

TOM XXXIX

2011

ZESZYT 2

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIwersytet Jagielloński
KRAKÓW 2011**

KOMITET REDAKCYJNY

Maria Małgorzata Baranowska (sekretarz Redakcji), Włodzimierz Galewicz,
Andrzej Póltawski, Władysław Stróżewski, Beata Szymańska, Jerzy Szymura,
Krystyna Szymurowa, Adam Węgrzecki, Jan Woleński, Bogusław Zmudziński

Adres Redakcji: Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: Kwartfil@iphils.uj.edu.pl

Redaktor Wydawnictwa: Krystyna Szymurowa
Redaktor techniczny: Rafał Wawrzeń

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2011

Printed in Poland

Komputerowy Skład Tekstu „FIRET”
Zbigniew Białko
z.bialko@upcpoczta.pl
Oficyna Wydawniczo-Drukarska „Secesja”
30-363 Kraków, ul. Rzemieślnicza 22
oficynasecesja@tlen.pl
Nakład 400 egz.
Ark. wyd. 12,00; ark. druk. 11,25

TREŚĆ ZESZYTU 2 TOMU XXXIX

Z zagadnień filozofii współczesnej. Jerzy Perzanowski *in memoriam* 28–29 V
2010, Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego:

Andrzej Póltawski, <i>Kontekst doktrynalny podstawowych pytań filozoficznych</i>	5
Tadeusz Szubka, <i>Ontologia, pluralizm pojęciowy, deflacionizm</i>	15
Marek Piwowarczyk, <i>Formalna niesamoistość własności</i>	33
Leszek Kopciuch, <i>Wartość hedoniczna – problemy aksjologiczne i ontologiczne</i>	43

Artykuły

Maciej Smolak, <i>Materia pierwsza substancji materialnych</i>	57
Krzysztof Mech, <i>Boskość w czasach postnaturalizmu</i>	83
Weronika Szczepkowska, <i>Teoria przyczynowania narzędnego jako przyczynowania sprawczego w tekstach Tomasa z Akwinu. Próba rekonstrukcji</i>	99

Przekłady

Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Bóg Newtona (wprowadzenie do przekładu)</i>	123
Isaac Newton, <i>Matematyczne zasady filozofii naturalnej: Definicje, Pewniki czyli prawa ruchu, Scholium generale; Prywatne notatki z filozofii naturalnej</i> (przeł. Janusz Sytnik-Czetwertyński)	132

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Jan Skoczyński, <i>Na marginesie książki o mistyce</i> (Karl Albert, <i>Studia o historii filozofii</i>)	161
Tomasz Kąkol, <i>A jednak Akwinata! Krytyczne uwagi o książce Ch. M. Browna</i> (Christopher M. Brown, <i>Aquinas and the Ship of Theseus. Solving Puzzles About Material Objects</i>)	167
Tomasz Kąkol, <i>Etyczna przechadzka z J. Woleńskim i J. Hartmanem</i> (Jan Woleński, Jan Hartman, <i>Wiedza o etyce</i>)	174
Noty o autorach	179

ISSUE 2 VOLUME XXXIX

Issues in contemporary philosophy Jerzy Perzanowski in memoriam
28–29 May 2010, Institute of Philosophy, University of Łódź

Andrzej Półtawski, <i>The doctrinal context of basic philosophical problems</i>	5
Tadeusz Szubka, <i>Ontology, conceptual pluralism, and deflationism</i>	15
Marek Piwowarczyk, <i>The formal heteronomy of properties</i>	33
Leszek Kopciuch, <i>Hedonistic values: Axiological and ontological problems</i>	43

Articles

Maciej Smolak, <i>The prime matter of material substances</i>	57
Krzysztof Mech, <i>Divinity in post-naturalistic times</i>	83
Weronika Szczepkowska, <i>Thomas Aquinas on instrumental causation as efficient causation. A reconstruction</i>	99

Translations

Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Newton's idea of God</i>	123
Isaac Newton, <i>Mathematical Principles of Natural Philosophy: Definitions, Axioms, or Laws of Motion, General Scholium; Private notes on natural philosophy</i> (trans. Janusz Sytnik-Czetwertyński)	132

Reports – Reviews – Discussions

Jan Skoczyński, <i>Notes about a book on mysticism</i>	161
Tomasz Kąkol, <i>Aquinas after all! Critical remarks on Christopher M. Brown's book</i> (Christopher M. Brown, <i>Aquinas and the Ship of Theseus. Solving Puzzles About Material Objects</i>)	167
Tomasz Kąkol, <i>Ethics with Jan Woleński and Jan Hartman</i> (Jan Woleński, Jan Hartman, <i>Wiedza o etyce [Knowledge of ethics]</i>)	174
Notes about the authors	179

**KONFERENCJA: Z ZAGADNIENÍ FILOZOFII
WSPÓŁCZESNEJ. JERZY PERZANOWSKI
IN MEMORIAM, 28–29 V 2010, ŁÓDŹ**

ANDRZEJ PÓŁTAWSKI
(Kraków)

KONTEKST DOKTRYNALNY
PODSTAWOWYCH PYTAŃ FILOZOFICZNYCH

Michael A. E. Dummet sádzi, że można mieć nadzieję, iż teoria języka doprowadzi do wyjaśnienia *podstawowych pytań filozoficznych*: związku umysłu z ciałem, wolnej woli, istnienia Boga czy obiektywności dobra i zła¹. Zastanówmy się nad tym, czy ma w tym względzie rację, oraz na jakiej drodze możliwe by było wyjaśnienie sobie odpowiedzi na te pytania.

Człowiek znajduje się w świecie. Jego pierwotne i podstawowe nastawienie nie jest skierowane na „myśl”, „świadomość” czy język, lecz na rzeczywistość, w której żyje. Postulat pierwszeństwa teorii języka jest odmianą kartezjańskiego dualizmu „myśli” i rzeczywistości i zakłada w duchu tego dualizmu, że musimy wychodzić od myśli, a rzeczywistość jest nam dostępna wyłącznie pośrednio. Tymczasem głównym zadaniem życia jest *działanie w świecie*, zatem cały nasz „aparát światooobrazu” jest nastawiony najpierw i przede wszystkim na działanie.

Tu nasuwa się naturalnie wątpliwość podnoszona przez wielu nowożytnych myślicieli: czy mamy dostęp do rzeczywistości „samej w sobie” – do tego zaś, mówi się – miałyby być konieczne odrębne doświadczenie metafizyczne, pozwalające dopiero porównać to, co po prostu takie jest, z naszymi teoriami czy modelami. Wymaganie takiego

¹ Wylczenie wg.: T. Szubka, *Najnowsze poglądy Michaela Dummetta. Próba interpretacji* [w:] U. Żegleń (red.), *Teoria znaczenia Michaela Dummetta i jej konsekwencje metafizyczne*, Toruń 2006, s. 146. Dziękuję profesorowi Szubce za uwagi, które pozwoliły poprawić pierwotną wersję tego referatu.

doświadczenia jest jednak znowu następstwem dualizmu odcinającego naszą myśl i nasze doświadczenie od rzeczywistości. Tymczasem potoczne intuicje świadczą o tym, że działając w realnym świecie doświadczamy tego świata, a w nim, przede wszystkim, innych ludzi – i że w tym działaniu i doświadczeniu mamy ze światem i z owymi ludźmi bezpośredni kontakt. Metafizyka nie wymaga bynajmniej odrębnego, pozazmysłowego doświadczenia, lecz wysiłku wyczerpania, starannego uporządkowania i oceny *całego* ludzkiego doświadczenia – z naciskiem na pełność: chodzi o ukazanie *sensu* tej *całości*. Potrzebne jest przede wszystkim zdanie sobie sprawy z zakresu owego doświadczenia, wypracowanie jego pojęcia. Ograniczona empiria nauk przyrodniczych wyłącza z zakresu badań cały świat specyficznie ludzki, świat, który jest pierwszym i podstawowym terenem naszego świadomego życia. Wówczas dopiero pojawia się – z jednej strony – marzenie o rozstrzygnięciu podstawowych pytań metafizycznych przez naukę i mglista nadzieja, że coś takiego da się uzyskać, z drugiej zaś niemożność realizacji tego marzenia, gdyż została już wyeliminowana z pola rozważań cała sfera doświadczeń, która jest dla tej realizacji konieczna.

Przykładem aporii, powstającej wskutek niedostatecznego wyjaśnienia pojęcia i terenu doświadczeń pozwalających budować metafizykę jest pojmowanie swego stanowiska epistemologicznego przez wielu przedstawicieli filozofii tomistycznej. Twierdzą oni często, że punkt wyjścia tej filozofii – *doświadczenie zmysłowe* – tożsamy jest z punktem wyjścia filozofii pozytywistycznych i materializmu, że wspólny jest dla niej z tymi stanowiskami *prymat empirii*.

Czy jednak filozofia tomistyczna jako całość, wraz ze swym personalizmem i etyką, opiera się wyłącznie na empirii rozumianej tak, jak ją rozumieją nauki przyrodnicze, pozytywiści i materialści? – W stosunku do *metafizyki* tomistycznej Karol Wojtyła zwrócił uwagę na to, że do pewnego stopnia istotnie tak jest, że podstawowe pojęcia tej metafizyki, *agere-pati* nie pozwalają na wyraźne odróżnienie w człowieku tego, co się w nim jedynie dzieje, od wolnego czynu, nie dają dostępu do problematyki *wolności*. Ten kosmologizm arystotelesowsko-tomistycznej metafizyki pozostawia całą podstawową dla tomistycznego personalizmu dziedzinę wolnego działania człowieka poza zasięgiem podstawowych pojęć metafizyki. Cały ten teren stanowi dla tak rozumianej metafizyki białą kartę, którą trzeba zapisać, odwołując się do innych doświadczeń i dyscyplin. Oczywiście tomiści, często nie zdając sobie z tego wyraźnie sprawy, lub może raczej nie poświęcając

temu osobnych rozważań, szeroko wykorzystywali doświadczenie tej dziedziny – doświadczenie, które sięga do *wnętrza człowieka* i wymaga, jak podkreśla Wojtyła, metody *fenomenologicznego opisu przeżyć*. Trzeba tu, jak zalecał św. Tomasz z Akwinu, dostosować metodę do przedmiotu, nie zaś przedmiot do metody.

Omawiana aporia wiąże się z wieloznacznością definiującego doświadczenie zmysłowe filozoficznego pojęcia *zmysłów*.

W istocie filozofia tradycyjna operowała szerokim, holistycznym pojęciem zmysłów. Doświadczenie zmysłowe jest tam rozumiane jako *operacja całego człowieka*, przebiegająca w dynamicznym kontakcie z otaczającą nas rzeczywistością i doświadczenia tego nie można ostro odciąć od intelektu, lecz posiada, jak pisze św. Tomasz, „pewne podobieństwo i bliskość do powszechnego rozumu”; zdaniem św. Tomasza nawet treść pierwszych zasad dostarczana nam jest przez zmysły.

Natomiast koncepcja zmysłów, przyjęta przez filozofię nowożytną od Kartezjusza w formie nadanej jej przez empirystów brytyjskich, oparta jest o konstrukcję pozbawionych treści wrażeń zmysłowych, uzyskujących swój sens dzięki ich intelektualnemu ujęciu przez umysł, według schematu „treści – ich ujęcie jako...” (np. jako spostrzeżony stół). Schemat ten zawiesza, powiedziec można, zasłonę wrażeń między umysłem a światem, pozostawiając cały sens po stronie umysłu i wykluczając właściwie wszelkie poznanie jako uzyskiwane przez umysł od świata, stwarzając w ten sposób przesłanki do jego idealistycznego pojmowania.

Przeciw atomizmowi tej teorii zaprotestowała psychologia postaci i był on stopniowo zastępowany bardziej subtelnymi opisami doświadczenia zmysłowego dostarczanych przez fenomenologów, zaś systematyczną analizę sytuacji posiadającej doświadczenie zmysłowe istoty żywej dał Erwin Straus, opisowo ugruntowując przekonanie tradycyjnej, arystotelesowsko-tomistycznej filozofii, że odczuwanie zmysłowe jest operacją *całego żywego*, doświadczającego stworzenia. To odczuwanie, określone przez niego jako totalny sposób sympatycznej komunikacji ze światem w dynamicznym współstawianiu się, nie jest, podkreśla Straus wbrew kartezjanizmowi, gorszą odmianą poznania, lecz *odrębnym, bardziej pierwotnym, bezpośrednim, współodczuwającym rodzajem komunikacji ze światem*, rodzajem komunikacji innym niż poznawanie, dla którego stanowi punkt wyjścia; obejmuje ono całe spektrum zmysłów, z których każdy jest szczególną tej komunikacji odmianą. Pierwotne życie zmysłowe jest, jak to już ukazali psycholo-

gowie postaci, życiem odczuwania i ruchu, *stawaniem się*. Straus ukazuje jego różność w stosunku do opierającego się na nim poznawania jako różnicę krajobrazu i przestrzeni geograficznej.

W jakim świecie przebiega owo odczuwanie u człowieka? Można się tu powołać na analizę pierwszego uśmiechu dziecka, jaką dał F. J. J. Buytendijk². Stwierdza on, że pierwszy uśmiech dziecka jest wyrazem rozkwitającego człowieczeństwa w nieśmiałym, współczującym spotkaniu. Uśmiech ten jest odpowiedzią, w której konstituuje się bycie *dla siebie*, ale zakłopotane sobą — bycie, wykraczające już poza witalne bycie *przy sobie* i przekraczające próg czulej wspólnoty, wspólnoty z matką. Wyraża to zwięźle Wergiliusz, mówiąc: *Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem*, „zaczynj teraz, mały chłopcze, w uśmiechu rozpoznawać matkę”.

A zatem już pierwszy uśmiech niemowlęcia wyraża jego obecność w świecie obcujących ze sobą osób, świecie *pełnego człowieczeństwa*, obcowania w miłości. Znajduje się ono tam już, zanim dowie się czegoś o czymś takim, jak „zewnątrzny” świat materialny, zanim usłyszy coś o „wrażeniach zmysłowych” i zanim zacznie używać języka. Świat ten pojawia mu się we wspomnianej właśnie sferze odczuwania zmysłowego, nastawionego od razu na kontakt ze światem. Zanim zacznie poznawać, tj. obiektywizować i krytycznie oceniać to, z czym się spotyka, człowiek znajduje się już w świecie i jest go świadomy.

Jak zatem należy scharakteryzować metodę, która prowadziła by ku rozwiązaniu czy choćby lepszemu zrozumieniu i ujęciu podstawowych pytań metafizycznych – i jak określić status posługującego się nią postępowania?

Zacznijmy od tendencji zarysowujących się wśród samych filozofów analitycznych. Przedstawił je ostatnio w monografii poświęconej tej filozofii Tadeusz Szubka³.

Filozofowie analityczni czy blisko związani z tym kierunkiem zaczynają podkreślać holistyczną, kompleksową strukturę naszego poznania, w szczególności zaś taki charakter filozofii. I tak Ernest Soza pisze: „poznawcze uprawomocnienie pochodzi ostatecznie nie z samej bezpośredniości oczywistości lub wiarygodności, lecz z maksimum koherencji ze wszystkimi odpowiednimi względami, włączając w to

² F. J. J. Buytendijk, *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart 1958, s. 101–118.

³ T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009.

wszystkie odpowiednie intuicyjnie wiarygodne dane”⁴, a Wilfrid S. Sellars stwierdza, że celem filozofii jest „zrozumienie, jak rzeczy są ze sobą połączone w najszerszym możliwym sensie tego terminu”⁵ i podkreśla, że „idealnym celem filozofowania jest *refleksyjne* zadomowienie się w pełni złożoności wielowymiarowego systemu pojęciowego, przy pomocy którego doznajemy, myślimy i działamy”⁶; Szubka pisze, iż według Sellarsa „filozofom chodzi o uzyskanie orientacji w świecie wziętym jako całość oraz w całokształcie naszej wiedzy o nim” i to nastawienie na całość odróżnia filozofię od innych rodzajów wiedzy⁷. Sellars przeciwstawia także naukowy obraz świata *spontanicznemu* jego obrazowi, który, jak referuje Szubka⁸:

[...] nie musi być przednaukową, bezkrytyczną, naiwną i nieprecyzyjną koncepcją, którą należy ostatecznie zarzucić. Jest to obraz człowieka w świecie, który niejako narzuca mu się, kiedy dochodzi on do świadomości samego siebie. Jest to jego pierwotny, naturalny wizerunek – jako istoty wolnej, obdarzonej rozumem, wykraczającej poza świat czysto przyrodniczy – [wizerunek,] który jest nie tylko składnikiem wiedzy potocznej, lecz jest również rozwijany, precyzowany i systematyzowany przez filozofię oraz dyscypliny humanistyczne.

Ten obraz i przeciwstawiający mu się obraz naukowy są, według Sellarsa „równie publiczne i równie niearbitralne”, zaś zadaniem filozofa jest pokazać, „w jaki sposób łączą się one w stereoskopowy pogląd”⁹. Za niemożliwością przyjęcia całkowitej błędności i bezwartościowości tak rozumianego obrazu spontanicznego argumentował też Peter F. Strawson, który pokazuje także, że w takim „koneksyjnym” ujęciu cyrkularność pojęć składających się na całość, nie jest błędem logicznym i zalecając poszukiwanie pojęć podstawowych w ramach pojęć, znajdujących swój wyraz w języku potocznym¹⁰.

⁴ E. Sosa, *Classical Analysis*, „Journal of Philosophy”, 80, s. 706, cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 107.

⁵ W. S. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man* [w:] W. S. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London 1963, s. 1, cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 159.

⁶ W. S. Sellars, *The Structure of Knowledge* [w:] Castañeda H.-N.(ed.) *Action, Knowledge and Reality. Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis 1975, s. 295, cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 159 i n.

⁷ W. S. Sellars, *Philosophy and...*, dz. cyt., s. 3. Cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 160.

⁸ T. Szubka, dz. cyt., s. 161.

⁹ W. S. Sellars, *Philosophy and...*, dz. cyt., s. 5. Cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 161 i n.

¹⁰ T. Szubka, dz. cyt., s. 166 i n.

Ponadto Ernest Sosa podkreśla¹¹, że ważnym elementem postępowania filozoficznego jest *intuicja*. Argumentuje on, że intuicja dotycząca prawdziwości pewnego sądu jest wynikiem jego odpowiedniego *rozumienia*, wymagającego ze swej strony odpowiednich kompetencji. Dotyczą one — referuje Szubka — nie tylko znaczeń wyrażen językowych i zawartości pojęć, ale również struktury rzeczywistości, natury poznania, słuszności i sprawiedliwości postępowania itd. Mają one, zdaniem Sosy, równie ugruntowany status jak rezultaty obserwacji i eksperymentów w naukach szczegółowych. Sosa zauważa też, że intuicji nie należy wiązać wyłącznie z analizą konceptualną, bowiem niektóre z nich dotyczą dziedzin etycznych czy epistemicznych, a nie po prostu pojęć. David Lewis¹² określa takie intuicje jako *prima facie* wiarygodne opinie. Filozofia miałaby analizować te opinie i wiązać je w spójną i koherentną całość, osiągając w ten sposób stan teoretycznej równowagi — jest to główna metoda filozofii moralnej według Johna Rawlsa¹³.

Wydaje się, że z punktu widzenia epistemologii, przyjmującej w naszym spostrzeganiu i myśleniu funkcjonowanie pewnego modelu świata, czegoś w rodzaju ukrytego poza naszym przeżywaniem superkomputera, który umożliwia nam świadome przebywanie w świecie; przyjęcie i akceptacja intuicji — tego, co się niejako ukazuje na ekranie naszej świadomości dzięki temu funkcjonowaniu — w tym podświadomemu pierwotnemu dążeniu do osiągnięcia wspomnianej równowagi — jest ze wszech miar zrozumiałe i uzasadnione. Nasz model świata dostarczałby owego naturalnego obrazu człowieka w świecie narzucającego się nam, kiedy dochodzimy do świadomości samego siebie — obrazu istoty wolnej, obdarzonej rozumem, wykraczającej poza świat czysto przyrodniczy — o którym mówi Wilfrid S. Sellars.

Wypowiedzi te wskazują na potrzebę holistycznego ujęcia naszego poznania i dostarczanego przez nie obrazu i na to, że punktem wyjścia filozofii jest wspomniany przez Sellarsa spontaniczny obraz świata, a nauka buduje dopiero na tym obrazie swoje abstrakcje.

W tym kontekście można też zrozumieć intuicje, które skłaniają Dummetta do przyjęcia centralności teorii języka. Bowiem w języku

¹¹ E. Sosa, *Experimental Philosophy and Philosophical Intuition*, „Philosophical Studies”, 132, s. 99–107. Cyt. za: T. Szubka, dz. cyt.

¹² D. Lewis, *Philosophical Papers*, vol I, New York 1983, cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 225 i n.

¹³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.

wyrażamy *całość* naszego życia i świata, zarówno specyficznie ludzki ich aspekt, jak i aspekt, którym zajmują się nauki przyrodnicze.

Jak mi na to zwrócił uwagę Tadeusz Szubka po wysłuchaniu tego referatu, w swych rozważaniach na temat poszczególnych problemów Dummett korzysta z danych znacznie poza filozofię języka wykraczających. Świadczyłoby to o tym, że przynajmniej *implicitie*, w swej praktyce badawczej, uznaje on potrzebę wyjścia poza język. Prof. Szubka zwrócił mi też uwagę na to, że Sellars, broniąc się przed zarzutem kartezjanizmu, twierdzi, że dychotomia filozofia języka/myśli – filozofia rzeczywistości jest zwodnicza. Utrzymuje bowiem, że opisując i wyjaśniając ogólne cechy naszego języka i aparatu pojęciowego, nie powinniśmy zapominać, że służy on nam do myślenia o rzeczywistości i że najogólniejsze cechy rzeczywistości znajdują w nim swoje uchwytne odzwierciedlenie. Wydaje się jednak, że struktura języka jest przede wszystkim podporządkowana komunikacji i przez to nie odzwierciedla po prostu struktury rzeczywistości; zatem budowanie obrazu tej rzeczywistości jest budowaniem całości ustrukturuwanej inaczej, niż sam język, choć wymaga swoistej twórczości wyrażanej w języku.

W każdym razie filozofom z kręgu analityków trudno przychodzi uwolnienie się od tradycyjnego w filozofii pokartezjańskiej scjentyzmu – poglądu, że pierwszeństwo poznawcze przysługuje obrazowi naukowemu, że filozofia stanowi „pewnego typu metanaukę lub pewnego rodzaju przedmiotową wiedzę nadbudowaną nad naukami dla ostatecznego uzasadnienia fundamentów poglądu na świat i życie ludzkie” (S. Kamiński¹⁴) – i że, jak charakteryzuje ten pogląd Hilary Putnam, „nauka, i tylko nauka opisuje świat takim, jakim jest on sam w sobie, niezależnie od perspektywy, nie pozostawiając miejsca na niezależną wiedzę filozoficzną”¹⁵. Jeśli zaś nawet, jak to widać z powyższych uwag, dochodzą do jego zanegowania, szukają oparcia w zwróceniu się ku językowi jako stanowiącemu rodzaj *hard data*. Sądzę, że płynie to m.in. z mniejszego obycia ze sferą doświadczenia fenomenologicznego, analizą przeżywania jako kontaktu z innymi, ze sobą i ze światem.

¹⁴ S. Kamiński, *Zagadnienie absolutu w filozofii scjentyistycznej* [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1989. Cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 205.

¹⁵ H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge, MA, 1992, s. X. Cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 205. Zarówno Kamiński, jak i Putnam, uważają scjentyzm za nie do utrzymania.

Podobne trudności pojawiły się już przed drugą wojną światową w fenomenologii Husserla, należącej do drugiego, skierowanego ku wnętrzu człowieka odłamu tradycji kartezjańskiej. I tak Walter Biemel¹⁶ pokazał, jak w wykładzie wiedeńskim z r. 1935¹⁷ dokonuje się niejako naocznie, w trakcie redagowania tekstu, swego rodzaju przełom kopernikański w stanowisku autora *Kryzys nauki europejskiej a transcendentna fenomenologia* – przełom, którego sens rozwijany jest następnie w tym dziele, zwłaszcza w § 34. Przełom ten polega na przejściu od przyznania statusu właściwej, obiektywnej prawdy idealizacjom naukowym do stwierdzenia konieczności refleksji skierowanej na drogę prowadzącą od świata przeżywanego naocznie do ujętego idealnie – i na przyznaniu światu naocznie przeżywanemu roli fundamentu idealnego świata nauki. Chodzi o odkrycie anonimowej twórczości, prowadzącej do świata naszego życia, w tym także do nauki. Zdaniem Husserla, prowadzi do tego fenomenologia jako nauka o duchu, przy czym uzyskane wglądy mają przede wszystkim służyć praktyce życia, wyjaśniać *etos ludzkiego działania*. Husserl określa wprawdzie takie rozważanie jako naukę – przyznaje jednak, że musiałaby to być nauka bardzo szczególna, gdyż nie posługująca się tym, co określa jako „teoretyczno-logiczną konstrukcję” (*theoretisch-logische Substruktion*) i zdaje sobie doskonale sprawę z trudności, piętrzących się przed realizacją pomysłu zbudowania tego rodzaju dyscypliny naukowej.

To stanowisko późnego Husserla jest wyraźną rezygnacją z przypisywania nauce „w sensie ścisłym”, określanej czasem jako kartezjańska, epistemologicznego pierwszeństwa w rozumieniu człowieka i świata, w którym człowiek żyje, zaś rezerwa wobec nauki pojawia się też u wielu cytowanych filozofów związanych z filozofią analityczną. Filozofia nie jest tego rodzaju nauką. Szubka – za Rortym – określa filozofię jako „humanistyczną konwersację rodzaju ludzkiego”.

W świetle powyższego widać wyraźnie, że wyliczone za Dummettem pytania nie są jednorodne i wymagają różnego podejścia. Związek umysłu z ciałem jest wprawdzie, co do swego istnienia, bezpośrednią oczywistością naszego zdrowego rozsądku, ale istnieją podstawy do sądzenia, że ani nauka, ani filozofia nigdy w pełni nie wyjaśnią jego natury – sposobu, w jaki te dwa aspekty rzeczywistości wiążą się ze sobą.

¹⁶ *Reflexionen zur Lebenswelthematik [w:] Phänomenologie heute, Festschrift für Ludwig Landgrebe*, hrsg. von W. Biemel, s. 49–77.

¹⁷ *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit*, odczyt wygłoszony 10 maja 1935; *Husserliana* t. 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, s. 314–348.

Natomiast posiadana przez nas wolna wola, czy istnienie dobra i zła są po prostu daną naszego doświadczenia, elementem Sellarsowskiego naturalnego obrazu człowieka, doświadczenia związanego ze zjawiskiem sumienia i osiągalnym w życiu przez osoby ludzkie rozwojem moralnym, o którym możemy się przekonać, obcując np. ze świętymi oraz na podstawie wiarogodnych świadectw — a także w drodze prostego zastanowienia się nad losami nas samych i wielu naszych bliźnich. Fakt, że istnieją osoby zaprzeczające tym danym nie jest bynajmniej wystarczającym argumentem do odrzucenia ich filozoficznego rozważania i akceptacji — jeśli, z jednej strony, staramy się o głębsze zrozumienie człowieka w jego świecie i zgadzamy się na zasadnicze pierwszeństwo naturalnego doświadczenia w rozpoczynaniu filozofowania, na jego *prima facie* akceptowalność i stwierdzimy istnienie przemawiających za nim wiarygodnych świadectw — ponadto zaś, jeśli możemy wykazać, że dane tego doświadczenia stanowią ważny element naszego globalnego obrazu świata.

Doświadczenia ostatniego wieku dobitnie ukazały, że ludzkość znalazła się w sytuacji grożącej jej samozniszczeniem i że istnieje paląca potrzeba ukazania drogi do uniknięcia tego niebezpieczeństwa. Rozumiana tradycyjnie jako *mądrość* filozofia powinna ukazać kierunek takiego dążenia i można, jak sądzę, sformułować tak zarysowane zadanie jako obronę i zapewnienie poszanowania ludzkiej *godności*. W centrum tego zadania stoi *zrozumienie* statusu osób ludzkich i ich pozycji w świecie — a także samego *świata* — i jest chyba oczywiste, że chodzi przede wszystkim o moralny aspekt ludzkiego bytowania — aspekt, związany nierozdzielnie z *wolnością* człowieka.

Robert Spaemann napisał, powołując się na Leibnizowskie przeciwstawienie królestwa mocy i królestwa mądrości: „Filozofia nie jest... jedną z nauk humanistycznych, lecz próbą zrozumienia, co leży u podstaw tego dualizmu” [dualizmu wizji nauk przyrodniczych i wizji nauk humanistycznych]¹⁸. Dalej zaś:

Jeśli nie chcemy zrezygnować z nauki, ani z naszego rozumienia siebie, to musimy zachować dualizm tych dwóch sposobów widzenia świata... Warunki powstania nie są wystarczającymi przyczynami. Nie wyjaśniają nam tego, kim jesteśmy. Bycie samoistne jest właśnie emancypacją z warunków powstania... Jeśli chcemy zachować jedność rzeczywistości, nie rezygnując z żadnej z tych stron, to możemy to uczynić tylko przez przyjęcie idei stworzenia, według której proces naturalnego powstania życia i rodzajów tego, co żyjące, włączając w nie człowieka, zakorzeniony jest w tej samej

¹⁸ R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2009, s. 66 i n.

woli boskiej mądrości, która chce również wyniku tego procesu, tj. naturalnej istoty, która odkrywa swoje naturalne źródło i za swoje życie, czyli za swoje istnienie, dziękuje Stwórcy¹⁹.

THE DOCTRINAL CONTEXT OF BASIC PHILOSOPHICAL PROBLEMS

Summary

Starting with Dummet's view that a theory of language can resolve basic philosophical problems such as the mind-body relation, free will, God's existence, the objectivity of good and evil, the author tries to show (1) that these issues belong to different contexts and require separate treatment and (2) that an attempt to address them needs a holistic approach to the experience of the world in which we live, with particular emphasis on its *completeness*. This means taking into account the sphere of what is genuinely human and given exclusively in phenomenological analyses. This is shown by some tendencies in recent analytic philosophy and in phenomenology. However, as Robert Spaemann has claimed, a global approach to what is real – both in its natural and its human or humanistic aspects – is achievable only by accepting the idea of the purposeful *creation* of the world.

Andrzej Półtawski

¹⁹ Tamże, s. 75 i n.

TADEUSZ SZUBKA

(Szczecin)

ONTOLOGIA, PLURALIZM POJĘCIOWY, DEFLACJONIZM

Aczkolwiek ontologia i metafizyka przeżywa w ramach szeroko rozumianej filozofii analitycznej renesans, to niektórzy myśliciele uważają taki stan rzeczy za wielce niefortunny i z takich czy innych powodów chętnie widzieliby zmierzch tych dyscyplin. Jednym z nich jest amerykański filozof Hilary Putnam, który utrzymuje, że względność pojęciowa i pluralizm pojęciowy przemawiają przeciwko zasadności uprawiania ontologii. W niniejszym artykule będę starał się pokazać, że argumentację Putnama można zakwestionować (§ 3), lecz nie musi to prowadzić do pełnej rehabilitacji ontologii (§ 4). Zanim to jednak uczynię, przedstawię wpieryw Putnamowską koncepcję względności pojęciowej i pluralizmu pojęciowego (§ 1) oraz wysuwane pod jej adresem zarzuty (§ 2).

1. WZGLĘDNOŚĆ I PLURALIZM POJĘĆ

Z fenomenem względności pojęciowej, twierdzi Putnam, spotykamy się prawie na każdym kroku. Oto jedna z jego najprostszych ilustracji. Załóżmy, że wraz z przyjacielem wchodzimy do pokoju, w którym znajduje się jedynie biurko, krzesło, lampa biurowa, notatnik i długopis. Na pytanie o liczbę przedmiotów w tym pokoju, przyjaciel bez namysłu odpowiada: „Rzecz jasna, pięć”. Kiedy zwrócimy mu uwagę, że przecież należałoby również uwzględnić nas samych, zapewne odpowie: „W zasadzie osób nie uważa się za przedmioty, lecz jeżeli zignorujemy ten fakt dotyczący użycia tego słowa, to możemy powiedzieć, że w pokoju jest obecnie siedem przedmiotów”. Prawdopodobnie jednak

straci cierpliwość, kiedy zakwestionujemy jego odpowiedź twierdząc, że można jako osobne przedmioty potraktować kartki w notatniku, elementy składowe lampy, nogi i oparcie krzesła itd.

Niewykluczone, że w życiu codziennym tego rodzaju problemy z liczbą przedmiotów nie mają na ogół większego znaczenia. Jednakże z filozoficznego punktu widzenia są to bardzo doniosłe kwestie. Pokazują one bowiem, że nie bardzo wiadomo, jakim pojęciem przedmiotu należy w takich sytuacjach operować. Z jednej strony można się powoływać na tradycję sięgającą co najmniej czasów Arystotelesa, według której przedmiotami są jedynie substancje, albo inaczej, pewne organiczne całości, których części są ze sobą w jakiś sposób zespolone. Z drugiej jednak strony, dosyć powszechne w użyciu jest znacznie mniej restryktywne pojęcie przedmiotu w sensie logicznym, w myśl którego przedmiotem jest wszystko to, co może się znaleźć w zasięgu kwantyfikatora szczegółowego (egzystencjalnego) lub ogólnego. Wszelako i owo logiczne lub formalne pojęcie przedmiotu dopuszcza wiele interpretacji, a wraz z nimi zmienia się rozumienie tego, co istnieje. W taki oto sposób, proste z pozoru pytanie: „Ile jest przedmiotów w danym pomieszczeniu?”, staje się bardzo skomplikowane. W monografii, z której podana ilustracja fenomenu względności pojęciowej została zaczerpnięta, Putnam opatruje je następującym komentarzem:

Jest dla mnie jasne, że pytanie to wymaga konwencjonalnych ustaleń. Jak mógłby to ująć laik: „Wszystko zależy od tego, co rozumie się przez przedmiot”. Jednakże konsekwencja tego jest zaskakująca: samo znaczenie kwantyfikacji egzystencjalnej pozostanie niezdeterminowane dopóki, dopóty nie zostanie określone pojęcie „przedmiotu w sensie logicznym”. Wygląda zatem na to, że *nawet same spójniki logiczne mają wiele możliwych użyć*” (Putnam 1988, s. 112).

Z rozmaitymi ustaleniami dotyczącymi rozumienia przedmiotu w sensie logicznym (będzie o tym jeszcze dokładniej mowa), wiążą się też rozstrzygnięcia natury czysto filozoficznej. W zależności od przyjętej koncepcji możliwości i konieczności oraz tego, w jaki sposób z cząstek prostych tworzą się przedmioty złożone, różna może być odpowiedź na pytanie, czy stojąca na biurku lampa jest wyłącznie układem takich cząstek i niczym więcej, czy też się do nich całkowicie nie sprowadza. Dla jednych lampa z konieczności składa się z tych właśnie cząstek i gdyby składała się z innych cząstek, nie byłaby tą właśnie lampą. Dla drugich tego rodzaju konieczność jest po prostu złudzeniem, gdyż nic nie stoi na przeszkodzie, aby lampa ta, bez zmiany swojego wyglądu i funkcji, mogła składać z innych cząstek. Przyjęcie pierw-

szego stanowiska pozwala twierdzić, że lampa nie jest żadnym dodatkowym przedmiotem w stosunku do układu jej cząstek składowych. Przyjęcie stanowiska drugiego skłania do odpowiedzi przeciwnej.

Putnam wielokrotnie podkreśla w swoich licznych ekspozycjach fenomenu względności pojęciowej, że uzależnienie nawet najprostszych odpowiedzi dotyczących tego, jaki jest świat, od dokonanych ustaleń terminologicznych, wyboru schematu pojęciowego itp., nie czyni bynajmniej otaczającego nas świata zależnym od naszej aktywności poznawczej. Wydaje się, że sytuację, z jaką mamy tu do czynienia najprościej opisać za pomocą takiego oto porównania: świat istnieje w podobnym sensie, jak ciasto, które znajduje się przed nami na stole. Poznając go, dokonujemy jego myślowego rozczłonkowania i podziału na kawałki, podobnie jak kroimy ciasto, które chcemy nałożyć osobom, które z nami biesiadują. Porównanie to, chociaż bardzo obrazowe, nie jest jednak najszcześniejsze. Sugeruje ono bowiem, że świat jako całość i składające się na niego fakty czy zdarzenia roztaczają się w jakimś sensie przed nami, zanim jeszcze przystąpimy do ich pojęciowej obróbki. Jest to sugestia, twierdzi Putnam, z gruntu fałszywa. Po czym dodaje:

Możemy i powinniśmy obstawać przy tym, że niektóre fakty są przez nas odkrywane, a nie ustanawiane. Jest to jednakże coś, co da się powiedzieć wówczas, kiedy przyjęło się pewien sposób mówienia, język, „schemat pojęciowy”. Mówienie o „faktach” bez określenia używanego języka jest mówieniem o niczym; słowo „fakt” tak samo nie ma użycia ustalonego przez świat, jak słowo „istnieje” czy słowo „przedmiot” (Putnam 1988, s. 114).

Cytat ten, podobnie jak i inne wypowiedzi Putnama z tego okresu nasuwają przypuszczenie, że fenomen względności pojęciowej jest powszechny i prawie na każdym kroku musimy dokonywać wyboru schematu pojęciowego i języka, za pomocą którego chcemy mówić o świecie. W późniejszych publikacjach Putnam zrewidował i doprecyzował swoje stanowisko w tej materii, tak aby owo przypuszczenie nie miało już swojej racji bytu.

Po pierwsze, Putnam zwraca uwagę na to, że mówiąc o schemacie pojęciowym nie rozumie go w sposób bardzo szeroki, jako coś, co zawiera się w każdym dowolnym układzie myśli czy wypowiedzi, łącznie z codziennymi wypowiedziami o stołach, krzesłach, lampach. Po drugie, fenomen względności pojęciowej nie polega bynajmniej na tym, że każdemu szeroko rozumianemu schematowi pojęciowemu można przeciwstawić jakiś inny schemat, który będzie z nim niezgodny.

A w związku z tym nie jest bynajmniej tak, że jakieś zdanie, np. „Na biurku, przy którym siedzę stoi komputer” będzie prawdziwe lub fałszywe w zależności od tego, w jakim schemacie pojęciowym będzie wyrażone (dajmy na to, będzie ono prawdziwe w schemacie ciał makroskopowych, lecz nie w schemacie, w którym przyjmuje się jedynie istnienie mikroskopowych cząstek elementarnych). Jak *explicite* pisze Putnam:

Prawdziwość zdania „Na tym biurku jest komputer” w *żadnym* interesującym sensie nie jest „zrelatywizowana do schematu pojęciowego”, który można byłoby przeciwstawić temu, że (trywialnie) zależy ona od tego, do wyrażenia jakiej treści słowa te zostały użyte, a to rzecz jasna zależy od języka, którego są to słowa oraz od kontekstu ich użycia. Częścią mojej doktryny względności pojęciowej nigdy nie było twierdzenie, że *każde* zdanie jest jej przykładem i chociaż zależność treści naszych wypowiedzi od kontekstu ich użycia jest czymś, co bardzo mnie interesuje, *nie* jest to przykład tego, co określam mianem względności pojęciowej” (Putnam 2001, s. 431–432).

Krótko mówiąc, względność pojęciowa nie jest fenomenem powszechnym, lecz ograniczonym do określonych obszarów mowy i języka. Innymi słowy, nie jest to fenomen globalny, lecz lokalny. Pojawia się w tych obszarach języka, które możemy wybrać lub nie, czyli które mają charakter opcjonalny¹.

Putnam podaje następujące przykłady autentycznej względności pojęciowej: (1) wybór między ontologią, w której istnienie sum mereologicznych jest przyjmowane a ontologią, w której jest ono odrzucane; (2) wybór dotyczący pojmowania punktów w sformalizowanej geometrii albo jako indywidualów, albo jako zbieżnej sekwencji kul; (3) wybór w klasycznej elektrodynamice między ujmowaniem oddziaływania naładowanych cząstek jako czegoś dokonującego się w obrębie pól albo za pośrednictwem opóźnionych potencjałów źródeł punktowych; (4) wybór w logice matematycznej między traktowaniem zbiorów albo jako funkcji charakterystycznej, czyli takiej, której – mówiąc w dużym przybliżeniu – wartościami są 0 i 1, albo jako obiektów pierwotnych, za pomocą których definiuje się funkcje jako zbiory par uporządkowanych. Wszystkie te przykłady pochodzą z nauk szczegółowych i dotyczą teorii o wysokim stopniu zaawansowania formalnego. Między wybieranymi teoriami zachodzą istotne różnice, które nie mają charakteru czysto terminologicznego. Z teorią, w której nie ma sum mereolo-

¹ Putnam nawiązuje tutaj do terminologii zaproponowanej przez Jennifer Case (1997). Uważa nawet, że gdyby zamiast wieloznacznego terminu „schemat pojęciowy” posługiwał się zwrotem „języki opcjonalne”, jego koncepcja względności pojęciowej nie byłaby narażona na tak wiele nieporozumień (Putnam 2001, s. 433).

gicznych, rywalizuje teoria, w której one istnieją; teorii, w której punkty są indywidualiami przeciwstawia się teoria przyjmująca jako indywidualia jedynie rozciągłe obiekty geometryczne; z teorią dopuszczającą jedynie oddziaływanie przez styczność w ramach pól rywalizuje koncepcja, w której mówi się o cząstkach oddziałujących na odległość; teorii, w której zbiory określa się jako szczególnego rodzaju funkcje, przeciwstawia się teoria, która wszystko definiuje za pomocą pojęcia zbioru. Można powiedzieć, że za tymi teoriami kryją się różne, niezgodne ze sobą naukowe obrazy świata. Jednakże, jak podkreśla Putnam, teorie te mają dokładnie takie same aplikacje empiryczne i w tym sensie są *poznawczo równoważne*. Należy zatem raz jeszcze podkreślić, że koncepcja względności pojęciowej

[...] nie jest doktryną dotyczącą wszelkich całości myślowych i dyskursywnych, lecz odnosi się ona do pewnych obszarów myśli. Dotyczy ona obrazów naukowych i języków opcjonalnych [...]. Nie twierdzi się w niej ani tego, że wszystko, co mówimy i myślimy należy do jakiegoś „schematu pojęciowego” w sensie, o którym mi chodziło (w sensie języka opcjonalnego w jakimś obszarze nauki), ani też tego, że *wszystko*, co ktoś może nazwać „schematem pojęciowym” ma sensowną alternatywę (Putnam 2001, s. 435).

Fenomen względności pojęciowej stanowi dla Putnama szczególnie przypadek tego, co ostatnio coraz częściej określa on mianem pluralizmu pojęciowego (wcześniej mówił jedynie o względności pojęciowej). Zwraca szczególną uwagę na to, że nie każda postać pluralizmu pojęciowego jest przypadkiem względności pojęciowej. Jak przyznaje, sam tego kiedyś dobrze nie odróżniał, podając jako bardzo intuicyjny przypadek względności pojęciowej to, że zawartość pokoju, do którego właśnie wszedłem może być opisana zarówno w języku potocznym za pomocą takich terminów, jak krzesło, biurko, lampa itd., jak i w języku fizyki elementarnej, w którym mówi się jedynie o polach, cząstkach, ich ładunkach i oddziaływaniach itp. (por. Putnam 1987, s. 20; przekład polski, s. 346). Nie może to być – zdaniem Putnama – przypadek względności pojęciowej w ścisłym rozumieniu z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, kiedy oba tego rodzaju opisy poprzedzimy *implicite* przyjmowanym zastrzeżeniem, że są to częściowe lub dokonane z pewnego określonego punktu widzenia opisy zawartości pokoju, to nie będzie można ich uznać za niezgodne, nawet „na pierwszy rzut oka”. A przecież to właśnie niezgodność koncepcji czy teorii dotyczącej jakiejś określonej dziedziny jest warunkiem *sine qua non* zachodzenia fenomenu względności pojęciowej. Nawet gdyby jednak udało

się pokazać, że w jakimś luźnym i trudnym do ścisłego sprecyzowania sensie niezgodne są obrazy świata kryjące się za tymi opisami, to i tak niespełniony będzie drugi warunek decydujący o względności pojęciowej. Wchodzące w grę dwa opisy zawartości pokoju nie są bowiem poznawczo równoważne. Byłoby tak nawet wówczas, gdyby znajdujące się w pokoju przedmioty codziennego użytku, takie jak krzesło, biurko i lampa udało się w pełni zdefiniować – za cenę naruszenia charakteru wyrażających je pojęć i słów – w kategoriach cząstek elementarnych i ich oddziaływań. Albowiem opis fizyczny, czyli „opis w kategoriach cząstek i pól zawiera bardzo wiele informacji, których nie da się przełożyć na język biurek i krzesel” (Putnam 2001, s. 437; 2004a, s. 48). Istnienie takich poznawczo nierównoważnych opisów określonego obszaru czy dziedziny należy uznać za przypadki pluralizmu pojęciowego *sui generis*, którego nie da się sprowadzić do względności pojęciowej.

Po tych ustaleniach terminologicznych, rozróżnieniach i objaśnieniach, powróćmy do względności pojęciowej we właściwym sensie. Ze wszystkich czterech wcześniej podanych jej przykładów najwięcej uwagi poświęcił Putnam wyborowi ontologii i kwestii istnienia sum mereologicznych. Na jego podstawie wyprowadza też dalekosiężne konsekwencje, które prowokują do dalszej dyskusji. Aby zrozumieć, na czym ów wybór polega, wystarczy jedynie znać kilka zasad mereologii. Idee mereologii jako ogólnej teorii części i całości zarysował twórca fenomenologii Edmund Husserl, a postać formalną nadał jej polski logik, przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej, Stanisław Leśniewski. W swoich rozważaniach Husserl operował treściowymi kryteriami bycia obiektem lub przedmiotem, sugerując, że jeśli składa się on z różnych części, to musi tworzyć pewną jednolitą i odrębną całość. Inaczej będzie tylko luźnym konglomeratem, który na nazwę „przedmiot” tak naprawdę nie zasługuje. Leśniewski zrezygnował z tych pozaformalnych kryteriów bycia przedmiotem, uważając, że przedmiotem może być jakakolwiek suma dowolnych przedmiotów (które z kolei same mogą też być sumami).

Załóżmy teraz, że rozważamy jakieś uniwersum składające się z trzech indywiduów: x_1, x_2, x_3 , które możemy nazwać światem Rudolfa Carnapa (Carnap chętnie operował takimi prostymi przykładami dziedzin, kiedy pracował nad logiką indukcyjną). Na pytanie „Ile w tym świecie znajduje się przedmiotów?” Carnap, podobnie jak bardzo wiele innych osób, zareagowałby zapewne zdziwieniem (po co bowiem pytać o coś, co wydaje się oczywiste) i odpowiedziałby: „Rzecz jasna, trzy”.

Jednakże zwolennik mereologii Leśniewskiego nie zgodzi się wcale na tę odpowiedź, gdyż pomija ona sumy mereologiczne złożone z tych trzech indywiduów, a mianowicie: x_1+x_2 , x_1+x_3 , x_2+x_3 oraz $x_1+x_2+x_3$. Tak więc jeśli pominąć przyjmowany niekiedy w mereologii tzw. przedmiot pusty lub zerowy, należy przyjąć, że we wchodzącym w grę świecie jest łącznie siedem przedmiotów. Krótko mówiąc, rozważamy ten sam świat, lecz pojmując go na sposób Carnapa, stwierdzamy, że zawiera on trzy przedmioty, a pojmując go na sposób Leśniewskiego, uznajemy, że zawiera aż siedem przedmiotów. Zdaniem Putnama, taka sytuacja prowadzi do wniosku, że to, co istnieje, zależy w dużym stopniu od owych sposobów pojmowania, z których wybieramy ten uważany za wygodny, użyteczny, łatwiejszy w zastosowaniu itp. Można powiedzieć, że polega on na przyjęciu pewnych konwencji, a nie na poddaniu się temu, co dyktuje nam świat. Do tego właśnie sprowadza się doktryna względności pojęciowej. Głosi ona, że

[...] pytanie dotyczące tego, który z tych sposobów używania słowa „istnieje” (a także „indywiduum”, „przedmiot” *etc.*) jest *właściwy*, to pytanie otwarte, na które znaczenia słów języka naturalnego, tj. języka, jakim wszyscy mówimy i jakiego nie możemy nie używać każdego dnia, nie udzielają po prostu odpowiedzi (Putnam 2004a, s. 43).

Zapewne wielu filozofów takie stanowisko nie zadowoli i nadal będą zastanawiać się, czy wchodzący w grę świat składa się z trzech przedmiotów, czy też z siedmiu, a także doszukiwać się powodów, które powinny skłonić nas do przyjęcia lub odrzucenia rzeczywistego, realnego istnienia sum mereologicznych. Zdaniem Putnama takie deliberacje i rozważania są bezcelowe, gdyż to, czy sumy mereologiczne istnieją „jest w *dostównym sensie* sprawą konwencji” (Putnam 2004a, s. 43).

