkcjonalnym”. Pojęcia z różnych dziedzin funkcjonują na jednym poziomie „skuteczności” (wartości, która według G. Deleuze’a wyparła wszystkie inne).

Skuteczność oddala się coraz bardziej od funkcjonalności – funkcja nie musi mieć jakiegoś celu, czy skutku, oddaliliśmy się od weberowskiego pojęcia racjonalności. Może to, że funkcjonalność techniki zaprzeczyła samej sobie, wynika z prostego procesu „potęgowania mocy” – moc niektórych urządzeń daleko wykracza poza możliwości jej wykorzystania. Stąd technika daje współczesnym użytkownikom nowe pragnienia zakorzenione w idei nieskończoności. System kultury zbudowany jest na pojęciu transcendencji. Wydawać się może, że zawsze nad nią dominował, wchłaniał, wykorzystywał w zależności od promowanych w danym okresie wartości i instytucji (na przykład naprzemienną dominację nauki i religii, zwrot ku doczesności i wieczności). Wydawać by się mogło, że kultura „poprzez symbole będące nośnikami wartości i regulacji kulturowych podporządkowuje sobie technikę”, lecz w okresie nowożytności obserwujemy, że to „technika podporządkowuje sobie myślenie o transcendencji” i staje się ono zależne od wizji postępu. Współcześnie, zgodnie z tezą Ilnickiego, transcendencja nie stanowi już dialektycznej opozycji względem techniki, lecz tworzy z nią hybrydy, „w których miesza się aktywność i pasywność techniki i transcendencji” (s. 17). To nie są już pojęcia-hybrydy, które niewiele mówią, a o których wynajdywanie posądzany był filozoficzny postmodernizm, lecz funkcjonujące często pod „starymi” pojęciami nowe systemy, takie jak nauka, Bóg, dusza, religia, media... – wszystko, co znane, okazuje się być już czymś innym.

Skoro wszystko zmierza do nieskończonej skuteczności, co my (oprócz postępującej cyborgizacji) możemy z tego mieć? Nie sposób nie zadać pytania o kierunek hybrydyzacji transcendencji, bo jeśli pozbawiona jest kierunku, czy nie jest to transcendencja skumulowana w złych hybrydach czy hybrydach zła? Ilnicki odnotowuje, że powstają dziś „całe kultury zła, które nie mają na celu gloryfikacji jego substancjalnej postaci, ale doświadczenie, jak ono działa”. Afekt uzasadnia wszystko. „Taka organizacja kultury, w której zło jest uprzedmiotowione poza metafizyką, dąży do wykształcenia nowych metafizyk z przynależącymi im technodyceami” (s. 111). Technodycea w przeciwieństwie do teodycei nie ma na celu Boga (jako jakiegoś ostatecznego punktu odniesienia), lecz samo *technē* – gwarantujące bezinteresowność nauki, a także sposób działania nastawiony na samorealizację jednostki. W dzisiejszym świecie, gdzie dominuje system techniczny, a sprawność zastąpiła wszystkie odmiany cnoty, zło jest „przenoszone z jednych obszarów na inne” (s. 111). To stwierdzenie nie musi mieć tylko negatywnego wydźwięku, bo skąd przychodzi zagrożenie, stamtąd i ratunek. Ilnicki przywołuje teorię pasożyta M. Serresa. Pasożyt może stworzyć z organizmem udaną hybrydę, bo wchłania jego nadprogramową produkcję. A dokładając do tego definicję religii tegoż

autora („religia jest przeciwieństwem zaniedbania” (s. 37)), urządzenia techniczne stają się czymś w rodzaju „depozytariuszy zaufania” (s. 36). Służą one do przetwarzania, konfigurowania, porządkowania, archiwizowania itd. Są „programami doświadczenia”, zapewniając bezpieczeństwo ontologiczne (s. 29).