2. ZARZUTY WOBEC KONCEPCJI WZGLĘDNOŚCI POJĘCIOWEJ

Koncepcja względności pojęciowej, zilustrowana przykładem prostego uniwersum, może spotkać się z takim oto zarzutem. Jeżeli ci, którzy pojmują go na sposób Carnapa i na sposób Leśniewskiego używają słów „istnieć”, „indywiduum”, „przedmiot” itp. w tym samym sensie, to twierdząc, że znajdują się w nim trzy przedmioty oraz że jest w nim siedem przedmiotów, najwyraźniej udzielają sprzecznych i nie dających się ze sobą pogodzić odpowiedzi. Zachodzi jednak podejrzenie, że używają oni tych słów w zupełnie innym znaczeniu. W związku

z tym ci, którzy pojmują świat na sposób Carnapa nie kwantyfikują sum mereologicznych, natomiast ci, którzy pojmują go na sposób Leśniewskiego rozszerzają kwantyfikację na sumy mereologiczne. A jeśli tak, to nie mamy w tym przypadku do czynienia z żadną niezgodnością, tylko z nieporozumieniami terminologicznymi, które bynajmniej nie są przejawem czegoś, co można byłoby określić mianem względności pojęciowej.

Odpowiedź Putnama na ten zarzut jest następująca. Nie jest wcale łatwo rozstrzygnąć to, czy uczestnicy takiej czy innej debaty używają pewnych słów w tym samym czy też odmiennym znaczeniu. Wszystko zależy od przyjętej koncepcji znaczenia oraz od ustalenia warunków tożsamości znaczeniowej. Nie wikłając się w te subtelności trzeba przyznać, że jeśli przez znaczenie wyrażenia rozumieć całościowy sposób użycia (na sposób Wittgensteina), to trudno byłoby się nie zgodzić z tym, że pojmowanie uniwersum na sposób Carnapa oraz na sposób Leśniewskiego wiąże się z różnym użyciem takich słów, jak „istnieć”, „indywiduum” i „przedmiot”. Wszelako zgoda na coś takiego, twierdzi Putnam, nie zmusza nas do opisywania owych różnic w kategoriach przyjmowania lub odrzucania istnienia sum mereologicznych. Ktoś może, dajmy na to, używać wymienionych słów na sposób Leśniewskiego i być w stanie w pełni objaśnić owo użycie, a jednocześnie z całą mocą twierdzić, że sum mereologicznych nie ma i że mereologia jest po prostu niczym innym jak tylko wygodną i użyteczną fikcją. Jednakże najprawdopodobniej napotka on na sprzeciw kogoś, kto będzie twierdził, że sumy mereologiczne istnieją w takim samym sensie, jak poszczególne indywidua, z których się one składają. Mamy tu zatem do czynienia z autentycznym sporem i niezgodnością stanowisk. Źródłem tej niezgodności, twierdzi Putnam, nie jest bynajmniej niezajomość lub błędna interpretacja faktów przez jedną ze stron sporu, lecz odmiennie konwencje dotyczące zastosowania takich słów, jak „istnieć”, „przedmiot” itd.

Czy zatem nie można powiedzieć, że cały ten spór ma charakter czysto terminologiczny? Odpowiedź pozytywna byłaby zdaniem Putnama myląca, gdyż w pewnym sensie spór ten dotyczy również faktycznego stanu rzeczy. Chodzi przecież o to, że rozważane uniwersum składa się, ujmując rzecz na sposób Carnapa, z trzech indywiduów, a nie czterech czy pięciu. Oczywiście ktoś opisujący to uniwersum na sposób Leśniewskiego, czyli z uwzględnieniem sum mereologicznych, może zgodnie z prawdą twierdzić, że uniwersum to składa się z siedmiu przedmiotów; będzie się natomiast mylić utrzymując, że składa się ono

z dziewięciu lub dwunastu przedmiotów. Tak więc z jednej strony mamy do czynienia z konwencjonalnym wyborem między różnymi użyciami słowa „istnieć” (pomijającymi lub uwzględniającymi istnienie sum mereologicznych), a drugiej strony z ustaleniem dotyczącym liczby przedmiotów, zgodnym z faktycznym stanem rzeczy. Ustalenie to, w zależności od rozważanej dziedziny, może mieć charakter empiryczny (w naukach przyrodniczych) lub aprioryczny (w logice i matematyce). Ponadto, jak zaznacza Putnam, „możemy zmienić swoje stanowisko w kwestii tego, co jest, a co nie jest, sprawą konwencji i może się okazać, że w zmianie tej liczą się fakty empiryczne” (Putnam 2004b, s. 240). Wszystko to uzasadnia wniosek, że spór dotyczący liczby przedmiotów w rozważanym uniwersum nie ma charakteru *wyłącznie* terminologicznego, aczkolwiek jego rozstrzygnięcie zależy w takim samym stopniu od czynników konwencjonalnych, co faktualnych.

Przedstawiony i uchylony przez Putnama zarzut pod adresem idei względności pojęciowej i jej prostego przykładu, nie jednak zarzutem jedynym. Inną i – jak się wydaje – trudniejszą do odparcia obiekcie pod adresem tej koncepcji wysunął Peter van Inwagen (2009). Zwraca on uwagę, że konwencje nie są sobie równe, a niektóre z nich są po prostu absurdalne. Aby to pokazać, proponuje rozważyć konwencję rozszerzenia ontologii o indywiduum zerowe i przyjęcie, że owo tajemnicze indywiduum jest częścią wszystkich innych indywiduów (w mereologii jako teorii formalnej takie indywiduum, traktowane jako element 0, często występuje). Czym innym jest jednak samo „mechaniczne” rozszerzenie ontologii i zwiększenie liczby przedmiotów we wszystkich rozważanych dziedzinach o jeden (ktoś, kto miał jednego kota będzie miał teraz dwa, posiadacz dwóch psów stanie się automatycznie właścicielem trzech psów itp.), a czym innym pełna akceptacja tego rozszerzenia z uwagi na wszelkie związane z tym konsekwencje. W tym przypadku konsekwencje te są, zdaniem van Inwagena, groteskowe, co pozwala przypuszczać, że sama ta konwencja jest bezużyteczną i bezsensowną zabawą słowną. Jedną z takich groteskowych konsekwencji jest chociażby to, że każde dwa dowolne przedmioty, tak różne jak chociażby pies i kwadrat, czy grzyb i kula, będą miały część wspólną. Będzie nim mianowicie owo tajemnicze indywiduum zerowe. Można zatem zasadnie przypuszczać, że osoby proponujące takie rozszerzenie ontologii nie dokonują sensownych ustaleń konwencjonalnych, lecz „po prostu bawią się słowami, a w istocie rzeczy nawet nie słowami, ale plamkami na papierze i dźwiękami” (van Inwagen 2009, s. 56).

Konwencja dotycząca istnienia sum mereologicznych, rozważana przez Putnama, nie jest być może aż tak absurdalna, lecz również rodzi rozmaitego rodzaju trudności. W świecie pojmowanym po Carnapowsku mamy po prostu indywidua, natomiast w świecie pojmowanym na wzór Leśniewskiego mamy jeszcze sumy mereologiczne tych indywiduów, powołane do istnienia niejako „automatycznie”, za sprawą samego istnienia składających się na nie indywiduów. Z pozoru wydaje się (i tak całą sprawę przedstawia Putnama), że chodzi tu tylko o to, czy sumy mereologiczne należy uznać za odrębne przedmioty istniejące, czyli o to, w jaki sposób używać takich słów, jak „istnieć”, „indywiduum” i „przedmiot”. W rzeczywistości, podkreśla van Inwagen, rzecz jest o wiele bardziej skomplikowana. Jeśli bowiem przyjmuje się istnienie określonej kategorii przedmiotów, to nie można poprzestać na samej konstatacji ich istnienia, lecz należy jeszcze odpowiedzieć na problemy filozoficzne, jakie owa kategoria rodzi. Jeśli np. przedmioty danej kategorii zdają się mieć sprzeczne własności, to nie można nad tym przejść do porządku dziennego, lecz należy albo uchylić argumentacją wykazującą ową sprzeczność, albo dowieść, że sprzeczność wchodzących w grę własności jest tylko pozorna.

Chociaż przyjęcie automatycznego istnienia sum mereologicznych dla każdego niepustego zbioru indywiduów nie wydaje się prowadzić do sprzeczności, to nastręcza całkiem sporo trudności. Dotyczą one chociażby, jak zauważa van Inwagen, warunków tożsamości i trwania owych sum. Nasuwającym się tu rozwiązaniem jest zastosowanie zasady esencjalizmu mereologicznego, w myśl której „tożsamość rzeczy jest wyznaczona przez jej części, czyli te same części to ta sama suma oraz ta sama suma to te same części” (van Inwagen 2009, s. 58). W obrębie prostego uniwersum rozważanego przez Putnama zasada ta funkcjonuje bez zarzutu.

Kiedy jednak od wyobrażonego świata Putnama przejdziemy do świata rzeczywistego w całej jego złożoności, świata zamieszkiwanego przez nas, istoty ludzkie, świata, świata, który zawiera elektrony, kwarki, atomy, molekuly, komórki i wszystkie te przedmioty makroskopowe, których częściami są owe mikroskopowe i submikroskopowe przedmioty, sprawy zaczynają wyglądać inaczej (van Inwagen 2009, s. 60).

Okazuje się bowiem, że w takim świecie zasada esencjalizmu mereologicznego ma dziwaczne, a wręcz absurdalne konsekwencje. Wystarczy tylko zastosować ją do zagadnienia tożsamości osób ludzkich lub wszelkich organizmów żywych, które wydają się trwać pomimo utraty i zmiany swoich części właściwych. Tak więc, wbrew temu, co sugeruje

Putnam, zajęcie stanowiska w sprawie istnienia sum mereologicznych dla każdego niepustego zbioru indywiduów nie sprowadza się wyłącznie do swobodnego wyboru takiej lub innej konwencji. W świetle rozmaitych konsekwencji, do jakich taki wybór prowadzi, zwłaszcza w odniesieniu do świata rzeczywistego, może on nie mieć w ogóle charakteru konwencyonalnego. A jeśli tak, to zwolennik koncepcji względności pojęciowej zaczyna tracić grunt pod nogami.

3. PRZEDWCZESNY NEKROLOG ONTOLOGII

Załóżmy jednak, że Putnamowi udało się odeprzeć atak van Inwagena na tyle skutecznie, że nie pozostawałoby nam nic innego jak uznać autentyczność fenomenu względności pojęciowej i wszelkich innych przejawów pluralizmu pojęciowego. Czy wówczas należałoby ogłosić, jak to czyni Putnam, śmierć ontologii? Można co do tego mieć wątpliwości.

Artykulację tych wątpliwości proponuję rozpocząć od przyjrzenia się temu, w jaki sposób Putnam rozumie ontologię i jakie jej odmiany bierze pod uwagę. Jeśli chodzi o tę pierwszą sprawę, to ontologia pojmowana w sposób standardowy i tradycyjny jak dział metafizyki (niekiedy nawet z całą metafizyką utożsamiany), który można określić po arystotelesowsku mianem nauki o bycie. Jednym z jej zasadniczych zadań jest ustalenie najogólniejszych kategorii tego, co istnieje. Według Putnama istnieją trzy zasadnicze odmiany ontologii: jedna inflacyjna i dwie deflacyjne. Ontologia inflacyjna sięga swymi korzeniami do teorii form Platona, która poprzez odwołanie się do niedostępnych zmysłowo obiektów miała wytłumaczyć zasady rządzące otaczającym nas światem i wyznaczać podstawowe normy etyczne. Współcześnie jej dalekim echem jest chociażby metafizyka dobra G. E. Moore'a, w myśl której prosta i dostępna jedynie dzięki intuicji intelektualnej własność dobra rozstrzyga o trafności ocen moralnych i słuszności podejmowanych przez nas czynów. Ontologiami deflacyjnymi są natomiast redukcjonizm i eliminacjonizm. Zwolennicy redukcjonizmu skłonni są sprowadzać określoną kategorię bytów, np. ogólne własności, do obiektów innej kategorii, twierdząc np., że własności lub uniwersalia to prostu nic innego jak nazwy ogólne stosowane do wielu jednostkowych przedmiotów. Jeszcze dalej posuwają się zwolennicy eliminacjonizmu, zdaniem których owe zredukowane byty są często bytami pozornymi, wytworami rozmaitych mitów filozoficznych, które należy po prostu wyeliminować z naszej myśli i inwentarza ontolo-

gicznego. Najbardziej znanymi historycznymi przykładami deflacionizmu ontologicznego jest materializm Demokryta (istnieją tylko atomy i próżnia) oraz idealizm G. Berkeleya (istnieją wyłącznie duchy i ich idee).

Tym trzem odmianom ontologii (określanym niekiedy skrótowym terminem „Ontologia”, pisanym dużą literą) przeciwstawia Putnam *pluralizm pragmatyczny*, który można określić jako

[...] uznanie, że nie jest niczym przypadkowym, iż w języku codziennym posługujemy się wieloma różnymi rodzajami dyskursów – dyskursów rządzonych odmiennymi standardami i posiadających różne rodzaje zastosowań, o odmiennych cechach logicznych i gramatycznych – czyli różnymi „grami językowymi” w sensie Wittgensteina. Nie jest to przypadkowe, ponieważ jest złudzeniem, że może istnieć po prostu jeden rodzaj gry językowej, wystarczający do opisania całej rzeczywistości! (Putnam 2004a, s. 21–22).

Takie stanowisko bardzo dobrze harmonizuje z pluralizmem pojęciowym oraz z jego szczególną odmianą, jaką jest względność pojęciowa, aczkolwiek nie jest ich prostą i banalną konsekwencją.

Po wyróżnieniu omówionych trzech odmian ontologii i przeciwstawieniu ich pluralizmowi ontologicznemu Putnam ogłasza kres tej dyscypliny, którą jego zdaniem w powojennej filozofii analitycznej odnowił Willard Van Orman Quine². W akapicie kończącym pierwszą część książki *Ethics Without Ontology*, noszącym znamienity tytuł *Nekrolog Ontologii* (Putnam 2004a, s. 84–85), utrzymuje, że jej zwolennicy, upierający się przy jednym sensie takich kategorii, jak „istnienie”, „indywiduum” i „przedmiot” oraz zastanawiający się nad postacią ostatecznego i pełnego opisu rzeczywistości po prostu bujają w obłokach. Kiedy Platon i Arystoteles dawali początek ontologii i kiedy przez wiele wieków ją rozwijano, była ona nośnikiem ważnych treści filozoficznych. Jednak obecnie stała się bezużyteczna. Jest na

² Putnam szczególną rolę przypisuje w tym względzie artykułowi Quine’a *On What There Is* (1948/2004). Pisze on m.in. „Chociaż jest wiele trudnych kwestii dotyczących dokładnej interpretacji tego wielkiego eseju (jak to jest w wypadku ważnych prac każdego wielkiego filozofa), to pamiętam jak bardzo mnie zafascynował, kiedy czytałem go na początku studiów doktoranckich w roku 1948–1949 i sądzę, że moja reakcja nie była nietypowa” (Putnam 2004a, s. 79). Nie kwestionując autentyczności autobiograficznej uwagi Putnama i doniosłości artykułu Quine’a, warto zauważyć, że do podtrzymania i odnowienia ontologii w ramach filozofii analitycznej przyczyniło się wiele czynników i wielu filozofów, do których należeli m.in. G. Bergmann, W. Sellars, P. F. Strawson i D. C. Williams. Autobiograficzne reminiscencje mają niestety ograniczoną użyteczność w rekonstrukcji dziejów filozofii, gdyż sugerują często jej jednostronny i wybiórczy obraz.

dobre martwa i próby sztucznego podtrzymywania jej przy życiu są daremne i skazane na niepowodzenie.

Istnieją podstawy, aby twierdzić, że ten nekrolog ontologii jest przedwczesny. Po pierwsze, odnosi się on do Ontologii pisanej z dużej litery, czyli do inflacjonizmu ontologicznego i dwóch odmian deflacionizmu: redukcjonizmu i eliminacjonizmu. Z pozoru może się wydawać, że można pod nie podciągnąć wszelkie postacie ontologii, lecz jest to tylko złudzenie wywołane dosyć osobliwym użyciem przez Putnama terminu „deflacionizm”. Deflacyjne są dla niego stanowiska redukcjonizmu i eliminacjonizmu, gdyż ograniczają one zakres tego, co jest do niewielkiego fragmentu dziedzin istnienia przyjmowanych przez zdrowy rozsądek i naukę. Chociaż ze względów etymologicznych takie użycie słów „deflacyjny” i „deflacionizm” jest uprawnione, to we współczesnej filozofii jest ono mylące, gdyż za deflacyjne uważa się w niej na ogół te koncepcje, które nie mają dalekosiężnych rozszczeń metafizycznych, minimalizują rolę eksplanacyjną takiego czy innego pojęcia itp. Z uwagi na ten rozpowszechniony uzus, redukcjonizm i eliminacjonizm należy uznać za typowe stanowiska inflacyjne. Takie przegrupowanie stwarza odpowiednie miejsce dla typowo deflacyjnych koncepcji ontologicznych, w myśl których nie sprowadza się wielości tego, co istnieje, do jednej kategorii oraz odrzuca się możliwość sformułowania kilku jednolitych zasad, w pełni wyjaśniających funkcjonowanie otaczającej nas rzeczywistości we wszystkich jej obszarach. Takie koncepcje, chociaż *prima facie* mieszczą się w ramach ontologii, bliskie są często temu, co Putnam określa mianem pluralizmu pragmatycznego i tym samym bez trudu dadzą się pogodzić z pluralizmem i relatywizmem pojęciowym.

Po drugie, można utrzymywać, że nekrolog Putnama jest przedwczesny nawet w odniesieniu do Ontologii pisanej z dużej litery, czyli do inflacyjnych postaci ontologii (łącznie z redukcjonizmem i eliminacjonizmem). Aczkolwiek ambicje poznawcze inflacjonistów są duże, to nic nie zmusza ich do przyjęcia skrajnego twierdzenia, że proponując swoje teorie tworzą oni zupełny opis i ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości. A tylko to twierdzenie naraża ich na bezpośredni konflikt z pluralizmem pojęciowym oraz z jego szczególną odmianą, jaką jest względność pojęciowa. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby uprawiając ontologię stawiali sprawę następująco: dążenie do najogólniejszej teorii rzeczywistości jest czymś naturalnym i ontologia jest tego przejawem; jednakże teoria najogólniejsza nie musi obejmować absolutnie wszystkich aspektów rzeczywistości, a proponowane przez

nią wyjaśnienia mogą mieć charakter roboczy i tymczasowy, bez pretendowania do raz na zawsze ustalonej ostateczności. Ponadto, krytykując ontologie inflacjonistyczne, które postulują istnienie osobliwych bytów teoretycznych *sui generis*, np. prostych własności moralnych ujmowanych intuicyjnie lub obiektów abstrakcyjnych, znajdujących się poza porządkiem czasowo-przestrzennym świata, Putnam zdaje się nie odróżniać dwóch różnych wersji takich ontologii³. Według jednych z nich owe byty postulowane w pełni wyjaśniają odpowiednie obszary naszej aktywności, np. nasze działania moralne oraz dyskurs matematyczny. Pozostałe wersje często nie mają takich dalekosiężnych zapełnień eksplanacyjnych, a ich zwolennicy ograniczają się do znacznie ostrożniejszego twierdzenia, że byty postulowane są tylko jednym z czynników umożliwiających zbudowanie takiego wyjaśnienia.

Wydaje się, że kres ontologii, który głosi Putnam na podstawie powszechności takich fenomenów, jak względność pojęciowa i pluralizm pojęciowy, nie jest zbyt dobrze uzasadniony. Innymi słowy, nekrolog ontologii jest przedwczesny, nawet jeśli będzie on powiadał jedynie o śmierci Ontologii pisanej dużą literą, czyli o śmierci trzech ontologicznych poglądów rozważanych przez Putnama.

4. DEFLACJA ONTOLOGII

Czy jednak, jak to zostało zasugerowane, wszystkie stanowiska, które nie sprowadzają wielości tego, co istnieje, do jednej kategorii oraz odrzucają istnienie unifikujących zasad wyjaśniających całą rzeczywistość, można uznać za koncepcje w pełni ontologiczne. Nawet pobieżne przyjrzenie się niektórym takim poglądom skłania do odpowiedzi negatywnej.

Typowo deflacyjnego stanowiska w zakresie ontologii broni Paul Horwich (2006/2010). Jego zdaniem, uprawiając tę dyscyplinę ulegamy pokusie pojmowania wszystkiego na wzór znanych nam przedmiotów z otaczającego nas świata, z którym na co dzień mamy do czynienia. Innymi słowy, na wszystko spoglądamy przez pryzmat średniej wielkości nieożywionych i ożywionych obiektów, takich jak skały, stoły, krzesła, psy, koty i ludzie. Wszystko, co nie mieści się w tych ramach, jest dla

³ Zwraca na to uwagę Matti Eklund, krytykując Putnama m.in. za to, że w swojej detronizacji ontologii „nie odróżnia odpowiednio między np. poglądem, iż istnieją obiekty matematyczne, a poglądem, że możemy użytecznie wyjaśnić naturę dyskursu matematycznego przez odwołanie się do tego, jakie są obiekty matematyczne” (Eklund 2008, s. 221).

nas zagadkowe i staramy się to wyeliminować, zredukować lub nadać temu status mniej lub bardziej użytecznych fikcji. Pokusa ta, twierdzi Horwich, jest przejawem specyficznego scjentyzmu metafizycznego, który polega na stosowaniu w filozofii naukowych procedur wyjaśniania i unifikacji, których celem jest konstruowanie prostych i ogólnych teorii. Tymczasem w filozofii, jak to trafnie podkreślał Ludwig Wittgenstein, nie ma miejsca na tego rodzaju aktywność, gdyż

[...] tylko w nauce dążymy do *głębi teoretycznej* i ją osiągamy, i tylko w tym kontekście prostota prawomocnie funkcjonuje jako niezbędny dezyderat metodologiczny, gdyż jest to coś, czego można się spodziewać na *fundamentalnym poziomie* (Horwich 2010, s. 246–247).

Jeżeli będziemy w filozofii unikali tych procedur, to bez trudu przyjdzie nam zgodzić się na to, że o rzeczywistości mówimy za pomocą wielu różnych języków, że terminy, którymi się posługujemy, różnią się pod wieloma względami i pełnią rozmaite role pojęciowe. Co więcej, wielość faktów artykułowanych w ramach tych języków i opisywanych za pomocą owych terminów nie będzie budziła naszego niepokoju i nie będziemy starali się ich uporządkować pod względem stopnia realności, fundamentalności czy doniosłości eksplanacyjnej. Dezyderatem tak uprawianej filozofii będzie zawołanie: *vivent les differences!* (Horwich 2006/2010, s. 274).

Takiemu stanowisku można zarzucić propagowanie metafizycznego kwietyzmu. Zdaniem Crispina Wrighta jest to teoretycznie bezsilny pogląd, w którym mamy do czynienia z „bezbarwną perspektywą różnorodności «gier językowych», z których każda ma swoje wewnętrzne standardy akceptowalności, operuje metafizycznie wątpliwym pojęciem prawdy i jest niezdolna do osiągnięcia czegokolwiek interesującego lub ważnego” (Wright 1992, s. 76). Horwich nie ma nic przeciwko takiemu kwietyzmowi, lecz uważa, że jego charakterystyka jest tendencyjna, gdyż zakłada, iż w ramach ontologii i filozofii istnieje teoretycznie atrakcyjny pogląd, który można mu przeciwstawić. Tymczasem zdaniem Horwicha taki teoretyczny aktywizm do niczego dobrego w filozofii nie prowadzi. Pozostaje nam zatem odpowiednio wyważony i umotywowany kwietyzm. Życie w świecie, w którym nie będziemy nękani różnymi metafizycznymi „izmami”, jest ideałem wartym realizacji.

Konsekwentny deflacionizm w stosunku do ontologii propaguje też Huw Price (2009). Jest on w istocie pewną interpretacją stanowiska Rudolfa Carnapa, zdaniem którego w ontologii i metafizyce nie

odpowiada się na przedmiotowe pytania dotyczące rzeczywistości, np. czy istnieją przedmioty materialne, liczby i abstrakcyjne własności, lecz jedynie wybiera się odpowiedni schemat pojęciowy i językowy, kierując się względami pragmatycznymi. Dopiero po przyjęciu takiego schematu można formułować pytania przedmiotowe dotyczące istnienia tej czy innej kategorii bytów, lecz wówczas nie będą to już pytania filozoficzne, ale naukowe, na które będą odpowiadać przedstawiciele właściwych dyscyplin empirycznych lub formalnych. Tak więc z jednej strony mamy filozoficzne zagadnienia zewnętrzne, które rozstrzygane są przez wybór takiego lub innego schematu pojęciowego, a z drugiej naukowe zagadnienia wewnętrzne, rozstrzygane metodami formalnymi i empirycznymi. Price opatruje to stanowisko takim oto komentarzem:

Według mnie pomocne jest ujęcie tego, co mówi Carnap za pomocą dystynkcji użycie – przytaczanie (*use – mention*). Prawomocne *użycia* takich terminów, jak „liczba” i „przedmiot materialny” są z konieczności wewnętrzne, gdyż ich użycie konstytuowane jest przez większą lub mniejszą zgodność z regułami odpowiedniego schematu językowego. Wszelako jako pytania wewnętrzne, co Carnap podkreśla, nie mogą one mieć takiego znaczenia, jakie przypisywała im metafizyka tradycyjna. Metafizyka usiłuje zlokalizować je gdzie indziej, lecz popełnia wówczas błąd pomieszania użycia z przytaczaniem. Jedyne prawomocne pytania zewnętrzne po prostu *przytaczają* wchodzące w grę terminy (Price 2009, s. 324).

Krótko mówiąc, będąc na poziomie przedmiotowym i odpowiadając na pytania dotyczące rzeczywistości uprawiamy naukę, a chcąc uprawiać ontologię i metafizykę z konieczności przenosimy się na metapredmiotowy poziom decyzji terminologicznych.

Z uwagi na możliwą wielość i różnorodność owych decyzji terminologicznych, Carnapowi przypisuje się niekiedy stanowisko pluralizmu ontologicznego⁴. Nie wydaje się to być szczególnie szczęśliwa interpretacja, gdyż jak zauważa Price:

Gdyby pluralizm Carnapa był pluralizmem w sprawie ontologii *per se*, to jawiłby się jako stanowisko samo w sobie metafizyczne, jako pluralizm dotyczący umebłowania rzeczywistości. Należy zatem podkreślić, że jest to pluralizm dotyczący języka – dotyczący schematów językowych, w obrębie których i dla których zajmujemy się ustalaniem *zobowiązań* ontologicznych (Price 2009, s. 325)

Jednakże raz jeszcze należy podkreślić, że owo ustalanie zobowiązań ontologicznych będzie miało charakter szczegółowych dociekań naukowych, a nie filozoficznych. Filozofii pozostaje jedynie deliberacja

⁴ W sprawie interpretacji stanowiska Carnapa jako tego rodzaju pluralizmu zob. Eklund 2009.

na wyborem schematów językowych i nad funkcjami, jakie one pełnią. Deliberacja taka będzie prowadzona nie z punktu widzenia metafizycznego, lecz genealogicznego lub antropologicznego; będziemy się w niej starali m.in. odpowiedzieć na pytania dotyczące tego, dlaczego posługujemy się takim a nie innym schematem językowym, jakie czynniki wpłynęły na jego wybór, czy pozwala nam realizować cele, które sobie postawiliśmy itp. Tradycyjnie rozumiana ontologia, nawet o znacznie ograniczonych roszczeniach poznawczych, nie będzie w tej deliberacji w żaden sposób użyteczna.

Fenomen ontologii skrajnie deflacyjnych, które przeradzają się w ich deflację i zniesienie, nasuwa podejrzenie, że chociaż być może nie nadszedł jeszcze kres ontologii i jej nekrolog jest przedwczesny, to nie ma ona przed sobą świetlanych perspektyw. Z uwagi na tę diagnozę ze szczyptą sceptycyzmu należy podchodzić do ożywienia, jakie ostatnio zapanowało na obszarze tej tradycyjnej dyscypliny filozoficznej. Być może i tym razem, jak to już nieraz bywało w przeszłości, jest to po prostu wiele hałasu o nic⁵.

LITERATURA

- Case J. (1997), *On the Right Idea of a Conceptual Scheme*, „The Southern Journal of Philosophy” 35, s. 1–18.
- Eklund M. (2008), *Putnam on Ontology*, w: *Following Putnam's Trail. On Realism and Other Issues*, ed. by M. U. Rivas Monroy, C. Cancela Silva, C. Martínez Vidal, Amsterdam, Rodopi, s. 203–222.
- Eklund M. (2009), *Carnap and Ontological Pluralism*, w: *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, ed. by D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman, Oxford, Clarendon Press, s. 130–156.
- Horwich P. (2006/2010), *A World without 'Isms'. Life after Realism, Fictionalism, Non-Cognitivism, Relativism, Reductionism, Revisionism, and so on*, w: P. Horwich, *Truth–Meaning–Reality*, Oxford, Clarendon Press 2010, s. 255–279.
- Horwich P. (2010), *The Nature of Paradox*, w: P. Horwich, *Truth–Meaning–Reality*, Oxford, Clarendon Press, s. 225–253.

⁵ Wcześniejsza wersja tego tekstu (bez końcowej części dotyczącej deflacji ontologii) została przedstawiona na konferencji „Filozofia jako poszukiwanie podstaw. Jerzy Perzanowski *in memoriam*”, Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego, 28–29 maja 2010 r. Wykorzystałem w niej fragmenty przygotowywanej do druku książki o związkach pragmatyzmu z filozofią analityczną i głównych przedstawicielach neopragmatyzmu. Ostateczna wersja artykułu została przygotowana w czasie mojego pobytu jako *fellow-in-residence* w Holenderskim Instytucie Badań Zaawansowanych z Humanistyki i Nauk Społecznych (NIAS) w roku akademickim 2010/2011.

- Price H. (2009), *Metaphysics after Carnap: The Ghost Who Walks?*, w: *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, ed. by D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman, Oxford, Clarendon Press, s. 320–346.
- Putnam H. (1987), *The Many Faces of Realism*, La Salle, IL, Open Court [*Wiele twarzy realizmu*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa, Wyd. Naukowe PWN 1998, s. 325–429].
- Putnam H. (1988), *Representation and Reality*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Putnam H. (2001), *Reply to Jennifer Case*, „Revue Internationale de Philosophie” 55, s. 431–438.
- Putnam H. (2004a), *Ethics Without Ontology*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Putnam H. (2004b), *Sosa on Internal Realism and Conceptual Relativity*, w: J. Greco (ed.), *Ernest Sosa and His Critics*, Malden, MA, Blackwell, s. 233–248.
- Quine W. V. (1948/2004), *On What There Is*, w: *Quintessence. Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*, ed. by R. F. Gibson, Jr., Cambridge, MA, Harvard University Press 2004, s. 177–192 [*O tym, co istnieje*, w: W. V. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przeł. B. Stanosz, Warszawa, Aletheia 2000, s. 29–47].
- van Inwagen P. (2009), *The New Anti-Metaphysicians*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 83 no. 2, s. 45–61.
- Wright C. (1992), *Truth and Objectivity*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

ONTOLOGY, CONCEPTUAL PLURALISM, AND DEFLATIONISM

Summary

Despite the recent revival of ontology, Hilary Putnam has argued that conceptual relativity and conceptual pluralism in general undermine the prospects of ontology as a viable philosophical discipline. He has even proclaimed in his book *Ethics Without Ontology* that ontology is dead and has pronounced its „obituary”. It might seem, however, that this pronouncement is premature. Not only is the doctrine of conceptual relativity and pluralism problematic, but also the versions of ontology considered by Putnam are far from being exhaustive. For instance, there is a view known as ontological deflationism which fits very well with the main thrust of Putnam’s own pragmatic pluralism. Nevertheless, after a close examination of two examples of such an ontological deflationism (proposed by Paul Horwich and Huw Price), it may be concluded that this strategy tends to lead to metaphilosophical quietism and the abandonment of ontology or metaphysics as a legitimate enterprise. So perhaps the recent revival of ontology is much ado about nothing after all.

Tadeusz Szubka

MAREK PIWOWARCZYK**(Lublin)****FORMALNA NIESAMOISTNOŚĆ WŁASNOŚCI****1. ACCIDENS NON EST ENS SED ENTIS**

Roman Ingarden w kilku miejscach *Sporu o istnienie świata* wyraża przekonanie, że ontyczny status własności nie wyczerpuje się w ich bytowej niesamodzielnosci i funkcji przysługiwania przedmiotowi oraz funkcji jego ograniczania (np. S II/1, 91; 416)¹. Aby dookreślić ów status Ingarden wychodzi od scholastycznej formuły *accidens non est ens sed entis* – przypadłość nie jest bytem, lecz czymś z bytu. Polski fenomenolog tę samą myśl oddaje metaforą: „własności idą na rachunek przedmiotu”. Z powodu swej formy, która jest właśnie przysługiwaniem czemuś, własność nie jest czymś samym dla siebie. Własność nie jest podmiotem własności, a więc to wszystko, co w niej da się wyróżnić, jest czymś zawartym w samym przedmiocie, któremu własność przysługuje. Weźmy pod uwagę przykład stalowej sztaby, która jest twarda. Materią własności bycia twardym jest jakość twardości. Otóż twardość ta nie ucieleśnia się w samej własności, a potem dopiero niejako pośrednio w sztabie, lecz jest immanentna od razu samej sztabie.

Z powodu płynącego z formy braku immanencji jakości w samej własności, można ten moment ontycznej charakterystyki własności nazwać, za Markiem Rosiakiem², formalną niesamoistnością własności. Własność to pewna ucieleśniona w przedmiocie jakość, pełniąca funkcję określania przedmiotu nie w tym, co on jest, ale w tym, jaki on jest,

¹ *Spór o istnienie świata*, cytuję w tekście głównym: rzymska cyfra oznacza numer tomu, cyfra arabska po ukośniku – numer woluminu (w przypadku tomu II). Cytuję wydanie III *Sporu* (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987).

² M. Rosiak, *Własności relacyjne, całości i przedmioty wyższego rzędu*, „Principia” 30 (2001), s. 120–121.

a więc stojąca w formie przysługiwania przedmiotowi. Jakościowa zawartość własności nie jest jej *własną* zawartością, lecz jest jakościowym momentem przedmiotu. Wszystkie powyższe stwierdzenia wydają się czymś zupełnie trywialnym. Moim zdaniem wyrażają jednak pewną podstawową intuicję ontologiczną, która często we współczesnej ontologii jest zapominana: własność nie jest jakimś dodatkowym bytem wobec przedmiotu, choćby nawet miał to być byt nieodłączalny od przedmiotu. Przedmiot określony jest jakością, jaką niesie ze sobą własność nie dlatego, że jakość ta bezpośrednio ucieleśnia się we własności i za jej pośrednictwem w przedmiocie. Własność jest raczej, by znów użyć wyrażenia Rosiaka, przezroczysta³, nie zasłania sobą przedmiotu.

Niesamodzielnosc własności jest o tyle specyficzna, że płynie dopiero z jej formalnej niesamoistności. W związku z tym po raz kolejny wychodzi na jaw kombinacyjno-transformacyjny charakter ontologii Ingardena. Formalna niesamoistność własności modyfikuje sens jej niesamodzielnosci. Własność nie jest niesamodzielną wobec przedmiotu tak samo, jak np. czerwień wobec barwności – nie powiemy, że czerwień idzie na rachunek barwności, że jest czymś z barwności. W tym ostatnim wypadku nie dochodzi do formalnej niesamoistności czerwieni wobec barwności, tzn. jakość czerwieni nie ucieleśnia się w jakości barwności, ale jedynie ją dookreśla, z tego względu, że mamy tu do czynienia ze związkiem typu *determinabile-determinans*.

Przeciwko powyższym stwierdzeniom można wysunąć co najmniej dwa zarzuty. Po pierwsze, można argumentować, że konsekwencją takiego stanowiska będzie teza o niesamoistności samego przedmiotu w tych aspektach, w jakich jest określony przez własności. Skoro wszystko we własności idzie na rachunek przedmiotu, to również i ich formalna niesamoistność. Jest to zarzut podobny do tego, jaki rozważał Ingarden w odniesieniu do niesamodzielnosci własności (S II/1, s. 92–100). Myślę, że polega on na nieporozumieniu. Z samego okre-

³ Zob. M. Rosiak, *Formal and Existential Analysis of Subject and Properties* [w:] *Essays in Logic and Ontology*, red. J. Malinowski, A. Pietruszczak, Amsterdam–New York 2006, s. 291. W prywatnej korespondencji prof. Marek Rosiak podkreślił, że w chwili obecnej zachowuje dystans zarówno wobec przywołanej terminologii, jak i wobec koncepcji formalnej niesamoistności własności. Ja sam (w chwili dokonywania korekty – 13 maja 2011) również mam wątpliwości co do terminologii, która w kontekście filozofii Ingardena może wywoływać nieporozumienia. Nie znajduję jednak jakiegoś lepszego wyrażenia, które nadawałoby się na nazwę analizowanego w tekście momentu bytowego charakteryzującego własność.

ślenia formalnej niesamoistności własności wynika, że jakościowa ich zawartość jest przedmiotowi immanentna – właśnie jemu, a nie własnościom samym w sobie. Przedmiot oczywiście jest immanentnie określony, ma swój fundament bytowy w sobie. To, że jego własności nie są formalnie samoistne nie znaczy, że są projektowane przez świadomość (jak to jest w przypadku przedmiotów czysto intencjonalnych), bądź wyznaczone przez zewnętrzne czynniki (jak w przypadku przedmiotów empirycznie możliwych). Własność jest niesamoistna formalnie w tym sensie, że jej materia jest niejako „pożyczona” od przedmiotu, któremu własność przysługuje. Z tego względu nie tylko jest wobec przedmiotu niesamodzielna, ale też ma w nim swój fundament bytowy.

Drugi zarzut można oprzeć na fakcie, że sam Ingarden niejednokrotnie za Heringiem mówił, iż materia własności bezpośrednio określa własności, zaś pośrednio przedmiot. Sam Hering twierdził przecież, że materia jakości jest bezpośrednią *morphe* własności, a pośrednią *morphe* przedmiotu⁴. Myślę jednak, że musimy baczyć na nieściśłość słów „pośrednio” i „bezpośrednio”, użytych w tym argumentacie. Moim zdaniem błędem jest twierdzić, że bezpośredniość *morphe* własności polega na tym, że jest ona naturą konstytutywną własności. Przecież własność nie ma własnego „co”, własnego „ja” – jest tożsamościowo zależna od przedmiotu i to w ten sposób, że nie jest „coś”, lecz „czymś z czegoś”. Uznając, że własność ma własną naturę konstytutywną, czynimy z niej przedmiot, hipostazujemy ją. Jak bowiem będę jeszcze argumentował w trzecim paragrafie, natura konstytutywna przedmiotu nie tylko bezpośrednio go określa w tym, co on jest, lecz również uzdalnia go do bycia podmiotem, a więc kształtuje go w jego formalnie rozumianej przedmiotowości. Z kolei, jeśli mówimy, że przedmiot pośrednio konstytuowany jest przez materie własności, to przecież nie oznacza to takiego sposobu pośredniości, jaki zachodzi przy materii przedmiotu, którą przedmiot ma dlatego, że posiada pewne części – kawałki. Wtedy to te części „użyczają” mu niejako swojej materii. Można powiedzieć, że przedmiot byłby niesamoistny w swym własnościowym uposażeniu, gdyby to własności bezpośrednio posiadały materię same dla siebie i niejako „użyczały” jej przedmiotowi przez to, że do niego należą. Nie na tym polega sens pośredniości własnościowego uposażenia przedmiotu, lecz na tym, że własności to takie jakości, które nie stano-

⁴ Zob. J. Hering, *Uwagi o istocie, jakości idealnej i idei*, tłum. A. Mordka, „Sofia” nr 4/2004, s. 195–196.

wią o „ja” przedmiotu. Nie są one jednak przez przedmiot „pożyczone” i w tym sensie są bezpośrednio jego. Do tych wątków również wróć w trzecim paragrafie.

2. ACCIDENTIS ESSE EST INESSE

Z przytoczonym wyżej sloganem *accidens non est ens sed entis* scholastycy wiązali inny: *accidentis esse est inesse*. Sposób istnienia własności zawiera w sobie moment inegzystencji – bycia w czymś innym, przeciwstawiony momentowi subzystencji – bycia w sobie. Ponieważ inegzystencja jest czymś, co płynie z formalnej niesamoistności własności, to jest pewną *szczególną* odmianą niesamodzielnosci.

Byty subzystujące są samodzielne nie tylko w tym sensie, że nie wymagają dopełnienia przez byty ze swego otoczenia, ale przede wszystkim w tym sensie, że są „podmiotami” swojego istnienia – istnieją swoim własnym istnieniem. Coś, co cieszy się jedynie inegzystencją, nie jest „podmiotem” swojego istnienia, ale istnieje istnieniem czegoś innego. W przypadku własności, istnieją one istnieniem przedmiotu, któremu przysługują, partycypują w jego istnieniu.

Ingarden twierdził, że związek przedmiotu z jego istnieniem jest ściślejszy niż np. związek dwóch stopionych ze sobą jakości. Pisał, że rzecz we wszystkich swych częściach i momentach przeniknięta jest przez swe istnienie: „[j]est ona dzięki temu, że jest przeniknięta swym istnieniem” (S I, 77). Otóż, jak się zdaje, konsekwencją formalnej niesamoistności własności jest to, że nie mają one swojego istnienia, które niejako bezpośrednio przenika własność, a które dopiero pozostaje w jakimś, choćby bardzo ścisłym, związku z istnieniem przedmiotu, lecz przeniknięte są istnieniem samego przedmiotu. Używając tomistycznego sformułowania, które w tym kontekście wydaje się być dopuszczalne, istnienie przedmiotu aktualizuje również własności tego przedmiotu.

Można postawić tu jednak następujący zarzut: skoro, jak twierdzi Ingarden, nie ma istnienia w ogóle, lecz tylko istnienie w pewnym sposobie, to wydaje się wykluczone, aby własności istniały istnieniem przedmiotu, skoro jego istnienie jest samodzielne, a ich istnienie jest niesamodzielnne. I znów twierdzą, że jest to nieporozumienie. Uważam, że należy odróżnić istnienie bytu od sposobu istnienia bytu, tj.

typu uwarunkowania istnienia. Sposób istnienia jakiegoś bytu definiuję jako zespół płynących z idei tego jestestwa warunków jego istnienia. Uważam zatem, że pluralizm egzystencjalny nie polega na zastąpieniu opozycji „istnienie–nieistnienie” różnymi odmianami, czy też typami istnienia, lecz na tym, że możliwe są różne odmiany zespołów uwarunkowań istnienia. Nie chodzi więc o to, że istnienie czegoś jest mniej bądź bardziej intensywne, że jest słabsze bądź mocniejsze, że jest mniej bądź więcej istnieniem, że coś istnieje bardziej bądź mniej, ale o to, że uwarunkowania istnienia są mocniejsze bądź słabsze. Coś istnieje albo nie istnieje – i nie ma tu możliwości pośrednich, lecz jeśli coś istnieje, to może być w różny sposób w istnieniu uwarunkowane i właśnie to stanowi o „egzystencjalnej mocy” tego czegoś. Otóż uwarunkowanie istnienia własności polega na tym, że istnieją one faktem istnienia przedmiotu i na tym polega ich szczególna niesamodzielnosc. Partycypując w istnieniu przedmiotu własności nie mogą partycypować we wszystkich warunkach istnienia tego przedmiotu dlatego, że z racji ich formy ich istnienie jest uwarunkowane również przez ów przedmiot, tzn. jednym z warunków istnienia własności jest to, że istnieje ona istnieniem przedmiotu.

Należy tu wskazać na jeszcze jeden rys sposobu istnienia własności. Uważam, że aby dobrze oddać ich status ontyczny należy wypracować eksplanacyjną koncepcję zależności ontologicznej⁵. Chodzi o to, że sens inegzystencji polega również na tym, że własności istnieją *dlatego*, że istnieje przedmiot, a nie odwrotnie. Oczywiście eksplanacja musi tu być rozumiana nie epistemologicznie, ale ontologicznie, tj. w terminach stanowienia racji, w tym wypadku racji istnienia. Istnienie własności jest ufundowane w istnieniu przedmiotu i w tym, że przedmiot jest jakiś. Np. mądrość Sokratesa istnieje dlatego, że istnieje Sokrates i Sokrates jest mądry. To, że pewna własność istnieje, że jest realnym składnikiem rzeczywistości, znaczy tyle, że istnieje pewien przedmiot, którego jedna z określonych jakości pełni wobec niego *funkcję* własności, lub jeszcze inaczej: własność istnieje dlatego, że jest jakością przedmiotu pełniącą funkcję przysługiwania temu przedmiotowi, tzn. jest jakością czyniącą przedmiot jakimś, a nie określającą go w jego „cosiości”.

⁵ Zarys takiej teorii, nie pozbawionej jednak braków, podał B. S. Schnieder w artykule *A Certain Kind of Trinity: Dependence, Substance, Explanation*, „Philosophical Studies” 129 (2006), s. 393–419.

3. FORMALNA NIESAMOISTNOŚĆ WŁASNOŚCI A NIEREDUKOWALNOŚĆ FORMY „PODMIOT-WŁASNOŚCI” DO FORMY „CAŁOŚĆ-CZĘŚCI”

Przedmiot indywidualny ma strukturę formalną „podmiot-własności”. Znaczy to tyle, że przedmiot to podmiot własności wraz z owymi własnościami, bądź mówiąc sztucznie: przedmiot to uwłasnościowiony podmiot własności. Forma „podmiot-własności” jest właściwie układem skorelowanych ze sobą i niesamodzielnych względem siebie funkcji podmiotowania i przysługiwania. Pierwszą z nich pełni przedmiot, jako określony naturą konstytutywną, drugą pełnią liczne jakości, nie stanowiące o tym, co przedmiot jest, ale jaki jest.

Ingarden z całym naciskiem podkreślał, że forma „podmiot-własności” jest podstawowa. Znaczy to tyle, że jeśli coś istnieje, to albo ma taką formę, albo jest ufundowane na przedmiotach taką formę posiadających. Taka mocna teza nie została przez Ingardena dostatecznie uzasadniona. Wspomina on jedynie, że do ogólnej idei materii należy to, że musi ona stać w takiej formie (S II/1, s. 358–359). Wydawać by się mogło, że w związku z tym pewne *materie* muszą pełnić funkcję podmiotowania, a inne przysługiwania. Ale przecież nie powiemy nigdy, że to natura konstytutywna pełni funkcję podmiotowania, albo że własności przysługują naturze konstytutywnej. Sam Ingarden nigdy tak się nie wyraża. Mówi natomiast często, że natura konstytutywna jest materią podmiotu własności i pełni funkcję bezpośredniego określania przedmiotu w tym, co on jest. Ścisłej mówiąc natura konstytutywna jest materią *przedmiotu* ujętego w funkcji bycia podmiotem. Skoro jednak sama nie może pełnić owej funkcji, to musi być tak, że jej określanie przedmiotu w tym, co on jest, jednocześnie uzdalnia przedmiot do „przyjęcia” własności. Jej konstytutywność polega więc również na tym, że konstytuuje ona przedmiot w jego podmiotowości – czyni go *suppositum*⁶. Własności skorelowane są z przedmiotem *jako* określonym naturą konstytutywną.

Zauważyć można, że takie rozumienie formy podmiotu-własności opiera się na nieco innym niż samego Ingardena pojęciu formy w ogóle. Dla Ingardena forma I jest tym, co radykalnie niejakościowe w czymś stoi to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu (S II/1, s. 40–41). Moim zdaniem, jest to bardzo szerokie pojęcie for-

⁶ Ingarden nie formułuje takiej tezy wprost, ale ją w pewnym miejscu niejasno sugeruje (S II/1, s. 360).

my. Stąd, jak się zdaje, każda odmiana jedności między jakościami jest formą. W analizach formalno-ontologicznych Ingardenowi chodzi jednak o coś, co sam nieraz nazywa formą kategorialną. Można ją uznać za jedno, obok sposobu istnienia, z principiów kategorialnych decydujących o tym, do jakiej kategorii ontologicznej należy dane jestestwo. Otóż, jak się zdaje, nie każda forma I w Ingardenowskim sensie jest formą kategorialną. Przecież to, że jedna jakość dookreśla drugą, a więc stoi w formie dookreślania (gdy np. czerwień dookreśla barwność), nie przesądza o kategorialnej charakterystyce takiego stopu jakości.

Z drugiej strony Ingardenowska definicja formy I sugeruje, że forma I jest swoistego rodzaju rusztowaniem dla jakości nieuformowanych. Przeczy to jednak wielu tezom Ingardena, który postuluje istnienie form I, w których stoją materie, ale już (w inny sposób) uformowane. Np. forma „częściowość” jest formą I, ale stoją w niej przedmioty indywidualne uformowane formą I „podmiot-własności”.

Myślę też, czemu już wielokrotnie dałem wyraz, że wyrażenie „stoi w formie” należy rozumieć jako „pełni funkcję”. Stąd moim zdaniem forma kategorialna, w jakiej stoi jakaś jakość, jest funkcją, jaką ta jakość pełni, ale nie wobec innych jakości, lecz wobec przedmiotu, którego jest materią. Jak wspomniałem, w przedmiocie indywidualnym ucieleśnione są jakości, które pełnią wobec niego funkcję bezpośredniego określania i funkcję przysługiwania. To, że przedmiot jest podmiotem, jest tylko niejako drugą stroną tego, że pewne jakości mu przysługują (pełnią funkcję przysługiwania), ale jakości mogą przysługiwać wyłącznie pewnemu „coś”, a więc jako podmiot przedmiot musi być określony, ale już oczywiście nie przez własności, lecz przez naturę konstytutywną, która czyniąc go pewnym „coś” formuje go jako podmiot. Innymi słowy coś, czemu przysługują własności, nie może mieć formalnej natury konstytutywnej, tzn. nie może być czystym podmiotem. Wtedy bowiem hipostazujemy *funkcję* pełnioną przez przedmiot – podmiot nie jest elementem przedmiotu, lecz funkcją, jaką przedmiot pełni wobec własności.

Po tej dłuższej dygresji na temat formy wracam do głównego toku wywodów. Nie zamierzam w tym miejscu przeprowadzać rozumowania uzasadniającego tezę o podstawowym charakterze formy podmiotu-własności, a skupię się na słabszej tezie o nieredukowalności takiej formy do formy „całość-części”, oraz jej nieredukowalności do formy III. Ingarden i jego twórczy kontynuatorzy podawali szereg argumentów na ich rzecz. Ja pragnę dodać jeszcze jeden – argument z formalnej niesamoistności własności.

Forma „całość-części” jest korelacją dwóch form I: całościowości i częściowości (S II/1, s. 108–109). Natomiast forma III to układ stosunków między częściami pewnej całości (sposób uporządkowania, organizacji części) (S II/1, s. 41). Odpowiada jej materia III – dobór części. Między formą I „całość-części” a formą i materią III zachodzą liczne związki, których tu nie będę rozważał. Dość powiedzieć, że w skład materii III wchodzi zawsze coś, co pełni funkcję (stoi w formie I) bycia częścią. Z kolei forma III zdaje się umożliwiać formę I „całościowość”, ale też skorelowaną z nią formę częściowości.

Redukcja formy podmiotu-własności do formy „całość-części” polega na uznaniu, że przedmiot, jako podmiot, jest po prostu całością, w skład której wchodzi własności. Wtedy przysługiwanie to tyle, co bycie częścią, natomiast być podmiotem własności to tyle, co być skomponowanym przez własności. Związek formalny, jaki zachodzi między podmiotem a własnościami, sprawdza się tu do relacji kompozycji. Nie ma wtedy miejsca na naturę konstytutywną przedmiotu — wszelka jego materia to materia własności.

Z kolei redukcja formy I do formy III polegałaby na tym, że *związek formalny* podmiot-własności staje się związkiem nie między przedmiotem a jego własnościami, lecz między dwoma częściami przedmiotu. Wtedy jest miejsce na naturę konstytutywną, ale jest ona wówczas jedną z części przedmiotu. W takim przypadku tak naprawdę jednak znika specyfika związku podmiot-własności, bo zarówno natura konstytutywna, jak i własności, pełnią taką samą funkcję wobec przedmiotu: funkcję bycia częścią, choć być może natura jest częścią najważniejszą. Oczywiście między naturą a własnościami mogą zachodzić wielorakie związki, ale żaden z nich nie będzie polegał na przysługiwaniu, *resp.* podmiotowaniu. Pomysł, aby jedną z części przedmiotu uczynić nie naturą, ale podmiot ukwalifikowany naturą, też na dłuższą metę się tu nie przydaje, bo jeśli chcemy przeprowadzić konsekwentną redukcję, to musimy przedmiot traktować nie jako podmiot, ale jako coś, co za jedną ze swoich części ma podmiot ukwalifikowany naturą konstytutywną. Przedmiot wtedy dosłownie składa się z podmiotu i własności, a nie jest podmiotem własności. Ingarden natomiast często powtarza, że natura konstytutywna stanowi o „ja” przedmiotu, że w niej przedmiot się prezentuje we własnej osobie, że ona rozpościera się na wszystkie własności (S II/1, s. 77–79; 419–421), co wyklucza, aby rozumieć ją, czy też podmiot nią ukwalifikowany⁷ jako część przedmiotu.

⁷ Na marginesie: znów dochodziłoby tu do reifikacji funkcji podmiotowania.

Zauważmy przy tym, że w takiej wizji przedmiotu natura konstytutywna zdegradowana zostaje do pewnej wiązki własności istotnych. Jej konstytutywność polegałaby wtedy na jej konieczności, a przecież nie tylko o to chodzi. Oczywiście to, co przedmiot jest, jest dlań konieczne, ale konieczny jest też dla niego pewien zasób tego, jaki on jest. Odmienność natury i własności istotnych nie jest odmiennością tego, co konieczne od tego, co niekonieczne.

Główny argument Ingardena przeciw wiązkowej teorii przedmiotu (bo z nią istotnie mamy tu do czynienia), opiera się na założeniu, że jej przedstawiciele (redukcjoniści) zakładają, iż organizacja własności w wiązce ma charakter relacyjny w zwykłym znaczeniu słowa „relacja”, a własności traktuje się jako samodzielne kawałki (S II/1, s. 152–161). Możliwe jest jednak pomyślenie takiej koncepcji wiązki, w której nie przyjmuje się tego założenia. Na przykład Peter Simons twierdzi, że to, co łączy jakości w wiązkę, to zależności fundowania jednej jakości przed drugą, powodujące, że między pewnymi jakościami zachodzi obustronna silna zależności egzystencjalna. Takie jakości tworzą jądro wiązki i uznane zostają za naturę konstytutywną przedmiotu (tj. wiązki). Jakości takie są generycznie zależne od pewnych jakości spoza jądra, tzn. muszą współwystępować z jakościami pewnego rodzaju, choć niekoniecznie ze ściśle określonymi (tymi oto) jakościami⁸. Podobną koncepcję wysunął Arda Denkel, z tym że on twierdzi, że jakości w wiązce nasycają się wzajemnie⁹. Obie te koncepcje obywają się bez dodatkowej relacji łączącej jakości – jakości wiążą się ze sobą bezpośrednio. Takie koncepcje wiązki¹⁰ są więc dość poważnym wyzwaniem dla tezy o nieredukowalności formy podmiotu-własności do formy całości-części, czy też nieredukowalności związku przedmiotu z własnościami do związku porządkującego części.

Moim zdaniem nieredukowalność owa leży nie w tym, czy też nie przede wszystkim w tym, że związek formalny przedmiotu z własnościami nie jest relacją, lecz w tym, że wraz z taką redukcją odwrócony zostaje kierunek zależności eksplanacyjnej. Jeśli przedmiot jest cało-

⁸ Zob. P. Simons, *Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 54 (1994), nr 3, s. 553–575; tenże, *Farewell to Substance: A Differentiated Leave-Taking*, „Ratio (new series)”, 11 (1998), nr 3, s. 235–252; tenże, *Identity Through Time and Trope Bundles*, „Topoi”, 19 (2000), s. 147–155.

⁹ Zob. A. Denkel, *Object and Property*, Cambridge 1996.

¹⁰ W sprawie możliwych odmian tych teorii zob. M. Keinanen, *Trope Theories and the Problem of Universals*, *Vantaa* 2005, s. 343–428.

ścią własności lub też całością własności i natury konstytutywnej, to przedmiot istnieje dlatego, że istnieją pewne jakości i że komponują się one w przedmiot. Przedmiot nie ma wtedy własnego istnienia, lecz istnieje istnieniem składających się na niego jakości. To, że w ogóle dochodzi do utworzenia się przedmiotu, jest zasługą nienasycenia jakości albo zależności jednych jakości od innych. Ale to jednak istnienie jakości i ich nienasycenie jest racją istnienia przedmiotu, a nie odwrotnie. Taka wiązka jakości jest oczywiście samodzielna, ale tylko dlatego, że jakości z jej obrębu nasycały się wzajemnie i nie potrzebują dopełnienia z zewnątrz.

Taka odwrócona zależność eksplanacyjna jest konsekwencją odwróconej formalnej niesamoistności: jakości składające się na przedmiot są czymś samym dla siebie, a przedmiot czerpie od nich swoją materię a więc on jest formalnie niesamoistny, z tym że niesamoistność ta nie płynie już z formy „podmiot-własności”, ale z formy „całość-części”.

Z tego względu obydwie wymienione formy są do siebie niesprowadzalne. Jak powiedziałem, jest to teza słabsza od tezy o podstawowym charakterze formy I i jak się wydaje argument z niesamoistności własności miałby w uzasadnieniu tej drugiej chyba ograniczoną moc.

THE FORMAL HETERONOMY OF PROPERTIES

Summary

Roman Ingarden believed that the ontological status of properties cannot be exhausted by the claim that properties are non-independent and fulfill the formal function of „belonging to” some object. To explain this he used the metaphor that „properties enter into the account of an object”, a version of the scholastic saying that „*accidentia non sunt entia sed entis*”.

I argue that properties do not have their own qualitative content. For example, in the case of a bar of steel which has property of being hard, the quality of „hardness” does not inhere immediately in this property and then indirectly in the bar, but inheres directly in the bar. The property in question does not have hardness on its own. This seems trivial but it needs to be emphasized because some philosophers treat properties as objects, even if they claim that properties cannot exist without objects. The thesis of the formal heteronomy of properties consists just in this view: properties have no matter on their own.

The second part of the article is devoted to the saying „*accidentis esse est inesse*”. I argue for a strict connection between the thesis that properties exist because of the object’s existence and the thesis of formal heteronomy, and I use the latter to argue against bundle theories of object.

Marek Piwowarczyk

LESZEK KOPCIUCH

(Lublin)

WARTOŚĆ HEDONICZNA – PROBLEMY AKSJOLOGICZNE I ONTOLOGICZNE

W fenomenologicznych typologiach wartości wymienia się zwykle jako specjalną, ale za to zwykle jako najniższą – grupę wartości hedonicznych. Jest tak w podziałach M. Schelera, N. Hartmanna, J. Hessena. R. Ingarden, w tekście *Czego nie wiemy o wartościach?*, nie zaoferował wprawdzie żadnej systematycznej wykładni takiej typologii, ale również jego stanowisko skłaniało się ku takiemu ujęciu, gdyż wartości hedoniczne wymieniał jako usytuowane na tym samym poziomie, co wartości użyteczne. Podobny pogląd sformułował Ingarden w *Wykładach z etyki*, gdzie streścił główne tezy wysunięte w tej sprawie przez M. Schelera¹. Wyraźnie odmienne stanowisko zajął natomiast D. von Hildebrand, argumentując, iż to, co przyjemne, nie jest w ogóle wartością. W aksjologii fenomenologicznej mamy zatem dwa różne stanowiska. Pierwsze, uznając wartościowość tego, co przyjemne, przypisuje mu jednakże niską rangę, podczas gdy drugie temu, co przyjemne, odmawia w ogóle charakteru wartościowego. Ale również w tym drugim stanowisku mówi się, iż ranga siły motywacyjnej wychodzącej od przyjemności (mimo że nie jest ona „aksjotyczna”) jest niska. Spór między stanowiskami nie dotyczy rangi wartości przyjemności; w tej sprawie panuje zgoda – ranga ta jest niska. Spór rozgrywa się raczej na poziomie kwestii, czy to, co przyjemne jest w ogóle wartością, a dokładnie, czy ten rodzaj atrakcyjności, który mu przysługuje, jest taki, jaki mają inne – niekwestionowalne – wartości (np. estetyczne, etyczne, religijne

¹ Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, wyb., opr. i wstęp A. Węgrzecki, *Pisma Filozoficzne*, PWN, Warszawa 1989, s. 52–53, 67–68.

itd.). Niezgoda ta nie pociągnęła jednak za sobą – na gruncie ujęć fenomenologicznych – bardziej rozbudowanych analiz, które by doprowadziły do precyzyjnych ustaleń na temat budowy wartości hedonicznych. Zainteresowania badaczy skierowały się raczej w stronę innych, wyższych wartości, a wartości hedoniczne pozostały na ubożu i – by tak rzec – na ogół zadowolano się ogólnym stwierdzeniem, iż idzie w nich o przyjemność (i jej odmiany). O powodach tego za chwilę powiemy bardziej szczegółowo. Co prawda, szczegółowe badania nad wartościami hedonicznymi, zarówno w kontekście jednostkowym, jak też (i to przede wszystkim) w społecznym prowadzono i prowadzi się nadal w różnych odmianach utylitaryzmu. Tego typu analizy pozostają jednakże często oparte na założeniu redukcjonistycznym, które istotę wszystkich wartości sprowadza do wartości hedonicznych².

Aby bowiem precyzyjnie określić interesujący nas problem, musimy od razu zastrzec, iż nie idzie nam o zasadność tzw. hedonizmu (rozumianego jako stanowisko utożsamiające wszystkie wartości z wartościami przyjemnościowymi albo utożsamiające dobro najwyższe z przyjemnością). Monistyczny hedonizm jest nie do utrzymania. Po pierwsze dlatego, że w aksjologicznym doświadczeniu pojawiają się przypadki wartościowań przypisujących wysoką cenność działaniom, w których – po stronie intencji działającego – wartość hedoniczna jest jedynie wartością towarzyszącą lub drugoplanową, np. w poświęceniu, na jakie osoba zdobywa się dla drugiej osoby. Po drugie dlatego – co jeszcze bardziej zrozumiałe – że istnieją przypadki wartości (np. estetycznych lub użytecznościowych), w których przyjemność, jako element, w ogóle się nie pojawia i co najwyżej występuje po stronie przeżycia wobec wartości (lecz nie w niej samej). Odrzucając zasadność hedonizmu, nie chcemy jednak zarzucić cenności tego, co przyjemne. Zła sława hedonizmu, zawiniona przez utożsamienie go z tą skrajną wersją, jaką nadawał mu Arystyp (i wrogie hedonizmowi interpretacje), powiększyła się jeszcze w świetle krytyk prowadzonych z perspektywy etyk chrześcijańskich. W rezultacie, refutacja skrajnego, wąsko rozumianego hedonizmu, mogła za sobą pociągnąć ogólniejszą refutację wartościowości tego, co przyjemne. Mogła też rodzić brak głębszego zainteresowania tymi wartościami, mimo że w wymiarze zwyczajnego, przedteoretycznego odnoszenia się do świata perspektywa

² Co rzecz jasna nie dotyczy wszystkich odmian utylitaryzmu, np. tzw. utylitaryzmu preferencji.

zbudowana na tym, co przyjemne i nieprzyjemne, jest i powszechna, i częstokroć źródłowa.

Dopiero świadomość, iż utożsamienie stanowiska uznającego wartościowość tego, co przyjemne z wąsko pojętym hedonizmem jest błędne, a ponadto uwzględnienie wyeksponowanego zwłaszcza w aksjologiach fenomenologicznych motywu pluralistycznego, wytwarza korzystną sytuację do uchwylenia wartości hedonicznej.

Ściśle biorąc, problemy, które chcemy zarysować, obejmują dwie kwestie. Pierwsza to pytanie, czy cenność tego, co przyjemne, można w ogóle nazywać pełnoprawną wartościowością i czy w konsekwencji tego wartości hedoniczne są „prawdziwymi” wartościami. Druga kwestia to pytanie, jakie dokładniej momenty określają specyfikę tej grupy wartości. Oba te zagadnienia angażują jednak różnorakie konteksty, zarówno czysto aksjologiczne, jak i ontologiczne i epistemologiczne. Pierwsze dotyczą specyfiki tej grupy wartości w odróżnieniu od innych ich rodzajów. Drugie dotyczą sposobu istnienia tych wartości: a więc ich stosunku do przeżycia, ich formy (są własnością czy relacją?), ich samodzielności lub niesamodzielności, wreszcie ich realności, idealności lub intencjonalności. Trzecie obejmują pytania o sposób ich rozpoznawania i ujmowania. Wysunięcie wszystkich tych kwestii w odniesieniu do wartości hedonicznych jest zadaniem, które w gruncie rzeczy do dzisiaj leży odłogiem. W konsekwencji tego, idzie nam raczej o zarysowanie możliwych dróg i obarczających je kłopotów, niż o sformułowanie gotowych już rozwiązań. Poniekąd można powiedzieć, iż to właśnie do wartości hedonicznych można zastosować tytuł pracy R. Ingardena *Czego nie wiemy o wartościach?* Aby jednak nie popaść w skrajny i przesadny kwietystyczny negatywizm, trzeba już na wstępie powiedzieć, iż przynajmniej kilka zależności można będzie tutaj ustalić.

Ponieważ argumentacja kwestionująca aksjotyczny charakter tego, co przyjemne pochodzi w fenomenologicznej aksjologii od Hildebranda, rozpoczniemy od jej przypomnienia. Najpierw będzie ona stanowiła przedmiot krytyki, a następnie – punkt wyjścia dla dalszych rozważań.

Główny argument Hildebranda to twierdzenie, iż sposób motywacji wychodzący od tego, co zadowalające, różni się zasadniczo od sposobu motywacji wychodzącego od wartości witalnych, estetycznych czy moralnych. Z tymi drugimi wiąże się powinność bycia, czasami też powinność realizacji. Z pierwszymi taka powinność już się nie łączy. Zwracają się one raczej do pożądlivosti osoby. Jeżeli więc drugim odpowiada po stronie osoby przeżycie powinności, to pierwszym – pobu-

dzenie, pokusa, pożądlliwość lub podniecenie. Następnie, jeżeli spojrzeć na różne odmiany tego, co przyjemne, to widać, że różnią się między sobą większą lub mniejszą intensywnością. Tymczasem tego typu różnice nie zachodzą już między *prawdziwymi* wartościami. Na przykład wartość zaufania nie jest mniej intensywna od wartości prawdomówności (czy na odwrót), zaś wartość wdzięku od wartości tragiczności. Jeżeli między odmianami tego, co przyjemne, zachodzą różnice pod względem intensywności, to poszczególne wartości różnią się wysokością (nie zaś intensywnością). I wreszcie, formułuje Hildebrand jeszcze jeden argument. Gdyby to, co przyjemne było jakąś klasą wartości, to urzeczywistnienie skrajnej wartości hedonicznej musiałoby nas przybliżać do sąsiadującej z nią innej, wyższej od niej wartości. Taka sytuacja nigdy jednak nie zachodzi, gdyż typ cenności intensywnej przyjemności jest równie daleki od rodzaju cenności wartości moralnej, co cenność przyjemności nieintensywnej³. Taką argumentację można dodatkowo zilustrować osobliwymi okolicznościami, w jakich Hildebrand miał odkrywać te prawidłowości. Oto jego przyszła pierwsza żona Gretchen robi zakupy w sklepie spożywczym, on zaś – stojąc przed oknem wystawowym sklepu – uświadamia sobie, iż sposób, w jaki pobudzają go wystawione na wystawie towary, jest różny od siły wychodzącej od dobra, piękna i innych tego typu wartości⁴.

Powyższe argumenty nie oznaczają jednak, że Hildebrand odmawia temu, co przyjemne wszelkiej cenności. Ale nie jest to cenność wartości. Wartość jest bowiem tylko jednym z rodzajów czynników motywujących. Są zaś ich trzy typy: 1) to, co subiektywnie zadowalające; 2) to, co jest dla osoby obiektywnym dobrem oraz 3) wartości (czyli to, co ma ważność samo przez się). Kluczowe zatem w stanowisku Hildebranda jest stwierdzenie, że to, co przyjemne, jest wprawdzie cenne, ale jest cenne inaczej niż wartość, oraz że to, co przyjemne, motywuje wolę i uczucia, ale motywuje je inaczej niż wartość.

Jeśli zapytamy o powody takiego *odwartościowania* tego, co przyjemne, to nasuwa się jednak jeszcze jeden, chyba ogólniejszy argument. Aksjologia Hildebranda jest obiektywistyczna i absolutystyczna. Nie jest to dla całego problemu obojętne. Absolutyzm bowiem (choć także relacjonizm), chcąc odeprzeć argumenty relatywistów, wskazywał, iż wartość czegoś nie może być sprowadzona do przeżycia, gdyż takie

³ Por. D. von Hildebrand, *Ethik*, wyd. 2, *Gesammelte Werke*, t. II, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1973, s. 39–68.

⁴ Por. A. von Hildebrand, *Dusza Iwa. Biografia Dietricha von Hildebranda (1889–1977)*, tłum. J. Franczak, Fronda–Apostolicum, Warszawa–Ząbki 2008, s. 35–36.

przeżycie podlega zmienności, jest każdorazowo (jakościowo i numerycznie) inne, podczas gdy wartość tego czegoś już taka nie jest. Ingarden pisał wprost, iż pogląd, jakoby wartość była redukowalna do przeżycia, dzisiaj jest już *przestarzały*⁵. O tyle rozumowanie Hildebranda jest klarowne: jeśli cenność tego, co zadowalające, jest ufundowana w przeżyciu, to musimy ją odróżnić od cenności przysługującej wartościom moralnym, gdyż inaczej owe wartości poddawałyby się krytyce relatywistów.

Argumentacja Hildebranda, zwłaszcza gdy ją połączyć z tym specyficznym przykładem, początkowo zdaje się przekonywać – wszak nie zgodzilibyśmy się na to, iż sposób motywacji wychodzący od tego, co przyjemne, jest podobny do tego, który wychodzi od np. cnotliwości⁶. Stąd można zrozumieć, iż w wielu opracowaniach podkreśla się zwykle wagę tych odróżnień (dzieje się tak na przykład w pracach S. T. Zarzyckiego i J. Seiferta⁷). Jednakże nie usuwa to pewnych wątpliwości, które rodzi taka klasyfikacja. Są one dwójakiego typu – *wewnętrzne* i *zewnętrzne*. Pierwsze obejmują immanentne kłopoty, w jakie popada konsekwentne rozwinięcie tej myśli na gruncie poglądów samego Hildebranda⁸. Są one ważne tym bardziej, że w jednym ze swoich późniejszych tekstów Hildebrand dopuszczał podział według skali wysoki-niski również w obrębie tego, co subiektywnie zadowalające⁹. Najważniejszy jednak z tych *wewnętrznych* kłopotów to wprowadzone przez Hildebranda założenie, iż wszystkie wartości

⁵ Por. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, wyd. cyt., s. 225–226.

⁶ Błyskotliwe analizy tych prawidłowości, choć na gruncie filozofii społecznej, przeprowadził F. Fukuyama w książce *The End of History and the Last Man*. Wykazywał mianowicie, iż ufundowana na Locke'owskiej psychologii amerykańska Deklaracja Niepodległości miałaby zasadniczy kłopot z wskazaniem powodów, z racji których obywatel winien zrezygnować z „hedonistycznego” egoizmu (gwarantującego mu prawo do wolności i własności) na rzecz innych wartości.

⁷ Por. S. T. Zarzycki, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, RW KUL, Lublin 1997, s. 180; J. Seifert, *Die verschiedenen Bedeutungen von „Sein” – Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf des Seinsvergessenheit* [w:] *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80 Geburtstag*, red. B. Schwarz, Verlag Josef Habel, Regensburg 1970, s. 320.

⁸ Na ich temat pisałem w książce *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner*, Wyd. UMCS, Lublin 2010, s. 94–97.

⁹ Por. D. von Hildebrand, *Das Wesen der Hierarchie* [w:] *Rehabilitierung der Philosophie. Festgabe für Balduin Schwarz zum 70. Geburtstag*, red. D. von Hildebrand, Verlag Josef Habel, Regensburg 1974, s. 20.

jakościowe można egzemplifikować prawidłowościami, które odnoszą się do wartości moralnych. Wprawdzie w swoim ostatnim dziele Hildebrand wycofał się już z takiego utożsamienia, podkreślając swoistą i niepowtarzalną pozycję zajmowaną wśród wartości przez wartości moralne¹⁰, ale mimo to pozostał przy tezie odmawiającej temu, co przyjemne, charakteru wartości. Sądzę zatem, że podział wprowadzony przez Hildebranda jest zasadny o tyle, o ile go potraktować jako odróżnienie wartości moralnych oraz tego, co przyjemne, a ponadto widzieć to, co przyjemne, jako dziedzinę przyjemności zmysłowych. Gdy jednakże dopuścić jeszcze inne rodzaje tego, co przyjemne, sytuacją ulegnie komplikacji. Oczywiście, jak mogłoby się wydawać, odmiennosc sposobów, w jakich kieruje się do osoby wartość moralna oraz to, co przyjemne, traci charakter czegoś oczywistego, gdyż pozostaje oparta na utożsamieniu każdej wartości hedonicznej z przyjemnością zmysłową (fizyczną) – jako że to zwykle one działają poprzez podniecenie i pożądanie. Jeśli jednak pomyśleć o przyjemności, którą odczuwam, gdy po długiej pracy patrzę na ukończone z sukcesem dzieło, to sposobu, w jaki motywuje mnie ta przyjemność, nie można precyzyjnie nazwać ani pokusą, ani też tym bardziej podnieceniem czy pożądaniem. Podobnie, gdy odczuwam przyjemność patrząc na zachodzące słońce.

Podstawowa *zewnątrzna* trudność jest natomiast taka, iż przypisanie wartościom hedonicznym najniższej pozycji lub wręcz negacja ich wartościowego charakteru (tak jak u Hildebranda) kłóci się z wysoką rangą, jaką się im zwykle przyznaje w codziennym, praktycznym wartościowaniu. Taka frapująca niezgodność powiększa się, gdy uwzględnimy, iż przyjemność (w różnych jej odmianach) towarzyszy percepcji większości innych wartości jakościowych¹¹. Pomyślmy o sytuacji, gdy ktoś ujmuje pewną wartość estetyczną. Niech będzie to niewyszukany przypadek osoby, która doświadcza optymistycznej harmonii, słucha-

¹⁰ Por. D. von Hildebrand, *Moralia. Nachgelassenes Werk, Gesammelte Werke*, t. IX, Verlag Josef Habel, Regensburg 1980, s. 67.

¹¹ Taki pogląd na gruncie polskiej aksjologii formułował T. Czeżowski, twierdząc, iż w każdym uczuciu wartości występuje moment przyjemności lub przykrości (por. np. T. Czeżowski, *Strach i lęk (przyczynek do klasyfikacji uczuć)* [w:] *Odczyty filozoficzne*, PWN, Toruń 1958, s. 257–266). Choć Czeżowski próbował stąd również dowodzić, iż ze stopniowości tych momentów przyjemności lub przykrości wynika także stopniowość samych uczuć aksjologicznych – co nie musi przekonywać, gdyż pozycja przyjemności w różnych uczuciach wartości może być centralna lub tylko drugoplanowa, np. pierwszoplanowa jest w uczuciu towarzyszącym smakowaniu potrawy, natomiast tylko peryferyjna w uczuciu poważania kogoś – to sama główna idea jest, jak sądzę, słuszna.

jąc *Koncertu brandeburskiego G-dur*. Co prawda, przyjemność nie jest elementem samej harmonii, jest jednakże elementem towarzyszącym całemu przeżyciu. Nie inaczej jest z ujmowaniem wartości rozumienia czegoś. Gdy idzie o wartości moralne, to najpierw wydaje się, iż przy nich taki związek z wartościami hedonicznymi już nie zachodzi. Czy jednak jest tak faktycznie? Weźmy (wykorzystując typologię samego Hildebranda) jako przykład specyficzną osobowość kogoś, kto *szczyli się* swoją moralnością. W takiej osobie mamy, co prawda, aberrację modelu normalnego, ale jest ona jedynie wynaturzeniem normy, tj. wykoślawieniem tego, co jest zawarte w normie. Innymi słowy, nie ma jeszcze wynaturzenia, gdy działaniu moralnemu towarzyszy jego świadomość oraz przyjemność z jego wykonywania. Aberracja pojawia się dopiero wtedy, gdy przyjemność staje się jedyną motywacją działania.

Twierdząc, że przeżycie przyjemności towarzyszy percepcji innych wartości, nie utożsamiamy przez to przeżycia przyjemności z przeżyciem aprobaty. Ta bowiem oznacza akceptację lub uznanie czegoś, a przyjemność dopiero dołącza się do nich. To, że aprobata i dezaprobata nie muszą być tożsame z przyjemnością i przykrością wynika choćby z faktu, iż można podawać przykłady, gdy aprobacie towarzyszy brak przyjemności, na przykład gdy ktoś aprobuje przepisaną mu kurację, mimo że wie, iż nie będzie ona dla niego niczym przyjemnym. Analogiczna rozdzielność tych dwóch momentów zachodzi również w pozytywnym przypadku jednoczesnej aprobaty oraz przeżywanej równoległe przyjemności. Trzeba to podkreślić, zwłaszcza ze względu na znaną krytykę, jaką pod adresem tezy, iż przyjemność pojawia się w ujmowaniu innych wartości, sformułował G. E. Moore, wytykając hedonizmowi błąd pomieszania przyjemności z aprobatą¹². Z tego jednak, że należy odróżnić oba te momenty (w tym Moore ma rację) nie wynika, że w aprobującym przeżyciu wobec wartości (np. moralnej) nie występuje już w ogóle moment przyjemności. W rezultacie jednak okazuje się, że musielibyśmy odróżnić taką przyjemność, która towarzyszy każdej aprobacie oraz taką przyjemność, która nie musi już jej towarzyszyć w sposób konieczny (tak jak w podanym przykładzie z lekarstwem).

Z powyższych uwag wypływają jednak jeszcze inne, chyba ważniejsze konsekwencje. Po pierwsze, jeżeli przyjemność towarzyszy

¹² Por. G. E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2003, s. 96–97.

wartościom wysokim (np. estetycznym lub moralnym), to nasuwa się przypuszczenie, iż wartość przyjemności (mimo że jest niska), jest również elementarna (podstawowa) i dlatego powraca jako budulec w percepcji innych wartości. Również tych, które mają wysoki charakter. To „rozwiązanie” trzeba jednak opatrzyć ważkim zastrzeżeniem, chroniąc je przed nasuwającym się zaraz zarzutem. Bowiem jeśli nawet wartość przyjemności jest elementarna, to i tak jest to tylko wartość *towarzysząca* i nie występuje już w przedmiocie percepcji, lecz tylko w jego akcji. Co mogłoby również oznaczać, iż posuwając się tą drogą, nie da się w ogóle wykazać, że to, co przyjemne, jest rodzajem wartości.

Kłopotliwa byłaby też inna konsekwencja. Jeżeli przyjemność jest momentem, który w przeżyciu towarzyszy ujmowaniu wartości, to czy należy powiedzieć, że analogicznie jest z poznawaniem wartości przyjemności? A więc czy w przeżyciu ujmującym wartość przyjemności ujawnia się wartość przyjemności? Jeżeli się na to zgodzimy, konieczne stawałoby się kolejne odróżnienie – pomiędzy dwiema kolejnymi odmianami przyjemności: przyjemnością, która jest przedmiotem przeżycia oraz przyjemnością, która jest zawarta w przeżyciu. Odróżnienie to, usuwając wcześniejszą trudność, pociągałoby za sobą wniosek, że musimy brać pod uwagę dwie klasy przyjemności. Różnica między nimi nie tkwiłaby zaś tylko w ich intensywności lub jakości (np. przyjemność słaba i mocna, fizyczna i duchowa), lecz polegałaby na ich odmiennej pozycji względem wartości.

Najważniejsze niejasności wyłaniają się jednakże na poziomie ontologicznym. Idzie bowiem o to, jaki jest dokładniej stosunek pomiędzy (1) wartością hedoniczną, (2) przedmiotem, który powoduje (albo motywuje) przyjemność oraz (3) samą przyjemnością. Pytanie o ów stosunek nasuwa się również ze względu na wspomnianą wyżej trudność. Przyjemność jest przeżyciem realnym, rozgrywającym się w realnej osobie. Czy mówiąc o wartościach hedonicznych, mamy na względzie samo to przeżycie, czy też tylko jakąś jego – powiedzmy tylko ogólnie – własność, jakość lub moment. Co prawda, w wielu koncepcjach, gdy się mówi o wartościach hedonicznych, mówi się o przyjemności, zadowoleniu (i na odwrót – o przykrości i niezadowoleniu), co sugerowałoby, iż to sama ta przyjemność (i jej odmiany) jest ową wartością. Ale z drugiej strony, nie możemy przecież myśleć, że wartością hedoniczną jest sama przyjemność jako przeżycie. Analogicznie do wartości, jaką ma dom jako materialny budynek – nie on sam jest wartością, lecz jest tylko nosicielem wartości. Jeżeli dom

jest przestrzenny, to powiedzieć to o samej (jego) wartości byłoby czymś niedorzecznym.

Powstaje jednak pytanie, czy takie zastrzeżenie można w analogii przenieść na wartości hedoniczne? W znanej mi literaturze przedmiotu kwestie te nie zostały w sposób gruntowny przebadane i rozstrzygnięte. Uderza natomiast, iż samo językowe określenie „wartość hedoniczna” sugeruje, że wartość ta jest ufundowana w przyjemności, tj. w realnym, dokonującym się w osobie przeżyciu. Gdy uwzględnić typową dla koncepcji traktujących o wartościach hedonicznych ideę, iż hierarchie tych wartości można oprzeć na takich na przykład kryteriach, jak intensywność czy długotrwałość, to widać wyraźnie, że chodzi cały czas o przyjemność jako przeżycie – bo to ono może trwać krócej lub dłużej lub też być mniej lub bardziej intensywne. Jeżeli jednak zgodzimy się na taką interpretację, musi powrócić wspomniana wyżej trudność. A ponadto, jeśli realny obiekt – tj. realne przeżycie przyjemności – byłby utożsamiony z wartością, byłby nią we wszystkich swoich aspektach. Jeżeli więc ma charakter czasowy, to czasowa stawałaby się także sama wartość.

To skłaniałoby do wniosku, że nie powinniśmy utożsamiać wartości hedonicznej z całością przeżycia, lecz widzieć ją raczej jako tylko jeden z jego momentów. Uznanie jednak, iż wartość hedoniczna jest tylko jakimś momentem przeżycia, na przykład jego własnością, rodzi zaraz inne problemy. Jak bowiem należy dokładniej rozumieć status takiej „własności”? Czy jest jedną z jego realnych własności, czy też własnością, która w nadbudowuje się na nimi? Poza tym, co chyba ważniejsze i o czym jeszcze za chwilę powiemy, taka własność może w różnym zakresie oraz w różnym znaczeniu zależeć od intencjonalnego nakierowania podmiotu.

Zarysowane niejasności mogłyby też wskazywać, że lokalizacji wartości hedonicznej powinniśmy raczej szukać poza przeżyciem, choć nie rezygnując z odniesienia do przeżycia. Wartość hedoniczna nie przysługiwałaby wtedy samemu przeżyciu, lecz obiektowi, który je powoduje (albo motywuje). Przeżycie przyjemności nie byłoby wtedy właściwym miejscem lokalizacji wartości hedonicznej, lecz tylko sposobem jej ujawnienia się. Mielibyśmy zatem taką sytuację, iż pozytywne przeżycie (emocjonalne) jest (prawie zawsze) sposobem percepcji wartości, również wartości hedonicznych. Natomiast wartość byłaby po stronie tego, co doświadczane, a tylko w pewnych szczególnych przypadkach – po stronie samej percepcji. Odniesienie do przeżycia powodowałoby jednak, iż ów obiekt jest cenny hedonicznie tylko

ze względu na określony podmiot. Nie miałby on więc tej wartości sam w sobie, lecz tylko w relacji do przeżycia. Ta przedmiotowa lokalizacja wartości hedonicznej pojawia się jako założenie w tych sformułowaniach, w których mówi się precyzyjnie o tym, co jest przyjemne lub o tym, co jest zadowalające¹³.

Nie można więc wykluczyć, iż wskazana możliwa podwójna lokalizacja wartości hedonicznej nie jest wcale kłopotem, lecz raczej zdaje sprawę ze złożonej, faktycznie tutaj zachodzącej sytuacji. Zgodnie z taką sugestią, wartość hedoniczna byłaby umiejscowiona dwojako: po stronie samego przedmiotu oraz po stronie samego przeżycia. Do takiego rozwiązania zachęcałby jeszcze jeden fenomen. Jeżeli poprzednio mówiliśmy, iż przeżycie przyjemności jest oznaką wartości hedonicznej w przedmiocie, to teraz trzeba by dopowiedzieć, iż wartość przysługuje także przeżyciu przyjemności. Wartość jest więc ufundowana nie tylko w obiekcie przeżycia, lecz także w nim samym. Obie odmiany wartości stanowiłyby jednakże dwa różne warianty wartości hedonicznej. Skrajny hedonizm błędził nie tylko w tym, iż utożsamiał wszystkie wartości z wartościami hedonicznymi, lecz także w tym, że nie zauważał różnicy pomiędzy wartością przeżycia oraz wartością przedmiotu, w rezultacie czego utożsamiał wartości hedoniczne z wartościami przeżycia.

Ale i sama zależność wartości hedonicznej od przeżycia nie wydaje się monolityczna. Również w obrębie tej zależności należałoby przeprowadzić dalsze, bardziej szczegółowe różnicowanie. Można tu bowiem wyróżnić kilka możliwych przypadków.

Po pierwsze, wartość hedoniczna jest zależna od przeżycia w tym sensie, iż jest ono jednym z jej dwóch ontycznych fundamentów (obok obiektywnego przedmiotu, stanu rzeczy, zdarzenia etc.). Wartość hedoniczna jest wyraźnie bytowo niesamodzielną. Powiemy wprawdzie, iż górski krajobraz jest miły dla oka, ale to nie znaczy nic innego jak to, iż jego hedoniczny walor jest wyraźnie relacyjny. Podobnie, gdy powiemy, iż zupa jest smaczna lub komplement udany.

Po drugie, wartość hedoniczna zależy od szczegółowej, materialnej zawartości przeżycia. Weźmy jako przykład sytuację przywołaną przez Hildebranda. Oto pewna osoba, słysząc skierowany do niej komplement, odczuwa przyjemność. Powstaje pytanie, jaka jest struktura

¹³ Por. np. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, wyd. 4 przejrzone, red. M. Scheler, *Gesammelte Werke*, t. 2, Francke Verlag, Bern 1954, s. 125–126.

tego przypadku? Warunkiem wartościowości zdania oraz jego przekształcenia się w komplement jest uchwycenie oraz zrozumienie przez kogoś jego treści, a więc dokonujące się w osobie przeżycie intencjonalne. Ale gdy to powiemy, to powiemy jeszcze za mało. Popatrzmy bowiem na dwie sytuacje. Do dwóch kobiet, z których jedna jest feministką, druga zaś nie, pewien mężczyzna wypowiada to samo zdanie: „Jesteś krucha i delikatna”. Pierwsza z nich nie odbierze go najprawdopodobniej jako komplementu, przeciwnie ujmie go natomiast druga z nich. Po stronie obiektu – wypowiedzianego zdania – mamy taki sam realny ciąg następujących po sobie dźwięków. Sens tego zdania nie istnieje realnie, lecz intencjonalnie (lub irrealnie), jednakże w wypadku obu kobiet jego sposób istnienia jest taki sam. Stąd wynika, iż wartość ujawniająca się w przeżyciu przyjemności nie jest zwykłą własnością przedmiotową – ani realną, ani też zwykłą intencjonalną. Nie wystarczy bowiem samo ujęcie sensu zdania, potrzebna jest także określona materialna postawa. Z drugiej jednak strony – o czym wyżej mówiliśmy – wartości hedonicznej nie można też zredukować do samego tylko przeżycia (lub jego momentu). Ono bowiem pozostaje już umotywowane sensem uchwyconym w wypowiedzi.

Po trzecie, jest jednak możliwy jeszcze jeden osobliwy przypadek, komplikujący ponownie, od innej strony, całą sytuację problemową. Oto bowiem tok moich myśli przerywa nagle odczucie przyjemności, spowodowane słońcem, które niespodziewanie pokazało się na niebie i zaczęło wszystko ogrzewać swoimi promieniami. O ile wcześniej przyjemność i jej wartość pojawiały się na fundamencie intencjonalnego przeżycia, o tyle teraz intencjonalne nakierowanie pojawia się na fundamencie wcześniejszej przyjemności, która jakby wyrывa mnie z toku moich myśli. To nie znaczy, że wartość hedoniczna pozostaje tutaj niezależna od przeżycia, jest jednak niezależna od przeżycia spełnianego przez moje *ja centralne*, ono bowiem jest podmiotem tych przeżyć, z których odczucie przyjemności je odrywa. O ile w wypadku komplementu warunkiem przypisania mu wartości hedonicznej jest odczytanie sensu zdania oraz przyłączenie doń jeszcze jakiejś innej wartości, co pociąga za sobą przeżycie przyjemności, o tyle tutaj takie intencjonalne nakierowanie na sens już nie występuje.

Wydaje się więc, iż podstawowe odróżnienie w obrębie przedmiotów fundujących przeżycie przyjemności przebiega między przedmiotami intencjonalnymi oraz realnymi. Pierwsze motywują przyjemność, drugie ją powodują. Motywacja ta celuje w *ja centralne*, powodowanie angażuje natomiast tylko *ja peryferyjne (otaczające)*. Dlatego pierw-

sze z tych przyjemności są wyższe, drugie zaś – niższe. Wyłaniają się stąd jeszcze dwie inne, ważne zależności, które można ująć w dwóch prawidłowościach. 1) Przypomnienie lub wyobrażenie przedmiotu intencjonalnego motywującego przyjemność motywuje ponownie tę przyjemność w sposób aktualny. 2) Przypomnienie lub wyobrażenie przedmiotu realnego powodującego przyjemność nie wywołuje jej aktualnie¹⁴.

Może powstać zarzut, czy nie musimy się obawiać, iż tym sposobem dziedzina wartości ulega ponownie unifikacji, a na miejscu pluralizmu pojawia się ponownie aksjologiczny monizm, skoro w percepcji wszystkich wartości pozytywnych występuje także moment przyjemności? Taka obawa byłaby przedwczesna. Usytuowanie wartości hedonicznej po stronie przedmiotu percepcji, dzięki czemu możliwe byłoby oddzielenie się wartości od realnego przeżycia, nie musi prowadzić do upodobnienia się wszystkich wartości. Wartością hedoniczną byłaby ta wartość, która jest w stanie wywołać w percypującym podmiocie tylko samo przeżycie przyjemności. Inne wartości byłyby natomiast władne wywoływać w podmiocie jeszcze inne przeżycia: takie choćby jak przeżycie podobań się, przeżycie obowiązku realizacji lub też przeżycie samej tylko powinności bycia.

Pod pewnym względem pozycja niektórych wartości hedonicznych okazywałyby się zatem poniekąd zbliżona do pozycji wartości użytecznych. Tak jak wartości użyteczne mają charakter relacyjny (tj. ujawniają się w przedmiocie ze względu na jego stosunek do czegoś innego), tak też i niektóre z rodzajów wartości hedonicznej. Jeżeli jakiś stan rzeczy jest przyjemny, to nie sam w sobie, lecz w stosunku do czegoś innego. Tym czymś innym, ze względu na co przedmiot jest wyposażony w wartość hedoniczną, jest jednakże nie jakiś zwykły inny przedmiot, lecz podmiot zdolny do odczuwania. Im bardziej wykształcona jest ta zdolność, im wyższy charakter jej przysługuje, tym wyższe rodzaje wartości hedonicznej stają się dla niej dostępne. To niekwestionowalne, pojawiające się przy wartościach hedonicznych odniesienie do przeżycia czyni zrozumiałym pozór – występujący często w aksjologicznej tradycji – iż wartość ta jest zlokalizowana w samym przeżyciu.

Wszystkie naszkicowane sprawy mają charakter zasadniczy. Jest uderzające, że dotychczasowe koncepcje popadały pod tym względem

¹⁴ Opisy podobnego typu prawidłowości można znaleźć w dziele M. Schelera, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, wyd. cyt., s. 346–347.

w skrajności i generalizacje. Z jednej strony, ze słusznego rozpoznania, że wartości hedoniczne są powiązane z przeżyciami dokonującymi się w podmiocie wyciągano wniosek, że nie są one w ogóle wartościami (jak u Hildebranda), bowiem zbyt wiele różnic oddziela „wartości” hedoniczne od innych wartości, takich choćby jak wartości moralne lub intelektualne. Ale z drugiej strony możliwa była również inna generalizacja. W aksjologicznym subiektywizmie pojawiało się bowiem rozstrzygnięcie, zgodnie z którym wartość przyjemności, ale też wszystkich innych wartości, została utożsamiona z przeżyciami dokonującymi się w podmiocie. Jeśli zatem w pierwszym modelu wartość hedoniczna była оголошена z charakteru aksjotycznego, to w drugim modelu wprawdzie go zachowywała, ale działało się to kosztem оголошения innych wartości z momentów, które są dla nich charakterystyczne. Specyfika wartości hedonicznej sprawia jednak, że tego typu generalizacje nie wydają się nieuniknione. Różne typy wartości mogą istnieć w różny sposób. Wartości hedoniczne są wyraźnie odniesione do przeżycia. I to nie tylko w tym sensie, że są odczuwane (przeżywane). Również w tym sensie, że pojawiają się w zależności od treści tego przeżycia.

Teoretycy wartości obawiali się często relatywności. Jednakże w wypadku wartości hedonicznych taka relatywność wydaje się ugruntowanym faktem: u różnych osób przeżycie przyjemności może się pojawić w odniesieniu do zupełnie różnych obiektów. Taki fakt, przy wykluczeniu niektórych, zagrażających innym hedonicznym perwersji, wydaje się „niegroźny” i można go zaakceptować. Podobnie jest z kłopotami, które pojawiają się przy ufundowaniu wartości w przeżyciach podmiotu. Wartości hedoniczne nie podlegają im – komplement jest tylko wtedy wartościowy, gdy jest przez adresata przeżywany jako przyjemny.

Lista trudności nie jest bynajmniej zamknięta. Tym bardziej nie są zamknięte ich rozwiązania. Wynika stąd, iż specyfika wartości hedonicznych wymaga ich odrębnego poznawczego i teoretycznego ujęcia, choć to samo dotyczy także innych wartości, np. utylitarnych. Jest to jednak ogólniejsze wymaganie związane z aksjologicznym pluralizmem: nad każdą z klas wartości trzeba prowadzić odrębne badania, które będą dostosowane do ich natury. Wynika stąd również, iż wartość hedoniczna jest prawdziwą wartością, mimo że swoistą i pod wieloma względami różną od innych. Ale podobnie jest z wzajemnymi stosunkami innych wartości. Lista trudności i ich rozwiązań nie jest jednak zamknięta jeszcze z innego powodu. Propozycje fenomenologów spo-

tykały się w dwudziestowiecznej aksjologii z różnorodnymi krytykami. Inne teoretyczne paradygmaty, prezentując inne rozumienie wartości hedonicznych oraz ich pozycji względem innych wartości, prowokują zaś inne pytania, ale też inne kłopoty.

HEDONISTIC VALUES:
AXIOLOGICAL AND ONTOLOGICAL PROBLEMS

Summary

This paper examines some of the difficulties and problems connected with hedonistic values. According to Hildebrand, pleasure is not a value at all. According to Scheler, Hartmann and Ingarden, it is a value but its axiological position is low. I consider two general issues. First, I analyze the relation between hedonistic values and other kinds of values. Secondly, I examine the ontological specificity of hedonistic values. I attempt to prove that hedonistic values have a true axiological character. I also show that pleasure is an element of every value-perception.

Leszek Kopciuch

ARTYKUŁY

MACIEJ SMOLAK

(Kraków)

MATERIA PIERWSZA SUBSTANCJI MATERIALNYCH

WSTĘP

W 4 paragrafie VIII księgi *Metafizyki (Met)* znajdują się fragmenty (1044a15–18; 1044a32–1044b5), które są interesujące z punktu widzenia Arystotelesowskiej koncepcji materii. We fragmencie 1044a15–18 Arystoteles wyodrębnia różne typy materii substancji materialnych – materię pierwszą, najbardziej podstawowe elementy oraz materię właściwą. Natomiast we fragmencie 1044a32–1044b5 Arystoteles zarysowuje zakres badania przyczyn substancji materialnych, który ze względu na to, że są cztery przyczyny – materialna, formalna, sprawcza i celowa – musi obejmować je wszystkie. Do zilustrowania zaproponowanej procedury Arystoteles wykorzystuje przykład człowieka. Stawia więc cztery pytania, dotyczące czterech wymienionych przyczyn i formułuje na nie cztery odpowiedzi. Przy czym, o ile zaproponowane rozwiązanie dotyczące przyczyny formalnej i celowej człowieka jest ogólnikowe, o tyle to dotyczące przyczyny sprawczej i materialnej jest bardziej precyzyjne. A ponieważ zdaniem Arystotelesa wiedzę naukową zdobywamy na podstawie poznania pierwszych zasad (*prōtai archai*), pierwszych przyczyn (*prōta aitia*) oraz najbardziej podstawowych elementów (*stoicheia*) właściwych dla jej przedmiotu (184a10–14, *Phys*), zatem posiadanie wiedzy na temat substancji materialnych zależy również od poznania tego, co jest fundamentalne dla tej dziedziny przedmiotowej. Niewątpliwie jedną z takich zasad jest materia, dlatego Arystoteles zajmuje się również nią.

1. ZASADY MATERIALNE SUBSTANCJI MATERIALNYCH

Fragment 1044a15–18 rozpoczyna cały paragraf. Arystoteles stwierdza w nim, że:

Gdy chodzi o materialną substancję, trzeba być świadomym, że nawet jeżeli wszystkie rzeczy są z tego samego pierwszego, albo z tych samych jako pierwszych, tzn. nawet jeśli ta sama materia jest zasadą dla ich powstawania, to jednak jest pewna właściwa materia każdej rzeczy¹.