Dzięki refleksji nad techniką, co jest wielkim paradoksem współczesnych czasów, Bóg może stać się człowiekowi-cyborgowi bliższy. Chodzi zwłaszcza o praktyki medialne, czyli świadomość zapośredniczenia doświadczenia, które nie eliminuje (jak prorokował J. Baudrillard) *sacrum*, lecz je utrwała w kulturze. Maszyny platońskie, których działania nie można opisać jedynie w kategoriach relacji człowieka z Absolutem (s. 55), przełączające nasze myślenie „złudzenie - idea”, podtrzymują nieskończony proces remediacji doświadczenia, czyli znoszenia jego historyczności (s. 38). A historyczność, jak wskazał M. Eliade, ze swoją wiarą w postęp, zainicjowała głęboki proces sekularyzacji kultury. Wiara ta, oparta na oświeceniowym, secentystycznym micie rozwoju, wyprodukowała ogromną ilość wiedzy, która przesłoniła „nieruchomego”, niezmiennego Boga.

Paradoks dzisiejszej świadomości polega na tym, że wykorzystuje możliwości techniczne w dużej mierze ułatwiające dostęp do wiedzy, do jej redukcji. Dlatego, jak zauważy Ilnicki: „Ideę bóstwa, Boga, transcendencji łatwiej uchwycić w praktykach medialnych niż w praktykach języka, oprócz języka religijnego, stosowanego do określania bytu Boskiego. Taki język pozostaje jednak zakładnikiem danego systemu metafizycznego, religijnego czy teologicznego i zawiera się w jego podstawowym słowniku” (s. 23). Odrzucamy – jakby powiedział R. Rorty „słowniki”, lecz posługujemy się słowami – ich znaczenie musi być kreowane *ad hoc*. Praktyki medialne komplikują proces komunikacji, a raczej czyniąc język wielomedialnym, gęstym, kilkakrotnie zakodowanym, skierowują ją na tory transcendencji. Przy czym często omijają wymiar pojedynczej egzystencji, co może być procesem niebezpiecznym i powodować silne napiętnowanie ideologiczne już nie języka, lecz samych pojedynczych słów. Ilnicki stara się utrzymać swoją refleksję z dala od ideologii, jednak jest to zadanie arcytrudne, również dla czytelnika. Chcąc skonfrontować swoje przemyślenia ze zjawiskami z rzeczywistości, musi uruchomić cały system wyobrażeń budowany w trakcie życia, i zdać sobie sprawę, że jest on mu narzucony przez media. Zgodnie z twierdzeniem Ilnickiego, „media zaczynają produkować subiektywność bez naszej woli” (s. 68). Treści produkowane przez media są bowiem czymś więcej niż wiedzą – informacją, są niejako „destrukcyjnymi esencjami technicznymi”, w których gubi się dusza, rozumiana jako „nieśmiertelny pierwiastek wszelkiej podmiotowości” (s. 57). Takiej zagubionej duszy, Bóg jawi się jako haker lub wirus (s. 57). „Dusza jest podatna na rozbudowę, rozszerzanie. Stanowi niezniszczalny dynamiczny byt” (s. 63), dlatego też odwzorowuje boga na swoją miarę. Cytując P. Virilio: „Technologie rzeczywistości wirtualnej próbują sprawić, żebyśmy widzieli od spodu, od wewnątrz, od tyłu... jakbyśmy byli Bogiem. Jestem chrześcijaninem i nawet mimo że mówię o metafizyce, a nie o religii, muszę powiedzieć, że cyberprzestrzeń zachowuje się jak Bóg i dotyczy idei Boga, który słyszy i widzi wszystko” (cytowany fragment wywiadu L. Wilsona z P. Virilio, s. 95).