Mówiąc o materialnych substancjach Arystoteles ma na myśli substancje podpadające pod zmysły (1042a25–26), a dokładniej rzecz ujmując substancje naturalne i powstające (1044b3). Czym jednak jest owo pierwsze, z którego są wszystkie takie substancje? Wydaje się, że Arystotelesowi chodzi o pierwszą materię, ponieważ prawdopodobnie tylko ona może być dobrym kandydatem, by pełnić funkcję „uniwersalnego tworzywa”, z którego powstają wszystkie rzeczy tego typu. Takie przypuszczenie zdaje się potwierdzać dalsza część fragmentu, ponieważ Arystoteles odwołuje się w niej do tej samej materii jako jednej z zasad wymaganych do ich powstania. Co prawda Arystoteles daje do zrozumienia, że taką zasadą mogą być również pierwsze elementy, czyli cztery najprostsze pierwiastki lub żywioły, tzn. powietrze, woda, ogień i ziemia, ale tę opcję podważa fakt, że najprostsze pierwiastki powstają z przeciwieństw (329a26–27, *GC*), a dokładniej rzecz ujmując, z pierwszych przeciwieństw, które same już nie pochodzą od czegoś innego i które dlatego, że są właśnie przeciwieństwami, nie powstają z siebie nawzajem (188a29–30, *Phys*). Notabene na podstawie takiej charakterystyki Arystoteles określa przeciwieństwa zasadami. Ponadto jeżeli chce się zachować w mocy dwie hipotezy, w myśl których: i) pierwotne przeciwieństwa są zasadami (a26–27), ii) nie może istnieć jedna ani nieograniczona ilość zasad, ale więcej niż dwie (189a20–21) – to zdaniem Arystotelesa trzeba przyjąć jeszcze coś trzeciego (*ti triton*; 189b1), żeby powstawanie było w ogóle możliwe. Bo przykładowo ani Miłość nie jednoczy Walki i niczego z niej nie tworzy, ani Walka nie jednoczy Miłości i niczego z niej nie tworzy, lecz obie potrzebują czegoś trzeciego, różnego od nich, by mogły przejawiać swoją twórczą aktywność (189a24–26). Czym jednak jest to coś trzeciego, do

¹ Περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας δεῖ μὴ λαμβάνειν ὅτι εἰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρῶτον ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρῶτων καὶ ἡ αὐτῆ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις, ὁμως ἔστι τις οἰκεία ἕκαστου; 1044a15–18, *Met*.

którego Arystoteles zdaje się nawiązywać we fragmencie 1044a15–18 *Metafizyki*?

To coś trzeciego daje się zidentyfikować z zasadą i pierwszą materią (329a29–30, *GC*), która co prawda nie istnieje oddzielnie (a30), ponieważ zawsze jest razem z przeciwieństwami (a26), ale mimo tego ograniczenia jest równocześnie ich podstawą (a31). Zarazem jako ich podstawa umożliwia zmianę, ponieważ przeciwieństwa nie zmieniają się i równocześnie nie są wzajemnie dla siebie materią. Dlatego gorące nie jest materią dla zimnego, ani zimne nie jest materią dla gorącego, natomiast jest nią podmiot ich obydwu (*alla to hypokeimenon amphoin*; a32). Z kolei z tak rozumianej materii wraz z przeciwieństwami powstają pierwsze elementy cielesne (*ek tēs hylēs ta sōmata ta prōta*; a29). W tym sensie cztery elementy cielesne, czy też najprostsze pierwiastki są w stosunku do niej czymś *późniejszym* i czymś *więcej*.

Jak zatem rozumieć materię pierwszą? Zdaniem Arystotelesa można ją rozumieć co najmniej na dwa sposoby: i) jako pierwszą w stosunku do danej rzeczy; ii) jako pierwszą w ogóle (1015a7–8, *Met*). Przykładem pierwszego rozumienia materii pierwszej jest spiz, natomiast przykładem drugiego rozumienia materii pierwszej jest woda. Oba przykłady zdają się jednak odwoływać do określonego materiału, który istnieje już w pewnej formie i w związku z tym jest już ukwalifikowany. Natomiast różnica między nimi wydaje się być różnicą stopnia ich złożoności oraz zakresu rzeczy, które z nich mogą powstawać. Niewątpliwie spiz jest materiałem, który jest odpowiednio ukwalifikowany, ale w stosunku do wody, o ile traktuje się ją jako jeden z elementów cielesnych jest materiałem bardziej złożonym już choćby z tego względu, że jest stopem. Tak więc ze spizu można na przykład wytworzyć posąg *Dyskobola*. Ale w gruncie rzeczy spiz nadaje się do tego, żeby wyprodukować z niego dowolny produkt spizowy. Zatem spiz można potraktować jako podstawowy materiał, z którego wykonuje się różne rzeczy, ale tylko spizowe. Innymi słowy, spiz byłby przykładem materii pierwszej, ale tylko w stosunku do wytworów spizowych (a8–9), ponieważ pomiędzy nim, a tym, co z niego się wytwarza i co zarazem jest spizowe, nie pojawia żaden inny materiał pełniący funkcję budulca. Dlatego też powstałe z niego wytwory nazywa się spizowymi². Można zatem powiedzieć, że spiz jest bezpośrednio poprzedzającym materiałem, z którego produkuje się wytwory spizowe i z tego punktu

² Por. 1033a6–7, *Met*.

widzenia daje się go określić materią pierwszą, chociaż nie w sensie bezwarunkowym, lecz co najwyżej w sensie warunkowym.

Woda również jest materiałem odpowiednio ukwalifikowanym³ i już choćby z tego względu rozumienie jej jako „materii pierwszej w ogóle” jest kłopotliwe. Woda należy bowiem do grupy pierwszych elementów cielesnych. A zatem jest jednym z najprostszych pierwiastków, które powstają właśnie na podłożu materii pierwszej. Przykład wody nie jest jednak dla Arystotelesa wiążący. Pełni raczej funkcję ilustracyjną. Arystoteles stwierdza tylko, że woda prawdopodobnie (*isōs*; a10) jest taką materią pod warunkiem, że wszystkie rzeczy rozpuszczalne są wodą (a10). Ale nawet gdyby taki warunek był spełniony, wówczas woda byłaby jedynie materią pierwszą w sensie jednego z pierwszych elementów cielesnych, który byłby zdolny do przyjęcia pewnych form, w tym wypadku form rzeczy rozpuszczalnych. Zatem woda podobnie jak spiz byłaby materią pierwszą w sensie warunkowym. Przy czym, o ile spiz określiłem bezpośrednio poprzedzającym materiałem, z którego wytwarza się wytwory spizowe, o tyle woda byłaby pierwszym elementem cielesnym, do którego redukują się rzeczy rozpuszczalne. Innymi słowy, woda byłaby elementem, który byłby obecny w rzeczach rozpuszczalnych jako ich podstawowe tworzywo, a ponadto byłaby elementem, na który rzeczy rozpuszczalne rozkładałyby się⁴. Zatem woda byłaby w tym sensie materią pierwszą w ogóle, że należałaby do grupy *stoicheia*, które Arystoteles wymienia na trzecim miejscu w kontekście zasad materialnych (329a35; *GC*). Ale wybór wody na „materię pierwszą w ogóle” znajduje swoje usprawiedliwienie z innego powodu. W 6 paragrafie I księgi *Fizyki* po rekonstrukcji różnych poglądów na temat ilości zasad w przyrodzie i zarysowaniu własnego stanowiska Arystoteles podkreśla, że sensownie czynią ci, którzy przyjmują podmiot (*to hypokeimenon*; 189b5–6, *Phys*), który jest różny od czterech podstawowych pierwiastków. Natomiast wśród pozostałych najlepiej rozumują ci, którzy uważają powietrze za najbardziej podstawowe tworzywo – ponieważ w stosunku do innych elementów w najmniejszym stopniu zawiera różnice odbierane zmysłami – a w dalszej kolejności ci, którzy opowiadają się za wodą (189b5–8). Zatem wybór wody na materię pierwszą nabiera sensu z punktu widzenia stopnia wiarygodności poglądów wypowiedzianych na temat zasad

³ Spośród czterech przeciwieństw – gorąca, zimna, wilgoci i suchości – wodzie przysługuje wilgoć i zimno (por. 330b5–6, *GC*).

⁴ Por. 1041b31–32, *Met*.

w przyrodzie, które Arystoteles rekonstruuje. Przy czym, skoro każdy pierwiastek jest splotem kombinacji przeciwieństw (189b4–5), chociaż nie przeciwieństw przeciwstawnych, ponieważ te nie łączą się w pary (330a31–33, *GC*), to z tego punktu widzenia przeciwieństwa są zasadami konstytuującymi podstawowe pierwiastki. Dlatego wśród zasad materialnych fundujących ciała podpadające pod zmysły przeciwieństwa Arystoteles umieszcza na drugim miejscu (329a33–34). Ale w takim razie żaden pierwiastek nie jest materią pierwszą w sensie bezwarunkowym, skoro w kontekście materialnym pierwszą zasadą jest materia, która leży u podstawy przeciwieństw i jest ich podmiotem. Tak więc przykład materii pierwszej w sensie ogólnym jest nieadekwatny. Zatem dwa rozumienia materii pierwszej są niewystarczające, żeby za ich pomocą rozstrzygnąć, jak ją wykładać.

2. MATERIA JAKO MOMENT STRUKTURALNY SUBSTANCJI MATERIALNEJ

Wydaje się, że najbardziej wiążący i najbardziej fundamentalny opis materii pierwszej Arystoteles podaje w 3 paragrafie VII księgi *Metafizyki* oraz w 9 paragrafie I księgi *Fizyki*. W myśl pierwszego opisu materią jest to, co samo przez się nie jest ani czymś ani ilością ani żadnym innym wysłowieniem, przy pomocy którego definiuje się byt⁵. W myśl drugiego opisu materia jest pierwszym podmiotem dla każdej rzeczy, z którego coś [tzn. dana rzecz] powstaje nie przypadkowo, ponieważ [ów podmiot] jest zawarty w [tym, co powstaje]⁶.

Opis materii w VII, 3 (*Met*) pojawia się w kontekście rozważań na temat różnych sposobów rozumienia substancji. Jednym z nich jest podmiot – *to hypokeimenon* – który Arystoteles wstępnie wykłada jako to, w odniesieniu do czego wypowiada się pozostałe rzeczy, natomiast jego samego już nie wypowiada się w odniesieniu do innej rzeczy⁷.

⁵ λέγω δ' ἄλλην ἢ καθ' αὐτήν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν; 1029a20–21, *Met*. Nie jest to jedyne przedstawienie materii w tym paragrafie, ponieważ w uwagach wstępnych za jej przykład Arystoteles podaje również spiz (1029a4). Jednak spiz jest ukwalifikowanym materiałem i jeżeli w ogóle może być materią pierwszą, to tylko w sensie warunkowym, tzn. w stosunku do produktów spizowych.

⁶ λέγω γὰρ ἄλλην τὸ πρῶτον ὑποκειμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός; 192a31–33, *Phys*.

⁷ τὸ δ' ὑποκειμενον ἐστὶ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτο μηκέτι κατ' ἄλλου; 1028b36–37, *Met*.

Ale *to hypo-keimenon* pojęte według swojej istoty oznacza to, co leży pod spodem i jest podstawą dla czegoś innego. Stąd podmiot jest stosowny do tego, by pełnić funkcję fundamentu-nosiciela, który zarazem jest posiadaczem tego, co jest na nim zakotwiczone. Innymi słowy, w podmiocie niejako mocuje się coś, co jednak nie jest nim, a co jedynie on ma. W tym sensie każda indywidualna rzecz rozpatrywana z punktu widzenia jej podmiotowości jest *to hypokeimenon*. A więc podmiotem jest nie tylko człowiek, ale także kamień, roślina, czy zwierzę. Dalej Arystoteles dookreśla podmiot z punktu widzenia substancji sugerując, że substancją jest przede wszystkim podmiot, który jest pierwszy (*to hypokeimenon prōton*; 1029a1–2). Zaraz jednak dodaje, że przez taki podmiot (*toiouton*; a2) rozumie się (*legetai*; a2) albo materię (*hylē*), albo formę (*morphē*)⁸ albo to, co jest ich złożeniem. Użycie terminu *legetai* mogłoby sugerować, że nie musi to być myśl samego Arystotelesa. Jednak określenie „pierwszy podmiot” pojawia się również w opisie materii przedstawionym w *Fizyce*. Poza tym identyfikacja podmiotu z materią, formą i złożeniem pojawia się również w innych miejscach *Metafizyki*⁹. Są zatem powody, by uważać, że jest to zdanie samego Arystotelesa, a nie jedynie przytoczenie cudzych *endoxai*. Jak więc należy rozumieć materię jako pierwszy podmiot, skoro początkowy opis *to hypokeimenon* zdaje się odnosić do złożenia, a raczej do podmiotowości złożenia jako jego *fundamentum*. Arystoteles daje dwie wskazówki, które są pomocne w rozwiązaniu tego zadania.

2.1 MATERIA JAKO NATURA LEŻĄCA U PODSTAWY POWSTAWANIA RZECZY NATURALNYCH

W 7 paragrafie I księgi *Fizyki* we fragmencie 191a7–8 Arystoteles stwierdza, że natura leżąca u podstawy (*hē hypokeimenē physis*) powstawania rzeczy naturalnych jest poznawalna przez analogię. Swoje stwierdzenie ilustruje za pomocą kilku proporcji, które wskazują na podobieństwo relacji zachodzących pomiędzy elementami członu porównywanego oraz elementami członu porównującego. Mapowanie przebiega w następujący sposób (191a8–12):

⁸ Ponieważ μορφή i εἶδος rozumiane jako zasada formalna i konstytutywny element danej rzeczy są synonimami, więc decyduję się na używanie terminu „forma” w tłumaczeniu różnych wypowiedzi Arystotelesa dotyczących tego kontekstu, bez względu na to, który termin pojawia się w oryginale.

⁹ Por. 1042a26–31, *Met.*

- A. spiż : statua
 B. drewno : łóżko :: D. natura leżąca u podstawy : substancja (pewne to oto; byt)
 C. nieuformowane : uformowane

Dwa pierwsze człony analogii odwołują się do konkretnych przykładów wytwórczości. Ich analiza pozwala stwierdzić, że: w przypadku A. i) spiż w stosunku do statuy jest w relacji materiału, z którego powstaje statua, ii) statua powstaje ze spiżu dzięki przekształceniu¹⁰, iii) spiż, z którego powstaje statua, pozostaje w niej¹¹; w przypadku B. i) drewno w stosunku do łóżka jest w relacji materiału, z którego powstaje łóżko, ii) łóżko powstaje z drewna dzięki odjęciu¹², iii) drewno, z którego powstaje łóżko, pozostaje w nim (współmiernie do spiżu).

Trzeci człon analogii ma podobną strukturę, ale w stosunku do dwóch pierwszych jest mapowaniem na planie ogólnym, ponieważ nie mówi się w nim o typie materiału i typie powstającej substancji, lecz ogólnie o nieuformowanym przed otrzymaniem formy i uformowanym w stosunku do tak rozumianego nieuformowanego¹³. Ponadto trzeci człon analogii nie precyzuje, w jaki sposób z nieuformowanego powstaje uformowane (tzn. czy przez przekształcenie, odjęcie, dodawanie, etc.), ale sugeruje, że sposób powstawania wiąże się z formowaniem nieuformowanego i kończy się powstaniem uformowanego w wyniku nabycia formy przez nieuformowane¹⁴.

Wszystkie człony analogii sugerują, że natura leżąca u podstawy powstawania substancji naturalnej pełni funkcję materiału i że tak rozumiana natura pozostaje w powstającej substancji tego typu¹⁵. Ponadto

¹⁰ Por. 190b5–6; *Phys.*

¹¹ Por. 190a24–25.

¹² Por. 190b7.

¹³ Co prawda amorficzność jest przykładem przeciwieństwa ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$... $\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\mu\omicron\rho\phi\acute{\iota}\alpha\nu$; 190b13–15, *Phys.*), ale w tym miejscu Arystoteles nie mówi o amorficzności, lecz o amorficznym, a więc o tym, co jest nieuformowane ($\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\mu\omicron\rho\phi\omicron\nu$; 191a10).

¹⁴ Arystoteles stwierdza, że chodzi mu o inne przykłady spośród tych rzeczy, które posiadają formę ($\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu\ \tau\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\omega\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\nu$; 191a9–10). Taka wypowiedź wyraźnie nawiązuje do wcześniej podanych przykładów statuy i łóżka, z czego można wnosić, że statua i łóżko należą do zbioru rzeczy mających formę i że wspólną cechą sposobu ich powstawania jest transformacja polegająca na nabywaniu formy przez materiał, z którego powstają.

¹⁵ Sugeruje to również trzeci człon analogii, ponieważ Arystoteles stwierdza, że chodzi mu o nieuformowane, dopóki nie otrzymało formy ($\pi\rho\acute{\iota}\nu\ \lambda\alpha\beta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\eta\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\nu$; 191a10–11, *Phys.*). Ale to oznacza, że *to, co* jest nieuformowane zachowuje się w uformowanym. Taka sugestia znajduje swoje potwierdzenie w innej wypowiedzi Arystotele-

skoro ów materiał ma być otwarty na powstawanie z niego dowolnej substancji naturalnej, więc powinien być na tyle plastyczny i na tyle niedookreślony, by taki proces był w ogóle możliwy. Poza tym na podstawie typów relacji wiążących wyróżnione elementy członów analogii można wnosić, że pomiędzy naturą leżącą u podstawy wszelkiego powstawania i powstającymi z niej substancjami zachodzi relacja zmiany na tyle ogólna, by dopuszczała dowolny jej rodzaj¹⁶. Innymi słowy, naturę leżącą u podstawy rzeczy naturalnych Arystoteles zdaje się rozumieć jako *fundamentum* materialne takich rzeczy, które zarazem pozostaje w nich po ich powstaniu (192a31–33, *Phys*). Przy czym, trzeba pamiętać, że: i) tak wykładane *fundamentum* nie może istnieć oddzielnie, ponieważ nie posiada własnej bytowości (329a24–31, *GC*), ii) musi być pozbawione właściwości (1029a20–21, *Met*), bo w przeciwnym razie byłoby po prostu jednym z elementów cielesnych lub jeszcze bardziej złożonym materiałem i przez to jeszcze bardziej ograniczającym pulę naturalnych rzeczy, które mogą z niego powstać.

2.2 CHARAKTERYSTYKA MATERII NA TLE RÓWNIANIA „MATERIA = PODMIOT = SUBSTANCJA”

W 1 paragrafie VIII księgi *Metafizyki* we fragmencie 1042a25–31 Arystoteles nawiązuje do rozważań z VII 3 podkreślając, że: i) substancje podpadające pod zmysły posiadają materię, ii) podmiot jest substancją, iii) materia jest podmiotem¹⁷. Na tej podstawie można ułożyć równanie składające się z trzech elementów: substancja = podmiot =

lesa. We fragmencie 190a21–25 Arystoteles podkreśla, że formułę „z czego coś powstaje” używa się przede wszystkim wtedy, gdy nie zachowuje się to, z czego coś powstaje. Ilustruje to przykład: z niewykształcenia powstaje wykształcenie. Przykład pokazuje, że niewykształcenie jest przeciwieństwem wykształcenia. Tak więc, gdy „z czego” jest przeciwieństwem w stosunku do tego, co powstaje, wówczas „z czego” nie pozostaje po zakończeniu procesu powstawania. Ale formułę „z czego coś powstaje” stosuje się również do tych przypadków, w których to „z czego” coś powstaje trwa nadal. Ma to miejsce wtedy, gdy „z czego” nie jest przeciwieństwem w stosunku do tego, co powstaje. Dlatego spiż jako to, „z czego” powstaje statua, trwa nadal po jej powstaniu.

¹⁶ Ponieważ o zmianie i o substancji mówi się na wiele sposobów, więc chodzi o to, by relacja pomiędzy naturą leżącą u podstawy powstawania i powstającą substancją była na tyle ogólna, by uwzględniała wszystkie typy substancji, a więc nie tylko substancję w sensie właściwym, ale również ilość, jakość, położenie, itp. oraz wszystkie typy powstawania, a więc *genesis haplē* i *genesis tis* (225a12–14) wraz z jej różnymi wariacjami.

¹⁷ Dokładnie rzecz ujmując Arystoteles podkreśla w tym miejscu, że podmiot można rozumieć na trzy sposoby, tzn. jako materię, formę lub złożenie z materii i formy.

materia¹⁸. Przy czym Arystoteles precyzuje, jak w tym kontekście rozumieć materię. Otóż materia nie jest tym oto czymś na sposób *energeia*, ale jest tym oto czymś na sposób *dynamis*¹⁹. Zatem w tym miejscu Arystoteles rozpatruje materię nie tylko na planie statycznym, tzn. jako *fundamentum* materialne leżące u podstawy wszelkiego stawania się, ale również na planie dynamiczno-energetycznym, tzn. w kontekście wzajemnej gry *dynamis* i *energeia*. To jednak oznacza, że również pozostałe elementy równania należy w ten sposób rozpatrywać.

W 8 par. V księgi *Metafizyki*, pełniącej funkcję słownika filozoficznego, Arystoteles przedstawia dwa podstawowe sposoby rozumienia substancji. Według pierwszego substancją jest ostateczny podmiot, którego już nie wypowiada się o czymś innym²⁰. Według drugiego substancją jest to oto coś (*tode ti*), co jest i daje się oddzielić (*chōrison*)²¹. Drugie rozumienie odpowiada temu, które Arystoteles przywołuje w VII 3, a więc w tym miejscu *Metafizyki*, gdzie rozpoczyna właściwy namysł nad kategorią substancji. Otóż w VII 3 Arystoteles sugeruje, że w szczególności oddzielalność (*to chōrison*) i indywidualność (*to tode ti*) przysługują substancji²². Jak jednak można rozumieć te dwa wyróżniki substancji, tzn. *to tode ti* oraz *to chōrison* w przypadku równania „materia = podmiot = substancja”?

Za dogodny punkt wyjścia może posłużyć sygnalizowany już fragment 8.1 *Metafizyki*, w którym Arystoteles dopuszcza możliwość ułożenia równania „materia = podmiot = substancja” z zastrzeżeniem, że pierwszy człon równania należy rozumieć w szczególny sposób. Tak więc materię, o którą w tym miejscu chodzi, Arystoteles wykląda jako to oto coś, co jest na sposób możności (*dynamei esti tode ti*; 1042a28), a nie na sposób *energeia*²³. Są zatem powody, by w przypadku materii

¹⁸ Analogicznie można ułożyć dwa inne równania: i) substancja = podmiot = forma, ii) substancja = podmiot = złożenie z materii i formy. Zatem o ile trzeci element jest różny w każdym z tak zbudowanych równań, to również pozostałe elementy równań muszą być różne.

¹⁹ ὅλην δὲ λέγω ἢ μὴ τόδε τι οὐσα ἐνεργεία δυνάμει ἐστὶ τόδε τι; 1042a27–28, *Met.*

²⁰ τὸ θ' ὑποκειμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται; 1017b23–24, *Met.*

²¹ ὃ ἂν τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ᾗ; 1017b24–25.

²² τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῆ οὐσίᾳ; 1029a27–28.

²³ W zasadzie trudno znaleźć dla terminu *energeia* jednoznaczny odpowiednik w języku polskim, stąd unikam jego przekładu. Co do morfologii rzeczownika *energeia*, to historycznie składają się na niego następujące morfemy: en-(F)erg-e(s)-ia. *En* jest prefiksem, -(F)erg- jest wykładnikiem podstawowego znaczenia leksykalnego, -e(s)- jest sufiksem tworzącym na bazie tego wykładnika temat przy-

oba wyróżniki substancji rozpatrywać przede wszystkim na planie dynamiczno-energetycznym. Innymi słowy, jeżeli można mówić o *to tode ti* oraz *to chōriston* w kontekście materii, to wydaje się, że trzeba je pojmować w sensie *dynamis* i to na tle odpowiednio tych samych wyróżników rozumianych w sensie *energeia*. Daje temu wyraz Arystoteles w 6 paragrafie VIII księgi *Metafizyki*, gdzie podkreśla, że w przypadku każdej rzeczy złożonej z ostatecznej materii (*hē eschatē hylē*; 1045b18, *Met*) oraz formy obie (tzn. ostateczna materia i forma) są tym samym i jednym, przy czym pierwsza jest na sposób możliwości, natomiast druga jest na sposób *energeia*. Za dobrą ilustrację tej wypowiedzi może posłużyć opis powstawania zwierząt żyworodnych, czyli zwierząt doskonałych (*teleia*; 737b16, *GA*), wśród których człowiek zajmuje pierwsze miejsce (*prōton*; b27). W wyniku zapłodnienia powstaje pierwsza mieszanina (*to prōton migma*; 728b34), czyli embriion (*to kyēma*), którego ciało pochodzi od samicy, a dusza od samca (738b25–26). Mimo to powstały embriion jest jedynie zwierzęciem na sposób możliwości i jak dodaje Arystoteles *atelēs* (740a24), tzn. takim, które jeszcze nie dosięgło swojego celu (*a-telos*). Kontekst wskazuje, że ową niedoskonałość embriiona, w stosunku do jego bycia zwierzęciem, które dosięgło swojego celu (*telos*), można rozpatrywać z dwóch punktów widzenia: i) z punktu widzenia duszy wegetatywnej, którą zwierzęta dzielą z roślinami, ii) z punktu widzenia duszy zmysłowej, której posiadanie przesądza o tym, że istota żywa jest zwierzęciem.

Ad i) Ogólnie rzecz ujmując, funkcją duszy wegetatywnej jest rozrodczość i odżywianie (415a25–26, *DA*). Ale embriion zwierzęcy nie spełnia żadnej z tych funkcji, ponieważ jego organizm nie jest jeszcze na tyle rozwinięty, by mógł samodzielnie odżywiać się oraz płodzić lub być zapładnianym w zależności od tego, czy jest samcem, czy samicą. Nie oznacza to jednak, że powstały embriion nie posiada tych funkcji. Ponieważ żyje i nie jest mniej żywy niż roślina, więc posiada duszę wegetatywną, a w konsekwencji charakterystyczne dla niej funkcje. Niedoskonałość (*atelēs*) embriiona z punktu widzenia zwierzęcych funkcji wegetatywnych polega na tym, że embriion otrzymuje

miotnikowy, natomiast *-ia* jest sufiksem wtórnym, derywującym temat rzeczownika. Umieszczone w nawiasach głoski (*F*) i (*s*) w tych pozycjach regularnie zniknęły w grece. Uwzględniając całą strukturę wyrażenia, a więc zarówno prześwitujący przez nią termin *ergon*, jak i prefiks *en* można dojść do wniosku, że *energeia* pozostaje w bezpośrednim splocie z funkcją, działaniem lub wy-czynem. Za wykład na temat morfologii rzeczownika *energeia* jestem wdzięczny profesorowi H. Wolaninowi.

pokarm za pośrednictwem macicy matki²⁴. Nie potrafi więc sam pobierać pokarmu i żyć samodzielnie poza organizmem matki. Jak podkreśla Arystoteles, embrion posiada duszę wegetatywną nie na sposób *energeia*, ale na sposób możliwości i taki jej stan utrzymuje się, dopóki nie zacznie ssać pokarmu (*prin ... helkei tēn trophēn*; 736b10–11, *GA*). Ale embrion będzie mógł ssać pokarm, gdy oddzieli się od matki, tzn. po swoich narodzinach. Przy czym w innym miejscu Arystoteles precyzuje i dodaje, że embrion przestaje pobierać pokarm od matki, gdy staje się zwierzęciem, które jest już zdolne do chodzenia (740a26–27). Zatem ma sens mówienie o stopniach dochodzenia embriona do bycia zwierzęciem z punktu widzenia jego organicznego rozwoju w kontekście funkcji spełnianych przez zwierzęcą duszę wegetatywną. Niewątpliwie urodzony embrion, a więc oddzielony od organizmu matki, mimo że jeszcze nie chodzi, może ssać pokarm z jej gruczołów piersiowych. Nie oznacza to jednak, że sam zdobywa pokarm – dostarcza go matka. Dopiero umiejętność samodzielnego poruszania się otwiera przed nim możliwość samodzielnego zdobywania pokarmu. Jednak pełny rozkwit duszy wegetatywnej następuje w momencie, gdy wszystkie jej funkcje dochodzą do aktualizacji, tzn. w momencie, gdy zwierzę nie tylko potrafi już samo zdobywać pokarm, ale osiąga poziom dojrzałości, który gwarantuje jego gotowość do rozrodczości. To jednak oznacza, że jego organizm jest na tyle rozwinięty, tzn. na tyle zaktualizowany, by mógł te funkcje niezawodnie spełniać. Innymi słowy, niepełna aktualizacja zwierzęcej duszy wegetatywnej świadczy o niepełnej aktualizacji organizmu zwierzęcego. Jest to zrozumiałe, ponieważ na przykład spełnianie funkcji rozrodczych nie jest w ogóle możliwe bez rozwiniętych organów płciowych i bez wydzielania przez nie cieczy nasiennych, czyli spermy lub miesiaczki. Tymczasem, jak podkreśla Arystoteles, sperma pojawia się na ogół w wieku czternastu lat (581a12–14; *HA*), ale staje się płodna dopiero po dwudziestym pierwszym roku życia (582a16–17).

Ad ii) O tym, że istota żywa jest zwierzęciem, decyduje posiadanie przez nią duszy zmysłowej, której podstawową zdolnością jest odbieranie doznań i bezpośrednio z nią związana zdolność pragnienia²⁵.

²⁴ Jak podkreśla Arystoteles, przez życie rozumie odżywianie się przez siebie samego (412a14; *DA*). Zatem istota żywa, która nie potrafi jeszcze odżywiać się samodzielnie, żyje niejako potencjalnie, a jej dusza wegetatywna funkcjonuje na sposób możliwości.

²⁵ Wynika to z faktu, że odbieranie doznań wiąże się z odczuwaniem przykrości oraz przyjemności i w konsekwencji pragnieniem rzeczy przyjemnych oraz unikaniem

Zatem żywy embrion zwierzęcy powinien posiadać obie te zdolności, ponieważ bez nich nie byłby zwierzęcym embrionem. To jednak oznacza, że jego organizm powinien być na tyle rozwinięty, by mógł doznawać i pragnąć. Ale jeżeli w początkowych etapach rozwoju embrion zwierzęcy posiada duszę wegetatywną na sposób możliwości, to nie powinien posiadać duszy zmysłowej na sposób *energeia*, ponieważ dusza zmysłowa nie może istnieć bez duszy wegetatywnej (415a1; *DA*), natomiast dusza wegetatywna może istnieć bez tej pierwszej (413a31–32). Rzecz jasna w przypadku zwierzęcego embriona istnienie duszy wegetatywnej bez duszy zmysłowej nie wchodzi w rachubę, ponieważ bez niej embrion nie byłby embrionem zwierzęcym. Natomiast istnienie drugiej bez pierwszej jest w ogóle niemożliwe, ponieważ bez duszy wegetatywnej nie ma życia. Dlatego, jak podkreśla Arystoteles, żywy embrion zwierzęcy osiągnął najpierw duszę wegetatywną (*tautēn protōn anankaion ... labein*; 736a36–37, *GA*), gdyż od początku swojego istnienia jest żywy, ale z drugiej strony dopuszcza²⁶ też otrzymanie duszy zmysłowej, dzięki której jest zwierzęciem (736b1–2). Przy czym to dopuszczenie jest równoznaczne z jej posiadaniem na sposób możliwości, ponieważ powstały embrion, mimo że jest zwierzęciem nie jest jednocześnie zwierzęciem określonego gatunku – na przykład nie jest jeszcze koniem (736b2–3) – gdyż wszystkie zwierzęta krwiste, tzn. takie, które powstają na skutek wprowadzenia przez samca cieczy nasiennej do samicy, żyją najpierw życiem roślin (736b12–13). Ale jeżeli w pierwszych stadiach swojego rozwoju embrion zwierzęcy posiada duszę zmysłową na sposób możliwości, to również posiada na sposób możliwości te części organizmu, które są potrzebne do jej faktycznego funkcjonowania. Arystoteles daje temu wyraz, gdy wskazuje na wzajemne powiązanie zachodzące pomiędzy duszą i ciałem organicznym. Z jednej strony zauważa, że zasada, której *energeia* jest cielesna (*hē energeia sōmatikē*; 736b22–23) nie może istnieć bez ciała. Niewątpliwie Arystoteles zalicza duszę zmysłową do takich zasad. Oznacza to, że skoro dusza zmysłowa nie może istnieć bez ciała, to tym bardziej nie może bez niego działać²⁷, a dokładniej rzecz ujmując, bez tych części

rzeczy przykrych (por. 413b2–22; *DA*). Tak więc, jeżeli zwierzę doznaje, to również pragnie.

²⁶ Arystoteles posługuje się w tym miejscu (736b1; *GA*) czasownikiem *προίειν* w formie participium activium.

²⁷ Wydaje się, że termin *ἐνέπυεα* w 736b22 *GA* należałoby rozumieć jako działanie w sensie właściwego funkcjonowania, czyli dobrego spełniania funkcji. Chodziłoby więc o takie działanie, które zarazem trafia w swój cel, tzn. jest *teleia*.

organizmu, które są jej do tego niezbędne. Na przykład, jeżeli jedną z funkcji duszy zmysłowej jest widzenie, to widzenie nie jest możliwe bez oka. Ale z drugiej strony podkreśla, że *entelecheia*²⁸ pewnych części duszy jest *entelecheia* odpowiednich części ciała (413a5–6; *DA*). Mówiąc o częściach duszy ma na myśli duszę wegetatywną, zmysłową i rozumną. Natomiast mówiąc o *entelecheia* chodzi mu o *entelecheia* pierwszego stopnia, która jest w pewnym sensie obciążona możliwością. Ilustracją takiego rozumienia jest porównanie, zgodnie z którym dusza jest *entelecheia* ciała w podobny sposób jak zdolność widzenia jest *entelecheia* oka. Ale posiadanie przez oko zdolności widzenia nie oznacza jeszcze, że oko faktycznie widzi, czyli używa swojej zdolności. Zdolność widzenia jest więc pewną *hexis*, *nabytą* umiejętnością, która stanowi trwałą własność oka i która nie znika, gdy oko nie patrzy. Tak więc parafrazując fragment 413a5–6, gdy Arystoteles kładzie nacisk, że *entelecheia* duszy zmysłowej jest *entelecheia* tych części ciała, bez których nie może spełniać swoich funkcji, to daje wyraźnie do zrozumienia, że jeżeli taka dusza jest na sposób możliwości, to odpowiadające jej organy nie mogą być w stanie *entelecheia*. Ale oko, które nie posiada zdolności widzenia, albo jest okiem na sposób możliwości, albo jest homonimem. Zakładając, że istniejący embrion zwierzęcy jest zdrowy i prawidłowo się rozwija należałoby przyjąć, że posiadając duszę zmysłową w aspekcie widzenia na sposób możliwości, posiada również oko na sposób możliwości.

Reasumując: na podstawie punktu i) i ii) pokazuje się, że rzeczywiście żywy embrion zwierzęcy jest zwierzęciem na sposób możliwości. Przy czym za jego bycie na sposób możliwości odpowiada nie tylko niepełny rozwój jego ciała, lecz również niepełny rozwój jego duszy wegetatywnej i duszy zmysłowej. Ale jeżeli taki embrion jest zwierzęciem na sposób możliwości za sprawą swojego ciała i duszy, to należałoby przyjąć, że embrion jest odpowiednikiem ostatecznej materii (*hē eschatē hylē*), czyli konkretnego żywego indywiduum, które jednak nie dosięgło jeszcze swojego celu. Daje temu wyraz Arystoteles, gdy stwierdza, że nie ciało, które straciło duszę jest na sposób możliwości żeby żyć, lecz to, które ją ma. A takim ciałem na sposób możliwości jest zarodek (*sperma*)²⁹

²⁸ W obrębie rzeczownika *entelecheia* dają się wyróżnić trzy składowe: *en* – *telos* – *echein*. Można zatem zasugerować, że *entelecheia* podkreśla stan posiadania pewnej własności (*echein*), która osiągnęła pełną postać (*telos*) i jeżeli nic nie stoi na przeszkodzie, można jej używać.

²⁹ W języku greckim termin σπέρμα oznacza: spermę lub zarodek zwierzęcy lub nasienie roślinne. Niewątpliwie Arystoteles wykorzystuje dwa pierwsze znaczenia

oraz owoc (*karpos*)³⁰. Użyty w wierszu 412b27 *DA* termin *sperma* nie oznacza spermy, za pomocą której samiec zapładnia samicę, lecz pierwszą mieszaninę powstałą w wyniku zapłodnienia, czyli właśnie zarodek lub embrion. Sperma nie wchodzi w rachubę, ponieważ sperma nie może być ciałem, które jest na sposób możliwości, żeby żyć. Wynika to z faktu, że sperma nie dostarcza żadnej materii powstającemu embrionowi (764a12–13). Nie dostarcza więc materii nie tylko część materialna spermy³¹, ale również jej część formalna³². Ponadto wskazuje na to kontekst, ponieważ Arystoteles jest w pełni świadomy, że nie sposób sformułować rodzajowej definicji duszy. Mimo to w I paragrafie II księgi *DA* stara się wydobyć pewną wspólną charakterystykę dla wszystkich typów duszy żywych istot cielesnych. Użycie terminu *sperma* stwarza możliwość, by pod określeniem „ciało, które jest na sposób możliwości do tego, by żyć” rozumieć zarodek zwierzęcy lub nasienie roślinne³³. Ale nawet jeżeli założymy, że *sperma* odnosi się tylko do zwierząt, a *karpos* tylko do roślin, to niewątpliwie analogonem owocu roślinnego nie jest sperma, lecz zarodek zwierzęcy.

Skoro są podstawy, by utożsamić żywy embrion zwierzęcy z ostateczną materią, więc są również podstawy, by ostateczną materię wyklądać jako formalne złożenie, które nie osiągnęło jeszcze swojego pełnego rozwoju. Zatem żywy embrion zwierzęcy jest *entelecheia*, ponieważ jest w stanie życia, mimo że nie jest jeszcze formą na sposób *energeia*. Ale to oznacza, że taki embrion jest czymś faktycznym i zarazem

terminu σπέρμα, gdy rozważa zagadnienie powstawania zwierząt. Na przykład we fragmencie 724b14–19 *GA* stwierdza, że σπέρμα zawiera zasady pochodzące od obu płci po odbyciu kopulacji i jest jak pierwsza mieszanina, która powstaje z połączenia samicy i samca. Przykładem takiej mieszaniny jest embrion (κύημα) czy jajo. Natomiast we fragmencie 730b10–11 stwierdza, że nie każdy samiec wypuszcza spermę (σπέρμα) i o ile wypuszcza, to sperma nie jest żadną częścią powstającego embriona (τοῦ γινομένου κήματος).

³⁰ ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον· τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιονδί σώμα; 412b25–27, *DA*.

³¹ Sperma jest pozostałością po strawieniu użytecznego pokarmu w jego ostatnim stadium* (*chresimou trophēs kai tēs eschatēs*; 726a26–27, *GA*) i składa się z *pneumy*, tzn. ciepłego powietrza oraz wody; * dla zwierząt krwistych pokarmem w ostatnim stadium jest krew (726b1–2).

³² Arystoteles wyróżnia ciało spermy (σῶμα τοῦ σπέρματος; 729b5). Zatem mówienie o części formalnej spermy, w oderwaniu od jej części materialnej jest uzasadnione.

³³ ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς μεμιγμέναι αὐταὶ αἱ δυνάμεις εἰσι, καὶ οὐ κεχώρισται τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος. Διὸ καὶ γεννᾷ αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ προίεται οὐ γονὴν ἀλλὰ κύημα τὰ καλούμενα σπέρματα; 731a1–4, *GA*.

dynamicznym, jest podstawą dla wzajemnej gry *dynamis* i *energeia*, która go równocześnie dogłębnie przenika. W tym sensie żywy embriion zwierzęcy jest faktycznie *tode ti*, ponieważ jest substancją, tzn. żywą istniejącą istotą. Ale jednocześnie jest *tode ti* na sposób możliwości, ponieważ odsyła do punktu dojścia – własnego *telos* – do którego droga prowadzi poprzez *energeia teleia*, czyli pełne i doskonale spełnianie przynależnych mu funkcji *psychicznych* na bazie doskonale i w pełni rozwiniętego organizmu. W konsekwencji żywy embriion zwierzęcy jest również podmiotem, ponieważ to z niego powstaje zwierzę. Daje temu wyraz Arystoteles np. w 7 paragrafie I księgi *Fizyki*, gdy sugerując, że substancje powstają z pewnego podmiotu podkreśla, iż takim podmiotem jest *sperma* roślinna lub zwierzęca, czyli nasienie roślinne lub zarodek zwierzęcy (190b1–5; *Phys*). Przykładem tego, co powstaje, może być Sokrates. To jednak oznacza, że embriion ludzki, który powstał ze spermy Sofroniska i miesiączki Fainarety nie jest jeszcze Sokratesem, lecz podmiotem, który stanie się Sokratesem. Zatem jeżeli powstały embriion, który leży u podstawy Sokratesa jest nim samym, to jest nim, ale na sposób możliwości. W ten sposób można rozumieć wypowiedź Arystotelesa, w której stwierdza, że z jednej strony jest coś, co powstaje, a z drugiej strony jest coś, co staje się tym, co powstaje³⁴ i że to drugie jest podmiotem, tzn. tym, co leży u podstawy tego, co powstaje (190b11–14). W tym sensie Sokrates byłby tym, co powstaje z tego, co staje się nim, tzn. z zarodka będącego mieszaniną wydzielin nasieniowych (*apokriseis spermatikas*; 727a26–27, *GA*) Sofroniska i Fainarete. Przy czym, wydaje się, że Arystoteles uznałby, iż powstały w ten sposób embriion można określić Sokratesem, gdy ten zacznie bezwarunkowo (*haplōs*) być substancją³⁵. I mimo, że można mówić o różnych

³⁴ ἔστι μὲν τι γινόμενον, ἔστι δὲ τι ὃ τοῦτο γίγνεται; 190b11–12, *Phys*.

³⁵ Na początku przywoływanego fragmentu 190b1–5 Arystoteles podkreśla, że stanie się oczywiste, iż również substancje, tzn. o ile istnieją (są?) bezwarunkowo, powstają z pewnego podmiotu (ὅτι δὲ καὶ οὐσίαι καὶ ὅσα ἀπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίγνεται; 190b1–2). Frazę różnie tłumaczy się ze względu na możliwość wystąpienia zaimka *ἀλλά* pomiędzy zaimkiem *ὅσα* i przysłówkiem *ἀπλῶς*. Jednak Ross (1955, s. 492) powątpiewa, by fraza z *ἀλλά* była poprawna i powołując się na parafrazę Temistiusza sugeruje, by zaimek opuścić. Natomiast spójnik *καί* proponuje odczytać jako partykulę „czyli” i potraktować część wyrażenia po partykule jako wyjaśnienie poprzedzającego wyrażenia, w tym wypadku wyrażenia „substancja”. Co miałyby jednak oznaczać, że X jest bezwarunkowo substancją? Oznaczałoby, że: i) *ti X*-a jest na tyle rozwinięte lub ma taką charakterystykę, że X jest bytem samoistnym, ii) *ti X*-a jest na tyle rozwinięte lub ma taką charakterystykę, że X istnieje samodzielnie. Zatem ludzki embriion, który jest potencjalnie Sokratesem nie jest bezwarunkowo substancją,

stopniach bezwarunkowego bycia Sokratesem, to wydaje się, że Arystoteles zgodziłby się, iż pierwszym takim stopniem jest bycie urodzonym Sokratesem. Z tej perspektywy można też wyklądać drugi wyróżnik substancji, tzn. *to chōriston*. Bo powstały embrion, który jest Sokratesem na sposób możności jest również *chōriston* na sposób możności. I nie tylko w tym sensie, że najbardziej pierwotny moment, który decyduje o oddzielalności (*to chōriston*) Sokratesa jest przeniknięty *dynamis*, ale również w tym sensie, że powstały embrion nie może samodzielnie istnieć i prawidłowo rozwijać się poza organizmem Fainarete³⁶.

Tak więc analiza równania pokazuje, że pod czynnik „materia” należy podstawić materię ostateczną, która będąc złożeniem hylemorficznym nie jest jednak bezwarunkową substancją, tzn. taką substancją, której *ti* jest w pełni ukonstytuowane. Zarazem ostateczna materia jest równocześnie podmiotem, z którego może powstać samodzielnie istniejąca substancja o w pełni ukonstytuowanym *ti*. Przy czym, trzeba pamiętać, że tak rozumiana substancja jest tym samym i jednym, co ostateczna materia, z której ta pierwsza powstaje. Różnica pomiędzy nimi polega na tym, że *ti* ostatecznej materii, *ergo* substancji nie bezwarunkowej jest przesiąknięte *dynamis* w stosunku do *ti* tej samej i jednej substancji, której *ti* jest już na sposób *energeia*. Innymi słowy, pomiędzy substancją nie bezwarunkową i odpowiadającą jej substancją bezwarunkową zachodzi ciągłość istnienia, przy czym pierwsza jest w fazie zarodkowej w stosunku do drugiej, natomiast druga jest w fazie dojrzałości w stosunku do pierwszej. To jednak oznacza, że podmiot, z którego powstaje substancja, bezwarunkowa nie znika, lecz

ponieważ nawet jeżeli założy się, że pkt. (i) jest spełniony, to trudno się zgodzić, żeby pkt. (ii) był spełniony. Podobnie dowolna właściwość nie jest bezwarunkowo substancją. Na przykład biel klawiatury nie jest bezwarunkowo substancją, ponieważ z założenia właściwość jest właściwością czegoś i potrzebuje nosiciela – w tym wypadku klawiatury – by móc istnieć. Na marginesie, ktoś mógłby zarzucić, że w 7 paragrafie I księgi *Fizyki* Arystoteles zajmuje się wstępnie dwoma typami powstawania: powstawaniem substancjalnym (*γένεσις ἀπλῆ*), czyli powstawaniem bezwarunkowym, bo dotyczącym powstania substancji i powstawaniem kategoriałnym (*γένεσις τῆς*), czyli powstawaniem warunkowym, bo dotyczącym powstania jakieś kwalifikacji już istniejącej substancji. Warto jednak podkreślić, że tam, gdzie Arystoteles mówi o powstawaniu posługuje się różnymi formami czasownika *γίνεσθαι*, natomiast w 190b2 Arystoteles łączy przysłówki *ἀπλῶς* z participium od czasownika *εἶναι*.

³⁶ Pomijam możliwość zapłodnienia *in vitro* oraz laboratoryjnego przechowywania embrionów dzięki procesowi krioprezewacji, ponieważ te zagadnienia były zupełnie obce dla Arystotelesa.

w niej pozostaje. Ale do takiej wykładni materii pasuje przytaczany już pozytywny jej opis zamieszczony w 9 paragrafie I księgi *Fizyki*. Z tego punktu widzenia to ostateczna materia byłaby pierwszym podmiotem, z którego dana rzecz powstawałaby. W tym kontekście staje się zrozumiałe, że to, co powstaje z ostatecznej materii, powstaje z niej nieprzypadkowo, ponieważ Sokrates powstaje nie z czegokolwiek i nie przez przypadek, ale z embriona, który powstał na skutek zapłodnienia Fainarete przez Sofroniska. A ponieważ pomiędzy embrionem, który jest Sokratesem na sposób możliwości i Sokratesem, który jest na sposób *energeia* zachodzi ciągłość istnienia, więc podmiotowość embriona, która jest równocześnie potencjalną podmiotowością Sokratesa nie znika, ale rozwija się do postaci faktycznej podmiotowości Sokratesa. Innymi słowy, *ti* embriona jest zaczątkiem *ti* Sokratesa, natomiast *ti* Sokratesa jest tym samym, co od początku było w *ti* embriona, ale na sposób możliwości. Tak więc *ti* embriona ma niejako dwa aspekty – statyczny i dynamiczno-energetyczny. Z jednej strony jest *ti* na sposób *entelecheia*, ponieważ uosabia embrion w stanie życia, z drugiej strony jest *ti* na sposób możliwości, ponieważ stanowi określony zaczątek, tzn. potencjalne *ti* Sokratesa. I jeżeli embrion znajduje się w odpowiednich warunkach, to jego *ti* przeobraża się w *ti* Sokratesa. Przy czym, to przeobrażanie się nie jest na tyle radykalne, żeby doprowadzić do zerwania ciągłości istnienia pomiędzy nimi, chociaż embrion nie jest jeszcze Sokratesem, natomiast Sokrates nie jest już embrionem.

Ale takie rozumienie trzech czynników równania nie pozwala, by pod czynnik „materia” podstawić materię pierwszą, ponieważ podmiot rozumiany jako to, co leży u podstawy powstającej z niego rzeczy jest ostateczną materią i w konsekwencji nie bezwarunkową substancją. Z kolei ostateczna materia jest hylemorficznym złożeniem albo hylemorficznym *ti*, czyli istotą, która jest na sposób możliwości w stosunku do w pełni ukonstytuowanej istoty powstającej substancji. Ale widać wyraźnie, że tak wyinterpretowane czynniki równania sytuują się niejako po stronie już powstałej rzeczy i odsyłają do różnych faz jej rozwoju – pomiędzy embrionem powstałym w wyniku zapłodnienia Fainarete przez Sofroniska i Sokratesem zachodzi zmiana, ale nie na tyle radykalna, żeby powstały embrion i powstały Sokrates nie był jednym i tym samym. Zatem jeżeli celem poszukiwań jest materia pierwsza lub jej analogon, to wydaje się, że trzeba nakierować badanie w stronę niejako sprzed powstania danej rzeczy.

3. MIESIĄCZKA JAKO ANALOGON MATERII PIERWSZEJ

Wydaje się, że w kontekście antropologicznym analogonem materii pierwszej jest miesiączka kobiety. Daje temu wyraz Arystoteles, gdy stwierdza, że natura miesiączki jest zgodna z materią pierwszą (*kata tēn prōtēn hylēn estin hē tōn katamēniōn physis*; 729a26–33, *GA*). Idąc tym tropem można ułożyć następującą proporcję (por. pkt. 2.1):

miesiączka : embrion ludzki :: natura leżąca u podstawy (materia pierwsza?) : substancja (pewne to oto; byt)

Na podstawie tak ułożonej proporcji można przyjąć, że: i) miesiączka jest materiałem, z którego powstaje ludzki embrion, ii) ludzki embrion powstaje z miesiączki w wyniku koagulacji, iii) miesiączka, z której powstaje ludzki embrion pozostaje w nim. Niewątpliwie punkt iii) ma sens, ponieważ Arystoteles podkreśla, że mimo iż miesiączka kobiety nie zawiera zasady życia (*ouk echei ... tēn archēn tēs psychēs*; 737a29–30, *GA*), to jednak zawiera w sobie części organizmu ludzkiego, ale na sposób możliwości³⁷. Podobnie punkt i) ma sens, ponieważ w kontekście rozrodczości kobieta dostarcza od siebie materiał miesiączki (*hē tōn katamēniōn systasis*; 729a22), a dokładniej rzecz ujmując ciało, czyli materię (*[parechetai] to sōma kai tēn hylēn*; 729a11)³⁸, z której powstaje potomstwo. Jest to zrozumiałe, skoro prócz czynnika płodzącego, który jest przyczyną sprawczą, potrzebny jest również czynnik zapładniany, który jest materią (729a24–31). Ale również punkt ii) nie jest bezpodstawny, ponieważ Arystoteles przyrównuje proces zapładniania do zsiadania się mleka, czyli jego koagulacji, gdzie odpowiednikiem mleka jest materia dostarczana przez samicę, natomiast odpowiednikiem podpuszczki i sposobu jej działania jest sperma dostarczana przez samca (729a11–13). Zatem wydaje się, że miesiączka kobiety jest przyczyną materialną człowieka. Takie przypuszczenie jest zgodne z tym, co Arystoteles sugeruje w sygnalizowanym już 4 paragrafie VIII księgi

³⁷ Miesiączka jest pozostałością po strawieniu pokarmu (727a2–3, *GA*). Z kolei Arystoteles podkreśla, że różnicowanie części splotzonego embriona zachodzi na skutek tego, że pozostałości po strawieniu pokarmu samicy są takie na sposób możliwości, jakie z natury jest powstające zwierzę i że owe części znajdują się w tych pozostałościach na sposób możliwości, natomiast żadna nie znajduje się w nich na sposób *energeia* (740a12–20). Jest to zrozumiałe, skoro miesiączka nie zawiera w sobie zasady życia, a części organiczne uczestniczą w życiu, tzn. są żywymi częściami.

³⁸ Ciało, czyli materia, którą samica dostarcza od siebie nie jest ciałem organicznym, lecz masą *cielesną*, która nadaje się do tego, żeby z niej powstało ciało organiczne (*τὸ μὲν θῆλυ ἀναγκαῖον παρέχειν σῶμα καὶ ὄγκον*; 738b23–24).

Metafizyki. Stawiając w nim pytanie, „co jest przyczyną materialną człowieka?” odpowiada niewduznacznie, że jest nią miesiączka³⁹. Przy czym kontekst wskazuje na to, że miesiączka jest właściwą (*oikeia*)⁴⁰ materią lub najbliższą (*engytaton*)⁴¹ przyczyną materialną człowieka. Jak jednak rozumieć określenia: (i) „właściwa materia” i (ii) „najbliższa przyczyna materialna”?

Ad i) Zazwyczaj grecki przymiotnik *oikeios*, który pochodzi od rzeczownika *oikia* (gospodarstwo domowe) oznacza własny, krewny, bliski. Jak podkreśla Kerferd, „by stać się członkiem *oikia*, trzeba urodzić się i być wychowanym w rodzinie, a nie być wprowadzonym z zewnątrz”⁴². Ale *oikeios* może również oznaczać właściwy lub charakterystyczny. Kontekst wskazuje raczej na to, że Arystotelesowi chodzi o drugie rozumienie *oikeios*. Na przykład, właściwą materią dla piły nie jest drewno lub wełna, ponieważ z tych materiałów nie można wyprodukować piły, która spełniałaby swoją funkcję. Natomiast taką materią jest stal, ponieważ stalowa piła nadaje się do tego, żeby przy jej pomocy ciąć np. drewno czy metal. Zatem materią właściwą każdej rzeczy jest charakterystyczny materiał, z którego ta rzecz powstaje. Tak więc właściwą materią ludzkiego embriona, który powstał na skutek zapłodnienia Fainarete przez Sofroniska byłyby miesiączka Fainarete. Przy czym takie rozumienie materii właściwej jest niewystarczające, ponieważ nie podkreśla jej uwikłania w wymiar dynamiczno-energetyczny i traktuje ją jako materiał spełniający kryteria dla powstania z niego danej rzeczy, ale bez akcentowania, że jest on faktycznie obrabiany. Tymczasem właściwą materią, z której dana rzecz powstaje jest materia, która podlega faktycznej obróbce. Innymi słowy, właściwą materią, z którego powstaje embrion będący potencjalnym Sokratesem nie jest dowolna menstruacja Fainarete, ale miesiączka w trakcie jej zapładniania przez spermę Sofroniska, czyli miesiączka w trakcie jej obróbki. Niewątpliwie tak rozumiana miesiączka, z punktu widzenia powstającego z niej embriona, nie jest ostateczną materią, lecz materią, która jest niejako zewnętrzna w stosunku do takiego embriona, ponieważ jego samego – jego *ti* w każdym z dwóch wymienionych aspektów – jeszcze nie ma. Ale zarazem tak rozumiana miesiączka jest właściwą materią, ponieważ to z niej bezpośrednio powstaje embrion.

³⁹ οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἄρα τὰ καταμήνια;; 1044a34–35, *Met*.

⁴⁰ ὁμως ἔστι τις οἰκεία ἐκάστου; 1044a17–18.

⁴¹ Gdy docieka się przyczyn każdej rzeczy, trzeba, jak podkreśla Arystoteles, mieć na myśli najbliższe przyczyny (δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἰτία λέγειν; 1044b1).

⁴² Kerferd G. B. (1972, s. 180).

I wydaje się, że tylko tak rozumiana miesięczka jest analogonem materii pierwszej.

Ad ii) Po sugestii, że trzeba mieć na myśli najbliższe przyczyny Arystoteles stawia pytanie: „co jest materia?” (*tis hē hylē*; 1044b2, *Met*). Pytanie jest więc nieco inaczej sformułowane, niż w 1044a34–35, chociaż kontekst wyraźnie wskazuje, że Arystotelesowi chodzi o przyczynę materialną. Jednak formułując odpowiedź Arystoteles wykorzystuje niejednoznaczne wyrażenie, ponieważ zakładając, że nadal chodzi mu o przyczynę materialną człowieka stwierdza, że: [nie trzeba mieć na myśli] ognia ani ziemi, lecz właściwą przyczynę (*mē pyr ē gēn, alla tēn idion*; 1044b2–3, *Met*). Wyrażenie *tēn idion* jest niejednoznaczne co najmniej z dwóch powodów. Pierwsza niejednoznaczność wiąże się z użyciem zaimka rodzaju żeńskiego *tēn* (acc.), który sugeruje, że może chodzić o materię lub o przyczynę. Ponieważ jednak kontekst wskazuje, że Arystoteles identyfikuje przyczynę materialną z materią, więc tę niejednoznaczność można pominąć⁴³. Druga niejednoznaczność jest poważniejsza i wiąże się z samym terminem *idion*, ponieważ w *Topikach* Arystoteles stwierdza, że *to idion* raz oznacza istotę odpowiedniej rzeczy, a raz jej nie oznacza (101b19–20; *Top*). I dodaje, że w związku z tym *to idion* należy rozumieć dwojako i nazywać definicją tę część, która oznacza istotę, a własnością tę część, która istoty nie oznacza (101b20–23). Przy czym własność w sensie właściwym (*haplōs*; 102a25) nie jest dowolną cechą rzeczy⁴⁴, ale cechą, która należy do rzeczy i jest o niej orzekana odwracalnie (a18–19). Zatem jeżeli zdolność do korupcji jest własnością człowieka i X jest człowiekiem, to z tego wynika, że X jest zdolny do korupcji. I podobnie, jeżeli zdolność do korupcji jest własnością człowieka i X jest zdolny do korupcji, to z tego wynika, że X jest człowiekiem. Innymi słowy, własność jest konieczną cechą rzeczy, nie wchodzącą w skład jej istoty lub wchodzącą w jej skład, ale jej nie wyczerpującą, a ponadto jest taką cechą, która nie przysługuje innej rzeczy. Zatem w przypadku człowieka zdolność do korupcji mogłaby być skorelowana z pierwszym typem własności, natomiast zdolność do działań etycznych z drugim typem własności. Przy czym, mówiąc

⁴³ Notabene wyrażenie *ἀλλὰ τὴν ἴδιον* można przełożyć w taki sposób, by oba terminy – „materia” i „przyczyna” – były uwzględnione: [nie trzeba mieć na myśli] ognia ani ziemi, lecz materię, która jest właściwą przyczyną. Niewątpliwie Arystoteles posługuje się w tym paragrafie *Metafizyki* dwoma terminami na określenie przyczyny: *ἡ αἰτία* (np. 1044a34) oraz *τὸ αἴτιον* (np. 1044a33).

⁴⁴ Własność w sensie właściwym nie może być własnością względną lub własnością, która czasowo przysługuje rzeczy (102a24–30, *Top*).

o własnościach Arystotelesowi nie chodzi o swoistą cechę, która przysługuje danej rzeczy i tylko jej, ale o cechę, która jest właściwa dla pewnego zbioru rzeczy. Dlatego charakteryzując rozumienie własności odwołuje się do przykładu człowieka, a nie konkretnego człowieka, np. Sokratesa. Z kolei gdy Arystoteles ma na myśli *to idion* oznaczające istotę, nie używa tego wyrażenia, żeby zidentyfikować własności, które są wyjątkowe i niepowtarzalne jedynie dla ludzkiego gatunku, ale posługuje się nim, żeby odnieść się do istoty człowieka jako całości, na którą mogą składać się różne elementy: między innymi własności charakterystyczne jedynie dla człowieka, ale tylko takie, które są składowymi elementami jego istoty – np. wspomniana już zdolność do działań etycznych; cechy charakterystyczne dla człowieka, ale nie swoiste dla niego – np. zdolność do kontemplacji⁴⁵; cechy rodzajowe – np. zdolność do samodzielnego odżywiania się; moment pełniący funkcję *principium individuationis*, który jednak jest niedefiniowalny z powodu zadania, które wykonuje w danej rzeczy.

Jak więc rozumieć miesiączkę z punktu widzenia *to idion*? Niewątpliwie miesiączka nie może być zidentyfikowana jako własność w sensie właściwym, ponieważ jest charakterystyczna nie tylko dla człowieka. Daje temu wyraz Arystoteles, gdy stwierdza, że menstruacja (*hē ekkrisis*; 728a34) zachodzi u tych samic, które posiadają krew, nie są jajorodne i u których macica nie znajduje się blisko przepony (728a34–36; *GA*). A w innym miejscu podkreśla, że u wszystkich zwierząt, które rodzą się żywe bez znoszenia jaj – tzn. u człowieka i zwierząt czworonożnych, które zginają tylne nogi do wewnątrz – zachodzi menstruacja⁴⁶ (728b7–10). Zatem miesiączka przysługuje nie tylko człowiekowi i dlatego nie jest cechą, którą orzeka się o nim odwracalnie. W konsekwencji miesiączka nie jest przyczyną materialną charak-

⁴⁵ O ile zdolność do działań etycznych jest istotna i zarazem swoista dla człowieka, o tyle zdolność do kontemplacji jest istotna, ale nie swoista dla człowieka, ponieważ przysługuje ona przede wszystkim bogom. Natomiast zdolność do korupcji byłaby nieistotna, ale zarazem swoista dla człowieka.

⁴⁶ W 728b7–10 *GA* nie pojawia się określenie „menstruacja”, ale fragment pozostaje w ścisłym związku z fragmentem 728a34–36. Ponadto w następnym wierszu pojawia się termin *κάθαρσις*, który również oznacza menstruację. Co prawda Arystoteles używa terminu *καταμήνια* na oznaczenie miesiączki, ale nie ma powodu, by przypisywać *καταμήνια* tylko człowiekowi i nie traktować trzech terminów synonimicznie. Na przykład w 727a20–22 Arystoteles podkreśla, że upływ miesiączki (*ἡ ῥύσις τῶν καταμηνίων*; 727a21) zachodzi na zewnątrz i jest najbardziej widoczny u kobiet. Ale jeżeli jest najbardziej widoczny u kobiet, to z tego wynika, że występuje nie tylko u kobiet.

terystyczną tylko dla człowieka. Tak więc określenie miesiączki za pomocą formuły „najbliższa przyczyna materialna człowieka” nie oznacza, że miesiączka jest swoistą przyczyną materialną człowieka⁴⁷.

Pozostaje więc przyjąć, że miesiączka jest komponentem istoty człowieka jako całości w tym sensie, że jest jego istotną przyczyną materialną. Nie może to jednak oznaczać, że miesiączka jest ostateczną materią człowieka, ponieważ taką materią jest powstały embrión ludzki. Zatem miesiączka jest istotną przyczyną materialną, czyli najbliższą przyczyną materialną w kontekście powstawania człowieka. Przy czym nie dowolna miesiączka jest najbliższą przyczyną materialną, ale ta, która uczestniczy w procesie powstawania człowieka. I tylko tak rozumiana miesiączka może być analogonem materii pierwszej, ponieważ ta, która nie uczestniczy w procesie generatywnym jest odpowiednikiem cegieł, które leżą w składzie budowlanym. Takie cegły nie przejawiają swojej możliwości bycia domem jako możliwości. Dopiero cegły uczestniczące w procesie budowania przejawiają taką możliwość. Podobnie miesiączka przejawia swoją możliwość bycia embriónem jako możliwość tylko w trakcie uczestniczenia w procesie zapłodnienia. I tylko miesiączka w stanie możliwości jako takiej, tzn. zapłodniana jest analogonem materii pierwszej. Innymi słowy, miesiączka posiada status odpowiednika materii pierwszej nie przed procesem generatywnym ani po jego zakończeniu, lecz w czasie jego trwania, ponieważ tylko wtedy przejawia swoją możliwość bycia embriónem jako możliwość. Ma więc faktyczny status potencjalnego embrióna tylko wtedy, gdy aktualnie podlega obróbce, tzn. gdy rzeczywiście jest zapłodniana.

Zatem miesiączka jako właściwa materia człowieka i miesiączka jako najbliższa przyczyna materialna człowieka są synonimami. Przy czym taką materią, tzn. taką przyczyną jest jedynie zapłodniana miesiączka, czyli miesiączka, która podlega obróbce. I tylko tak rozumiana miesiączka jest analogonem materii pierwszej, ponieważ zapłodniana miesiączka, czyli miesiączka w możliwości jako takiej leży u podstawy jako materia dla *entelecheia*⁴⁸, czyli w tym wypadku dla embrióna. Ale

⁴⁷ Rzecz jasna miesiączka daje się wyklądać jako swoista cecha pewnego typu samicy w podobny sposób jak to czyni Arystoteles wobec śluzu, który wydziela szyjka macicy. W kontekście polemiki na temat możliwości dostarczania przez samicej nasienia Arystoteles stwierdza, że wilgotność, która pojawia się w trakcie spółkowania nie jest nasienna, mimo że jest właściwa dla każdej takiej samicy (ἴδιος ἐκάσταις; 728a1), ponieważ jest wydzieliną macicy (727b33–728a2).

⁴⁸ Na początku 7.13 *Metafizyki* Arystoteles podkreśla, że podmiot w dwojaki sposób leży u podstawy (διχῶς ὑπόκειται; 1038b5, *Met*); albo jako to, co jest tym oto

do takiej wykładni pasuje przytaczany już opis materii z 3 paragrafu VII księgi *Metafizyki*, ponieważ zapładniana miesięczka jest materia, która sama przez się nie jest *ti*. Jako obrabiana nie jest jeszcze uformowana, lecz dopiero w trakcie nabywania formy. Zatem jeżeli zapładniana miesięczka jest w ogóle *entelecheia*, to nie w sensie realności, która jest rezultatem możliwości, ale w sensie możliwości jako takiej, czyli możliwości w trakcie jej używania. Pasuje do niej również opis z 7 paragrafu I księgi *Fizyki*, ponieważ to z niej powstaje embrión i to ona pozostaje w nim, gdyż na sposób możliwości zawiera w sobie części jego organizmu, a w konsekwencji części organizmu powstającego człowieka.

4. ZAKOŃCZENIE

W 1 paragrafie II księgi *O powstawaniu i niszczeniu* Arystoteles z jednej strony stwierdza, że jest pewna materia ciał podpadających pod zmysły (*einai tina hylēn tōn sōmatōn tōn aisthētōn*; 329a24–25, GC), która jednak nie istnieje oddzielnie (a25), z drugiej strony daje do zrozumienia, że zasadą – w domyśle materialną, ponieważ na to wskazuje bezpośrednio otoczenie frazy – jest ciało podpadające pod zmysły, ale na sposób możliwości (*to dynamei sōma aisthēton archē*; a33). Pierwsze sformułowanie zdaje się odsyłać do „uniwersalnego tworzywa”, które leży u podstawy dowolnego ciała podpadającego pod zmysły. Takie przypuszczenie potwierdza użyte w liczbie mnogiej określenie *sōma aisthēton*. Jednak to uniwersalne tworzywo nie tylko nie istnieje oddzielnie, ale również nie może posiadać własnej bytości, skoro ma być nieuformowane, by spełniać taką funkcję. Zatem materialne *fundamentum* takich ciał, rozpatrywane samo w sobie, tzn. w oderwaniu od jakiegokolwiek procesu powstawania jest jedynie tworem abstrakcyjnym, ponieważ nie istnieje oddzielnie żadne amorficzne podłoże otwarte na dowolne formowanie. Innymi słowy, nie istnieje w sensie bezwarunkowym żadna jedna i ta sama materia pierwsza, która jest podstawą otwartą na powstanie każdego ciała podpadającego pod zmysły, ponieważ gdyby istniała, musiałaby być czymś, tzn. musiałaby być uformowana. Zatem jeżeli materia pierwsza ma być faktycznie zasadą materialną, która leży u podstawy powstawania ciał podpadających pod zmysły, to nie można jej szukać na planie statycznym, tylko

czymś (τόδε τι ὄν; b5) – jak zwierzę, które leży u podstawy swoich właściwości (por. opis materii z 1.7 *Fizyki*) – albo jako materia dla *entelecheiai* (ἡ ὅλη τῆ ἐντελεχείᾳ; b6 – por. opis materii z 7.3 *Metafizyki*).

na planie dynamicznym. Taką możliwość daje drugie sformułowanie, ponieważ określenie „ciało podpadające pod zmysły, [ale] na sposób możliwości” nabiera sensu w kontekście konkretnego procesu powstania tego typu ciała. Takie przypuszczenie potwierdza użyte w liczbie pojedynczej określenie *sōma aisthēton*. Zatem gdy Arystoteles twierdzi, że spiz jest materią pierwszą w stosunku do danej rzeczy, to nie może mu chodzić o spiz, który nadaje się do tego, żeby odlać z niego posąg *Dyskobola*, ponieważ taki spiz nie jest amorficzny, lecz jest uformowanym stopem. Jeżeli identyfikacja spizu z materią pierwszą ma mieć w ogóle sens, to spiz trzeba wyklądać dynamicznie, tzn. nie jako kawałek stopu, z którego można odlać posąg *Dyskobola*, lecz jako to, co faktycznie jest odlewalne jako odlewalne. Ale taki status posiada spiz nie jako bryła stopu, lecz spiz, który uczestniczy w procesie odlewania i formowania posągu *Dyskobola*, gdyż tylko wtedy z amorficznego powstaje uformowane. Zatem nie spiz jako uformowany stop, ale spiz podlegający obróbce jest posągiem *Dyskobola* na sposób możliwości. To jednak oznacza, że spiz, który przejawia faktyczną możliwość jako taką jest po prostu analogonem materii pierwszej, która sama jednak, jako uniwersalne tworzywo, nie istnieje niezależnie od każdorazowego procesu powstawania. Dlatego też na pierwszym miejscu wśród zasad materialnych⁴⁹ Arystoteles nie wymienia materii pierwszej w sensie uniwersalnego tworzywa otwartego na powstawanie dowolnego ciała podpadającego pod zmysły, lecz ciało podpadające pod zmysły, ale na sposób możliwości.

LITERATURA

- Bekker I. (1831), *Aristotelis Opera*, Berlin.
 Bodéüs R. (2001), *Aristote, Catégories*, Paris, Les Belles Lettres.
 Irwin T. H. (1990), *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press.
 Joachim H. H. (2007), On the *Generation and Corruption* by Aristotle, eBooks@Adelaide.
 Kerferd G. B. (1972), *The Search for Personal Identity in Stoic Thought*, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, Vol. 55, no. 1.
 Louis P. (1961), *Aristote, De la Génération des Animaux*, Paris, Les Belles Lettres.
 Pokulniewicz A. (2008), *Arystoteles. O powstawaniu i niszczeniu*, Verbinum, Warszawa.
 Ross W. D. (1928), *Aristotle: Metaphysics*, A revised Text with Introduction and Commentary, Oxford: Clarendon Press.

⁴⁹ Na drugim miejscu Arystoteles wymienia przeciwieństwa, natomiast na trzecim miejscu wymienia pierwsze elementy cielesne (329a33–35, *GC*).

- (1955), *Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press.
- (1956), *Aristotelis De Anima*, Oxford, Clarendon Press.
- (1958), *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Oxford, Clarendon Press.

THE PRIME MATTER OF THE MATERIAL SUBSTANCES

Summary

The present article attempts to explain what Aristotle's prime matter of the material substances is. On the basis of the analysis several parts chosen from *Metaphysics*, *Physics*, *On the Generation of Animals* and *On the Generation and Corruption* the author comes to the conclusion that the prime matter in the sense of the universal material is the abstract. However, the analogue of the prime matter in ontological order is the proper (*oikeia*) matter of the particular material substance that is the proximate (*engytaton*) material cause of such substance. An example of such a matter is the bronze. But not any bronze is the analogue of the prime matter, but only that which actually manifests potentiality as potentiality that is the bronze which participates in the process of casting and forming of the particular bronze substance, e.g. the statue of the Discobolus. Therefore, in the first place among the material principles Aristotle does not mention the prime matter in the sense of the universal material opened to the generation of any body falling under the senses, but the body falling under the senses in the mode of the potentiality.

Maciej Smolak

KRZYSZTOF MECH

(Kraków)

BOSKOŚĆ W CZASACH POSTNATURALIZMU

Chciałbym na początku wytłumaczyć się z tytułu rozprawy, w taki sposób, by jego rozjaśnienie stało się wstępem do późniejszych rozważań. Tytuł sugeruje, że nasze myślenie o boskości uwikłane jest w podwójną intrygę, a każda z nich ma dziejowy charakter. Co mam na myśli, mówiąc o podwójnej intrydze? Pierwsza z nich sugeruje, że nasze europejskie myślenie o boskości przeżyło czasy, kiedy było uwikłane w coś, co nazwaliśmy naturalizmem, że ma ono za sobą epokę naturalizmu. Po wtóre, tytuł sugeruje jednocześnie, że epoka ta odeszła w przeszłość, i że nastąpiło w myśleniu nad boskością czasy nowe, a może nawet więcej, że XX-wieczny namysł nad boskością wyznacza nowy etap, który pozwala na to, by nazwać go okresem post-naturalizmu.

Niezależnie od tego, jak ryzykowne są te dwie tezy, obie, niejako w trybie natychmiastowym odsyłają do tego, co mamy na myśli używając pojęcia „naturalizm”. Co kryje się pod pojęciem naturalizmu? Pytanie o sposób jego pojmowania z konieczności odsyła nas do pojęcia natury. Nie sposób przejść całej drogi, która wychodząc od greckiej *φύσις* przemierzyłaby, choćby w skrócie, dzieje pojmowania natury, docierając do naszych czasów. Z tego samego powodu, nie jesteśmy w stanie uwzględnić tu wszystkich ważnych interpretacji tego pojęcia, by wspomnieć Heideggerowską interpretację *φύσις* jako odkrywającego się przed człowiekiem bycia. Niemniej ze względu na miejsce, jakie pojęcie natury zajęło w dziejach współczesnego myślenia, nie możemy całkowicie pominąć jego historii. Chcąc mówić o epoce naturalizmu, o sposobie jej panowania w ramach tak zwanej nowoczesno-

ści, musimy wskazać na jej korzenie. Szukając korzeni nowoczesności skierujemy się w stronę św. Tomasza z Akwinu.

Dlaczego akurat w stronę Tomasza? Ponieważ w jego filozofii natury odnajdujemy tę „masę krytyczną”, która odwróci kierunek myślenia o związkach zachodzących pomiędzy boskością, z jednej, a światem oraz człowiekiem i jego racjonalnością, z drugiej strony. Kiedy św. Tomasz z Akwinu w swojej *Summie teologicznej* mówi o „koniecznych prawach natury” albo, kiedy w dziele pt. *Kwestie dyskutowane o prawdzie* mówi o „powszechnym porządku przyczyn naturalnych” nikt z jego współczesnych, ani pewnie on sam, nie przypuszczał jak brzemienne w skutki będzie uznanie istnienia odrębnej sfery naturalnego porządku rzeczy, naturalnego świata rządzonego koniecznymi naturalnymi prawami, a zarazem przeciwstawienie tak pojmowanego świata sferze tego, co nadprzyrodzone. Cóż takiego czyni Tomasz? Otóż wprowadza on różnicę między światem nadprzyrodzonym, w którym zostaje umiejscowiony Bóg i jego nadprzyrodzone moce, a światem naturalnym, który określony jest przez „powszechny porządek przyczyn naturalnych”. Różnica między *naturalis* a *supranaturalis* – tę różnicę będziemy nazywać różnicą teologiczną – wyznacza horyzont myślenia Akwinaty, funduje obszar tego, co możliwe do pomyślenia. Tomasz o relacji Boga do świata powie w następujących słowach:

[...] poznajemy zatem Jego stosunek do stworzeń, czyli że jest ich wszystkich przyczyną, i różnicę, która dzieli Go od nich – tę mianowicie, że nie jest On niczym z tego, czego jest przyczyną, i że to wszystko jest od Niego odległe nie ze względu na Jego ułomność, ale dlatego że On przewyższa wszystko¹.

Relację Boga do świata opisują tu trzy kategorie: przyczyny, różnicy oraz odległości. Świat, którego przyczyną jest Bóg, jest oddzielony od Boga:

[...] nie jest bowiem możliwe, by Bóg w jakikolwiek sposób wchodził w skład czegokolwiek, ani jako zasada formalna, ani jako zasada materialna².

Oddzielenie Boga od ludzkiego świata wypowiedane za pomocą kategorii różnicy stanowi według nas przełom w dziejach pojmowania ich wzajemnej relacji. Zarazem rozstrzygnięcie to, które w tak istotny sposób zaciążyło nad duchową drogą Europy, traktujemy nie tyle jako

¹ Św. Tomasz, *Traktat o Bogu, Summa teologii* 1, kwestie 1–26, przekł. zbiorowy, Kraków 1999, s. 164.

² Tamże, s. 59.

element nieuniknionego procesu emancypacji rozumu prowadzącego w stronę współczesności, ile fundamentalny wybór w przestrzeni myślenia nad boskością i światem człowieka. Wybór niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju, podstawa rozdziału filozofii i teologii. Wybór różnie zresztą oceniany. Dla jednych jest on podstawą naszych naukowych i technicznych osiągnięć, dla innych przyczyną religijnego upadku Europy. Podkreślamy jego niepowtarzalny charakter przede wszystkim dlatego, że często spotykamy się – w filozofii, teologii, religioznawstwie czy też w innych naukach – z próbami wyjaśniania duchowych zjawisk wziętych z innych czasów bądź innych obszarów kulturowych, za pomocą struktury myślenia, którą tworzy para nadprzyrodzone-natura. Doszukujemy się nadprzyrodzoności i skonfrontowanej z nią natury, tam gdzie różnica teologiczna z jej ostrą dychotomią między tym, co boskie i tym, co światowe i ludzkie zarazem, w ogóle nie występuje. Dla przykładu, próby zastosowania różnicy teologicznej do opisu greckiej *φύσις*, albo do wyrażenia związków rozumu z boskością u Ojców Kościoła, lub do opisu tego, co religijne u aborygenów trzeba uznać za niczym nieuprawnioną ekstrapolację.

Wprowadzenie różnicy teologicznej ma swoje konsekwencje dla myślenia, które z całą siłą ujawni się w późniejszych okresach duchowych dziejów Europy. Spróbujmy w czterech punktach pokazać, jakie horyzonty, w obszarze namysłu nad Bogiem, światem, człowiekiem i jego rozumem, otwiera zastosowana przez Akwinatę różnica teologiczna.

1. Natura przeciwstawiona nadprzyrodzoności jest pojmowana w dwojakim znaczeniu. Z jednej strony, Tomasz rozróżnia „naturę szczegółową właściwą każdej rzeczy” i rozumie przez to naturę każdego poszczególnego bytu. Wszystko, co należy do naturalnego świata posiada swoją naturę (istotę), „natura bowiem wszelkiej rzeczy przejawia się w jej działalności”³. Tak rozumiana natura jest „czynną zasadą”, która określa sposób urzeczywistniania się każdego bytu w jemu tylko właściwy sposób. Po wtóre, Tomasz rozumie naturę jako „naturę powszechną”, która wyznaczona jest przez „powszechny porządek przyczyn naturalnych”. Innymi słowy, przez „naturę powszechną” Tomasz pojmuje uporządkowaną całość rzeczy działającą na mocy „koniecznych praw natury”. Efektem takiego pojmowania natury jest, by tak rzec, naturalny porządek rzeczy w świecie, wyznaczony przez

³ Św. Tomasz, *Traktat o człowieku, Summa teologii 1*, 75–89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 95.

rzządzające nim konieczne prawa. W obu przypadkach (natury „indywidualnej” oraz natury „powszechnej”) natura zostaje przeciwstawiona temu, co boskie a to, co boskie pozostaje odległe od tego, co naturalne.

2. Tomasz sytuuje w obrębie tego, co naturalne (przyrodzone) ludzki rozum. Naturalny rozum człowieka pozostaje w bezpośrednim związku z tym, co materialne, „odnosi się on do rzeczy materialnych i zmysłowo postrzegalnych”⁴. Innymi słowy, Bóg i ludzki rozum zostali umiejscowieni po przeciwnych stronach różnicy teologicznej, tzn. różnicy rozdzielającej to, co nadprzyrodzone od tego, co naturalne. Po jednej stronie mamy więc Boga i Jego nadprzyrodzone moce, po drugiej zaś naturalny świat rządzony przez naturalne prawa (tę ideę w pełni rozwinie Kant) oraz powiązany z nim naturalny rozum. Przymocowanie rozumu do naturalnego świata powoduje, że przepaść pomiędzy Bogiem a światem staje się zarazem przepaścią pomiędzy Bogiem a rozumem; w porządku naturalnym nie istnieje żadne bezpośrednie oddziaływanie Boga na rozum człowieka, które skutkowałoby jakimś rodzajem poznania. Tomasz, dokonując oddzielenia racjonalności i boskości, przecina więź łączącą ludzką racjonalność z boskością, którą można znaleźć u Ojców Kościoła z Augustynem włącznie. Przyrodzony rozum pozostaje niezależną, oddzieloną od boskości, władzą człowieka, dla której podstawę i jedyny punkt odniesienia stanowi naturalny świat. W ten sposób dokonuje się swoista „naturalizacja” rozumu, która oznacza, że rozum jest pojmowany jako przynależna człowiekowi jego naturalna władza, nie zaś jako przejaw boskiego pierwiastka mieszkający w człowieku. W miejsce idei rozumu zakorzenionego w boskości rodzi się idea naturalnego rozumu wyzwolonego ze związków z boskością. Według znanego określenia Kartezjusza, rozum jest zdolnością „dobrego sądzenia i rozróżniania prawdy od fałszu”, która nie ulega autorytetowi, lecz tylko „własnemu światłu naturalnemu”, „daje posłuch swemu głosowi”⁵. Przyjęcie idei rozumu „dającego posłuch” wyłącznie „swojemu głosowi” skutkuje niebywale i powoduje, że boskość zostaje wykluczona z „wewnętrznej” przestrzeni myślenia człowieka. W obszarze „naturalnej” racjonalności nie ma miejsca dla boskości, którą tenże naturalny rozum znajdowałby „w sobie”, jako źródło/podstawę „swojego” myślenia. Naturalny rozum uzyskuje

⁴ Tamże, s. 628.

⁵ R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, przeł. I. Chmaj, Kęty 2002, s. 97.

autonomię, a to oznacza, że źródło myślenia odnajduje on wyłącznie w samym sobie. W świetle takich rozstrzygnięć ewentualne oddziaływanie nadprzyrodzoneści na rozum człowieka musi być uznane za coś, co przychodzi „z zewnątrz”, co oddziałuje na ludzki rozum jako zewnętrzna względem niego siła, nie zaś jako coś, co wyrasta z jego „wnętrza”. Zarazem nadprzyrodzone działanie, które przychodzi z zewnątrz, jak z całą mocą będzie twierdził Kant, narusza autonomię ludzkiego rozumu.

3. Rozum, powiązany ze światem, nie wychodzi w swym poznaniu poza obszar naturalnego świata, nie dosięga nadprzyrodzoneści, a zarazem tam, gdzie nie dosięga rozum pojawia się wiara. Rozum zostaje więc powiązany ze sferą tego, co naturalne, a wiara ze sferą tego, co nadprzyrodzone. Powiązanie rozumu z tym, co przyrodzone, a wiary z nadprzyrodzonością oznacza zarazem ustanowienie dwóch odrębnych obszarów ludzkiego myślenia i związanych z nimi dyscyplin: filozofii i teologii. Takie rozstrzygnięcie oznacza także ustanowienie dwóch typów poznania, poznania rozumowego, dokonującego się w obszarze filozofii oraz poznania poprzez wiarę, dokonującego się w teologii.

To pociąga za sobą dalsze konsekwencje. Według Tomasza, wiara dotyczy tych treści, które są niejawne; w poznaniu uzyskiwanym przez wiarę nie dokonuje się przejście od tego, co niejawne do tego, co jawne. Takie przejście ma miejsce na gruncie poznania rozumowego; rozum, w odróżnieniu od wiary, „widzi” prawdy w ich „odkrytości”. W efekcie poznanie dokonujące się na gruncie wiary, jako niejawne, jest mniej doskonałe niż to, które uzyskiwane jest za sprawą rozumu. Dodatkowo poznanie w wierze jest na gruncie rozumu nieuzasadnione. W ten sposób Tomasz otwiera perspektywę nowożytnego myślenia, w ramach której rozum zostanie uznany za jedyne prawomocne źródło poznania, a wiara za zbiór przekonań przyjętych bez racjonalnego uzasadnienia. Im bardziej rozum będzie uznawany za jedyne źródło poznania, tym bardziej prawdy wiary staną się prawdami przyjętymi bez uzasadnienia. Poznanie, które skutkuje wiedzą, będzie możliwe wyłącznie w obrębie naturalnego rozumu; prawdy wiary zostaną wyłączone z obszaru możliwej wiedzy.

4. Takie usytuowanie rozumu w ramach różnicy teologicznej prowadzi do dalszych możliwych, a zarazem trudnych do przecenienia konsekwencji. Powiązanie oddzielonego od boskości rozumu z tym, co naturalne, a wiary z tym, co nadprzyrodzone staje się podstawą nowożytnego obrazu świata. Przyrodzony rozum człowieka zastaje posta-

wiony wobec naturalnego świata. Co kryje się pod pojęciem naturalnego świata? Świat podporządkowany działaniu naturalnych praw, to świat oddzielony od Boga, posiadający względem Niego niezależność. To, co się wydarza w naturalnym świecie, nie jest przejawem bożej woli, ale efektem działania koniecznych praw natury. Przyjmuje się jednocześnie, że prawa te przynależą światu na mocy samego faktu stworzenia. Bóg może oddziaływać na świat naturalny, ale niejako „z zewnątrz”, za pomocą nadprzyrodzonych mocy, a takie działanie jest pojmowane jako zawieszenie „naturalnego porządku” rzeczy.

Naprzeciwko tak pojmowanemu światu stanie, skorelowany z nim i zdolny do jego poznania, naturalny rozum. Rozum poznaje działające w świecie „konieczne prawa natury”, które wyznaczają „naturalny porządek rzeczy”. Zakłada się więc, że (a) świat podlega działaniom praw natury, a także, że (b) prawa te mogą być poznane przez naturalny rozum. Zostanie założona odpowiedniość⁶ pojęć rozumu i naturalnych praw, którym podporządkowany jest świat. Założony związek rozumu i naturalnego świata podporządkowanego działaniu koniecznych, naturalnych praw stanie się podstawą rozwoju nauk przyrodniczych. Naturalny świat „odarty” z tajemnicy, „odczarowany”, zostanie poddany nieograniczonej i postępującej poznawczej penetracji, która będzie skutkować także rozwojem techniki.

Analizując różnicę teologiczną od strony natury stworzyliśmy jednostronny i dlatego fałszywy obraz Tomasza jako naturalisty, który rozdzielił sferę tego, co naturalne, od sfery nadprzyrodzoności, nie ustanawiając żadnego związku między nimi. Oczywiście nic bardziej fałszywego. Myśląc o Tomaszu nie możemy zapominać o opatrności i łasce. Powstała przepaść pomiędzy stwórcą a stworzeniem może zostać zasypana za sprawą boskiego oddziaływania na świat; to, co przyrodzone będzie podlegało działaniu nadprzyrodzoności. Nadprzyrodzoność jest tą sferą boskości, za pomocą której Bóg oddziałuje na świat. Tomasz był daleki od tego, by ustanawiając radykalną różnicę (odległość) między nadprzyrodzonością a naturą, twierdzić, że dla wszechmocnego Boga ta odległość nie jest do przebycia. Tomaszowy świat jest poddany opatrności, która jest boskim „zamysłem dotyczącym rzeczy, które mają być doprowadzone do celu”⁷. Boska opatrność,

⁶ „[...] dostrzegłem pewne prawa, które Bóg ustanowił w przyrodzie i o których takie włożył w naszą duszę pojęcia, iż zastanowiwszy się nad tym dostatecznie, nie możemy wątpić, że wszystko, co istnieje i dzieje się w świecie, stosuje się do nich” (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002, s. 38).

⁷ Św. Tomasz, *Traktat o Bogu*, dz. cyt., s. 330.

działająca w świecie, rozciąga się na „rzeczy konieczne, które wynikają z natury”⁸. W świecie możliwe są cuda, rozumiane jako efekt boskiej ingerencji w świat. Za pomocą nadprzyrodzonej łaski Bóg oddziałuje również na naturalny rozum człowieka, który dzięki temu uzyskuje zdolność do widzenia (*visio*) i pojmowania (*comprehensio*) boskości. Wreszcie, Bóg udziela człowiekowi objawienia. Analizując myśl Tomasza nie wolno o tym zapominać.

Niemniej jednak św. Tomasz wprowadzając różnicę teologiczną rozpędza pociąg, który dalej będzie prowadzony już przez innych myślicieli. Kant zastąpi różnicę teologiczną różnicą epistemologiczną, czyli rozróżnieniem na to, co poznawalne za pomocą zmysłów oraz to, co nadzmysłowe. Różnica epistemologiczna nie kwestionuje różnicy teologicznej, lecz stanowi wyłącznie jej modyfikację. U Kanta natura zostanie utożsamiona ze sferą zmysłowości, a nadprzyrodzoność zostanie odesłana do sfery tego, co nadzmysłowe. Zarazem to odesłanie nadprzyrodzoności do sfery nadzmysłowego będzie miało swoje dalsze skutki. Kant „zamyka” nadprzyrodzoność w jej własnym świecie. Nadprzyrodzoność w żaden sposób nie będzie już oddziaływała ani na świat, ani na człowieka. Kantowska wizja natury nie dopuszcza możliwości istnienia jakichkolwiek cudów. Cuda „od początku do końca przeczą prawom natury” i dlatego są „obrazą, której doznaje rozum”. Natura, w opozycji do tego, co nadprzyrodzone jawi się jako autonomiczna, powiązana wewnętrznymi prawami całość zjawisk, zamknięta na oddziaływanie jakichkolwiek nadprzyrodzonych mocy. Prawa, które rządzą naturą są całkowicie niezależne od jakiegokolwiek zewnętrznego oddziaływania. Świat natury nie jest uporządkowany według zasady opatrności. Natura stanowi podporządkowaną koniecznym prawom zamkniętą całość, przez którą nie prześwituje wola boża, będąca odpowiedzią na moralne działanie człowieka. Światem rządzą obiektywne prawa, to znaczy takie, które nie mają względu na subiektywnie dokonywane wybory moralne człowieka. Świat dany człowiekowi nie niesie w sobie żadnego innego, głębszego znaczenia ponad to, że jest uporządkowaną za pomocą praw natury całością zjawisk. Na rzeczach „wziętych” z tak pojmowanego świata nie może się nadbudować żaden dodatkowy, np. religijny sens rzeczy i zdarzeń. Wszystkie zdarzenia, które mają miejsce w świecie mają wyłącznie naturalny charakter, swe naturalne przyczyny. Przez Kantowski świat nie „prześwituje” nic więcej ponad uporządkowany za pomocą praw natury ciąg zjawisk, żadne

⁸ Tamże, s. 335.

inne znaczenie tego świata, które otwierałoby przed człowiekiem jakiś „inny” horyzont; wszelka próba np. symbolicznego „pojmwania” rzeczy tego świata, która mogłaby stanowić podstawę jego religijnego „odczytywania” staje się niemożliwa.

Nadprzyrodzoność nie oddziałuje także, w formie łaski na rozumną naturę człowieka. Człowiek wyłącznie w samym sobie znajduje źródło myślenia i działania. Kant pojmując łaskę jako zewnętrzną względem wolności człowieka zasadę. Ewentualne działanie łaski naruszałoby autonomię ludzkiego rozumu postępującego zgodnie z prawami, które znajduje on w samym sobie. W ten sposób podmiot zostaje uwolniony od ingerencji zewnętrznego czynnika w jego własne myślenie, w sobie samym znajduje jedyne źródło myślenia i działania. „Właściwe ja” jest świadome swojej niezależności od nadprzyrodzonych mocy. Rozum pozostaje względem tych mocy wolny, jest „swobodną czynnością” (*Selbsttaetigkeit*) myślenia, które nie dopuszcza niczego, co od niego różne. Tak mogłaby brzmieć główna teza Kantowskiego „uzasadnienia metafizyki racjonalności”.

Ale następcy uznają, że aby człowieka przywołać do jego „właściwego ja”, trzeba iść dalej i uwolnić go od tego, co wciąż ogranicza swobodę jego myślenia. Myśl, że nadprzyrodzoność wciąż oddziałuje na świadomość człowieka, zniewalając ją w ten sposób, a zarazem przekonanie o konieczności wyzwolenia ludzkiego myślenia spod jej wpływu prowadzi nas w stronę Nietzschego. Nietzsche powie:

Kiedyż przestaną nas już zaciemniać te wszystkie cienie Boga? Kiedyż odbóśtwimy zupełnie przyrodę! Kiedyż będziemy mogli zacząć unaturalniać siebie, ludzi wraz z czystą, nowo odkrytą, na nowo odnalezioną naturą!⁹.

Z punktu widzenia Nietzschego, rozum człowieka, który nosi w sobie prawo moralne, nie został uwolniony od nadprzyrodzoności; Kantowski rozum jest kategorią opisującą człowieka jeszcze nie wyzwolonego spod wpływu nadprzyrodzoności, człowieka, który „nie doszedł” do siebie. Człowiek wciąż myśli pod wpływem nadprzyrodzoności i idei moralnych z nią związanych. Kantowski rozum jest dla Nietzschego nie do zaakceptowania przede wszystkim z tego powodu, że „wnosi” w naturalny świat obcą temu światu powinność. Unaturalnienie człowieka i świata będzie można uznać za zakończone dopiero wtedy, gdy nadprzyrodzoność zostanie całkowicie unicestwiona. Jej unicestwienie jest konieczne, ponieważ dopiero wtedy przestanie ona oddziaływać

⁹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 102.

na świadomość człowieka, zniewalać ludzkie myślenie. To tłumaczy pasję, z jaką atakował on chrześcijaństwo. Chodzi, więc nie tylko o zakwestionowanie, na gruncie filozofii, możliwości oddziaływania nadprzyrodzoności na rozum człowieka, ale o faktyczne jej usunięcie ze świadomości. Bóg musi umrzeć, by człowiek mógł *naturalnie* żyć¹⁰. Powiązana z wolnością moc tworzenia wartości musi znieść wszystkie bariery przeciwstawiające się twórczemu aktowi wolności. Tyle Nietzsche.

Spróbujmy podsumować. Pozostajemy dziećmi epoki naturalizmu wraz z jej nieustanną tendencją do umiejscawiania Boga i człowieka po przeciwnych stronach różnicy, Boga w obszarze tego, co nadprzyrodzone (nadmysłowe), a człowieka w obszarze tego, co przyrodzone (zmysłowe). Zgodnie z jej duchem, im bardziej radykalnie Bóg i człowiek są myślani „z wnętrza różnicy”, jako przynależni do dwóch przeciwstawionych sobie sfer, tym bardziej wyraźnie odslania się ich wzajemne oddzielenie. Człowiek, postawiony wobec boskości po przeciwnej stronie różnicy, pojmuje boskość jako coś względem niego zewnętrznego, jako ufundowaną na różnicy zewnętrzną moc, która podważa jego autonomię. Jeżeli to, co boskie przynależy do tego, co przeciwstawia się ludzkiej racjonalności, to może być pojmowane jako to, co *nie*-racjonalne. Postawienie Boga i człowieka po przeciwnej stronie różnicy oznacza, że w obszarze, w którym urzeczywistnia się człowiek jako istota racjonalna, Bóg staje się Bogiem nieobecnym; różnica władająca poprzez rozdział prowadzi do doświadczenia wzajemnej obcości Boga i rozumnego człowieka; zostaje zerwana więź między nimi, nieobecny Bóg nie może stać się Bogiem bliskim. Mówiąc inaczej, zostaje zagrożone doświadczenie obecności i bliskości Boga. W obrębie naturalnego świata i związanego z nim rozumu obecność Boga jest zbyteczna. Bóg staje się niepotrzebnym naddatkiem w procesie naukowej i technicznej penetracji świata.

W świetle takiego rozstrzygnięcia przestaje być istotne to, czy przyjmujemy, iż nadprzyrodzoność oddziałuje na naturę (Tomasz), czy też uznajemy, że nie ingeruje ona w naturalne procesy świata i nie oddziałuje na naturalny, autonomiczny rozum człowieka (Kant), albo też twierdzimy, że poza sferą tego, co naturalne nie istnieje żadna nadprzyrodzoność (Nietzsche). Dopóki przyjmujemy ideę naturalnego świata

¹⁰ „Występkiem jest wszelka sprzeczność z naturą. Najwystępniejszym rodzajem człowieka jest kapłan: *naucza on sprzeczności z naturą*” (F. Nietzsche, *Antychrześcijańin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 113).

podporządkowanego działaniu naturalnych praw, oddzielonego od Boga i posiadającego względem Niego niezależność oraz powiązaną z tym światem ideę ludzkiego rozumu, jako podstawę ludzkiej wolności i autonomiczności pozostającą bez związku z boskością, dopóty tkwimy w tym samym, ufundowanym na różnicy teologicznej naturalistycznym paradygmacie. Dopóki zgadzamy się, co do tego, że całe sfery ludzkiego życia, mają autonomiczny charakter i żądają się swoimi prawami, niezależnymi od jakichkolwiek oddziaływań istniejącej ewentualnie boskości, pozostajemy naturalistami.

Trzeba nadmienić, że naturalistyczny paradygmat zapanował nie tylko w filozofii. Mamy do czynienia z powszechnym panowaniem naturalistycznej wykładni w obszarze pojmowania świata, stosunków społecznych, człowieka i jego historii. Z całą mocą ujawnia się we on współczesnej nauce, zapanował nie tylko w naukach o świecie, lecz także, w nie mniejszy sposób, w antropologii. Powszechnie panujący redukcjonizm w naukach o człowieku wyraża się w nieustannych próbach sprowadzenia człowieka i jego myślenia do tego, co materialne, neurofizjologiczne itp. Nawet ci, którzy nie zrezygnują z idei Boga, muszą przyznać, że kolejne sfery ludzkiego życia i działania są „oczyszczane” z jakichkolwiek związków z boskością. Ta szczególnie boska absencja lub, jak kto woli, kenoza stopniowo obejmowała i obejmuje w dziejach Europy coraz szersze obszary.