Nie jest to już Bóg na miarę nowożytnych – bytujący w nieskończonej przestrzeni I. Newtona, którą trudno było przyjąć jako matematyczny model w czasach, gdy nieskończoność była tylko Boskim przymiotem. Dziś „cyberprzestrzeń oferuje realizację utopii religijnej w określonych stylach życia użytkowników” (s. 100–101), nieskoń-

czoność daje się sprowadzić do prostego programu, który generuje nieskończoność kombinacji. Stąd „manifest nowej religijności” (s. 85) nie chce być ideologiczny, ma to być religijność powracająca do doświadczenia, tyle, że zapośredniczonego (s. 89). „Technonauka staje się «przetrwalnikiem» religii, która w sposób implicytny przenosi swoje założenia i cele do tego typu aktywności” (s. 137) – pisze Ilnicki. Jako projekt filozoficzny jest to bardzo ciekawe, lecz gdy wkraczamy w biotechnosystem okazuje się, że projekt ten jest transhumanistyczny i nie bierze pod uwagę pojedynczych nas, jako istot śmiertelnych. Tanatotechnologia umożliwia cyborgowi nieskończone odwlekanie śmierci, ale w głębokim procesie „oznacza to nie tyle jej odwlekanie, co lekceważenie, gdyż śmierć jest wszędzie, tak że koniec życia może być realizowany jako koniec życia w określonym interfejsie lub programie doświadczenia” (s. 175).

To, co może nas uratować przed destrukcyjnym ostrzem współczesnej kultury, to świadomość śmierci, lecz ta świadomość jest najbardziej cyborgowi niedostępna – mimo rozszerzenia możliwości doświadczania śmierci (choćby przez medyczne wyłazki „przedłużające życie”), śmierć-koniec jest pojęciem obcym.

Uważam, że najsłabszym ogniwem książki jest rozdział poświęcony Chrystusowi skrojonemu na współczesne czasy, i nie chodzi o to, że nie zadowoli on ani wierzących, ani niewierzących, bo nie taki jest cel książki. Chodzi o jego zrozumiałość. Wydaje się, że mogłyby tu paść kluczowe pytania dotyczące zmiany współczesnego systemu religijnego. Co bowiem znaczą słowa, że „technologiczny Chrystus nie jest Chrystusem historycznym” (s. 206)? Niedostępność „Chrystusa historycznego” opisali już komentatorzy myśli i działalności św. Pawła Apostoła (w tym przywoływany przez autora M. Heidegger). Chrystus-Cyborg nie może być Chrystusem historycznym, co najwyżej tym, który dopiero powróci, w mocy i chwale. Mimo wszystko, taka wizja wydaje się naiwną, stąd (i to już jest moja – czytelnika – teza) hybryda techniki i transcendencji najbardziej uderza w chrześcijaństwo. Ono najmniej pasuje do nowego typu religijności jako „wyścigu zbawienia” (s. 129).

I mimo, że Ilnicki stwierdza, że „z ogromną siłą powraca motyw cierpienia, bólu, śmierci w formie rozrywania połączeń, ich krótkotrwałości, którym może zaradzić Chrystus technologiczny jako postać metafizyczna nieredukowalna do postaci historycznej” (s. 210), wydaje się, że jest to zaradzenie na poziomie całkowicie wyobrażeniowym, nie mającym nic wspólnego z wiarą, tak jak rozumieją wiarę chrześcijanie, zwłaszcza w kontekście doświadczenia cierpienia. Pewną niemoc Chrystusa technologicznego potwierdza „wielość wirtualnych Chrystusów” (s. 210), funkcjonujących na styku techniki i transcendencji. Mamy więc odwrót od chrześcijaństwa, mimo kulturowego zwrotu ku *sacrum*. Lecz może ta teza wynika tylko z tego, że czytelniczka nie potrafiła do końca lektury utrzymać swojego światopoglądu „w zawieszaniu”?