Wprowadzenie paradygmatu naturalistycznego oznacza nastanie czasów panowania „twardego” znaczenia rzeczy i zdarzeń w świecie człowieka. Dla przykładu, góra to po prostu góra, a nie detonator świętości. Historia nie jest nieustannym dialogiem z Bogiem. To człowiek, a nie Bóg tworzy historię. Historią nie jest historią zbawienia, ale raczej nieustanną grą indywidualnych bądź zbiorowych zamierzeń człowieka, grą „ludzkich interesów”. Również życie społeczne rządzi się swoimi prawami odkrywanymi przez nauki społeczne, a prawa te z Bogiem nie mają nic wspólnego. Być może dla większości z nas odkrycie „naturalnego” znaczenia rzeczy jest odkryciem jakiejś prawdy o rzeczach i zdarzeniach tego świata, być może prawdy smutnej (bo tzw. naturalne prawa rządzące światem człowieka nie mają żadnego względu na jego subiektywne poczynania). Cóż jednak począć, skoro tak po prostu jest. Naturalistyczny paradygmat sankcjonuje wyłącznie „twarde” znaczenie rzeczy i zdarzeń. W jego obszarze każda próba wyjścia poza znaczenie rzeczy, które wynika z działania naturalnych praw, oznacza wkroczenie w zupełnie inny obszar, już nie natury, ale tego, co nie-naturalne, innymi słowy nadprzyrodzone. Żadne zdarze-

nie w świecie nie nosi w sobie jakiegokolwiek dodatkowego znaczenia ponad to, które wynika z faktu działania w świecie naturalnych praw, porządkujących świat człowieka i jego życie społeczne.

Dotychczasowe rozważania nasuwają wniosek, że wciąż, po uszytkwimy w naturalistycznym paradygmacie ufundowanym przez różnicę teologiczną. Naturalistyczny paradygmat tak głęboko przeorał świadomość współczesnego człowieka, że jego podważanie wydaje się szaleństwem. Tak jednak nie jest. Przejdźmy teraz do drugiej intrygi zawartej w tytule naszych rozważań. W XX wieku, który w dotychczasowych analizach jawił się jako apogeum epoki naturalizmu, pojawiła się refleksja nad boskością i światem, której wspólnym mianownikiem, wspólnym punktem wyjścia jest dekonstrukcja naturalistycznego projektu. Myśleć o Bogu, świecie i człowieku w czasach postnaturalizmu, to myśleć poza horyzontem różnicy teologicznej i epistemologicznej, to myśleć zarazem poza przeciwstawieniem natury (zmysłowości) temu, co nadprzyrodzone (nadmysłowe). Myśleć poza różnicą teologiczno-epistemologiczną to zerwać z myśleniem, które stawia po jednej stronie różnicy Boga i nadprzyrodzone moce, po drugiej zaś świat naturalny oraz człowieka wraz z jego naturalnym rozumem. Wykroczyć poza różnicę teologiczno-epistemologiczną to pomyśleć boskość, świat oraz człowieka w taki sposób, by boskość znajdowała się w bliskości człowieka lub świata, po tej samej stronie różnicy, po której ujawnia się jakiś wymiar człowieka bądź świata.

Tych, którzy przemierzają tę drogę myślenia, możemy nazwać postnaturalistami. Powiedzmy to z całą mocą. Różnica między naturalistami i postnaturalistami nie polega na tym, że naturaliści uznają istnienie naturalnego świata, odrzucając jednocześnie możliwość istnienia czegoś nadprzyrodzonego, a postnaturaliści przyjmują, że oprócz naturalnego świata istnieje również to, co nadprzyrodzone. Dla myślenia, które określiliśmy mianem postnaturalizmu, sam rozdział na to, co naturalne i to, co nadprzyrodzone musi zostać zakwestionowany. Naturaliści przyjmują różnicę teologiczną za podstawową wykładnię fundującą (organizującą) myślenie o Bogu, człowieku i jego świecie. Tymczasem dla postnaturalistów to właśnie sama ta wykładnia musi ulec zakwestionowaniu. Postnaturaliści kwestionują różnicę teologiczną jako taką, nie uznają rozdziału na naturę i nadprzyrodzoność za podstawowe rozstrzygnięcie, przesądzające o sposobie myślenia o Bogu, człowieku i jego świecie. Różnica teologiczna zostaje zakwestionowana jako jedyna możliwa wykładnia organizującą ludzkie myślenie o tym, co boskie i tym, co światowe.

Zanim przejdziemy do dalszych analiz przywołajmy kilka przykładów. Heideggerowska różnica między bytem a byciem i wynikająca z niej próba pomyślenia Boga i człowieka jako współprzynależących do bycia, Tillichowska różnica między esencją a egzystencją i związana z nią wizja boskości jako głębi ludzkiego rozumu, Jaspersowska koncepcja transcendencji ujawniającej się w ludzkiej egzystencji, Buberowska idea relacji Ja-Ty, w odróżnieniu od relacji Ja-To (Ono). Wspomniane tutaj przykładowe próby postnaturalistycznego myślenia przyswiadcują dwóm tendencjom, (1) do dokonania dekonstrukcji różnicy teologiczno-epistemologicznej, (2) do pomyślenia różnicy na nowo, w taki sposób, by boskość i człowiek znaleźli się po tej samej stronie przestrzeni rozdzielonej przez różnicę.

Zarazem dekonstrukcja różnicy teologicznej i ustanowienie jej nowej wykładni stawiającej boskość i świat człowieka po tej samej stronie różnicy, nie jest wyłącznie zmianą filozoficznej perspektywy służącej badaniom neutralnego filozoficznego podmiotu. Gra idzie tu o różnicę jako taką tylko o tyle, o ile jej nowa wykładnia pozwoli ujawnić się podobieństwu człowieka i tego, co boskie, podobieństwa, które mogłyby być podstawą ewentualnej ich bliskości. A nawet więcej. Gra idzie tu nie tyle o różnicę, nawet nie o podobieństwo pociągające za sobą bliskość tego, co ludzkie temu, co, boskie. Idzie tu o obecność. Obecność boskości w człowieku i jego świecie, ponowne przybycie tego, co święte w obszar tego, co ludzkie.

Tym, co łączy postnaturalistów, jest więc przekonanie o potrzebie ustanowienia, w miejsce różnicy teologicznej, innej wykładni różnicy jako takiej. Trzeba pomyśleć Boga, świat i człowieka w horyzoncie różnicy pomyślanej w odmienny sposób. W jaki sposób?

Wydaje się, że możemy mówić o trzech podstawowych strategiach, z których każda na swój sposób zmierza do dekonstrukcji różnicy teologiczno-epistemologicznej, wyznaczając jednocześnie całkowicie odmienny od pozostałych horyzont duchowy.

1. Pierwsza z nich, z gruntu o niechrześcijańskim (pogańskim) charakterze, jest wyraźnie obecna w wielu nurtach duchowych, które określe jako duchowość immanencji lub, dość niepoprawnie, jako New Age. Istota tej strategii polega na przekonaniu, że nadprzyrodzoność spadła z wysokości niebios, roztrzaskała się na milion kawałków i zmieszała się z tym, co ziemskie. Nadprzyrodzoność jest tu pojmowana jako to, co immanentne naturze, jako dziwny, niezrozumiały, tajemniczy wymiar natury, który opisują takie słowa, jak energia, aura, moc, tajemnicze oddziaływanie itp. Tak pojmowana natura nie potrze-

buje nadprzyrodzonej łaski, ponieważ ona zawiera to, co nadprzyrodzone w sobie. Nie ma tu miejsca dla nadprzyrodzonej, która byłaby ponad naturą, nadprzyrodzone staje się w-przyrodzone. Zarazem tak pojmowana nadprzyrodzoneość jest tym, nad czym można zapanować, czym można, za pomocą struktur magicznych, manipulować. Przyjęcie takiej strategii oznacza faktycznie powrót do czasów sprzed narodzin idei nadprzyrodzonej, do czasów, kiedy można było mówić o świętych gajach, rzekach itp. Oznacza to powrót do tych wszystkich kultów, które św. Paweł w *Dziejach Apostolskich* nazwał jednym słowem – *κατειδολος* – pełne bożków (Dz 17, 16).

2. Druga strategia, która, nawiasem mówiąc, nawiązuje do tradycji Ojców Kościoła, polega na tym, by umieścić Boga i człowieka (jakiś jego wymiar) po tej samej stronie różnicy. Co oznacza takie usytuowanie w przestrzeni myślenia Boga i człowieka? Postawienie człowieka i Boga po tej samej stronie różnicy oznacza ich możliwą do pomyślenia bliskość. Im bardziej boskość i człowiek są myślni przynależni do tej samej sfery, ujawniają się jako *dani* po tej samej stronie różnicy, tym bardziej możliwe staje się myślenie o Bogu i człowieku od strony ich możliwego podobieństwa; np. możliwe staje się myślenie o człowieku jako istocie rozumnej, której rozumność jest przejawem bycia „na obraz i podobieństwo” tego, co boskie. Związek zachodzący pomiędzy człowiekiem i Bogiem może zostać wyrażony za pomocą metafory zamieszkiwania Boga w człowieku lub metafory zakorzenienia ludzkiej racjonalności w Boskości. Człowiek staje się świątynią, w której zamieszkuje Bóg¹¹. Usytuowanie Boga i człowieka po tej samej stronie różnicy oznacza, że ich „wspólny początek” staje się możliwy; możliwe staje się ponowne pomyślenie aktu stworzenia jako aktu uczynienia człowieka na obraz i podobieństwo Boga.

Jednak postawienie człowieka i Boga po tej samej stronie różnicy nie pozostaje bez skutków dla myślenia o samym człowieku. Podobieństwo między Bogiem i człowiekiem, będące efektem usytuowania Boga i człowieka po tej samej stronie różnicy prowadzi do pytania o to, co w człowieku różne od Boga, co Bogu niepodobne, o to, co w nim niedoskonałe, co upadłe, co odległe od boskości? Jak utrzymać bliskość Boga i człowieka, a zarazem wyjaśnić to, co w człowieku odległe od boskości? Odpowiedź jest taka: podobieństwo człowieka do Boga, a jednocześnie niedoskonałość człowieka, jego niepodobieństwo Bogu,

¹¹ „Czyż nie wiecie, że świątynią Bożą jesteście i że Duch Boży mieszka w was (Ουκ οιδάτε οτι ναος Θεου εστε και το Πνευμα του Θεου οικει εν υμιν)” (1 Kor 3, 16).

trzeba wyjaśnić za pomocą usytuowania różnicy w samym człowieku. Warunkiem pozostawania Boga i człowieka po tej samej stronie różnicy jest wprowadzenie różnicy w obszar samego człowieka.

Co oznacza wprowadzenie różnicy w obszar namysłu nad człowiekiem? Trzeba odróżnić w człowieku to, co podobne Bogu, od tego, co Bogu niepodobne. Usytuowanie różnicy w obrębie tego, co ludzkie, oznacza, że konieczne staje się rozróżnienie między człowiekiem w stanie stworzenia, a człowiekiem w stanie zbłądzenia. Wprowadzenie różnicy „w sam środek” człowieka tworzy fundamentalną aksjologię. Mówiąc językiem Tillicha, różnica wprowadzona „w obręb” namysłu nad człowiekiem, rozróżnia człowieka w jego esencjalnej (istotowej) postaci i przeciwstawia człowiekowi w stanie jego egzystencjalnego upadku. W ten sposób otwiera się przed nami możliwość poszukiwania bliskości Boga i człowieka w tych obszarach, w których człowiek ujawnia się w swej esencjalnej postaci, w których urzeczywistnia on pełnię swojego człowieczeństwa. Przywołajmy dwa przykłady: Jeżeli u Tillicha podobieństwo człowieka do Boga, wskazujące na pozostawanie po tej samej stronie różnicy, ujawnia się w ludzkiej racjonalności, a nawet więcej, jeżeli to sama boskość ujawnia się w ludzkiej racjonalności, to trzeba z konieczności oddzielić to istotowe, zakorzenione w boskości myślenie człowieka, od tego myślenia, które jest jego zaprzeczeniem. Jeżeli podobieństwo człowieka do Boga ujawnia się w ludzkiej zdolności do wchodzenia w relację dialogu z Bogiem bądź człowiekiem, to w tym samym człowieku ujawnia się także to, co jest przeciwieństwem tej relacji, a co Buber nazywa relacją Ja-To (Ono).

3. Wreszcie trzecia strategia, o której tu zaledwie wspomnimy, polega ona na tym, że w jej obrębie, sytuuje się jednocześnie Boga, świat i człowieka po tej samej stronie różnicy. Takie rozstrzygnięcie proponuje nam Heidegger. Heidegger, odrzucając różnicę epistemologiczną, wprowadza w jej miejsce różnicę ontologiczną, czyli różnicę między bytem a byciem. Według niego Bóg, człowiek oraz świat przynależą do siebie o tyle, o ile współprzynależą do bycia. Heidegger mówi w swoim języku o świecie jako „zwierciadlanej grze czwórni: Nieba i Ziemi, Śmiertelnych i Istot Boskich”, która wyłania się z bycia i powoduje, że „zamieszkujemy swojsko w bliskości, przynależąc pierwotnie do czwórni”¹². Bóg z bycia, człowiek z bycia, świat z bycia, Tym, co znajduje się po drugiej stronie różnicy, co zostaje przeciwstawione

¹² Heidegger M., *Zwrot*, „Principia”, t. XX, *Drogi Heideggera*, przeł. J. Mizera, Kraków 1998, s. 65.

byciu są byty. Bóg, w momencie, w którym zostanie pomyślany jako byt, choćby najwyższy, zostaje umiejscowiony po drugiej stronie różnicy, w obszarze bytów. Możliwe podobieństwo i bliskość Boga i człowieka może ujawnić się tylko wtedy, kiedy zarówno Bóg, jak i człowiek zostaną „pomyślni z bycia”.

W ogromnym uproszczeniu możemy powiedzieć tak, pierwsza strategia umieszcza *sacrum* w świecie, druga w człowieku, trzecia zarówno w świecie, jak i w człowieku.

Na zakończenie pokażmy się o krótkie podsumowanie. Perspektywy myślenia poza różnicą teologiczno-epistemologiczną zostały tutaj zaledwie zarysowane. Siła oddziaływania filozoficznych prób dekonstrukcji naszego naturalistycznego sposobu myślenia na razie jest niewielka. Żadna z prób pomyślenia różnicy na nowo nie naruszyła fundamentów naturalistycznego paradygmatu. Naturalistyczny pociąg, w którym wygodnie siedzimy, wciąż pędzi i nie grozi mu wykoślenie. Panowanie naturalizmu w obszarze myślenia nad światem i boskością wydaje się nienaruszone. Na razie odkrywamy dopiero napięcie, które ujawnia się tam, gdzie XX-wieczna filozofia religii (Boga) zмага się z naturalistycznym paradygmatem. Co z tego wyniknie? Filozof nie jest prorokiem. Wie jednak, że kiedy Tomasz tworzył swoją wizję relacji między boskością a światem, jej skutki były nie mniej trudne do przewidzenia.

DIVINITY IN POST-NATURALISTIC TIMES

Summary

This article is an attempt to carry out a diagnosis of the naturalistic paradigm in contemporary philosophy of religion. The thesis can be put as follows: the main trend of European philosophical thought about divinity from St. Thomas, through Kant, to the masters of suspicion and then to contemporary continental and analytical philosophy is marked by a distinction between two spheres: the supernatural and the natural. The supernatural sphere, God and his supernatural powers, is opposed to the natural sphere, which is ruled by the laws of nature and human reason, which is connected with the world and capable of understanding it. This dichotomy between the supernatural and the natural dominates thought about God.

Yet naturalistic paradigm is not the last word in the philosophy of religion. Many thinkers reject it and attempt to articulate a different approach to divinity. We call them post-naturalistic. This article tries to show three main trends of post-naturalistic thought about God.

Krzysztof Mech

WERONIKA SZCZEPKOWSKA

(Warszawa)

**TEORIA PRZYCZYNOWANIA NARZĘDNEGO
JAKO PRZYCZYNOWANIA SPRAWCZEGO
W TEKSTACH TOMASZA Z AKWINU.
PRÓBA REKONSTRUKCJI**

Przedmiotem analizy w niniejszym artykule będzie przyczynowanie narzędne rozumiane jako przyczynowanie przez przyczynę drugą. Tomasz w ST q. 45, a. 5, c¹. pisze, że teorię narzędności wziął z *Liber de Causis* i zaraz potem dodaje, że Awicenna pomylił się, przyznając przyczynom drugim narzędny charakter sprawczy, oraz że ten sam błąd popełnił Piotr Lombard². Zazwyczaj, u współczesnych kontynuatorów myśli Tomasza, przyczynowanie narzędne (drugie) rozumie się właśnie jako przyczynowanie sprawcze. To pozorne nieporozumienie między Akwinatą a tomistami, które stało się przyczyną uznania, że zagadnienie to jest bardziej skomplikowane, niż przedstawiano do tej pory. Ilość wprowadzanych przez Tomasza porządków rozważań oraz porządków przyczynowań, a także ujawnianie licznych kontekstów, gdzie owo przyczynowanie się znajduje, naprowadza nas na nowe rozumienie przyczynowania sprawczego. Próbę ponownego zrozumienia i uporządkowania tej tematyki podjęto w artykule.

¹ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 5, c. (dalej cytowana jako ST; *Summa contra Gentiles* – SCG, *Quaestiones disputatae de veritate* – DV). Teksty Tomasza z Akwinu pochodzą z: Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, cum hyper-textu in CD-ROM, auctore R. Busa SJ, ed. II, 1996.

² Zob. ST I, q. 45, a. 5, c.

1. PORZĄDEK TERMINOLOGICZNY. WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ PRZYCZYNOWOŚCI

Tomasz z Akwinu na określenie wszystkich przyczyn następujących po Bogu używa wielu różnych terminów. Jednak należy pamiętać, że samo używanie terminów, przywoływanie ich w tekście, np. zarzutach albo odpowiedziach na owe zarzuty, nie oznacza jeszcze umieszczenia samych tych terminów, a także ich rozumień w metafizyce Akwinaty. Dlatego podany wybór dotyczy tylko tych, które są właściwe Tomaszowi albo zmusiły go do zajęcia stanowiska w kwestii przyczynowości, z uwagi chociażby na tradycję danego terminu.

Najpowszechniejszym terminem jest *causa secunda* (przyczyna druga, wtóra) lub *causa media* (przyczyna pośrednia); *causa prima* (przyczyna pierwsza) odnosi się zazwyczaj do Boga. Pozostałe terminy to m.in.: *causa per se*, *causa per accidens*; *causa aequivoca*, *univoca*; *causa instrumentalis*, *principalis*; *causa efficiens*, *causae efficientes mediae*; *causa communis*, *causa superior*, *causa inferior*; *causa occasionalis*.

Kwestią nie podlegającą dyskusji jest fakt, że Tomasz, z jednej strony, jest dziedzicem olbrzymiej tradycji filozoficznej, a z drugiej strony pozostaje wobec niej swobodny i autonomiczny. Uważany jest za twórcę metafizyki bytu realnie istniejącego. Znamienne, że Tomaszowa metafizyka jest zarazem stara, ponieważ oparta jest na metafizyce Arystotelesa, ale jednocześnie jest nowa, gdyż Tomasz wskazuje jako pierwszy na pryncypium odpowiadające za realność bytu – akt istnienia. Zmienia w ten sposób rozumienie bytu, którym ta metafizyka ma się zajmować. Bardzo podobnie jest w przypadku problemu przyczynowania przez przyczyny wtóre. Zasadniczą kwestią wydaje się być ustalenie źródeł koncepcji przyczynowania. Nie jest to jednak łatwe z dwóch powodów. Niektóre ze źródeł są jawne. Tomasz powołuje się na nie wprost, np. Pseudo-Dionizy, *Liber de Causis*, Alain z Lille etc. Natomiast niektóre są tak samo obecne, choć Tomasz nie przywołuje konkretnych filozofów, i tak np. odnaleźć można Arystotelesa, Awicennę, Awerroesa. Ta dwuaspektowość rodzi niebывale trudności interpretacyjne. Łatwiej jest mówić o pewnej *opinio communis*, z dorobku której Tomasz korzystał i do której się odwoływał, niż wskazywać na konkretne wpływy danego filozofa. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że dystynkcje, wprowadzane przez Tomasza do zastanych mu rozumień przyczynowania, są niezwykle subtelne, chciałoby się rzec wręcz niewidoczne.

To, jak Tomasz rozumie przyczynowanie narzędne, przybliży przykład strzelca, strzały, łuku, i ruchu do tarczy, którym niemal za każdym razem posługuje się Akwinata, chcąc wytłumaczyć to zagadnienie. Zmianie ulega jedynie akcent padający na to, co Tomasz chce za pomocą narzędności wytłumaczyć. I tak gdy np. tłumaczy, że każdy działający działa dla celu to mówi:

Należy jednak wziąć pod uwagę, że jakaś istota w swoim działaniu, czy w swoim ruchu, dwojako może dążyć do celu: po pierwsze, zwracając siebie samą do niego, jak to ma miejsce u człowieka; po drugie, dążąc do celu na skutek poruszenia ze strony innej istoty, np. strzała dąży do określonego celu na skutek wprawienia jej w ruch przez strzelca, który swą czynność zwraca do celu³.

Kolejnym, równie ważnym, choć rzadszym przykładem, jest przykład stolarza i wykonanej przez niego ławy. Tomasz pisze:

Działania nie przypisuje się narzędziu, lecz podstawowej przyczynie, jak nie mówimy, że ławę sporządziła piła, ale stolarz. Podobnie ponieważ anioł jest przyczyną proroczego objawienia tylko jako Boże narzędzie, nie należy nazywać objawienia anielskim, lecz Bożym⁴.

Obydwa przykłady zostały celowo przywołane w szerszym kontekście, by pokazać jak wielu różnych zagadnień dotyczy problematyka przyczynowania narzędnego. Z tych dwóch fragmentów wynikają trzy konsekwencje wprost i jedna nie wprost. Po pierwsze, narzędny układ przyczyn jest pomiędzy dwiema przyczynami i jednym skutkiem. Po drugie, przyczyna druga, która jest narzędziem, działa jedynie wtedy, gdy zostanie wprawiona w ruch przez pierwszą przyczynę. Po trzecie, właściwe uprzyczynowanie skutku przypisuje się przyczynie pierwszej, a nie narzędnej. Tyle wprost. Konsekwencją nie wprost jest to, że narzędzie, czyli przyczyna druga, jest konieczne do tego, by określony skutek powstał – i od razu można dodać – powstał na miarę czy sposób właściwy drugiej przyczynie, a nie pierwszej. Tak jak stolarz nie zrobiłby ławy za pomocą własnych rąk, tak strzelec bez strzały nie strzela do celu. Idąc dalej – ława zrobiona przez stolarza nosi na sobie ślad piły, a strzała leci zgodnie ze swoją wagą, oporem itd. Krótko

³ ST I-II, q. 1, a. 2, c – Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter, uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem.

⁴ DV q. 12, a. 8, ad 5 – quod actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti.

mówiąc, każdy skutek nosi w sobie dwa specyficzne ślady, czyli wskazuje na pierwszą przyczynę oraz przyczynę drugą – narzędną⁵.

Pamiętając o takim kluczu interpretacyjnym dotyczącym narzędności, można spróbować odczytać skutki i sam charakter przyczynowania narzędnego w metafizyce Tomasza. Jednak trzeba założyć (bo Tomasz nie pisze tego wprost), że możliwe jest sprowadzenie drugich przyczyn sprawczych do przyczyn narzędnych oraz następnie, że pluralizm przyczyn wtórych, ich wielość da się ująć ogólnie jako jedną przyczynę narzędną. W ten sposób mamy do czynienia ze schematem – Bóg jako pierwsza przyczyna, narzędzie (przyczyna lub przyczyny drugie) oraz skutek. Tym samym przyczynowanie narzędne staje się głównym sposobem odczytania przyczynowania sprawczego przez przyczyny wtóre z tekstów Tomasza z Akwinu.

Najsłabszą stroną takiego ujęcia i próbą analizowania przyczynowania z perspektywy jego narzędności, jest jego punkt wyjścia i metoda. Są to zazwyczaj rozważania teologiczne, w oparciu o metodę *propter quid*, a nie *quia*. Owszem, Tomasz często wychodzi od skutku, by powiedzieć coś o przyczynie, ale zazwyczaj ma to charakter doprecyzowania czy uściślenia w świetle wiedzy teologicznej, wiedzy o pierwszej przyczynie. Jeśli tak jest rzeczywiście, to najpierw trzeba przyjrzeć się temu, co Tomasz mówi o przyczynowości *in genere*. Następnie oddzielić to, co jest teologiczne od tego, co filozoficzne, aby ostatecznie odpowiedzieć na pytanie – czy istnieje u Tomasza spójna i kompletna filozoficzna teoria przyczynowania przez przyczyny drugie, czyli taka teoria, której twierdzenia byłyby twierdzeniami uzyskanymi z analizy skutku.

2. SZEREG PRZYCZYN I PODWÓJNE *ORDO*

Przyczyny drugie zazwyczaj są określane jako przyczyny sprawcze, jest to najczęstsza ich ontyczna pozycja, ale mogą również występować jako przyczyny celowe, okazjonalne etc. Zaskakujące jest w tekstach Tomasza to, że wtedy gdy mówi on o przyczynach drugich, ale nie jako sprawczych, to zawsze precyzuje, o jaki charakter przyczynowania mu chodzi, a gdy mówi o ich sprawczym charakterze, to bardzo często tego nie dopowiada, tak jakby samo określenie przyczyna druga z konieczności odnosiło się zawsze do jakiejś przyczyny sprawczej. Natomiast jeśli chodzi o określenia typu: przyczyna wyższa,

⁵ Zob. ST I, q. 45, a. 3, c.

narzędna, jednoznaczna, szczegółowa etc. – zazwyczaj wtedy chodzi o sprawczy charakter przyczynowania.

W odniesieniu do przyczyn drugich Tomasz używa również określenia „szereg przyczyn wzajemnie uporządkowanych” (*ordo causis efficientis*). Już samo sformułowanie nawiązuje do pewnego *ordo*, według którego przyczyny są ze sobą powiązane. To samo *ordo* porządkuje również ich działanie. Najbardziej fundamentalnym *ordo* w tekstach Akwinaty, które jednocześnie jest związane z przyczynowością, jest *ordo*, które jest zamysłem samego Boga. Według Boskiego *ordo* świat powstał i istnieje. Wszystko, co w nim zachodzi, mieści się w porządku ustanowionym przez Stwórcę.

Boskie *ordo* jest tym samym, co mądrość Boża. Najkrócej można powiedzieć, że jest to Boska Opatrzność, która jest tym samym, co Boska przyczynowość⁶. U Tomasza opatrzność znajduje się w dwóch porządkach – porządku naturalnym oraz porządku łaski. Jaki jest motyw mówienia o przyczynach wtórych wykonujących opatrzność? Tomaszowi nie chodzi o to, by uzasadnić ich działanie i zakres tego działania, lecz za każdym razem chodzi o to, by zachować np. wolność Bożą, Dobroć Bożą, moc Bożą, albo wiedzę i inne przymioty.

Zatem – jeżeli Boski porządek jest porządkiem opatrzności, a opatrzność jest przyczynowością, to naczelną zasadą wyjaśniającą ten porządek w świecie stworzonym jest zasada przyczynowości. Zasada ta, na którą Tomasz się powołuje, należy do wspomnianego *opinio communis* – podana została ona przez Arystotelesa w *Fizyce*, a w średniowieczu znana była krótko jako – *omnes agens agit sibi simile*. U Tomasza obecna jest ona np. w zarzucie pierwszym do artykułu 1 kwestii 75 w ST I – „nic nie może poruszać nie będąc poruszone, gdyż nic nie udziela czemuś innemu tego, czego samo nie posiada”⁷. Jednocześnie jest to najkrótsze sformułowanie przyczynowania sprawczego, gdy zastosuje się do niego doktrynę aktu i możliwości. Zostawiając na chwilę przyczynowanie sprawcze z boku, warto uzupełnić, że z zasady przyczynowości wyprowadzona została teza o hierarchicznie ułożonych *ordo*. Jest to kolejna teza z tajemniczego *opinio communis*, która mieści się w metafizyce Akwinaty, a która pierwotnie jest tezą neoplatońską, obecną zarówno w tekstach *Liber de Causis*, u Pseudo-Dionizego, Alaina z Lille, filozofów Arabskich i wielu poprzedników Tomasza. Teza ta brzmi – porządek wyższy zawiera w sobie niższy:

⁶ Zob. ST I, q. 22, a. 2, c.

⁷ ST I, q. 75, a. 1. ad. 1.

[...] gdy istnieje kilka porządków, to one tak są między sobą ułożone, że jeden obejmuje sobą drugi, tak jak jedna przyczyna obejmuje sobą inną przyczynę. Stąd też jak przyczyna jest przyporządkowana przyczynie, tak samo porządek czy rząd czegoś jest przyporządkowany innemu porządkowi czy rządowi czegoś. I dlatego nie bez słuszności niekiedy dzieje się coś z pominięciem porządku niższej przyczyny, by było skierowane do wyższej przyczyny⁸.

Krótko mówiąc – Boski porządek zawiera w sobie porządek przyczyn wtórych. Ale nie tylko. Wśród przyczyn wzajemnie uporządkowanych porządek wyższej przyczyny zawiera w sobie porządek niższej przyczyny. I tu widoczna jest zasadnicza różnica z neoplatonizmem. U Tomasza poza ruchem „z góry”, dodatkowo to, co niżej, jest podstawą tego, co wyżej, a u neoplatoników – ruch jest tylko „z góry na dół”. Tomasz doda, że w ten sposób wszystko podlega porządkowi, który wyznaczył Stwórca:

[...] to, że coś dzieje się poza ramami najbliższej przyczyny, staje się za sprawą jakiejś [innej] przyczyny podległej Borzym rządóm”⁹.

Niekwestionowaną stroną dodatnią ujęcia przez Akwinatę tego zagadnienia w ten sposób jest zachowany wszechobecny porządek, celowość w świecie, ład i harmonia, którą wyznacza mądrość Boża. To jest też coś, co jest obecne w systemach neoplatońskich i jednocześnie jest to coś, co jest w nich najpiękniejsze, z czego Tomasz nie zrezygnował, a wręcz przeciwnie przyjął to do swojego systemu, jak słusznie zauważył S. Swieżawski¹⁰. Jednak pojawia się w takim ujęciu trudność związana z samym charakterem przyczynowania sprawczego przez przyczyny drugie. Tomasz w wielu miejscach pisze, że przyczynowanie sprawcze we właściwym sensie przysługuje tylko Bogu, ale sam używa terminu przyczynowanie sprawcze w odniesieniu do przyczyn wtórych. Z konieczności więc pojawia się pytanie o charakter przyczynowania sprawczego. Pamiętając o kluczu interpretacyjnym dotyczącym ujmowania przyczynowości sprawczej przez przyczyny drugie jako przyczynowania narzędnego, warto przyjrzeć się bliżej rozdziałowi 21

⁸ ST I, q. 106, a. 3, c – Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat praeter ordinem inferioris causae, ad ordinandum in superiorem causam.

⁹ ST I, q. 103, a. 7, ad 3 – Quia hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae, est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinae.

¹⁰ Zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 77* [w:] Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* (ST I, 75–89), tłum. S. Swieżawski, Antyk, Kęty 2000, s. 156–158.

w SCG II zatytułowanemu *Tylko Bóg może stwarzać*. Poza wieloma argumentami, potwierdzającymi tezę rozdziału, Tomasz podaje dwa argumenty z przyczynowości narzędnej. Pisze:

Narzędzia używa się dlatego, że odpowiada skutkowi – tak że jest ono czymś pośrednim między pierwszą przyczyną a skutkiem i styka się z obydwoima. W ten sposób wpływ pierwszej przyczyny dociera do skutku poprzez narzędzie. Stąd też musi istnieć coś, co przyjmuje wpływ pierwszej przyczyny w tym, co jest skutkiem narzędzia. A to sprzeciwia się istocie stwarzania, które niczego nie zakłada. Wynika więc stąd, że poza Bogiem nic nie może stwarzać ani jako główna przyczyna sprawcza (*principale agens*), ani jako narzędzie

i dalej:

Każda przyczyna instrumentalna wykonuje czynność głównej przyczyny za pomocą jakiegoś działania właściwego i naturalnego sobie, jak na przykład ciepło naturalne tworzy ciało przez rozpuszczanie i trawienie, a piła, tnąc, działa na rzecz wykonania ławki. Jeśli więc istnieje jakieś stworzenie, które działa w celu stwarzania jako narzędzie pierwszego stwórcy, to musi ono działać przez jakąś czynność właściwą i odpowiadającą swej naturze. Skutek odpowiadający właściwej czynności narzędzia jest na drodze powstawania (*generatione*) wcześniejszy, niż skutek odpowiadający przyczynie głównej, z czego wynika, że pierwszej przyczynie odpowiada cel ostateczny, cięcie drewna wyprzedza bowiem formę ławki, a trawienie pokarmu powstanie ciała. Musiałoby więc coś być skutkiem spowodowanym przez właściwe działanie instrumentalnej przyczyny stwarzającej, co na drodze powstawania byłoby wcześniejsze od istnienia, które jest skutkiem odpowiadającym czynności pierwszej przyczyny stwarzającej. To zaś jest niemożliwe – im bowiem coś jest powszechniejsze, tym jest wcześniejsze co do powstawania [...] Jest więc niemożliwe, by jakieś stworzenie stwarzało czy to jako przyczyna główna czy to działając jako narzędzie¹¹.

¹¹ SCG II, 21 – Instrumentum adhibetur propter convenientiam eius cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum. Unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam in eo quod per instrumentum causatur. Quod est contra rationem creationis: nam nihil praesupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud praeter Deum potest creare, neque sicut principale agens neque sicut instrumentum.;;; Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi: sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secundo. Si igitur aliqua creatura sit quae operatur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae. Effectus autem respondens actioni propriae instrumenti est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti, ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet: prius enim est sectio ligni quam forma scamni, et digestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis quod sit prius in via generationis quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile: nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via

Poza oczywistą konsekwencją tych dwóch argumentów, mówiącą, że tylko Bóg może stwarzać, można wydobyc również inne. Wśród zespołu tych innych twierdzeń znajduje się jedno dosyć istotne – przyczyna sprawcza nie stwarza, bo „poza Bogiem nic nie może stwarzać ani jako główna przyczyna sprawcza, ani jako narzędzie”. Warto zauważyć, że w tym fragmencie Bóg nie został nazwany główną przyczyną sprawczą. Owszem, Bóg jest pierwszą przyczyną, ale to jeszcze nie oznacza, że w każdym porządku jest przyczyną główną. Potwierdza to również inny fragment ST, gdzie to rozróżnienie jest bardziej precyzyjne:

Jest bowiem oczywiste, że gdy występuje jedna przyczyna główna i dwa narzędzia, można by powiedzieć, że występuje po prostu jeden tylko czynnik działający, działań natomiast więcej; tak np. gdyby jeden człowiek dotykał różnych przedmiotów dwiema rękami, wówczas występowałby jeden dotykający, lecz dwa akty dotyku. Gdy natomiast przeciwnie, jedno jest narzędzie, a rozmaite czynniki główne działające (*principale agentes*), powiemy, że występują liczne czynniki działające, ale zachodzi jedna tylko działalność; tak np. gdy wielu jedną liną ciągnie statek, będziemy mieli wielu ciągnących, lecz ciągnięcie jedno. Jeśli zaś będziemy mieli do czynienia z jednym głównym czynnikiem działającym i z jednym narzędziem, stwierdzimy jeden czynnik działający i jedną działalność; np. kowal uderza młotem, mamy wtedy jednego uderzającego i jedno uderzenie¹².

Z tych fragmentów wynika również, że narzędzie może pełnić czynność głównej przyczyny sprawczej, ale nie może pełnić czynności stwarzania przysługującej pierwszej przyczynie. Skutkiem stwarzania jest istnienie i to przyczynowanie przysługuje tylko Bogu. Porządek stwarzania jest porządkiem istnienia i jest on unikatowy, jest jeden, i jest Boski. W ten sposób ukazuje się dość zaskakujący wniosek mówiący o tym, że czym innym jest przyczynowanie sprawcze, a czym innym jest stwarzanie. Zasadniczo Tomasz zawsze mówi o pewnym ruchu w aspekcie przyczynowania sprawczego¹³. By się upewnić, czy

generationis [...] Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet, neque sicut principale agens neque instrumentaliter.

¹² ST I, q. 76, a. 2, c – Manifestum est enim quod, si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones, sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio, sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio, sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio.

¹³ Zob ST I, q. 45, a. 3, c.

rzeczywiście tak jest, należy odwołać się kolejnego argumentu uzasadniającego, że tylko Bóg może stwarzać, będącego nadal w tym samym rozdziale SCG, lecz nieco dalej. Tomasz pisze:

Rzecz więc, która ma skończone istnienie, może swym działaniem być przyczyną drugiej rzeczy, ale tylko co do istoty rodzajowej lub gatunkowej; o ile jest bowiem tą określoną rzeczą różni się od innych (*Nihil igitur cuius esse finitum est, potest per suam actionem esse causa alterius nisi quantum ad hoc quod habet genus vel speciem: non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum.*)¹⁴.

Zastanawiające jest, dlaczego Tomasz nieustannie wydziela dwa porządki – porządek stworzenia i porządek przyczynowania sprawczego. Odpowiedzią może być zakończenie tego rozdziału, w którym Akwinata, jak gdyby z zaskoczenia, ponieważ nic na to nie wskazywało wcześniej, odrzuca liniowy układ przyczyn. Bowiem mówi:

Przez powyższe rozważania obala się błąd niektórych filozofów, którzy twierdzili, że Bóg stworzył pierwszą substancję oddzielnie istniejącą, a ta stworzyła drugą i tak w pewnym porządku aż do ostatniej¹⁵.

Na zakończenie warto pokazać istotną różnicę między porządkiem liniowym a tym, co proponuje Tomasz. Liniowy układ przyczyn i skutków jest zazwyczaj jeden, a Tomasz proponuje dwa porządki. I tak jak liniowy układ jest lub może być układem narzędnym, tak u Tomasza w przypadku stwarzania o żadnej narzędności mowy być nie może. Jest ona obecna w drugim porządku, nie stwórczym, ale sprawczym. A w związku z tym szereg przyczyn wzajemnie uporządkowanych występuje w przyczynowaniu sprawczym i ma charakter narzędny.

3. STWARZANIE I TWORZENIE

Kolejnym ważnym zagadnieniem jest odróżnienie przez Tomasza stwarzania i powstawania również w kontekście przyczynowania sprawczego przez przyczyny wtóre. W ST Tomasz pisze:

[...] trzeba brać pod uwagę nie tylko wyłanianie jakiegoś poszczególnego bytu z jakiegoś poszczególnego twórcy (*agentes*), lecz także wyłanianie całego bytu z powszechnej przyczyny, którą jest Bóg: i to właśnie wyłanianie oznaczamy nazwą stwarzanie. Otóż to, co pochodzi z czegoś na sposób wyłaniania partykularnego (poszczególnego), nie istnieje przed wyłonieniem; np. gdy człowiek się rodzi, to wprawdzie nie było człowieka, ale człowiek staje się z nie-człowieka, a białe z nie-białego. Jeżeli przeto bierzemy pod

¹⁴ Zob. SCG II, 21; Por ST, q. 77, a. 6, c.

¹⁵ SCG II, 21.

uwagę wyłanianie całego bytu powszechnego (*entis universalis*) z pierwszego początku, to niemożliwe jest, żeby jakiś byt istniał przed tym wyłanianiem. Otóż „nic” znaczy to samo, co „żaden byt”. Jak więc zrodzenie (*generatio*) człowieka ma za punkt wyjścia ten niebyt (partykularny), którym jest „nie człowiek”, tak stwarzanie, które jest wyłanianiem całego bytu, ma za punkt wyjścia niebyt, którym jest „nic”¹⁶.

Chodzi o to, że stworzenie jest z niczego, a tworzenie to przemiana czegoś co jest. W ST I q. 45, a. 8 Tomasz mówi, że przyczynowanie dziejące się w naturze zakłada stworzenie¹⁷. A samo przyczynowanie sprawcze zakłada ruch¹⁸.

Analizując rodzaje konieczności jakiej miałyby podlegać Bóg stwarzając świat Tomasz pisze:

W otaczającym nas świecie jest jeszcze inny rodzaj konieczności, zgodnie z którym coś nazywa się koniecznym absolutnie. A ta konieczność zależy od przyczyn wcześniejszych co do istnienia, jak na przykład od istotnych zasad (*principis essentialibus*) i od przyczyn sprawczych, czyli poruszających. Lecz ten rodzaj konieczności nie może mieć miejsca odnośnie do przyczyn sprawczych w pierwszym akcie stwórczym rzeczy. W akcie tym bowiem tylko Bóg był przyczyną sprawczą, gdyż tylko jemu przysługuje stwarzanie [...]¹⁹

i dalej pisząc o konieczności ze względu na cel, która dokonuje się przez wolę, dodaje:

[...] ta konieczność zaś odpowiada stosunkowi (*ordinem*) skutku do przyczyny stworzonej, materialnej, lub formalnej. [...] Co do dalszego powstawania rzeczy, gdzie już znajdujemy stworzenie jako sprawcę, może istnieć absolutna konieczność pochodząca

¹⁶ ST I, q. 45, a. 1, c – non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquid ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.

¹⁷ Por. ST I, q. 45, a. 8, c.

¹⁸ Zob. ST I, q. 46, a. 2, c.

¹⁹ SCG II, 29 – **Invenitur autem et alius necessitatis modus in rerum natura secundum quod aliquid dicitur necessarium absolute.** Quae quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse: sicut ex principiis essentialibus, et ex causis efficientibus sive moventibus. Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest quantum ad causas efficientes. Ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cuius est solius creare, ut supra ostensum est.

od przyczyny sprawczej stworzonej, jak na przykład ruch słońca z konieczności wywołuje zmiany w ciałach²⁰.

Z analizy tego fragmentu wynikają cztery tezy. Pierwsza, że konieczności absolutnej mogą podlegać przyczyny sprawcze. Po drugie, Bóg w akcie stwórczym został nazwany przyczyną sprawczą. Po trzecie, przyczyny stworzone zostały nazwane przyczynami sprawczymi. Po czwarte, przyczynowanie sprawcze w sensie właściwym odpowiada adekwacji między skutkiem uprzączynowanym a przyczyną, która go spowodowała. Dodatkowo ten fragment dosyć dobrze pokazuje, że koncepcja przyczyn drugich jest przez Tomasza stosowana tylko, gdy mówi on o Bogu, albo chce od porządku przyczyn wtórych Boga odróżnić. Jednak już w tym momencie wydaje się, że Tomasz z całą pewnością posiadał jakąś teorię przyczynowania przez przyczyny wtóre, ale nigdzie nie omawia dokładnie jej dla niej samej. Wracając jednak do analizowanych tez – na pierwszy „rzut oka” widoczny jest zamęt terminologiczny, Tomasz zarówno Boga, jak i pozostałe przyczyny nazywa przyczynami sprawczymi, a co gorsza umieszcza to w kontekście stworzenia, co podważałoby wcześniejszą hipotezę o dwóch porządkach obecnych u Akwinaty. Jednak, gdy do tego fragmentu podejdziesz się nie od strony analizy pojęć, ale rozumień, to okaże się, że nadal mamy do czynienia z dwoma porządkami: stworzenia – przysługującego Bogu i przyczynowania sprawczego przez przyczyny wtóre w kontekście powstawania. Zarówno w jednym, jak i drugim pierwszą przyczyną jest Bóg. W stworzeniu – Bóg jest pierwszą i jedyną przyczyną, a w przyczynowaniu sprawczym jest pierwszą przyczyną, ale nie jedyną: „Bóg działa wystarczająco w rzeczach na sposób pierwszej przyczyny sprawczej. Z tego jednak powodu działanie drugich przyczyn sprawczych nie jest zbyt potrzebne” i dalej „Jedna czynność nie pochodzi od dwóch przyczyn sprawczych jednego rzędu (*ordinis*). Nic jednak nie przeszkadza, żeby jedna i ta sama czynność pochodziła naraz od pierwszej i drugiej przyczyny sprawczej”²¹. Tajemnicze dwa rzędy są

²⁰ SCG II, 29 – Haec autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materiam vel formalem [...] In rerum autem propagatione, ubi iam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata: sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur. Sic igitur ex praedictis debiti rationibus iustitia naturalis in rebus invenitur et quantum ad rerum creationem, et quantum ad earum propagationem. Et ideo Deus dicitur iuste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.

²¹ ST I, q. 105, a. 5, ad 1 i 2 – Ad primum ergo dicendum quod Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secun-

być może wspomnianymi dwoma porządkami stworzenia i działania przyczyn wtórych. Mimo że rozumienia są precyzyjnie różne, to zamęt terminologiczny pozostaje. Jeżeli zastanowimy się, skąd Tomasz mógł czerpać terminologię związaną z przyczynowością, to zasadniczo mamy dwa źródła. Z jednej strony Arystotelesa i sformułowaną przez niego zasadę przyczynowości, która jest zasadą przyczynowości sprawczej, a z drugiej strony tradycję neoplatońską z klasycznym liniowym układem (być może narzędnym) przyczyn i skutków. Jakby nie próbować dopasować obydwu źródeł do problemu stwarzania i przyczynowania sprawczego, to żadne nie oddaje rozumienia Tomasa w pełni. Jednocześnie wydaje się, że zbyt dużym uproszczeniem byłoby przypisanie Arystotelesa do stwarzania, a neoplatoników do powstawania, dlatego że to nie tłumaczy, czemu Tomasz odwołuje się w tym kontekście do np. *Liber de Causis* albo do Dionizego, gdzie problem stworzenia się już pojawia.

Mimo wszystko wydaje się, że zagadnienie jest bardziej skomplikowane. A paradoksalnie jest to możliwe z prostej przyczyny. Na zastane dwa porządki stworzenia i przyczynowania sprawczego nakłada się u Tomasa druga perspektywa ze swoimi dwoma porządkami – porządkiem filozofii i porządkiem teologii. Być może Tomasz inaczej ujmuje stworzenie od strony filozoficznej, a inaczej od teologicznej, tak samo może jest z przyczynowaniem sprawczym²². Zasadnicze znaczenie ma również to, czy da się to rozstrzygnąć w oparciu o metodę *quia*, czyli filozoficznie. W ST Tomasz pisze:

[...] orzekanie czegokolwiek o Bogu i stworzeniach jednoznacznie jest niemożliwe, ponieważ wszelki skutek nie dorównujący mocy przyczyny sprawczej, upodabnia się do działającego nie według tego samego pojęcia, lecz w pewnym umniejszeniu. W taki sposób, że to, co w skutkach jest wielorakie i porozdzielane, w przyczynie jest proste i na jeden sposób²³.

By wybrnąć z kłopotu Tomasz odpowiada ostatecznie, że można, wychodząc od skutku, powiedzieć coś o Bogu jako o pierwszej przyczynie, ale analogicznie, przez proporcję. Ponownie pojawia się trudność

dorum agentium. [...] Ad secundum dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

²² Takie ujęcie tego zagadnienia zasugerował w swoim artykule T. Stępień. Zob. T. Stępień, *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście „drugiej drogi” św. Tomasza z Akwinu*, który ukazał się w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 42 (2006) 2, 95–108.

²³ ST I, q. 13, a. 5, c.

z szeregiem przyczyn. Skutek wskaże przyczynę drugą, ale pełne wyjaśnienie wymusza umieszczenie przyczyny drugiej w perspektywie przyczyny pierwszej, a tego, jak się okazuje, w sposób pełny wyjaśnić już nie można.

4. PRZYCZYNOWOŚĆ WTÓRA W METAFIZYCE AKWINATY

Następnym krokiem, który warto by było podjąć, jest próba rozpatrzenia charakteru przyczynowania przez przyczyny wtóre i jego konsekwencji na terenie metafizyki. Po raz kolejny okazuje się, że problematyka przyczyn wtórych znajduje się w dużej mierze w obrębie zagadnień teologicznych – wystarczy wspomnieć zagadnienia związane z wzajemnym oświecaniem się z niewiedzy aniołów albo tezę Tomasa, że porządek powstawania jest pochodnym porządkiem pochodzenia Trójcy. Jeżeli Tomasz chce utrzymać koncepcję przyczynowania narzędnego w metafizyce, w której pierwszą przyczyną sprawczą jest Bóg, a przyczyny drugie to również przyczyny sprawcze, to musi zachować zasadę przyczynowości. Co w przypadku narzędności wydaje się być niezwykle trudne.

Można spróbować ująć to zagadnienie oddolnie, od skutku, wychodząc od przygodności bytów istniejących, ale trzeba jednocześnie pamiętać, że Tomasz rozumowanie przeprowadza wychodząc od przyczyny, konieczna zatem wydaje się zamiana porządków.

Skoro przygodność jest rzeczywistością empiryczną – to co jest, powstało i ginie, ma swoją przyczynę poza sobą – to zgodnie z *opinio communis*, każdy byt, którego realności da się doświadczyć, jest bytem złożonym. Właśnie w tym miejscu mamy do czynienia z wieloma przyczynami jednego bytu, który jest złożony. W SCG, w rozdziale, który ma na celu pokazanie, że w Bogu istnienie i istota są tożsame, Tomasz mówi:

Wszystko, co może istnieć tylko przez współdziałanie wielu przyczyn, jest złożone. Lecz żadna rzecz, w której czym innym jest istota, a czym innym istnienie, nie może istnieć inaczej, jak tylko przez współdziałanie wielu przyczyn, mianowicie właśnie istoty i istnienia. Zatem każda rzecz w której czym innym jest istota czym innym istnienie, jest złożona. Bóg zaś nie jest złożony, jak wykazaliśmy. Zatem istnienie Boga jest Jego istotą²⁴.

²⁴ SCG, I, 22 – Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res in qua est aliud essentia

Oczywiście, w tym fragmencie chodzi o przyczyny wewnętrzne złożenia, dlatego Tomasz odpowiada, że tymi przyczynami jest istnienie i istota. Jednak samo wskazanie na przyczyny wewnętrzne otwiera drogę ku pytaniu o ich przyczyny zewnętrzne. Podobna sytuacja ma miejsce w związku z rozróżnieniem z *De ente et essentia* na formę, czyli duszę i materię, czyli ciało w obrębie istoty²⁵.

Podział przyczyn, w obrębie którego Tomasz tłumaczy przyczynowanie od strony metafizycznej w aspekcie pochodności, to podział na przyczyny wieloznaczne (*aequivoca*) i jednoznaczne (*univoca*). Źródła tych terminów najprawdopodobniej pochodzą z metafizyki neoplatońskiej. Akwinata zazwyczaj posługuje się również neoplatońskim przykładem słońca, uzasadniając jak to jest możliwe, że skoro wszystkich rzeczy przyczyną jest Bóg, to same uprzączynowane rzeczy są z jednej strony różne od Boga, a z drugiej noszą w sobie do Niego podobieństwo – zgodnie z zasadą przyczynowości. Tomasz pisze:

Skutki nie dorównują swoim przyczynom i nie zgadzają się z nimi w nazwie i pojęciu, musi jednak zachodzić między nimi jakieś podobieństwo – do natury czynności należy bowiem, by przyczyna sprawcza sprawiała coś podobnego do siebie, gdyż każda rzecz działa o tyle, o ile jest w akcie. Stąd też forma skutku znajduje się jakoś w przyczynie przewyższającej skutek, lecz w inny sposób i w innym znaczeniu, dlatego też przyczynę tę określamy jako wieloznaczną [...] I w ten sposób mówimy, że słońce jest jakoś podobne do tych wszystkich rzeczy, w których wywołuje skutki swego działania, różni się jednak od niech wszystkich o tyle, o ile skutki jego działania posiadają ciepło i tym podobne własności nie w ten sposób, w jaki znajdują się w słońcu²⁶.

Zasadnicza różnica między przyczyną wieloznaczną a jednoznaczną jest taka, że przyczyna jednoznaczna zawsze powoduje taki sam skutek, który zgadza się z nią w nazwie i pojęciu, a przyczyna wieloznaczna może powodować różne skutki. Jeżeli między przyczyną wieloznaczną a jednoznaczną zachodzi narzędność, to muszą one powodować jeden skutek, ale każda na swój sposób. I tak jest rzeczywiście. Przyczyna

et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est. Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

²⁵ Zob. *De ente et essentia*, cap. 2.

²⁶ SCG I, 29 – Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliquo modo, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur. [...] Et sic sol omnibus illis similis aliquo modo dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, in quantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur.

jednoznaczna jak gdyby determinuje działanie przyczyny wieloznacznej, ogranicza to działanie do konkretnego skutku²⁷. Z całą pewnością można, za Tomaszem, powiedzieć, że Bóg jest przyczyną wieloznaczną, a byty przez niego uprzyczynowane nie zgadzają się z nim w rodzaju, ani gatunku. Gdyby był przyczyną jednoznaczną, to skutki jego działania miałyby jednakową z nim formę (jest to przykład Tomasza). Doskonałość przyczyny wieloznacznej przejawia się właśnie w tym, że uprzyczynowane przez nią skutki mają z nią podobieństwo ze względu na jej doskonalszą formę – „Tak jak w sposób doskonalszy ciepło jest w Słońcu, niż w ogniu”²⁸. Tomasz za Arystotelesem powtórzy – „człowieka rodzi człowiek i słońce”, gdzie człowiek to przyczyna jednoznaczna, a słońce wieloznaczna. „Do wytworzenia form doskonalszych, jakimi są na przykład dusze zwierząt doskonałych, wraz z czynnikiem niebieskim potrzebna jest przyczyna jednoznaczna”²⁹. Z tego fragmentu wynika, że nie wystarczy działanie przyczyny wieloznacznej do powstania bytu „doskonalszego”. Jednak, pojawia się ponownie ta sama trudność nazewnictwa, co wcześniej, bo okazuje się, że przyczyny wtóre, poza tym, że są nazwane przyczynami jednoznacznymi konkretnej jednostki, to mogą być również przyczynami wieloznacznymi gatunku, na co wskazuje przykład „czynnika niebieskiego”.

Przyczyn wieloznacznych może być zatem wiele. Wydaje się, że nazewnictwo jest analogiczne jak w przypadku przyczynowania sprawczego – nazwa przysługuje zarówno Bogu, jak i przyczynom wtóрым.

Każda wielość zakłada jakąś jedność, a każda wieloznaczność zakłada jednoznaczność. W porządku rodzenia wszelako nie każda wieloznaczność zakłada jednoznaczność. Zgodnie z naturalnym rozumem jest raczej odwrotnie, bowiem przyczyny wieloznaczne są przez się przyczynami w stosunku do całych gatunków, oddziałują więc przyczynowo na cały gatunek. Natomiast przyczyny jednoznaczne nie są przez się przyczynami dla całego gatunku, lecz dla tej lub innej rzeczy. Stąd, żadna jednoznaczna przyczyna nie oddziałuje na cały gatunek, bo w przeciwnym razie coś byłoby przyczyną samego siebie, co jest niemożliwe [...] ³⁰.

²⁷ Zob. DV, q. 2, a. 5, ad 5.

²⁸ ST I, q. 6, a. 2, c.

²⁹ SCG III, 69 – *Et propter hoc, ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus caelestis, absque agente univoco. Ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur etiam cum agente caelesti agens univocum.*

³⁰ DV, q. 10, a. 13, ad 3 – *omnis multitudo praesupponit aliquam unitatem, et aequivocatio omnis univocationem; non tamen omnis aequivoca generatio praesupponit generationem univocam; sed magis est e converso, sequendo rationem naturalem. Causae enim aequivocae sunt per se causae speciei: unde in totam speciem causalitatem*

Na przykładzie porządku rodzenia widać, że potrzebne są zarówno przyczyny wieloznaczne, jak i jednoznaczne. Zdumienie może budzić zasugerowana przez Tomasz konieczność istnienia przyczyn wieloznacznych gatunku. I już nie chodzi o to, że tych przyczyn jest wiele, ale chodzi o to, że to może nie być Bóg (być może chodzi o porządek filozoficzny).

Wracając do punktu wyjścia, czyli przygodności bytu, w oparciu o tezę, że przyczyna wieloznaczna potrzebuje przyczyny jednoznacznej, by powstał określony byt, warto zastanowić się, której przyczynie przypisuje się spowodowanie przygodności. Na podstawie tekstów Tomasza z całą pewnością można powiedzieć, że są to przyczyny wtóre. W rozdziale 85 SCG I, Tomasz rozpatrując rodzaje konieczności, stwierdza, że skoro Bóg jest przyczyną dalszą i jest przyczyną konieczną, to przygodność skutku wynika z przyczyny bliższej, która sama jest przygodna:

[...] nawet bowiem w naturalnych przyczynach sprawczych, gdy moc działająca jest silna, upodabnia ona skutek swego działania do siebie nie tylko co do gatunku, lecz także co do przypadłości, które są pewnymi sposobami bycia rzeczy będącej skutkiem. Skuteczność woli Bożej nie usuwa zatem przygodności³¹.

Istnieje też argument z doskonałości świata, który musi posiadać wszystkie stopnie bytowe, co ponownie odnosi nas do tradycji neoplatońskiego porządku³².

Jeśli przyczyną istnienia jest Bóg, a za przygodność odpowiadają przyczyny wtóre³³, to można powiedzieć, że zasadniczą różnicą między bytami jest różnica istot (natur), a nie istnienia w porządku przyczynowania pryncypiów. Zgadzałoby się to ze słowami Tomasza:

Rzeczy nie różnią się od siebie z racji tego, że mają istnienie, gdyż co do tego wszystkie są podobne do siebie [chodzi o podobieństwo przyczynowania, a nie o różne akty istnienia – przyp. W.S.] Jeśli więc rzeczy wzajemnie się od siebie różnią, to albo samo istnienie musi otrzymywać zróżnicowanie gatunkowe przez dodanie jakiś różnic, tak, że różne rzeczy mają różne istnienia odpowiednio do gatunku, albo też rzeczy

habent; causae vero univocae non sunt causae speciei per se, sed in hoc vel illo: unde nulla causa univoca habet causalitatem respectu totius speciei, alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest.

³¹ SCG I, 85 – *nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilatur sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit.*

³² Zob. SCG I, 85.

³³ Zob. SCG I, 67.

różnią się przez to, że samo istnienie przysługuje różnym co do gatunku naturom. Pierwsze z tych rozwiązań jest niemożliwe, nie można bowiem niczego dodawać do bytu według sposobu w jaki różnicę dodaje się do rodzaju, jak powiedzieliśmy wyżej. Pozostaje więc rozwiązanie, że rzeczy dlatego się różnią, iż mają różne natury, przez które w różny sposób otrzymują istnienie³⁴.

Kontekstem takiej wypowiedzi Tomasza jest odrzucenie błędów tych, którzy twierdzili, że istnienie bytu przygodnego jest jednocześnie tym samym istnieniem, co istnienie Boga. By zachować porządek przyczynowania narzędnego trzeba powiedzieć, że Bóg przez wzgląd na przygodne przyczyny wtóre przyczynuje adekwatne istnienie³⁵. Ciekawe, że na takie rozumienie naprowadzają użyte przez Tomasza autorytety – Pseudo-Dionizy i *Liber de Causis*, z ich tekstów bowiem Tomasz wyciąga wniosek, że Bóg udziela podobieństwa do swojego istnienia, ale nie jest istnieniem każdego bytu. Ponownie mamy do czynienia z dwoma porządkami, dla odmiany chodzi o porządki różnic. Różnica między Bogiem a bytem przygodnym, jest różnicą istnienia; natomiast różnica między bytami przygodnymi jest różnicą natur³⁶.

Można też się zastanawiać, dlaczego Tomasz wprowadza pluralizm przyczynowy? Okazuje się, że doskonałością narzędzia nie jest działanie własną mocą, lecz mocą czynnika wyższego. Jest to jedyny argument, który w takim kontekście uzasadnia przyczynowanie przez przyczyny wtóre, ale jest to argument neopłatoński. W rzeczywistości jest wiele przyczyn, które naśladują działanie jednej i to decyduje o ich doskonałości. A skoro każdy porządek (a mamy dwa – istnienia i istoty) sprowadza się do jednej zasady, którą jest Bóg, to porządek istnienia wyznacza porządek istoty. Czyli porządek uprzyczynowania istnienia wyznacza porządek uprzyczynowania istoty³⁷. Ponownie stworzenie zostało odróżnione od przyczynowania sprawczego czy istotowego

³⁴ SCG I, 26 – Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode.

³⁵ Podobną tezę stawia T. Stępień w swoim artykule: „Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza...”, dz. cyt., s. 95–108.

³⁶ Zob. tamże. Ten sam dobór autorytetu *Liber* jest w *De ente et essentia* w rozdziale 5.

³⁷ Por SCG I, 42.

przez przyczyny wtóre. Bóg jest jednocześnie przyczyną istnienia: narzędzia (przyczyny wtórej) i skutku działania przyczyny wtórej. Występuje zatem w obydwu porządkach jako przyczyna pierwsza. Dlatego ostateczną przyczyną różnorodności rzeczy jest Bóg, a nie przyczyna druga. Taki ontyczny status wyróżnia Go z każdego porządku, jaki by on nie był, i umieszcza w charakterze pierwszej przyczyny. Jednak samo *ordo* rzeczywistości jest podwójne. Z jednej strony, wszystkiego przyczyną jest Bóg, a z drugiej strony przyczynami są również przyczyny wtóre. Drugi porządek wynika z pierwszego, ale kompletne jest uchwycenie obydwu porządków³⁸.

Gdy przyjrzymy się temu wnioskowi z perspektywy zasady przyczynowości – czyli, że każdy działający czyni podobne do siebie, to można zaryzykować tezę o współdziałale przyczyn drugich w kształtowaniu się istoty bytu przygodnego. Dopowiedzieć trzeba jednak, że jest to wniosek natury bardzo ogólnej. Najbardziej szczegółowe potwierdzenie tej tezy w tekstach Tomasza ma zazwyczaj postać:

Bóg jest przyczyną wszelkiego bytu. Nie może więc być w żadnej rzeczy niczego, czego by nie był On przyczyną czy to pośrednio, czy bezpośrednio. [...] Cokolwiek więc istnieje w jakiegokolwiek rzeczy, może być poznane, gdy się pozna Boga i wszystkie przyczyny pośrednie, które są między Bogiem a rzeczą³⁹.

Przykład ten jest o tyle nietypowy, że wychodzi od znajomości przyczyny, a nie skutku. Jest tak dlatego, że Tomasz uzasadnia poznanie Boga, które jest poznaniem wszystkich przyczyn i każdego ich skutku. Unikalność takiego sformułowania problemu polega na tym, że Bóg skutki poznaje w ich przyczynach. Wydaje się również, że można z tego fragmentu wyciągnąć wniosek, że Bóg przez przyczyny wtóre powoduje byt.

5. CO PRZYCZYNUJĄ PRZYCZYNY WTÓRE?

Co do tego, co dokładnie przyczynują przyczyny wtóre, to sprawa jest już trudniejsza. Najbardziej newralgicznym rozróżnieniem u Tomasza w kontekście przyczynowania jest podział w człowieku na duszę i ciało. O ile w przypadku ciała sprawa jest prosta – chodzi o przekazanie formy przez rodzenie przez przyczynę jednoznaczną, o tyle

³⁸ Por. SCG I, 78.

³⁹ SCG I, 50 – Deum esse causam omnis entis supponatur; Sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate; Quicquid igitur est in quacumque re potest cognosci cognito Deo et omnibus causis mediis quae sunt inter Deum et res.

w przypadku duszy już tak nie jest, bo Tomasz rozważania o duszy umieszcza zawsze w perspektywie stworzenia, co zupełnie zmienia kontekst, bo przyczyną stwórczą może być tylko Bóg. Zasadnicza różnica między stworzeniem a rodzeniem jest taka, że stworzenie jest powszechne (byt z niebytu), a rodzenie poszczególne (człowiek z nie-człowieka)⁴⁰.

Jednak można odnaleźć fragmenty w SCG, w których Tomasz mówi, że nic nie przeszkadza, by przyczyny wtóre były przyczynami formy substancjalnej (w powstawaniu), a nie tylko przyczynnością⁴¹. A już z całą pewnością są przyczynami złożenia z formy i materii, jeśli same są złożone z formy i materii⁴². W części III SCG, jest jeden cały rozdział poświęcony odrzuceniu przez Tomasza błędu tych, którzy odmawiają przyczynom wtóрым przyczynowania. W tym samym rozdziale pada również argument z dobroci w wersji negatywnej – odmowa przyczynowania przyczynom wtóрым jest odmową dobroci przysługującej Bogu. Przyczynowanie jest doskonałością działania, której Bóg udziela innym bytom, zgodnie z zasadą przyczynowości⁴³. Dodatkowo, skutek musi być tej samej natury, co przyczyna⁴⁴. Kolejny rozdział – 70. ma wiele mówiący tytuł: *W jaki sposób ten sam skutek pochodzi od Boga i od działającej natury*. Próżno jednak w nim szukać odpowiedzi na pytanie, co przyczynują przyczyny wtóre. Poza zbiorem różnych argumentów, uzasadniających działanie Boga i innych przyczyn, jest jednak ciekawy *passus* o czynniku sprawczym. Tomasz, korzystając z twierdzenia z *opinio communis*, że porządek wyższy zawiera w sobie niższy, wyciąga wniosek, że w każdej rzeczy należy wyróżnić dwa elementy – samą rzecz i moc sprawczą, przez którą ona działa, a która to moc zależy od czynnika wyższego:

[...] tak też nie jest czymś nieodpowiednim, by jeden i ten sam skutek pochodził od niższego czynnika sprawczego i od Boga – od obu bezpośrednio, chociaż na różne sposoby⁴⁵.

⁴⁰ ST I, q. 45, a. 1, c. W odpowiedzi na zarzut I Tomasz przywołuje Augustyna, który wymienia wiele funkcji stwarzania, co stało się przyczyną licznych nieporozumień.

⁴¹ SCG III, 69. Zob. ST I q. 44, a. 1, ad2.

⁴² Zob. SCG III, 69.

⁴³ Por SCG III, 21. Cały rozdział jest o argumentacie z dobroci oraz o tym, że rzeczy z natury dążą do podobieństwa Bożego, w tym, że są przyczyną innych rzeczy. Argument ten pada w kontekście stwarzania.

⁴⁴ DV q. 2, a. 14, c.

⁴⁵ SCG III, 70 – *Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et Deo: ab utroque immediate, licet alio et alio modo.*

Poza ponownym wyszczególnieniem dwóch porządków, fragment ten uzasadnia, że przyczyny wtóre przyczynują coś bezpośrednio, a samo przyczynowanie ma charakter sprawczy. W SCG III jest rozdział uzasadniający, że przyczyny wtóre są przyczynami sprawczymi i jednocześnie działają mocą Boga, czyli są przyczynami narzędnymi⁴⁶. Ciekawe jest to, że tak jak klasyczny liniowy układ jest układem narzędnym, ujętym bezwzględnie – przyczyna działa mocą innej przyczyny – tak u Tomasza narzędność nie jest bezwzględna, przyczyna wtóra jest autonomiczna w swoim działaniu, Tomasz np. powie, że wola jest przyczyną sprawczą swoich aktów⁴⁷. Wystarczy się również przyjrzeć Tomaszowej koncepcji człowieka i jego działań, by dojść do wniosku, że nie da się powiedzieć o człowieku, że jego działania nie są autonomiczne. Co więc sprawiają przyczyny wtóre? Co do tego, że przyczyny te są przyczynami ciała Tomasz się zgadza, a rozważania znajdują się w porządku rodzenia⁴⁸. Problem pojawia się, gdy chodzi o duszę. Jednak gdy Tomasz wyklucza przyczyny drugie z przyczynowania duszy, to zarówno w SCG, jak I ST wyklucza ich charakter sprawczy, czyli porządek istnieniowy. Dwa przykłady dla porządku:

Ale formy subsystującej nie wprowadza w istnienie żadna zasada formalna i żadna przyczyna nie przeprowadza w istnienie z możności do aktu⁴⁹

oraz

Widać to także u tych, którzy uważają, że aniołowie są stwórcami dusz⁵⁰.

Aby ten problem rozstrzygnąć, trzeba przywołać rozróżnienie Tomasza na przyczynę narzędną i działającą przez się (*per se*). Oczywiście przyczyna *per se* okaże się być również przyczyną narzędną, ale w innym porządku. Tomasz pisze:

Dwojako coś przyczynia się do pewnego skutku. W pierwszym znaczeniu jako przyczyna *per se*. Uważa się, że *per se* działa to, co działa dzięki pewnej formie zawartej w nim samym w charakterze pełnej natury, posiadając tę formę albo samo z siebie, albo od czegoś innego, czy to na zasadzie natury, czy przymusu [...] W drugim znaczeniu coś przyczynia się do pewnego skutku jako narzędzie i wówczas przyczynia się do tego skutku nie dzięki zawartej w nim formie, a jedynie dlatego, że jest poru-

⁴⁶ Zob. SCG III, 67.

⁴⁷ Zob. ST I, q. 82, a. 4, c.

⁴⁸ Por. ST I, q. 44, a. 3, ad. 1.

⁴⁹ ST I, q. 75, a. 5, ad 3 – Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum.

⁵⁰ SCG II, 3; Por. ST I, q. 45, a. 4, c.

szane przez przyczynę *per se*. Naturą narzędzia jako takiego jest bowiem to, by poruszało będąc poruszonym. Stąd jak pełna forma ma się do przyczyny *per se*, tak ruch spowodowany przez przyczynę główną ma się do narzędzia [...]. Tak więc narzędzie posiada dwa działania: jedno, które przysługuje mu zgodnie z jego właściwą formą, oraz drugie, które mu przysługuje z tego względu, że jest poruszane przez przyczynę *per se*, i które przekracza zdolność jego własnej formy⁵¹.

Pojawia się pytanie, czy przyczyna wtóra może być przyczyną *per se*? Byty, takie jak człowiek, anioł, działają przecież mocą własnej formy, tzn. ich działania są działaniami właściwymi ich naturze. Tomasz doprecyzuje, że owszem są wolne i są panami swych działań, ale potrzebują nad sobą rządów Boga⁵². Z wcześniejszych analiz wynika, że z pewnością mogą być przyczyną narzędnią. Jednak sama narzędność nie wystarcza, by wytłumaczyć np. przyczyny duszy. Tomasz w wielu miejscach pisze, że przyczyną stwórczą duszy jest Bóg, ale to jeszcze nie oznacza, że w drugim porządku nie będzie nią przyczyna wtóra, np. w porządku narzędnym sprawczym. Ponadto z tego fragmentu wynika, że przyczyną *per se* może być byt uprzyczynowany. W kwestii 27 DV a. 4 Tomasz analizując sakramenty stwierdzi, że Sakramenty Nowego Prawa mają podwójne działania: narzędnie i *per se*. I tak obmycie, namaszczenie przez kontakt cielesny usprawiedliwia ciało człowieka *per se*, a co do duszy przypadłościowo, narzędnie⁵³. Kolejnym tropem jest odpowiedź Tomasza, nadal w tym samym artykule na zarzut 9:

Oświecanie duszy bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które mogłoby się przyczynić do tego oświecenia jako przyczyna główna i *per se*, jest właściwe Bogu. Może jednak występować coś pośredniego, co będzie działało jako narzędzie i przygotowanie⁵⁴.

⁵¹ DV q. 27, a. 4, c – Sed ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut per se agens; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam formam a se, sive ab alio, aut naturaliter, aut violenter... Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter: quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum a per se agente. Haec enim est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, ut moveat motum; unde, sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scamnum... Et sic instrumentum habet duas operationes: unam quae competit ei secundum formam propriam; aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae.

⁵² ST I, q. 103, a. 5, ad. 3.

⁵³ Por. DV, q. 27, a. 4, ad. 2.

⁵⁴ DV q. 27, a. 4, ad. 9 – quod illuminare animam Deo competit nulla creatura mediante quae ad illuminationem animae agat sicut principale et per se agens; potest tamen esse aliquod medium agens instrumentaliter et dispositive.

A z tego wynika, że ponownie stworzenie mogłoby być przyczyną główną oraz że może być przyczyną *per se*. Zgodnie z zasadą przyczynowości przyczyna *per se* musi przyczynować coś podobnego do swojej istoty, dodatkowo mamy kolejne twierdzenie z *opinio communis* – Każda przyczyna działa albo w obrębie własnego gatunku, albo poniżej⁵⁵.

Idąc dalej, za Tomaszem, mogło by się wydawać, że przyczyna wtóra może być jedynie przyczyną przypadłości. Tak jednak nie jest. W ST w q. 104 a.1, Tomasz zastanawiając się czy wszystkie rzeczy muszą być zachowywane przez Boga w istnieniu pisze:

I dlatego kiedykolwiek naturalny skutek w naturalny sposób przyjmuje działanie czynnika nań działającego według tego samego sposobu i gatunku, w jakim jest w przyczynie sprawczej, wówczas stawanie się skutku zależy od przyczyny sprawczej, nie zaś istnienie skutku. – Otóż niekiedy skutek z natury nie przyjmuje działania czynnika nań działającego według tego samego sposobu i gatunku, w jakim jest w przyczynie sprawczej. Widać to na przykładzie wszystkich przyczyn sprawczych, które nie sprawiają skutków podobnych do siebie co do gatunku. Tak właśnie ciała niebieskie są przyczyną powstawania niższych ciał, niepodobnych do nich co do gatunku: i taka przyczyna sprawcza może być przyczyną formy według istotnej treści takiej formy, a nie tylko o ile jest przyjęta w tej oto materii. I dlatego jest przyczyną nie tylko stawania się, ale i istnienia⁵⁶.

Na podstawie tego fragmentu można powiedzieć, że z całą pewnością przyczyna wieloznaczna jest przyczyną sprawczą oraz że jej przyczynowanie nie ogranicza się do przyczynowania przypadłości, ale przyczynuje również istotę bytu.

Kluczowym jest fragment z ST I q. 90, gdzie Tomasz rozważa utworzenie człowieka i utworzenie duszy. W a. 1 Tomasz wyklucza pochodzenie duszy od Boga. W ad 2 Tomasz mówi, że dusza jest złożona, bo nie jest samoistnym aktem istnienia, a stworzenie duszy dotyczy istnienia. W a. 2 Tomasz wyraźnie zaznacza, że jedyny porządek, jaki duszy przysługuje, to porządek stwarzania, a nie stawania się, gdyby

⁵⁵ Zob. DV q. 27, a. 3, ad 22.

⁵⁶ ST I, q. 104, a. 1, c – *Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut caelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia, et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi.*

miała się stawać, to musiałaby się stawać z jakiejś istniejącej materii – cielesnej lub duchowej. Uzasadnieniem, że nie może powstać z materii duchowej jest to, że aniłowie wtedy mogliby się stawać sobą nawzajem. Forma duszy jest nietypowa – ad3. W a. 3 Tomasz odróżnia przyczynowanie stwórcze od sprawczego (przemiana czegoś istniejącego). Niestety, wszystkie te artykuły w tej kwestii dotyczą jednego z wymienionych przez mnie porządków – porządku stworzenia. Jest to dodatkowo porządek teologiczny, ponieważ wszystko Tomasz uzasadnia stworzeniem – stworzenie ciała pierwszego człowieka, kobiety etc.

6. PODSUMOWANIE

Można zaryzykować i sformułować hipotezę, że istnieje taka możliwość, w systemie metafizycznym Akwinaty, by inny byt był np. przyczyną duszy człowieka, trzeba jednak jednocześnie zaznaczyć, że Tomasz nigdzie nie napisał tego wprost. W *Compendium Theologiae* pada sformułowanie, że dusza ludzka nie może pochodzić na zasadzie rodzenia, ponieważ nie chodzi o przekazanie gatunku, ale że może pochodzić od czynnika wyższego. Tomasz pisze jednocześnie, że skoro dusza nie jest złożona, to jedyny porządek, jaki jej dotyczy, to porządek stworzenia⁵⁷. Z całą pewnością można powiedzieć, że jedyny porządek, jaki przysługuje duszy w tekstach Tomasza, to porządek stworzenia. Można próbować analizować to zagadnienie w drugim porządku – porządku sprawczym, jednak sam Tomasz tego nie zrobił, choć wydzielił te dwa porządki. Droga ku tym odróżnieniom, jak staraliśmy się pokazać, jest bardzo długa i uwikłana w potężny bagaż erudycyjny i terminologiczny. Nie da się też nie odnieść wrażenia, że sam Tomasz niejednokrotnie się waha. By napotkaną trudność rozwiązać, trzeba uwolnić się od naleciałości interpretacyjnych i rozwiązań zaproponowanych przez interpretatorów czy kontynuatorów Tomasza i ponownie przebadać jego teksty w świetle jego metafizyki. Z tej perspektywy dogłębna analiza zagadnienia przyczynowania przez przyczyny wtóre ujawnia się w zupełnie innym świetle, niż dotychczas. Pozostaje nadal terenem niezbadanym i czekającym na odkrycie.

⁵⁷ Zob. *Compendium Theologiae*, 93 – *Haec autem ultima et completa forma, scilicet anima rationalis, non educitur in esse a virtute quae est in semine, sed a superiori agente.*

THE THEORY OF INSTRUMENTAL CAUSATION
AS EFFICIENT CAUSATION IN WORKS OF THOMAS AQUINAS.
AN ATTEMPT OF RECONSTRUCTION

Summary

The article is concerned with interpretation of the second causation theory in works of Thomas Aquinas. Taken generally, second causation is understood by Thomas as instrumental causation which plays the role of efficient causation in Aquinas's metaphysics. Since Thomas never wrote complete theory of secondary causation and the philosophical sources of the problem are neoplatonic – e.g. *Liber de Causis*, as well as Aristotelian metaphysics, the reconstruction of his original ontological views is not evident. The Thomists however seem to share a kind of *opinio communis* on this problem which often does not take into consideration heterogenic sources nor methodological distinctions in his statements. In consequence coherent interpretation of the difference between God's efficient causation and secondary causation is on stake.

Thomas claims that God is the First Cause in all orders of causation, hence the second causation should be interpreted as instrumental causation. In this point of view however the problem of second causation autonomy raises, solution of which demands proper understanding of instrumental causation in Aquinas's texts. The article's analyses show at least five aspects of inquiry.

First, in Thomas's metaphysics two different orders are found, order of creation and order of efficient causation. Only in the second order Aquinas uses the „instrumental causation” narration.

Second, instrumental cause effects only when first cause gives its own power to second cause. In consequence, this double causation results in two kinds of effects emerging in two different orders – one from the First Cause, i.e. act of being (order of creation); the second from the instrumental cause and first cause – i.e. the nature or the essence of being (order of efficient causation).

Third, Thomas uses many different terms to explain the theory of efficient causation. Each term has its own philosophical tradition and understanding.

Fourth, since Thomas claims on the basis of necessity of First Cause and the axiom „*omne agens agit sibi simile*” that accidentality of being is an effect of the second cause activity, the effect of instrumental causation activity in particular being is to be defined.

Fifth, when creation of human being is considered Thomas claims that soul is being exclusively the effect of God's creative causation. However, one should notice that Aquinas never analyzes the soul in order of efficient causation due to the two orders mentioned above. Thus, a demand rises to inquiry the ontological status of soul in the order of efficient instrumental causation. In the article's conclusion I formulate a thesis that this kind of inquiry would contribute to the reconstruction of Thomas's full theory of causation.

Weronika Szczepkowska

PRZEKŁADY

JANUSZ SYTNIK-CZETWERTYŃSKI

(Toruń–Kielce)

BÓG NEWTONA

WPROWADZENIE DO PRZEKŁADU

Twórczość Newtona ma charakter złożony. Wyróżniamy w niej badania z zakresu fizyki (w tym astronomii, optyki, termodynamiki, mechaniki itd.), filozofii (w tym filozofii natury, metafizyki, epistemologii), matematyki, ekonomii a nawet alchemii. Wyjątkowe miejsce w tej twórczości zajmuje pojęcie Boga. Stosunek Newtona do Boga był wyjątkowy. Powodem była osobista sytuacja uczonego (Newton był pogrobowcem, podobnie jak jego ojciec), aura tajemniczości, która otaczała go od chwili narodzin (Newtonowi – urodzonemu w wigilię świąt Bożego Narodzenia przypisywano zdolności bioterapeutyczne), uzdrowienie z ciężkiej choroby (po śmierci matki i pożarze pracowni), powszechne, graniczące z kultem, uwielbienie jego osoby (po osiągnięciu naukowej sławy) oraz – kto wie, czy nie najbardziej – samotność.

Nie można też pominąć faktu, że pojęcia fundamentalne, do których należy niewątpliwie pojęcie Boga, opierają się na pragnieniach. Pragnienia są zaś źródłem pobudek najsilniejszych, najbardziej osobistych. Są dwa rodzaje pragnień: jednostkowe i ogólne. Pragnienia jednostkowe nie odgrywają znaczącej roli, pojawiają się i znikają, są raczej domeną codzienności. Pragnienia ogólne rodzą się zaś – by tak rzec – z wewnętrznej estetyki, są rodzajem indywidualnego gustu. Dlatego przekonania oparte na pragnieniach ogólnych są trudne, czasami wręcz niemożliwe do zmiany. Wpisują się w nasz indywidualny punkt widzenia, poczucie sprawiedliwości, system wartości, w nasze ja.

Warto więc poświęcić nieco uwagi tej niekonwencjonalnej relacji uczonego do bóstwa, która – jakby przy okazji – skupia problemy

i wątpliwości powstające przy każdej próbie godzenia wiary i rozumu, *ergo* – porządku serca i porządku racji. Interesujący jest tu jednak nie tylko ów związek, ale i sposób definiowania Boga. Newton bowiem przyjął, że Bóg nie jest wyłącznie umysłem, ale posiada również *sensorium* – organ zmysłowości. Organem tym są czas i przestrzeń, wypełnione tworzywem.

To stanowisko było nowe.

Bóg Newtona miał wiele imion: *Creator* (Stwórca świata), *Pantokrator* (Rządca wszystkich rzeczy), *Lord* (Pan i Władca), *Primus Motor* (Pierwszy Poruszyciel), *Zegarmistrz Świata*. Niektóre z nich stały się przyczyną nieporozumień i polemik (zwłaszcza tej najsłynniejszej, z Leibnizem, toczonej za imiennym pośrednictwem Clarka).

Bóg-*Creator* z perfekcyjną starannością dobiera rzeczy do stworzenia. Kieruje się zasadą doskonałości, ogólnym dobrem świata, które wyraża zasada celowa. Dlatego Bóg jest żywą, inteligentną i potężną istotą. Zna wszystkie rzeczy, które istnieją i wszystkie rzeczy możliwe.

Jednakże Pan Świata, dokonawszy dzieła, nie może nie ingerować w bieg kolejnych zdarzeń. Twierdzić, iż porzucił On świat w chwili stworzenia, to negować Jego wieczne i nieskończone istnienie. Jako *Pantokrator* dba więc, by te najbardziej doskonałe części nie uszkodziły dzieła wskutek uczestnictwa w niedoskonałych relacjach. Dlatego nadzoruje siły pierwotne i moce poruszające, doglądając i upewniając się, czy wszystko służy Jego zamiarom. Jest to zwierzchnictwo istoty duchowej, która poprzez akt stwórczy posiada władzę realną.

Bóg skupia też całą rację istnienia. Jest naszym Panem, *Lordem*. Dlatego w naszych modlitwach zwracamy się do Niego poprzez wyrażenie poddaństwa. Mówimy: „O Panie!”, a nie „O Doskonały!” Mówimy „O Boże!”, a nie „O Wieczny!” czy „O Nieskończony!”¹ Jest on przedmiotem uwielbienia z racji władzy. Źródłem naszego szacunku jest bowiem to, co nieosiągalne, to, co jest poza sferą ludzkich ograniczeń.

Z kolei jako *Primus Motor*, Bóg porusza świat. Zasila On absolutną mocą wszelkie relacje i postrzeżenia. Przy czym układ świata, jego podmioty, a nawet samo ich istnienie nie są adekwatne do naszych postrzeżeń.

¹ Por. I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of World*, Latin-English edition, transl. A. Motte, F. Cajori, London 1962, vol II, s. 276. Wszystkie cytaty – o ile nie zaznaczono inaczej – są w tłumaczeniu własnym.

Wreszcie, jako *Zegarmistrz Świata*, Bóg konstryuuje czas i przestrzeń. Sam Bóg nie znajduje się jednak w przestrzeni, ani w ogóle w jakimkolwiek miejscu, jak również nie trwa w określonym czasie. Ustanowienie czasu i przestrzeni to bowiem skutek Jego globalnej egzystencji. Bóg jest zawsze i wszędzie. Jest w każdym miejscu, a więc każde miejsce istnieje. Bóg wiecznie trwa, dlatego istnieje każdy moment czasu. Poza czasem i przestrzenią nie ma możliwości istnienia.

Powyższa charakterystyka odnosi się do problemów filozoficznych. Pozostaje kwestia stosunku osobistego. Bodaj najsilniej wyraża go *Scholium Generale* na łamach *Matematycznych Zasad Filozofii Przyrody*. Już na wstępie Newton pisze:

Istota ta rządzi wszystkimi rzeczami, lecz nie jako dusza świata, ale Pan wszystko, który z uwagi na swój majestat winien być nazwany Panem Bogiem czy Władcą Wszechświata, Bóg jest bowiem terminem relacyjnym, posiadającym odniesienia do statusu sług. [...]

Jest On wieczny i nieskończony, wszechmocny i wszechwiedzący, tj. Jego trwanie rozciąga się od wieczności do wieczności, a Jego obecność od nieskończoności do nieskończoności. Rządzi on wszystkim rzeczami i zna wszystkie rzeczy, które są, jak i te, które mogłyby być. Bóg nie jest wiecznością i nieskończonością, lecz jest wieczny i nieskończony; nie jest ani trwaniem, ani przestrzenią, lecz trwa i jest obecny².

Newton rozpoczyna wykład od określenia statusu Boga, jako Pana i Władcy świata. Doniosłość tego przekazu podkreśla poetycką manierą, odbiegającą od typowego dla jego twórczości suchego opisu faktów. Odnosi się przekonanie, że wyrażone w tekście stanowisko nie jest tylko opinią uczonego o przedmiocie badań, ale osobistym stosunkiem autora do Boga.

Dalej czytamy:

Tak jak ślepiec nie posiada idei kolorów, tak my nie mamy idei sposobu, w jaki wszechwiedzący Bóg spostrzega i rozumie wszystkie rzeczy. Jest On bowiem zupełnie bezcielesny i pozbawiony cielesnego kształtu, dlatego nie można Go ani widzieć, ani słyszeć, ani dotknąć. Dlatego nie powinien być czczony pod jakąkolwiek cielesną postacią³.

Newton stosuje tu pewną figurę retoryczną, wedle której z faktu niemożności poznania materii, ani jej jakości, płynie niemożność poznania bożej istoty. Jest to postawa typowa dla skrajnego racjonalisty: to, co nie jest empirycznie poznawalne – nie istnieje. Taka postawa dziwi. Newton bowiem często odchodził od zasad racjonalizmu. Wspo-

² Tamże, s. 278.

³ Tamże.

mnijmy choćby jego rozważania dotyczące kreacji materii przez dusze (wątek emanacji), czy też koncepcję cząsteczek materii powstałych wskutek nadania – przez Boga – kawałkom przestrzeni statusu nieprzenikliwości (*O equilibrium i grawitacji ciał płynnych*).

Zastanawiające jest więc to, dlaczego akurat tutaj Newton przyjmuje tak jednoznaczną postawę. Wskazuje wyłącznie zmysłową drogę poznania Boga, odrzucając całą tradycję po-Augustyńską (a wraz z nią koncepcję poznania wewnętrznego). Nie jest to bynajmniej zarzut dotyczący wyboru metodologii, ale zdziwienie dotyczące pewnej niekonsekwencji Newtona.

Argumentacja Newtona nie jest zresztą żadnym *novum*. Była wielokrotnie wykorzystywana w badaniach epistemologicznych. Chodzi więc jedynie o to, że Newton, nawet przy okazji badań nad materią – co wykazałem wyżej – częstokroć odbiegał od kanonu racjonalistyczno-empirycznego. Badania te noszą znamiona emanacji, panteizmu, dedukcji, a nawet iluminacji. Ba, wiele innych jego stwierdzeń dotyczących Boga ma jawnie – co zresztą zrozumiałe – idealistyczny kontekst.

W przypadku możliwości poznania Boga tak jednak nie jest. Newton zdecydowanie odrzuca taką możliwość pozostając na gruncie filozofii eksperymentalnej: „[Boga] nie można ani widzieć, ani słyszeć, ani dotknąć. Dlatego nie powinien być czczony pod jakąkolwiek cielesną postacią”. Newton nie próbuje nawet rozważać tu form poznania wewnętrznego.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, dlaczego tak się dzieje. Można jedynie pokusić się o pewne przypuszczenia. Oto one.

Newton żył z piętnem samotności. Urodził się jako pogrobowiec, a potem, od wczesnego dzieciństwa mieszkał na poddaszu u aptekarza Clarka (matka wyszła powtórnie za mąż za Barnabasa Smitha i przeniosła się do domu męża). Młody Newton uznał zamążpójście matki za zdradę i długo nie potrafił jej tego wybaczyć. Tak, czy inaczej – był sam.

Później, po śmierci ojczyzna, jedenastoletni Newton zamieszkał na krótko z matką, by przejąć obowiązki głowy rodziny. Jednak po podjęciu decyzji przez matkę o wysłaniu syna na studia, w czym pomogła rodzina, zwłaszcza William Ayscough, proboszcz parafii Burton Coggles, który ofiarował na ten cel pewną sumkę, Newton, na czas przygotowań do studiów ponownie przeprowadził się do państwa Clarke. Tam zaś nieszczęśliwie zakochał się w córce pani Clarke z pierwszego małżeństwa, pannie Storey, która pozostała jego jedyną i niespełnioną miłością życia. Znowu był sam.

Gdy w dniu 5 czerwca 1661 roku został przyjęty do Trinity College w Cambridge wszedł w nowe, nieznane mu środowisko. Sam musiał decydować o wyborze przedmiotów i naukowej drogi, sam musiał prowadzić życie prywatne. Później uda mu się powrócić do domu i to na okres dwóch lat, kiedy przerwał studia z racji wybuchu zarazy (często wyjeżdżał jednak do Cambridge w celu wypożyczenia książek). Pogodził się wówczas z matką.

W roku 1667 Newton wznowił studia w Cambridge, zaś w roku 1671 rozpoczyna błyskotliwą karierę naukową. Wysłał wówczas w darze królowi Karolowi II jeden ze swych wynalazków – teleskop, wchodząc w konflikt z Hyugensem o pierwszeństwo odkrycia. Wynalazek spotkał się jednak z wielkim uznaniem, dlatego 11 stycznia 1672 roku, na wniosek Seta Warda, biskupa Salisbury, Newton został przyjęty do Królewskiego Towarzystwa Naukowego w Londynie.

Newton wkraczał do elity, zostawiając przeszłość. Nie znalazł jednak przyjaciół, a co najwyżej rzeszę zwolenników. Nie założył rodziny. Dalej był sam. Był podejrzliwy i sarkastyczny. Z czasem stał się, jak pisze Locke „nieco trudny w stosunkach i nazbyt skłonny do stwarzania sobie podejrzeń, gdy nie ma ku temu żadnych powodów”⁴. Wilson – następca Newtona w Cambridge – nazwie go później wprost „najbardziej podejrzliwym człowiekiem, jakiego kiedykolwiek znał, który wręcz chorobliwie reaguje na najmniejszą nawet krytykę”⁵.

Nie może to dziwić. Newton miał charakter samotnika. Człowiek samotny jest zaś w dwójnasób ostrożny. Podejrzliwość zastępuje dobre rady rodziny i przyjaciół.

Dalej, samotność – zwłaszcza doskwierająca – sprawia, że człowiek poszukuje kontaktów z rodziną, nawet irracjonalnych. Stąd też Newton, w czasie gdy publikował kolejne prace naukowe, w skrytości prowadził obsesyjne poszukiwania ojca (lub bardziej dosadnie: oznak istnienia ojca).

Później nastąpił ciąg tragedii. Zwłaszcza pożar, który strawił jego pracownię naukową, a wraz z nią dorobek naukowy wielu lat i który zbiegł się ze śmiercią matki. To był wielki cios. Sprawił, że Newton jeszcze bardziej zacieśniał swoje irracjonalne więzi z ojcem. Żył na rozdrożu: w świecie nauki eksperymentalnej oraz w świecie skrytych i niespełnionych pragnień.

⁴ Tamże, t. 4, s. 563.

⁵ Tamże, t. 4, s. 653.

Wreszcie musiał odpowiedzieć sobie na pytanie: kim właściwie jest ojciec człowieka, który zrewolucjonizował ówczesną naukę. Czyż mógł być analfabetą z Woolsthorpe, człowiekiem, w którym nie istniała pasja poznawcza? Nie! Newton szukał ojca na miarę swoich możliwości, na miarę siebie. Na miarę człowieka, z którym, gdy 3 marca 1703 roku umiera Hook, nie było już w Anglii nikogo, kto miałby mandat do podjęcia dyskursu naukowego; człowieka, którego wybór na przewodniczącego Królewskiego Towarzystwa Naukowego był tylko formalnością (30 listopada 1703 roku); któremu w roku 1705, z racji naukowych zasług nadany zostaje tytuł szlachecki; którego uwielbienie było w Anglii tak powszechne, że całkowicie zamarła instytucja polemiki naukowej.

Newton nie zważał na to, iż w rzeczywistości do popularyzacji jego dzieł przyczyniły się względy religijne (oskarżenia kartezjanizmu o ateizm), polityczne (napięcia między Anglią a Francją), a także pieniądze pochodzące z testamentu Boyle'a, nakazującego finansować wykłady zwalczające ateizm (cykl wykładów poprowadził Bentley, w Cambridge wykładał sam Newton oraz Wilson, na uniwersytecie w Edynburgu – Gregory, zaś w St. Andrews – James); że streszczenia *Zasad*, drukowane były w „Philosophical Transactions” i w „Acta eruditorum”; że drugie wydaniem *Zasad*, było finansowane przez grono zwolenników.

Wobec wątpliwości, co do własnego pochodzenia, Newton po prostu sam sobie wynajdywał przodków. Niewiele już trzeba było, by połączyć ideę ojca z ideą Ojca Niebieskiego.

Stąd też postawa naukowa Newtona budzi – w przypadku rozważań nad pojęciem Boga – pewne zastrzeżenia. Rozważania te są pełne spekulacji i często pozbawione uzasadnienia. Więcej, niektóre przymioty przypisywane Bogu klóćą się z pojęciem absolutnego czasu i przestrzeni. Mimo to Newton nie rezygnował. Rozważając pojęcie Boga coraz bardziej zbliżał się do przekonania, że poznaje naturę swojego ojca. Chciał też czegoś więcej. Pragnął ojca wyłącznie dla siebie.

W tym kontekście nie dziwią słowa, że kontemplować pojęcie Boga możemy jedynie za przyczyną naszych idei:

Metaforycznie, co prawda, mówi się, że Bóg jest w stanie widzieć, mówić, śmiać się, kochać, nienawidzić, pragnąć, dawać, otrzymywać, radować się, gniewać się, walczyć, kształtować, pracować, tworzyć; ponieważ wszystkie nasze pojęcia Boga biorą się – poprzez analogię – z postępowania ludzi, które – choć niedoskonałe – wykazuje jednak pewne podobieństwo⁶.

⁶ Tamże, s. 279.

Wedle Newtona przypisujemy Bogu mądrość, przypuszczając, że tylko nieskończenie mądry człowiek mógłby tak perfekcyjnie uporządkować świat. Kierujemy się bowiem wyłącznie kategoriami ludzkimi. Chcąc poznać Boga, w rzeczywistości, usiłujemy zobiektywizować wiedzę o nas samych. Bóg jest wyrazem naszych pragnień o idealnym człowieczeństwie. By móc ogarnąć Jego pojęcie przypisujemy mu cechy, które umieszczają w Nim nasze pragnienia.

Czyż nie jest to odniesienie do osobistej sytuacji uczonego?

Newton nie mógł poprzestać wyłącznie na charakterystyce. Podał więc własny dowód na istnienie Boga. Jest to dowód z dzieła i planu bożego. Natura – jak twierdzi – jest bowiem mechanizmem zbyt skomplikowanym, by mogła być dziełem przypadku:

Ten najpiękniejszy system słońca, planet i komet może pochodzić tylko z zamysłu i zwierzchnictwa jakiegoś inteligentnego i potężnego Bytu. [...] Istota ta rządzi wszystkimi rzeczami, lecz nie jako dusza świata, ale Pan wszystkiego, który z uwagi na swój majestat winien być nazwany Panem Bogiem czy Władcą Wszechświata⁷.

Z filozoficznego punktu widzenia najistotniejszą kwestią w poglądach Newtona na pojęcie i naturę Boga było jednak wprowadzenie koncepcji bożej zmysłowości. Owa zmysłowość sprawia, iż Bóg ma wgląd we wszystkie elementy świata. Ogląda je bowiem w swoim *sensorium* – czasie i przestrzeni.

Czas i przestrzeń jako boskie *sensorium*, są absolutne z uwagi na Boga i przez Boga. Dlatego należy rozróżnić definicję przestrzeni absolutnej od względnej oraz absolutnego i względnego czasu.

Przeźrenie absolutna i czas absolutny mają charakter rzeczowy. To one stanowią Boże *sensorium*.

Istnieje istota bezcielesna, żywa, rozumna i wszechobecna, która w przestrzeni nieskończonej, jako w swoim *sensorium*, widzi, rozpoznaje i rozumie wszystko sposobem najbardziej wnikliwym i doskonałym⁸.

Powyższe stwierdzenie stało się bezpośrednią przyczyną ataku Leibniza na poglądy Newtona (choć prawdziwym źródłem tego ataku był długotrwały spór o pierwszeństwo odkrycia rachunku różniczkowo-całkowego). Polemika z Leibnizem pozwala odkryć niektóre intencje w formułowaniu wniosków dotyczących natury Boga. Choć była starciem dwóch systemów, to wielokrotnie pojawiają się w niej akcenty

⁷ Tamże, s. 274.

⁸ F. M. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konciewska, Warszawa 1956, s. 13.

odnoszące się wprost do bożej natury. Spójrzmy na kilka drobnych fragmentów tej polemiki.

Przede wszystkim Leibniz zarzucał Newtonowi materializm i podważający religię naturalizm. Newton bowiem twierdził, że przestrzeń jest „narzędziem, którego Bóg używa, by doznawać rzeczy”⁹. Leibniz skrytykował to stanowisko twierdząc, że Bóg nie „potrzebuje czegoś, aby ich [czasu i przestrzeni – przyp. JSC] doznawać, nie są one bynajmniej jego wytworem”¹⁰. Rozumowanie Newtona zakłada – zdaniem Leibniza – jakieś pośrednictwo, co ogranicza naturę Boga oraz bezpośredniość jego wiedzy. Jego polemista, Clarke, argumentował, że absolutna przestrzeń wyraża Boskie istnienie, gdyż jest On wszechobecny w niej i poprzez nią.