Książka R. Ilnickiego uruchamia wiele ciekawych pytań na gruncie filozofii, kulturoznawstwa, medioznawstwa, teologii, a nade wszystko na gruncie poszukiwań języka zdolnego udźwignąć współczesne zjawiska związane z cybernetyzacją kultury i umożliwia komunikację tym, którzy wciąż zadają sobie Heideggerowskie, głęboko egzystencjalne „pytanie o technikę”.

AGNIESZKA DODA-WYSZYŃSKA
(Poznań)

HOMO PATIENS W CODZIENNEJ PRACY PIELĘGNIARKI

Cierpienie, starość, śmierć i rola sumienia w praktyce pielęgniarstwa, red. Wiesław Szuta, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Medycznej w Sosnowcu oraz „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice–Sosnowiec 2012, ss. 202.

Z problem starości, kresu życia, cierpienia wcześniej czy później zetknie się każdy z nas. Problematyka ta, oprócz osobistej płaszczyzny, pojawia się również na płaszczyźnie zawodowej. Służba zdrowia ma najczęstszy kontakt z osobami w wieku podeszłym, a szczególnie zespoły hospicyjne, pielęgniarzki bezpośrednio uczestniczą w tym, co można określić „problemem kresu ludzkiego życia”. W książce podjęto tematykę końca życia, a więc zagadnienia, którymi się zajmuje np. tanatologia. Omawiana monografia podejmuje problematykę kresu życia oraz roli sumienia w praktyce zawodowej pielęgniarzek. Włącza się w dyskusje etyczne i bioetyczne podejmowane w obecnych czasach zwłaszcza we wspomnianym aspekcie tanatologicznym. Problematyka ta poruszona jest w trakcie licznych konferencji, sympozjów i w bogatej literaturze przedmiotu. W owo piśmiennictwo wpisuje się prezentowana książka. Ma ona charakter monografii o charakterze opisowo-badawczym. W trzech pierwszych rozdziałach ukazują treści podparte badaniami sondażowymi. Stanowią one pewną całość tematyczną, ale jednocześnie zawierają powtórzenia, szczególnie jest to widoczne w drugim i trzecim rozdziale, co stanowi mankament książki. Rozdział czwarty, to owoc podjętych analiz wokół problematyki synejdezjologicznej z uwzględnieniem etosu pielęgniarstwa. Ten rozdział jest tematycznie wyodrębniony od całości zanalizowanej problematyki kresu życia.

O ile wspomniane trzy pierwsze rozdziały wyraźnie – jako pewna całość tematyczna – są adresowane do czytelnika związanego z opieką, służbą zdrowia, to czwarty jest dobrą lekturą dla zainteresowanych nauką o sumieniu, a więc filozofów/etyków i może stanowić dopełnienie tematyki książki. Autor rozdziału dokonał rekonstrukcji synejdezjologii w ujęciu trzech uznanych współczesnych autorytetów etycznych, tj. ks. profesorów: Ślipki, Styczenia, Szostka. Uczynił to syntetycznie, wyłuskując to, co najważniejsze w ich opisach sumienia. Z treści tego rozdziału dowiemy się, że Tadeusz Ślipko swój opis sumienia oparł o zasadę synderezy wyprowadzonej z prawa naturalnego. Tadeusz Styczeń opis sumienia oparł na centralnym wątku swej etyki, czyli afirmacji godności osoby oraz powinności moralnej względem niej. Andrzej Szostek jako bliski współpracownik ks. Styczenia oprócz wspomnianych dwóch wątków wprowadził w opis sumienia ważne pojęcia aksjologiczne, tj. prawdę i wolność. Natomiast redaktor i współautor – Wiesław Szuta – kreśli ciekawą koncepcję opisu sumienia, zmierzającą do uzyskania jednej integralnej całości. Wobec tego jego definicja sumienia brzmi, że jest to: „[...] skomplikowany układ zjawisk psychicznych, wewnętrznych, warunkujący naszą moralność [...]” (s. 165). Autor tych słów powinien zaznaczyć imiennie, do których się odwołał autorytetów, formułując własny opis sumienia, lub przynajmniej argumentację. Czytelnik może odnieść wrażenie, iż oparcie się na trzech wymienionych koncepcjach (Ślipko, Styczeń, Szostek) nie w pełni odwzorowuje zamieszczoną przez Wiesława Szutę definicję sumienia, sprawę trzeba uzupełnić przy ewentualnych wznowieniach. Pozostaje jeszcze pytanie: Czy sumienie można tylko sprowadzić do kwestii zjawisk psychicznych? Są to rozterki towarzyszące tej lekturze. Badania son-

dażowe wyrażone wykresami uzupełnione właściwymi wnioskami i adekwatną bibliografią są dobrym elementem ułatwiającym zrozumienie głównych wątków tej pracy zbiorowej.

Szkoda, że nigdzie w książce nie zaznaczono, kim są autorzy, tylko z wprowadzenia można uzyskać informację, że redaktor jest pracownikiem naukowym Wyższej Szkoły Medycznej w Sosnowcu. W spisie treści nie umieszczono nazwisk autorów rozdziałów. Książce przydałoby się dopisać zakończenie, podsumowujące całość monografii oraz sporządzić bibliografię albo na końcu pozycji, albo po każdym z rozdziałów. Wprawdzie wykorzystana literatura jest dobrze opisana w przypisach dolnych na stronach, gdzie była wykorzystana, jednak jej zebranie i uporządkowanie jest wskazane. Jeżeli redaktor zdecydował się na streszczenie książki w języku angielskim, to wypada, aby było ono nieco dłuższe, gdyż odnosi się wrażenie, że w obecnym kształcie jest zbyt krótkie i brakuje wyszczególnionych kluczowych słów.

Konkludując można stwierdzić, że pomimo pewnych braków książka warta jest zainteresowania, ponieważ podejmowana przez autorów tematyka jest ważna teoretycznie i praktycznie. Jest dobrą lekturą na rynku wydawniczym z zakresu społeczno-syntezyjologicznego w odniesieniu do problemów dotyczących prędeży, czy później każdego z nas, a przecież i sumienie towarzyszy nam od wczesnego dzieciństwa, czyli od początku naszej świadomości.

RAFAŁ KUPCZAK
(Kraków)

KSIĄŻKI NADEŚLANE

- Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, vol. 55/2010, Warszawa–Toruń 2010, s. 306.
- Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, vol. 56/2011, Warszawa–Toruń 2011, s. 341.
- Estetyka i Krytyka, nr 21 (2/2011), Uniwersytet Jagielloński, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Gdański, s. 214.
- Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. Dariusz Bęben i Andrzej J. Noras, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 269.
- Wilhelm Goerdts, *Historia filozofii rosyjskiej*, przekł. Jacek Antkowiak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 637.
- Marian Grabowski, *Miłość seksualna. Koncepcja Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 331.
- Nieświadomość i transcendencja. Teksty dedykowane Profesor Zofii Rosińskiej*, red. nauk. Joanna Michalik, Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2011, s. 733.
- Alicja Pietras, *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera post-neokantowskie projekty filozofii*, Universitas, Kraków 2012, s. 277.
- Leszek Sosnowski, *Sztuka. Retoryka. Fizjonomika. Studium z filozofii ekspresji*, Collegium Columbinum, Kraków 2010, s. 224.
- Studia z filozofii polskiej*, t. 5 (2010), pod red. Marka Rembierza, Krzysztofa Ślezińskiego, Bielsko-Biała–Kraków 2010, s. 338.
- Sztuka – Twórczość – Artysta. Wybór pism z filozofii ekspresji*, wybór, wstęp, red. nauk. Leszek Sosnowski, Collegium Columbinum, Kraków 2011, s. 262.
- Gianni Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. Katarzyna Kasia, red. nauk. Alicja Kuczyńska, Polskie Towarzystwo Estetyczne, Universitas, Kraków 2011, s. 129.
- Jacek Wojtysiak, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2012, s. 367.

NOTY O AUTORACH

Marian Przełęcki – dr hab., em. profesor Uniwersytetu Warszawskiego, zajmuje się metodologią formalną, semantyką logiczną języka i teorii empirycznych; oprócz licznych prac o tej tematyce (ukazujących się głównie w czasopismach zagranicznych) publikuje także eseje poświęcone problematyce moralnej.

Wojciech Suchoń – prof. dr hab., kierownik Pracowni Retoryki Logicznej w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się historią logiki i logiką praktyczną.

Piotr Dehnel – prof. dr hab., pracuje w Dolnośląskiej Szkole Wyższej we Wrocławiu i w Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu, zajmując się filozofią niemiecką XVIII i XIX wieku oraz myślą Wittgensteina.

Krzysztof Czerniawski – absolwent prawa i filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, zajmuje się myślą Hilarego Putnama, przygotowuje pracę doktorską pt. „Trzy wersje epistemicznej teorii prawdy: Dummett, Putnam, Wright”.

Andrzej Rygalski – dr, pracuje w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się ontologią, filozofią języka i filozofią analityczną, zwłaszcza koncepcją G. Fregego.

Magdalena Adamus – doktorantka na Wydziale Filozoficznym UJ, zajmuje się teoriami gier i teoriami decyzji w ich powiązaniu z filozofią, szczególnie teorią poznania, a także z innymi dziedzinami, takimi jak psychologia, neurologia i teoria zarządzania.

Teresa Obolevitch – dr hab., adiunkt w Katedrze Metafizyki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, członek Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych,

zajmuje się filozofia rosyjską, historią filozofii, metafizyką, relacją między wiedzą a wiarą.

Jan Wnęk – dr, pracuje w Zakładzie Pedagogiki w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Krośnie, zajmuje się polską myślą pedagogiczną oraz historią nauk humanistycznych w Polsce.

Ewa Sowa – dr, były wykładowca historii filozofii współczesnej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, zajmuje się filozofią polską, szczególnie Brzozowskim i Cieszkowskim, oraz fenomenologią, ostatnio fenomenologią francuską, jest autorką przekładów prac Husserla i Levinasa.

Jerzy Kopania – prof. dr hab. kierownik Zakładu Filozofii w Wyższej Szkole Administracji Publicznej w Białymstoku, zajmuje się myślą XVII wieku, głównie René Descartesa, a także problematyką etyczną i bioetyczną.

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.

Agnieszka Doda-Wyszyńska – dr, adiunkt w Zakładzie Semiotyki Kultury Instytutu Kulturoznawstwa UAM w Poznaniu, zajmuje się problemami języka, dyskursu i komunikacji, myślą Lacana i Žižka.

Rafał Kupczak – dr filozofii, doktorat uzyskał w Akademii Ignatianum, zajmuje się filozofią przyrody ożywionej, antropologią filozoficzną, paleoantropologią, archeologią paleolityczną i etologią.

SPIS TREŚCI TOMU XL

Artykuły	zesz.	str.
Magdalena Adamus, <i>Konwencjonalne ujęcie strategii w rozstrzyganiu problemów koordynacyjnych</i>	1	143
Magdalena Adamus, <i>Trudne początki teorii gier: Zermelo i Steinhaus. Analiza porównawcza pierwszych badań z zakresu rozwiązywania problemów matematycznych o postaci gier</i>	4	99
Tadeusz Bartoś, <i>Religijny język na nowe czasy</i>	2	65
Dominika Czakon, <i>Sztuka jako święto w filozofii Hansa-Georga Gadamera</i>	2	149
Krzysztof Czerniawski, <i>Jedność filozofii Hilarego Putnama</i>	4	75
Piotr Dehnel, <i>Ludwig Wittgenstein o wewnętrznym stosunku odwzorowania między językiem a światem</i>	4	25
Marek Drwięga, <i>Człowiek w filozofii Martina Heideggera</i>	3	43
Ewa Drzazgowska, <i>Znaczenie filozofii Kanta dla romantycznego przełomu w teorii języka</i>	2	49
Jakub Gomułka, <i>Semantyka anzelmiańskiego Imienia Boga</i>	3	5
Jacek Grzybowski, <i>Platońska lekcja śmierci – troska o umieranie</i>	2	85
Jowita Guja, <i>Wiara a alienacja w myśli Sławoja Žižka</i>	1	109
Luiza Kula, <i>Pojęcie fizis w interpretacji Martina Heideggera</i>	1	41
Markus Lipowicz, <i>Socjologiczne implikacje filozofii Nietzschego. Antychrześcijański charakter ponowoczesnych form społeczeństwa</i>	1	73
Monika Marczuk, <i>Raj utracony Georges'a Bataille'a. Kilka słów o zbytku</i>	1	123
Damian Michałowski, <i>Paula Ricoeura hermeneutyka symboli. Próba prezentacji</i>	3	91
Andrzej Nawrocki, <i>Naukowa obiektywizacja i doświadczenie wina – lektura listów Kartezjusza w świetle uwag Husserla</i>	1	59
Teresa Obolevitch, <i>Judaistyczne wątki w życiu i twórczości Siemiona Franka</i>	1	99
Teresa Obolevitch, <i>Boska obecność i działanie w perspektywie patrystycznej i filozofii procesu</i>	4	109
Joachim Piecuch, <i>Wolność monologiczna i wolność dialogiczna</i>	3	69
Alicja Pietras, <i>Karla Jaspersa postneokantowski projekt metafizyki</i>	1	25
Witold Płotka, <i>Analiza struktury i geneza egzystencji: dwie postacie metody fenomenologicznej</i>	3	23
Marcin Polak, <i>Kryzys nowoczesności według Stanisława Bretona</i>	2	167
Marian Przełęcki, <i>Głos w sprawie pojednania</i>	4	5
Andrzej Rygański, <i>O fikcji poważnie. Koncepcja poetyckiej fikcji według Fregego</i>	4	49

	zesz.	str.
Jan Skoczyński, <i>Glossa do recepcji Schellinga w Polsce (w XX wieku)</i>	3	115
Leszek Sosnowski, „Duszny” zwierzynek jako obraz człowieka Platona	2	107
Wojciech Suchoń, <i>Konieczność i nazywanie</i>	4	11
Anna Szyrwińska, <i>W poszukiwaniu elementów myśli pietystycznej w etyce Immanuela Kanta</i>	1	5
Paweł Taranczewski, <i>Relacja i kolor</i>	2	5
Maciej Uliński, <i>Troska i racjonalność jako cnoty główne w teorii moralności Michaela Slote</i>	2	125
Jan Wnęk, <i>Recenzja nowości wydawniczych na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” w latach 1922–1939</i>	4	127
Iwo Zmyślony, <i>Esencjalizm vs antyesencjalizm – gdzie leży meritum sporu o definicję sztuki?</i>	2	25
Piotr Żuchowski, <i>Podstawowe założenia monizmu absolutnego</i>	1	167

Przekład

Luis Dupré, <i>O naturalnym pragnieniu poznania Boga</i> , przeł. Miłosz Puczyłowski	3	131
--	---	-----

Archiwum

Ewa Sowa, <i>Jan Szewczyk</i>	4	143
Jan Szewczyk, <i>Teoretyczne podstawy podmiotowości pracy</i>	4	148

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Anna Brożek (wraz z: Jacek Jadacki), <i>Wizja metafizyczna Piotra Wierzbickiego</i> (Piotr Wierzbicki, <i>Boski umysł. Esej o tropieniu świata</i>)	2	191
Bożena Czernecka-Rej, <i>Przekonania – na styku logiki i filozofii</i> (Marek Lechniak, <i>Przekonania i zmiana przekonań. Analiza logiczna i filozoficzna</i>)	3	145
Roman Darowski, <i>Profesor Piotr Lenartowicz SJ (1934–2012)</i>	4	169
Agnieszka Doda-Wyszyńska, <i>Bóg cyborgów czy Bóg-Cyborg?</i> (Rafał Ilnicki, <i>Bóg cyborgów. Technika i transcendencja</i>)	4	177
Sylvia Góra, „Melodyjne dziecko umarło we mnie, nim przepołowił mnie topór”. <i>Recenzja książki J.-P. Sartre’a o Genecie</i> (Jean-Paul Sartre, <i>Święty Genet, aktor i męczennik</i>)	2	197
Jacek Jadacki (wraz z: Anna Brożek), <i>Wizja metafizyczna Piotra Wierzbickiego</i> (Piotr Wierzbicki, <i>Boski umysł. Esej o tropieniu świata</i>)	2	191
Marcin Karas, <i>Nowa monografia z dziedziny transcendentalistów</i> (Jan Kiełbasa, <i>Transcendentalny i nietranscendentalny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji</i>)	2	187
Jan Kiełbasa, <i>Homo viator, homo mysticus</i> (Rafał Tichy, <i>Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux</i>)	3	150

	zesz.	str.
Jerzy Kopania, <i>Epifania zła</i> (Miroslaw Miniszewski, <i>Architektura zła. Wjątkowość Holokaustu jako problem filozoficzny</i>)	4	171
Rafał Kupczak, <i>Homo patiens w codziennej pracy pielęgniarki</i> (<i>Cierpienie, starość, śmierć i rola sumienia w praktyce pielęgniarstwa</i> , red. Wiesław Szuta)	4	182
Maciej Manikowski, <i>Post mortem Dei. Tractatus anthropologicus</i> (Jan Krasicki, <i>Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne</i>)	1	191
Marcin Mołoń, <i>Znamiona świętości: wszechświat, ewolucja, człowiek</i> (David Skrbina, Juanita Skolimowski, <i>World as Sanctuary. The cosmic philosophy of Henryk Skolimowski</i>)	1	194
Marcin Mołoń, <i>Parcelacja królestwa estetyki</i> (Irena Lorenc, <i>Minima aesthetica. Szkice o estetyce późnej nowoczesności</i>)	3	156
Jerzy Sadowski, <i>I Międzynarodowa Konferencja z cyklu W kręgu pytań o człowieka: „Spór o osobę ludzką we współczesnej filozofii”</i>	2	201
Jerzy Sadowski, <i>Księdza Piotra Skargi SJ umiłowanie Boga, Kościoła i Ojczyzny</i> (<i>Ks. Piotr Skarga (1536–1612). Życie i dzieło</i> , red. Roman Dąrowski SJ, Stanisław Ziemiański SJ)	4	174
Jan Skoczyński, <i>Fabrizio Ferrazzi (1950–2011). Wspomnienie pośmiertne</i>	2	200
Konrad Szocik, <i>Nie nadużywać Boga</i> (Gian Enrico Rusconi, <i>Non abusare di Dio</i>)	1	197
Konrad Szocik, <i>Eugenio Lecaldano – Etyka bez Boga</i> (Eugenio Lecaldano, <i>Una etica senza Dio</i>)	1	198
Wiesław Szuta, <i>Człowiek w myśli Edyty Stein</i> (Tomasz Trębacz, <i>Być człowiekiem pełniej w myśli Edyty Stein</i>)	2	206
Wiesław Szuta, <i>Sprawozdanie z II Międzynarodowej konferencji naukowej z cyklu: „W kręgu pytań o człowieka: Spór o genezę bytu ludzkiego”</i>	3	160
Książki nadesłane	1	202
Książki nadesłane	4	185