Leibniz jednak odrzucił te argumenty, a także całą newtonowską teorię absolutnej przestrzeni i czasu. Sprzeciwiała się ona bowiem Leibniziańskiej *Zasadzie racji dostatecznej* i *Zasadzie tożsamości*. Przestrzeń – jak twierdzi Leibniz – nie może mieć charakteru absolutnego, choćby dlatego, iż pozbawiona rzeczy, nie ma orientacji własnej (prawo – lewo, góra – dół). Newton sądził, że orientację tę nadał przestrzeni Bóg, tworząc ją jako miejsce, w którym następnie umieścił rzeczy. Obstawiał więc przy absolutnej teorii czasu i przestrzeni, bo taka przestrzeń umożliwiła ruch jednostajny i jednorodny (czyli taki, w którym jego fazy niczym się nie różnią) i tłumaczy jego nieodróżnialność – z punktu widzenia obserwatora – od spoczynku. Leibniz uznał to za urojenia, formułując ostatecznie główny zarzut:

Pan Newton i jego stronnicy mają jeszcze jedno nader zabawne mniemanie o dziele Bożym. Wedle nich Bóg potrzebuje nakręcać od czasu do czasu swój zegar. W przeciwnym razie ustałoby jego działanie. Nie był bowiem na tyle przezorny, aby nadać mu ruch wieczny. Wedle nich ta machina Boża jest nawet tak niedoskonała, że Bóg musi czyścić ją od czasu do czasu za pomocą niezwykłego współdziałania, a nawet naprawiać, jak naprawia swe dzieło zegarmistrz, który tym gorszym będzie mistrzem, im częściej będzie zmuszony je ulepszać i poprawiać. Moim zdaniem, siła i energia pozostają w tej machinie zawsze te same i tylko przechodzą z materii na materię zgodnie z prawami natury i z pięknym, ustanowionym wprzód porządkiem¹¹.

Leibniz określa tu najistotniejszy pogląd Newtona dotyczący pojęcia Boga. Pogląd ten wiąże się z koncepcją *sensorium*, która – jak pisałem wcześniej – z filozoficznego punktu widzenia była całkowitą

⁹ G. W. Leibniz, *Polemika Leibniza z Clarkiem*, 1969, s. 321.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 321.

nowością dla historii filozofii. Ale koncepcja ta jest ważna również z powodu osobistych problemów Newtona, dla których wydaje się pewnym rozwiązaniem. Bóg-Ojciec widzi bowiem wszystko i zawsze jest obecny. Nadzoruje zjawiska dziejące się we wszechświecie.

Jest więc stale przy mnie.

BIBLIOGRAFIA

- Gregory D., *Isaac Newton and Their Circle*, extracts from D. Gregory Memoranda 1677–1708, ed. by W. G. Hiscock, London 1937.
- Leibniz G. W., *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1969.
- Newton I., *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of World*, Latin-English edition, transl. A. Motte, F. Cajori, London 1962.
- Voltaire F. M., *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konczewska, Warszawa 1956.

ISAAC NEWTON

MATEMATYCZNE ZASADY
FILOZOFII NATURALNEJ.

DEFINICJE

Informacja o tekście źródłowym:
PHILOSOPHIAE NATURALIS PRINCIPIA MATHEMATICA
Axiomata, sive Leges Motus

Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World, translated into English by Andrew Motte in 1729, the translation revised, and supplied with an historical and explanatory appendix, by Florjan Cajori, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1934, Definitiones – vol. I, ss. 1–12.

Definicja I

Ilość materii jest jej miarą, wyznaczaną iloczynem gęstości i objętości ciała.

Zatem w podwójnej przestrzeni przy zdwojonej gęstości znajduje się cztery razy większa ilość powietrza, zaś w potrójnej przestrzeni – sześć razy większa. Podobnie rzecz się ma w przypadku śniegu, mialkiego pyłku czy proszku, skondensowanego wskutek sprężania lub stąpania, jak i wszystkich innych ciał, które są skondensowane w różny sposób i z różnych przyczyn. Nie uwzględniam tu środowiska, jeśli takowe istnieje, które swobodnie przenika w szczeliny między cząsteczkami ciał. Tę ilość materii będę w dalszym toku nazywał ciałem lub masą¹. Poznajemy ją za przyczyną ciężaru ciała, gdyż masa jest proporcjonalna do ciężaru, o czym przekonałem się, wykonując bardzo dokładne doświadczenia z wahadłami.

¹ Są jeszcze trzy inne, podane przez Newtona, definicje masy: wynikająca z drugiego prawa ruchu (masa jest miarą bezwładności ciała), wynikająca z definicji trzeciej (pojęcie masy dotyczy *sily przyrodzonej materii*, ujawniającej się w chwili jego zmiany ruchu i którą możemy nazwać oporem, gdyż sprzeciwia się sile przyłożonej, lub pędem, gdyż ciało stara się zmienić stan przeszkody), oraz stwierdzenie, iż masą jest ciężar ciała.

Definicja II

Ilość ruchu jest jego miarą, wyznaczaną iloczynem prędkości i ilości materii.

Ruch całości jest sumą ruchów wszystkich jej części. Dlatego ilość tego ruchu jest dwukrotnie większa w ciele o dwukrotnej wielkości, przy zachowaniu tej samej prędkości, zaś cztery razy większa w ciele o dwukrotnej wielkości, przy zdwojonej prędkości.

Definicja III

Vis insita lub inaczej wrodzoną siłą materii jest jej zdolność stawiania oporu, przez którą dowolne ciało, zależnie od jej zawartości, pozostaje samo przez się w swym dotychczasowym stanie: czy to spoczynku, czy też ruchu jednostajnego prostoliniowego.

Siła ta jest zawsze proporcjonalna do ciała, którego jest siłą, i od nieaktywności masy różni się tylko naszym sposobem jej pojmowania. Ze względu na bezwładną naturę materii każde ciało z trudem wytrącane jest ze swego stanu spoczynku lub ruchu. Dlatego należałoby nadać tej wrodzonej sile bardziej znaczącą nazwę bezwładności lub siły nieaktywności. Ciało przejawia tę siłę jednak jedynie wtedy, gdy inna wywarta nań siła dąży do zmiany jego stanu. Działanie tej siły może być uznane, zależnie od punktu widzenia, zarówno za opór, jak i za pęd. Jest to opór, albowiem ciało, dążąc do zachowania swego dotychczasowego stanu, przeciwstawia się sile przyłożonej, jest to pęd, albowiem ciało to, dając opór sile przyłożonej, dąży do zmiany stanu ciała naciśkającego. Zazwyczaj opór przypisuje się ciałom będącym w spoczynku, pęd zaś tym, które są w ruchu. Jednakże ruch i spoczynek różnią się tylko względnie, ciała bowiem nie zawsze są naprawdę w spoczynku, tak jak się to zwykle uważa.

Definicja IV

Siła przyłożona jest działaniem wywieranym na ciało dla zmiany jego stanu, czy to stanu spoczynku, czy to ruchu jednostajnego prostoliniowego.

Siła ta polega wyłącznie na działaniu i gdy działanie ustanie, nie pozostaje ona dłużej w ciele. Ciało bowiem zachowuje nowo przyjęty stan jedynie przez swą bezwładność. Natomiast siły przyłożone mają różne pochodzenie, np. z uderzenia, nacisku i siły dośrodkowej.

Definicja V

Siła dośrodkowa jest to siła, za sprawą której ciała są przyciągane, wprawiane w ruch lub w dowolny inny sposób dążą do pewnego punktu jako do centrum.

Tego rodzaju jest ciężenie, dzięki któremu ciała dążą ku środkowi Ziemi, magnetyzm, dzięki któremu żelazo dąży do magnesu, oraz ta siła, czymkolwiek jest, która ściąga nieustannie planety z ich prostoliniowego toru, po którym by się poruszały i zmusza je do zataczania linii krzywych.

Kamień obracany w procy dąży do ucieczki od obracającej go ręki. Dążeniem tym napręża procę z tym większą siłą, im szybszy jest ruch obrotowy, a gdy tylko się go wypuści – odlatuje. Temu dążeniu przeciwstawia się siła, dzięki której proca stale ściąga kamień ku ręce, utrzymując go na jego orbicie. Ponieważ jest ona skierowana ku ręce jako środkowi toru, nazywam ją siłą dośrodkową. Podobnie należy rozumować o wszystkich ciałach poruszających się po jakichkolwiek orbitach. Wszystkie one wykazują dążność do oddalania się od środków swych orbit i gdyby nie działanie siły, która przeciwstawia się temu dążeniu i zatrzymuje te ciała na orbitach, nazywanej dlatego przeze mnie siłą dośrodkową, ciała te oddalałyby się po linii prostej ruchem jednostajnym.

Gdyby nie działanie siły ciężenia, pocisk nie spadłby z powrotem na ziemię, lecz poszybowałby ku niebiosom ruchem jednostajnym prostoliniowym, byleby tylko usunąć opór powietrza. To na skutek ciężenia zbacza on nieustannie, mniej lub bardziej, z toru prostoliniowego ku ziemi, zależnie od swej ciężkości i prędkości ruchu. Im mniejszy jest jego ciężar lub jego ilość materii a większa jego prędkość, z którą został wystrzelony, tym mniej zboczy on z toru prostoliniowego i tym dalej odleci. Gdyby kula ołowiana została wystrzelona, z pomocą prochu strzelniczego, z wierzchołka jakiejś góry z daną prędkością w kierunku równoległym do poziomu gruntu i leciałaby po torze krzywoliniowym na odległość dwóch mil nim spadłaby na ziemię, to przy zdwojonej prędkości spadłaby ona na ziemię dopiero po przebyciu prawie dwa razy dłuższej drogi, zaś przy prędkości dziesięciokrotnej przeleciałaby prawie dziesięć razy dalej, byleby tylko usunąć opór powietrza. Tak więc, zwiększając prędkość tej kuli, możemy dowolnie zwiększać odległość, na którą może być ona wystrzelona i zmniejszać krzywiznę toru, który może ona opisać, tak by w końcu spadła na ziemię pod kątem 10, 30 lub 90 stopni, lub nawet sprawić, by mogła obieć całą Ziemię nim

spadnie, czy też ostatecznie, by nigdy nie mogła spaść na Ziemię, lecz polecieć w niebiosa, oddalając się w nieskończoność od Ziemi. I z tego właśnie powodu, dla którego pocisk może dzięki sile ciężkości odchylić się ze swej drogi i poruszać po orbicie dookoła Ziemi, Księżyc może, za sprawą siły ciężenia, jeśli jej podlega, lub wskutek jakiejś innej siły, która go ściąga ku Ziemi, zbaczać nieustannie z jego naturalnego toru prostoliniowego, którym by podążał za sprawą siły bezwładności. Bez tej siły Księżyc nie mógłby utrzymywać się na swej orbicie. Gdyby siła ta była zbyt mała, nie odchyliłaby Księżyc dostatecznie silnie z toru prostoliniowego, gdyby zaś była zbyt duża, sprowadzałaby go zbyt mocno w dół z jego orbity ku Ziemi. Trzeba więc, aby siła ta miała wielkość optymalną, do matematyków należy zaś, by znaleźć wielkość siły, która mogłaby służyć do zachowania ciała na danej orbicie przy danej prędkości i odwrotnie, do określenia krzywej, którą powinno zakreślić ciało wyrzucone z danego miejsca z daną prędkością, gdy zaczyna zbaczać za sprawą danej siły ze swojej naturalnej drogi prostoliniowej.

Wielkość siły dośrodkowej może być trzech rodzajów: bezwzględna, przyspieszająca i poruszająca.

Definicja VI

Wielkość bezwzględna siły dośrodkowej to jej miara proporcjonalna do efektywności przyczyny, rozprzestrzeniającej się od środka dookoła.

A zatem siła magnetyczna jest większa w jednym kawałku magnesu, a mniejsza w innym, zależnie od ich rozmiarów i natężenia mocy.

Definicja VII

Wielkość przyspieszająca siły dośrodkowej to jej miara proporcjonalna do prędkości, jaką w danym czasie wywołuje.

A zatem siła oddziaływania tego samego kawałka magnesu jest większa na mniejszej odległości, mniejsza zaś przy większej. Również siła ciężkości jest większa w dolinach, zaś mniejsza na szczytach bardzo wysokich gór, a jeszcze mniejsza (jak to zostanie później wykazane) przy znacznych odległościach od kuli ziemskiej. Ale w jednakowej odległości jest ona wszędzie taka sama (o ile pominiemy opór powietrza) i jednakowo przyspiesza wszystkie spadające ciała, ciężkie i lekkie, duże i małe.

Definicja VIII

Wielkość poruszająca siły dośrodkowej to jej miara proporcjonalna do ilości ruchu, jaki w danym czasie wywołuje.

A zatem ciężar jest większy w ciele większym, mniejszy zaś – w ciele mniejszym. W tym samym ciele jest on większy bliżej Ziemi, mniejszy zaś przy odległościach znaczniejszych. Tego rodzaju wielkością jest skłonność całego ciała ku środkowi lub – inaczej mówiąc – jego ciężar. Jest on zawsze dany poprzez wielkość siły skierowanej przeciwnie, równej tej sile, by przeszkodzić spadaniu tego ciała.

Dla ścisłości, te wielkości sił możemy nazywać poruszającymi, przyspieszającymi i bezwzględnyimi. [...] Tu jednak podaję wyłącznie matematyczne ujęcie tych sił, nie rozważam ani ich fizycznych przyczyn, ani ich siedliska.

Siła przyspieszająca tak się ma do siły poruszającej, jak szybkość ma się do ilości ruchu. Ilość ruchu powstaje z iloczynu prędkości i ilości materii, siła poruszająca zaś z iloczynu siły przyspieszającej i tej samej ilości materii, gdyż suma działań siły przyspieszającej na poszczególne cząstki ciała jest siłą poruszającą całość. [...] Tak więc w tych rejonach, gdzie siła przyspieszająca grawitacji jest mniejsza o połowę, waga ciał dwu- i trzykrotnie mniejszych jest odpowiednio cztery bądź sześć razy mniejsza.

Toteż takich pojęć, jak przyciąganie, popęd lub dążenie czegoś do środka, używam na równi, zastępując jedno z nich drugim. Dlatego niech czytelnik nie przypuszcza, abym w chwili, gdy będę mówił, że środki, które są punktami matematycznymi, przyciągają lub są ośrodkami sił, tego rodzaju pojęciami określał jakikolwiek rodzaj lub sposób działania albo przyczynę zjawisk fizycznych czy też przypisywał im istotne siły fizyczne.

KOMENTARZ

Dotychczas przedstawiałem definicje pojęć mniej znanych, wyjaśniając jednocześnie sens, w jakim ich będę używał w poniższej rozprawie. Nie definiuję czasu, przestrzeni, miejsca i ruchu, jako że dobrze są wszystkim znane. Muszę jednak zauważyć, iż powszechnie pojmuję się te wielkości nie pod postacią odrębnych pojęć, ale na podstawie związków, jakie mają one z rzeczami postrzegalnymi zmysłowo. Stąd pojawiają się pewne przesady, dla usunięcia których dogodnie będzie

rozdzielenie wielkości absolutnych i względnych, prawdziwych i pozornych, matematycznych i potocznych.

I. Absolutny, prawdziwy i matematyczny czas, sam z siebie i z racji swojej własnej natury, płynie jednostajnie, bez odniesienia do cegokolwiek zewnętrznego i inaczej nazywa się trwaniem. Natomiast względny, pozorny i potocznie rozumiany czas jest pewną zmyslową i zewnętrzną (czy to dokładną, czy niedokładną) miarą trwania, którą można określić za pomocą ruchu; jest ona używana potocznie zamiast czasu prawdziwego; taką miarą jest godzina, dzień, miesiąc, rok.

II. Przestrzeń absolutna z własnej natury, bez odniesienia do cegokolwiek zewnętrznego, pozostaje zawsze taka sama i nieruchoma. Względna przestrzeń jest jej pewnym ruchomym wymiarem lub miarą. Nasze zmysły określają ją wskutek jej położenia względem ciał, przez co zwykle określa się ją za przestrzeń nieruchomą. Taki jest wymiar przestrzeni podziemnej, powietrznej czy niebieskiej, określony przez położenie względem Ziemi. Przestrzenie absolutna i względna mają tę samą postać i wielkość, choć liczbowo nie zawsze pozostają takie same. Jeśli bowiem np. Ziemia się porusza, to przestrzeń naszego powietrza, która względem Ziemi pozostaje zawsze taka sama, raz będzie pewną częścią absolutnej przestrzeni, wypełnionej przez to powietrze, a drugim razem inną jej częścią. Tak więc, co całkowicie zrozumiałe, będzie się stale zmieniała.

III. Miejsce jest częścią przestrzeni, którą zajmuje ciało, i w zależności od tej przestrzeni jest ono absolutne bądź względne. Powiadam, iż jest to pewna część przestrzeni, a nie położenie czy też zewnętrzna powierzchnia ciała. Miejsca równych brył są bowiem zawsze jednako- we, choć ich powierzchnie, z racji odmienności ich kształtów, są często niejednakowe. Położenia nie mają właściwie wielkości. Są one nie tyle miejscami, co raczej własnościami miejsc. Ruch całości jest tym samym co suma ruchów jego części, to znaczy przesunięcie całości z jej miejsca jest tym samym co suma przesunięć części z ich miejsc. Dlatego też miejsce całości jest tym samym co suma miejsc części i z tej racji jest ono wewnętrzne i występuje w całym ciele.

IV. Absolutny ruch jest przemieszczeniem ciała z jednego absolutnego miejsca w inne, zaś ruch względny – przemieszczeniem z jednego względnego miejsca w inne. A zatem miejscem względnym ciała znaj-

dującego się na żeglującym statku jest część statku, którą zajmuje to ciało, lub ta część luku pokładowego, w której ciało przebywa, i która właśnie dlatego porusza się wraz z całym statkiem, zaś względny spoczynek jest pozostawianiem ciała w tej samej części statku czy też luku. Jednak rzeczywisty, absolutny spoczynek jest pozostawianiem danego ciała w tej samej części nieruchomej przestrzeni, w której porusza się sam statek, jego luk i wszystkom, co on zawiera. Dlatego jeśli Ziemia jest rzeczywiście w stanie spoczynku, to ciało, które względnie spoczywa na statku, będzie naprawdę bezwzględnie poruszać się z tą samą prędkością, którą statek osiąga na Ziemi. Jeśli jednak Ziemia jest także w ruchu, prawdziwy i absolutny ruch ciała będzie wynikał częściowo z racji rzeczywistego ruchu Ziemi w nieruchomej przestrzeni, a częściowo z racji względnego ruchu statku na Ziemi, a jeśli dodatkowo ciało porusza się względem statku, to jego rzeczywisty ruch wynika częściowo z rzeczywistego ruchu Ziemi w nieruchomej przestrzeni, a częściowo również ze względnych ruchów statku na Ziemi oraz ciała na statku; z tych ruchów względnych powstanie też względny ruch ciała na Ziemi. Jeśliby część Ziemi, gdzie znajduje się statek, poruszała się na wschód z prędkością 10 010 jednostek, podczas gdy sam statek, przy orzeźwiający powiewie wiatru i pod pełnymi żaglami, przemieszczałby się na zachód przy prędkości wyrażonej dziesięcioma takimi jednostkami, lecz marynarz kroczyłby po statku na wschód z prędkością 1 jednostki, wtedy rzeczywista prędkość marynarza w przestrzeni nieruchomej wyniesie 10 001 przykładowych jednostek w kierunku wschodnim, zaś względna prędkość na Ziemi – 9 tych jednostek w kierunku zachodnim.

Absolutny czas w astronomii odróżniany jest od czasu powszechnie używanego poprzez jego korygowanie. Naturalne dni są bowiem w rzeczywistości nieregularne, chociaż powszechnie uważa się je za równe i stosuje do pomiaru czasu. Astronomowie korygują tę nierówność, aby móc odmierzać ruchy ciał niebieskich za pośrednictwem bardziej dokładnego czasu. Możliwe, że nie ma czegoś takiego jak ruch jednostajny, za pomocą którego czas może być dokładnie mierzony. Wszystkie ruchy mogą być przyspieszane lub zwalniane, ale upływ czasu absolutnego nie podlega żadnej zmianie. Trwanie, czyli dążność rzeczy do zachowania istnienia, pozostaje takie samo, niezależnie od tego, czy ruchy są szybkie, czy wolne, czy też nie ma ich wcale. Dlatego należy odróżnić trwanie od tego, co jest zaledwie jego odczuwalną miarą, za sprawą której – z pomocą równania astronomicznego – wnioskujemy o jego istnieniu. Potrzebę tej formuły dla określania czasu występowa-

nia danego zjawiska demonstrują zarówno eksperymenty z wahadłem zegara, jak i te dotyczące zaćmień satelitów Jowisza.

Tak jak porządek części czasu jest niezmienny, tak i niezmienny jest porządek części przestrzeni. Przypuśćmy, że części te przesuniemy z ich miejsc, to będą one też (jeśli można użyć takiego wyrażenia) przesuwane z samych siebie. Czasy i przestrzenie są bowiem niejako do pewnego stopnia miejscami zarówno swoimi, jak i innych rzeczy, wszystkie rzeczy są umiejscowione w czasie, jako porządku następstwa, i w przestrzeni, jako porządku położenia. Są one miejscami z racji ich istoty czy też natury, tak więc to, że pierwotne miejsca rzeczy mogą pozostawać w ruchu jest absurdalne. Są to więc miejsca absolutne, a przesunięcia z tych miejsc są jedynymi ruchami absolutnymi.

Ponieważ jednak części przestrzeni nie mogą być postrzegane lub rozróżniane jedna od drugiej za pomocą naszych zmysłów, dlatego na ich miejsce używamy ich zmysłowych miar. Jako że miejsca w przestrzeni definiujemy poprzez położenie i odległość rzeczy od ciała przyjętego za nieruchome, zatem wszelkie ruchy opisujemy względem wyżej wymienionych, uwzględniając przenoszenie ciał z jednego miejsca na inne. I tak zamiast absolutnych miejsc i ruchów używamy miejsc i ruchów względnych bez żadnych niedogodności w życiu codziennym, jednakże w dyskusji filozoficznej powinniśmy abstrahować od naszych zmysłów i rozważyć rzeczy same jako różne od tego, co jest tylko ich miarą zmysłową. Może być tak, że w rzeczywistości nie ma żadnego ciała w spoczynku, do którego można by odnieść i miejsca i ruchy innych ciał.

Jednak z racji własności, przyczyn i skutków możemy rozróżnić ruch i spoczynek, czy są absolutne, czy względne, za pomocą ich własności, przyczyn i skutków. Własnością spoczynku jest to, iż ciała znajdujące się rzeczywiście w spoczynku są względem siebie nieruchome. I dlatego możliwe jest to, że w odległych obszarach gwiazd stałych, lub być może jeszcze dalej, znajduje się ciało w absolutnym spoczynku, jednak z pozycji ciał względem siebie w naszym obszarze nieba nie możemy wywnioskować, czy ten absolutny spoczynek jest skutkiem utrzymywania przez tamto ciało tej samej pozycji względem innych oddalonych od niego, czy też jest skutkiem pozycji tego ciała w jego obszarze. Dlatego wiedza o absolutnym spoczynku jest niemożliwa.

Jest własnością ruchu, że części, które nie zmieniają miejsca w stosunku do całości (których są częściami), uczestniczą w ruchu tych całości. Ponieważ wszystkie części ciał pozostających w ruchu obrotowym usiłują oddalić się od osi obrotu, a pęd ciał będących w ruchu postępo-

wym powstaje z łącznego pędu wszystkich części ciała, to jeśli ciała okoliczne są w ruchu, to te, które w granicach samych siebie znajdują się we względnym spoczynku, również będą uczestniczyć w ich ruchu. Z racji tego prawdziwy i absolutny ruch ciała nie może być określony jego przesunięciem względem tych, które wydają się być w spoczynku. Ciała zewnętrzne powinny bowiem nie tylko wydawać się będącymi w spoczynku, ale rzeczywiście w nim pozostawać. W przeciwnym razie wszystkie części tworzące ciała, oprócz ich przesunięcia względem otaczających ciał, uczestniczyłyby również w ich prawdziwym ruchu, a gdyby owo przesunięcie nie miało miejsca, nie pozostawałyby rzeczywiście w spoczynku, jak by się to wydawało. Ciała otaczające są w podobnej relacji do otoczenia jak zewnętrzna część całości do jej wnętrza lub jak skorupka do jądra, jeśli bowiem porusza się skorupka, to w ruchu znajduje się również jądro jako będące częścią całości, przy jednoczesnym braku możliwości oddalenia się od skorupki.

Bardzo pokrewną własnością do poprzedniej jest to, że gdy miejsce znajduje się w ruchu, to cokolwiek zostanie w nim umieszczone będzie przemieszczać się wraz z nim. Dlatego ciało, które poruszy się z ruchomego miejsca, uczestniczy również w ruchu tego miejsca. Z tej racji wszystkie ruchy pochodzące z ruchu miejsc nie są niczym innym jak częściami całkowitego ruchu, który jest złożony z ruchu ciała z jego miejsca początkowego i ruchu tego miejsca itd., aż dochodzimy do jakiegoś miejsca nieruchomego, jak we wspomnianym wcześniej przykładzie z marynarzem. Dlatego też ruchy całkowite i absolutne nie mogą być określone w inny sposób jak poprzez nieruchome miejsca. Z tego powodu sam wcześniej przypisałem ruchy absolutne do nieruchomych miejsc, zaś ruchy względne do miejsc ruchomych. Żadne inne miejsca nie są nieruchome, a jedynie te, które od nieskończoności do nieskończoności zachowują względem siebie wciąż tę samą pozycję i z tej racji muszą zawsze pozostawać niewzruszone, konstituując tym sposobem nieruchomą przestrzeń.

Przyczynami, za sprawą których ruchy prawdziwe odróżniane są od ruchów względnych, są siły działające na ciała, te, które wywołują ich ruch. Ruch prawdziwy powstaje i zmienia się wyłącznie wskutek działania jakiejś siły zewnętrznej, naciskającej na ciała będące w ruchu. Natomiast ruch względny może powstać lub zmienić się bez udziału jakiegokolwiek przyłożonej do tego ciała siły zewnętrznej. Wystarczy, aby siła ta została przyłożona do innych ciał, z którymi dane ciało jest związane, żeby w chwili, gdy ciała te się poruszają, zmienił się ów stosunek, na którym polega ruch względny czy spoczynek tych ciał.

Ponadto ruch prawdziwy podlega zawsze jakiejś zmianie spowodowanej siłą naciskającą na ciało w ruchu, względny ruch zaś niekoniecznie podlega zmianie na skutek działania sił. Jeśli te same siły w podobny sposób naciskają na ciała, z którymi dokonuje się porównania, to może zostać zachowana ich względna pozycja, a tym samym stan, na którym polega ruch względny. I dlatego każdy względny ruch może być zmieniony w chwili, gdy prawdziwy ruch pozostaje niezmieniony, a względność może być zachowana, kiedy prawdziwy ruch doznaje jakiejś zmiany. Tak więc prawdziwy ruch w żaden sposób nie polega na takich relacjach.

Przyczynami, które pozwalają rozróżnić ruch absolutny od względnego, są siły odpychania od osi ruchu obrotowego. Chociaż w całkowicie względnym ruchu obrotowym sił takich nie ma, to w prawdziwym i absolutnym ruchu obrotowym są one większe lub mniejsze, stosownie do wielkości tego ruchu. Jeśli wiadro, zawieszzone na długim, luźnym sznurze, zostanie wprowadzone w ruch obrotowy, tak że sznur ulegnie silnemu skręceniu, a następnie, po napełnieniu, pozostawimy go wraz z wodą w spoczynku i jeśli wtedy na skutek nagłego działania jakaś siła nada mu ruch obrotowy w kierunku przeciwnym, to ponieważ sznur będzie się rozkręcał, wiadro będzie w tym ruchu trwać dłużej. Powierzchnia wody będzie początkowo gładka, jak przed rozpoczęciem tego ruchu. Później jednak naczynie, na skutek stopniowego oddziaływania jego ruchu na wodę, zdoła nadać jej dostrzegalny obrót, odstąpi więc ona nieco od środka, a podniesie się ku brzegom naczynia, przybierając kształt wklęsły (jak to stwierdziłem doświadczalnie). Przy coraz szybszym ruchu wzrastać będzie poziom wody, aż w końcu woda, wykonując swoje obroty w tym samym czasie, co wiadro, okaże się być w nim we względnym spoczynku. To dążenie wody (aby odsuwać się od osi obrotu) pozwala mierzyć jej prawdziwy i absolutny ruch obrotowy, całkowicie przeciwny ruchowi względnemu. Początkowo, gdy względny ruch wody w naczyniu był największy, nie wzbudzał on jej dążności do oddalania się od osi, woda nie ujawniała tendencji do ruchu obrotowego poprzez podniesienie się ku brzegom naczynia, lecz pozostawała płaska, gdyż nie rozpoczął się jeszcze jej prawdziwy ruch obrotowy. Później jednak, gdy względny ruch wody zmniejszył się, jej podniesienie się ku brzegom naczynia wskazało na dążność oddalania się od osi. I to dążenie dowiodło, iż prawdziwy ruch kołowy wody stale wzrasta, aż do osiągnięcia swej szczytowej wielkości, podczas gdy woda pozostawała w naczyniu we względnym spoczynku. Stąd dążenie to nie zależy od żadnego ruchu wody względem otaczających ją ciał

i dlatego na podstawie tego ruchu nie można określić prawdziwego ruchu obrotowego. Istnieje tylko jeden jedyny, prawdziwy ruch obrotowy każdego wirującego ciała, odpowiadający wyłącznie sile dążącej do odchylenia się od osi jego ruchu, jakby właściwej i równoważnej mocy. W tym samym ciele są zaś niezliczone ruchy względne z racji jego pozostawania w wielu relacjach z ciałami zewnętrznymi, które są, jak i inne relacje, całkowicie pozbawione jakiegokolwiek rzeczywistego efektu i innych, które pozwalałyby uczestniczyć w ruchu rzeczywistym. I dlatego ktoś to może wiedzieć, czy nasze niebiosa wirujące poniżej sfery gwiazd stałych utrzymują planety, które wraz z poszczególnymi częściami tych niebios i planet są w swoim obszarze nieba w stanie względnego spoczynku choć przy tym realnie się poruszają. Ponieważ zmieniają one względem siebie swoje pozycje (co nigdy nie zdarza się ciałom będącym naprawdę w spoczynku), będąc przenoszonymi wraz z ich przestrzeniami niebieskimi i uczestnicząc w ich ruchach jako części obracających się całości, usiłują odchylić się od osi swych obrotów.

Dlatego względne wielkości nie są samymi tymi wielkościami, których miano noszą, ale ich zmysłowo postrzegalnymi miarami, których powszechnie się używa zamiast owych mierzalnych wielkości. A jeśli znaczenie słów ma być określane przez ich użycie, to wówczas nazwy: czas, przestrzeń, miejsce i ruch i ich zmysłowe miary winny być należycie rozumiane. Wyrażenie jednak będzie rzadko stosowane, i czysto matematycznie, jeśli mamy na myśli ilości mierzone same w sobie. Z tego powodu narusza to ścisłość języka, który winien objaśniać precyzyjnie słowa dotyczące ilości miary. Ci, którzy płaczą rzeczywiste ilości z ich relacjami i zmysłowymi miarami, nie kochają czystości prawd matematycznych i filozoficznych.

Jest rzeczywiście kwestią wielce kłopotliwą odkrywanie i skuteczne rozróżnianie prawdziwych i pozornych ruchów poszczególnych ciał, ponieważ części tej nieruchomej przestrzeni, w której dokonują się ruchy w żaden sposób nie podlegają obserwacji za pośrednictwem naszych zmysłów. Jednak sprawa nie jest całkiem beznadziejna, ponieważ dysponujemy pewnym dowodem, który może stać się dla nas wskazówką, to jest obserwacją pochodzącą częściowo z pozornych ruchów, które stanowią różnice między ruchami rzeczywistymi, a częściowo obserwacją sił, które stanowią o przyczynach i skutkach ruchów prawdziwych. Np. gdy dwie kule, znajdujące się w pewnej odległości od siebie, za sprawą sznura, który je łączy, obracają się wokół ich wspólnego środka ciężkości, to naprężenie sznura ujawnia dążenie

tych kul do oddalania się od osi i pozwala obliczyć ilość ruchu obrotowego. Następnie, jeśli do przeciwnych stron tych kul przyłożymy równocześnie siły o tej samej wartości, aby zwiększyć lub zmniejszyć ich ruchy obrotowe, to we wzroście lub w spadku naprężenia tego sznura ujawni się zwiększenie lub zmniejszenie ruchu, a stąd można znaleźć te strony kul, do których powinny być przyłożone siły, aby ruch wzrósł najbardziej, to jest strony tylne lub strony kolejne w ruchu obrotowym. Znając je, a zatem i punkty im przeciwległe, możemy wyznaczyć ruch. W ten sposób możemy wyznaczyć ilość i kierunek tego ruchu nawet w niezmierzonej próżni, gdzie nie istnieje nic zewnętrznego ani nic dostrzegalnego zmysłami, do czego można by te kule odnieść. Ale teraz, jeśli by jednak w tej przestrzeni umieszczono jakieś ciała zachowujące zawsze daną pozycję względem siebie w odległych przestrzeniach kosmicznych, jak to się dzieje w przypadku gwiazd stałych na naszym niebie, to ze względnego przesunięcia kul pośród tych ciał, nie moglibyśmy określić, czy ruch ten należałby do tych kul czy do ciał. Ale jeśli obserwowalibyśmy sznur i odkrylibyśmy, że jego napięcie jest takie samo, jak to, którego wymagał ruch kul, to moglibyśmy dojść do wniosku, że ruch dotyczy kul, a spoczynek – ciał. Ruch ten moglibyśmy określić z przesunięcia kul między ciałami. W następnej rozprawie, którą o tym napisałem, zostanie wyjaśnione bardziej szczegółowo, w jaki sposób wnioskujemy o prawdziwych ruchach z ich przyczyn, właściwości i pozornych różnic.

PEWNIKI, CZYLI PRAWA RUCHU

Informacja o tekście źródłowym:

PHILOSOPHIAE NATURALIS PRINCIPIA MATHEMATICA

Axiomata, sive Leges Motus

Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World, translated into English by Andrew Motte in 1729, the translation revised, and supplied with an historical and explanatory appendix, by Florjan Cajori, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1934, Axiomata, sive Leges Motus – vol. I, ss. 13–14.

Prawo I

Każde ciało trwa w swym stanie spoczynku lub ruchu jednostajnego prostoliniowego, dopóki siły nań działające nie zmuszą go do zmiany tego stanu.

Pociski pozostają w ruchu, o ile ich prędkość nie zostanie zmniejszona przez opór powietrza, lub na skutek działania siły ciężkości nie ulegnie zmianie kierunek ich ruchu. Bączek, którego części, wskutek siły spójności, zbaczają bezustannie z kierunku prostoliniowego, przestaje się obracać jedynie wskutek oporu powietrza. Im większe zaś ciała planet i komet, tym mniejszy napotyka opór powietrza w swobodnej przestrzeni, zachowując zarówno ruch postępowy, jak i kołowy, przez znacznie dłuższy okres czasu.

Prawo II

Zmiana ruchu jest proporcjonalna do przyłożonej siły poruszającej i odbywa się po linii prostej, wzdłuż której siła ta jest przyłożona.

Jeśli jakaś siła wywołuje ruch, to siła dwukrotnie większa wywoła ruch dwa razy większy, siła trzykrotnie większa wywoła ruch trzy razy większy i tak dalej, bez względu na to, czy siły te zostaną przyłożone jednocześnie, czy też stopniowo, kolejno po sobie. Ruch ten jest zawsze skierowany w tę samą stronę, co wywołująca go siła. Jeśli więc ciało poruszało się wcześniej, jego ruch sumuje się z ruchem wywołanym tą siłą gdy kierunki obu ruchów są zgodne, a odejmuje, gdy kierunki są przeciwne. Jeśli zaś kierunki obu ruchów znajdują się pod pewnym kątem, to końcowy ruch ciała stanowi złożenie ruchu poprzedniego z ruchem późniejszym, stosownie do ich obu kierunków.

Prawo III

Każdemu działaniu odpowiada zawsze przeciwne i jednakowe przeciwdziałanie, to jest wzajemne działania dwóch ciał na siebie są zawsze równe i skierowane przeciwnie.

Cokolwiek wywiera nacisk na drugie ciało lub przyciąga je, jest również uciskane lub przyciągane, z tą samą siłą. Jeśli ktoś naciska palcem kamień, kamień jednocześnie ciśnie na palec. Jeśli koń ciągnie kamień przywiązany do naprężonej liny, to koń ten (że tak powiem) będzie w równym stopniu przyciągany przez ten kamień, ponieważ napięta lina, przez samo dążenie do obluźnienia będzie ciągnąć konia w tym samym stopniu ku kamieniowi, co i kamień ku koniowi i będzie hamować ruch postępowy tego pierwszego w równym stopniu, jak jego siła zmieni ruch tego drugiego, tj. przyspieszy go. Jeśli ciało zderzy się z innym i za sprawą działania jego siły zmieni się ruch ciała uderzonego, to ciało uderzające także (z powodu równego co do warto-

ści, wspólnego nacisku) będzie podlegać jednakowej zmianie ruchu, w przeciwną stronę. Wskutek tych działań nie następują równe zmiany prędkości, lecz równe zmiany ruchu ciał, jeżeli tor biegu ciała nie jest zakłócony przez żadne zjawiska uboczne. Ponieważ zmiany prędkości, które odbywają się w kierunkach przeciwnych względem siebie, powinny być odwrotnie proporcjonalne do mas ciał, to zmiany ilościowe ruchów są równe sobie. Prawo to dotyczy również przyciągania, co zostanie udowodnione w kolejnym komentarzu. (...)

ZASADY ROZUMOWANIA W FILOZOFII

Informacja o tekście źródłowym:

PHILOSOPHIAE NATURALIS PRINCIPIA MATHEMATICA Regulae Philosophandi

Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World, translated into English by Andrew Motte in 1729, the translation revised, and supplied with an historical and explanatory appendix, by Florjan Cajori, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1934, *Regulae Philosophandi* – vol. II, ss. 398–400.

W poprzednich księgach przedstawiłem zasady filozofii. Nie były to jednak zasady filozoficzne, ale matematyczne: takie mianowicie, dzięki którym możemy wyciągać wnioski w rozważaniach filozoficznych. Zasadami tymi są prawa i warunki pewnych ruchów i mocy sił, które dotyczą głównie filozofii. Jednak by nie wydawały się one suche i jałowe, opatrzyłem je tu i ówdzie pewnymi filozoficznymi objaśnieniami, poruszając zagadnienia natury ogólnej, na których wydaje się opierać filozofia, takie jak gęstość i opór ciał, przestrzenie pozbawione wszelkich ciał, ruchu światła i dźwięków. Opierając się na tych zasadach pozostaje mi jeszcze objaśnić System Świata. Temat ten uporządkowałem i spopularyzowałem w Księdze trzeciej, tak by mógł być czytany przez wielu. Następnie jednak, stwierdzając, że ci, którzy nie wystarczająco zgłębili te zasady, nie łatwo dostrzegą wartość moich wniosków i nie pozbędą się uprzedzeń do jakich przywykli od lat, postanowiłem zapobiec sporom, które mogłyby powstać na temat tych wyjaśnień, postanowiłem skrócić zawartość tej Księgi do formy matematycznych twierdzeń, by mogła zostać przeczytana jedynie przez tych, którzy dobrze opanowali zasady ustalone w poprzednich Księgach. Nie nakłaniam nikogo do zgłębiania wszystkich twierdzeń tych Ksiąg, gdyż pośród nich jest wiele takich, które kosztowałyby wiele

czasu nawet biegłych w matematyce czytelników. Wystarczy, gdy każdy z nich z uwagą przeczyta Definicje, Prawa Ruchu oraz pierwsze trzy rozdziały pierwszej Księgi, by mógł przejść potem do niniejszej Księgi, sięgając w miarę potrzeby do pozostałych cytowanych tu Twierdzeń z pierwszych dwóch Ksiąg.

Reguła 1

Nie należy przypuszczać więcej przyczyn zjawisk natury niż te, które wystarczają do ich wyjaśnienia i są prawdziwe.

Filozofowie mówią, iż Natura nie czyni niczego zbytecznie. Zbyteczne jest zaś to, co dzieje się wskutek wielu przyczyn, podczas gdy wystarczyłoby mniej. Przyrodę bowiem cechuje prostota, a nie zbyteczny nadmiar przyczyn.

Reguła 2

Zjawiskom tego samego rodzaju należy więc, o ile to możliwe, przypisywać jednorodne przyczyny.

Te same przyczyny towarzyszą bowiem oddechowi człowieka i zwierzęcia, spadaniu kamieni w Europie i w Ameryce, światłu ognia kuchennego i światłu słońca, odbiciu światła na Ziemi i na innych planetach.

Reguła 3

Te własności ciał, które przynależą wszystkim ciałom poddany naszym eksperymentom i które nie dają się ani wzmocnić, ani osłabić, należy uznać za własności uniwersalne wszystkich ciał w ogóle.

Ponieważ właściwości ciał są nam znane jedynie poprzez doświadczenie, za właściwości uniwersalne powinniśmy przyjmować te, które powszechnie pozostają w zgodzie z doświadczeniem i które nie dają się ani wzmocnić, ani osłabić. Z pewnością więc, w imię czczych fantazji i próżnych fikcji naszej wyobraźni, nie powinniśmy ani zarzucać uzasadniania eksperymentów, ani odstępować od analogii dotyczących Natury, która jest prosta i zawsze w zgodzie ze sobą. Rozciągłości ciał nie poznajemy inaczej jak poprzez nasze zmysły. I choć nie sięgają one do wszystkich ciał, to ponieważ dostrzegamy rozciągłość w tym co dostępne zmysłom, uznajemy to za powszechne także wobec innych ciał. Doświadczenie uczy, że większość ciał jest twarda. Ponieważ twardość całości pochodzi z twardości części, uznajemy po prostu, że twardość niepodzielnych cząstek dotyczy nie tylko ciał postrzeganych zmysła-

mi, ale również wszystkich innych. To, że wszystkie ciała są nieprzenikliwe, nie wywodzimy z rozumowania, lecz ze świadectwa zmysłów. Ciała, z którymi mamy do czynienia, okazują się nieprzenikliwe, skąd wnioskujemy o nieprzenikliwości jako o powszechnej własności wszystkich ciał w ogóle. O tym, że wszystkie ciała są zdolne do ruchu i że obdarzone są pewną zdolnością (którą nazywamy bezwładnością) do pozostawania w ruchu lub w stanie spoczynku, wnioskujemy wyłącznie na podstawie analogicznych właściwości dostrzeganych w ciałach, które obserwujemy. Rozciągłość, twardość, nieprzenikliwość, ruchomość i bezwładność całości wynika z rozciągłości, twardości, nieprzenikliwości, ruchomości i bezwładności części. Stąd też uznajemy, że najmniejsze cząsteczki wszelkich ciał są również rozciągnięte, twarde, nieprzenikliwe, ruchome i obdarzone właściwą im bezwładnością. I to jest podstawą całej filozofii naturalnej. Co więcej, z obserwacji wynika, że oddzielne, lecz przyległe cząstki ciał można od siebie oddzielić. Z matematyki zaś wynika, że w cząstkach, które pozostają niepodzielone możemy myślowo wyróżnić części jeszcze mniejsze. Czy jednak wyróżnione takim sposobem części, tyle że niepodzielne, można by w rzeczywistości dzielić i rozdzielać jedną od drugiej za pomocą sił przyrody, tego nie możemy ustalić z całą pewnością. Jednakże gdybyśmy mieli choćby jeden dowód poparty eksperymentem na to, iż jakaś niepodzielna cząstka, podczas rozrywania ciała twardego i stałego, uległa podziałowi, to na mocy tej zasady moglibyśmy wnioskować, że rozdzielone mogą być nie tylko części podzielone, ale że i niepodzielone również można dzielić i rozłączać w nieskończoność.

Wreszcie, skoro doświadczenia, a także obserwacje astronomiczne powszechnie dowodzą, że wszystkie ciała krążące w pobliżu Ziemi ciążą ku niej proporcjonalnie do ilości materii zawartej w każdym z nich, że podobnie Księżyc ciążą ku Ziemi stosownie do swojej ilości materii, że z drugiej strony morze ciążą ku Księżycowi, że wszystkie planety ciążą ku sobie, że podobnie jest w przypadku komet ciążących ku Słońcu, to zgodnie z tą zasadą musimy ostatecznie przyjąć, że w ogóle wszystkie ciała podlegają zasadzie powszechnego ciążenia. Obserwacja zjawisk przemawia z większą siłą za zasadą powszechnego ciążenia niż nieprzenikliwości ciał, jako że nie mamy żadnych tego typu doświadczeń ani obserwacji w stosunku do ciał niebieskich¹.

¹ To kateryczne rozumowanie kończyło objaśnienia trzeciej reguły w pierwszym wydaniu *Zasad*. Zostało ono nieco osłabione później, przez dodanie kolejnego ustępu.

Mimo to nie twierdzą, że ciężenie jest istotne dla ciał. Przez ich siłę przyrodzoną nie rozumiem bowiem niczego innego, jak tylko bezwładność. Jest ona niezmienna, zaś ciężenie zmniejsza się przy oddalaniu się ciał od Ziemi.

Reguła 4

W filozofii eksperymentalnej twierdzenia wyprowadzone ze zjawisk na drodze indukcji należy uważać za ściśle lub bliskie prawdy², nie zważając na mogące się pojawić hipotezy przeciwne, dopóki nie zajdą zjawiska inne, dzięki którym hipotezy te staną się dokładniejsze bądź dopuszczają wyjątki.

Musimy uznać tę regułę, by hipotezy nie niszczyły argumentów indukcyjnych.

² W pierwszym wydaniu *Zasad* były podane trzy pierwsze reguły. Czwarta pojawia się z racji zarzutów członków KTN.

SCHOLIUM GENERALE

Informacja o tekście źródłowym:

PHILOSOPHIAE NATURALIS PRINCIPIA MATHEMATICA Scholium Generale

Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World, translated into English by Andrew Motte in 1729, the translation revised, and supplied with an historical and explanatory appendix, by Florjan Cajori, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1934, Scholium Generale – vol. II, ss. 543–547.

Hipoteza wirów nastęrcza wiele trudności. Jako że promień każdej planety poprowadzony do Słońca opisuje pole, proporcjonalne do czasu jego ruchu, okresy obrotów poszczególnych części wiru winny być proporcjonalne do kwadratu odległości od Słońca. Jednakże, aby okresy obrotu planet mogły równać się proporcji 3/2 ich odległości od Słońca, cykliczne czasy obrotu części wiru winny pozostawać w proporcji 3/2 tych odległości. Zatem mniejsze wiry mogą zachowywać swoje pomniejsze obroty wokół Saturna, Jowisza i innych planet, i pływać swobodnie, bez zakłóceń w większym wirze Słońca, cykliczne czasy obrotu części wiru słonecznego powinny być równe. Ale obroty Słońca i planet dookoła swych osi, które powinny być zgodne z ruchami ich wirów, znacznie odbiegają od tych wszystkich proporcji. Ruchy komet są

nadzwyczaj regularne i podlegają tym samym prawom, co ruchy planet i nie mogą bez wątpienia być wyjaśnione poprzez hipotezę wirów. Jest tak, gdyż komety są przenoszone za pomocą bardzo osobliwych ruchów przez wszystkie bez wyjątku części nieba, charakteryzując się swobodą, która jest sprzeczna z pojęciem wiru.

Ciała wyrzuczone w powietrze doznają oporu jedynie ze strony powietrza. Po usunięciu powietrza, jak to się dzieje w próżni Pana Boyle'a, opór ustaje, tak iż cząstka delikatnego puszdka, jak i kawałek litego złota opadają w tej próżni z jednakową prędkością. Ten sam argument odnosi się do przestrzeni nieba, ponad atmosferą Ziemi. W tej przestrzeni, gdzie nie ma powietrza, które stwarzałoby opór ruchowi, wszystkie ciała poruszać się będą z największą swobodą, a planety i komety stale obracają się na orbitach przypisanych im co do typu i położenia według praw objaśnionych powyżej. Chociaż ciała te w rzeczywistości trwają na swych orbitach wskutek samych praw ciężenia, to jednak prawa te nie mogłyby w żadnym razie mieć znaczenia dla określenia pozycji regularnych orbit wynikających z tych praw.

Sześć głównych planet obraca się dookoła Słońca po orbitach kołowych, współśrodkowych względem Słońca, w tym samym kierunku i prawie w tej samej płaszczyźnie. Również księżyce obracają się wokół Ziemi, Jowisza i Saturna po orbitach współśrodkowych wobec nich, w tym samym kierunku ruchu i prawie w tych samych płaszczyznach co orbity tych planet. Nie przesądza to, że zwykłe przyczyny mechaniczne obejmują również bardzo osobliwe orbity we wszystkich częściach nieba. Przy ruchu tego rodzaju poruszają się one łatwo z wielką prędkością na wskroś poprzez orbity planet, a w ich punkcie odśrodkowym, gdzie się poruszają najwolniej i są najdłużej zatrzymywane, oddalają się na największe od siebie odległości, nie doznając dlatego, wskutek wzajemnego przyciągania, najmniejszych zakłóceń. Ten najpiękniejszy system Słońca, planet i komet może pochodzić tylko z zamysłu i zwierzchnictwa jakiegoś inteligentnego i potężnego Bytu. Dlatego, jeśli gwiazdy stałe są centrami innych, podobnych systemów, to będąc ukształtowane przez równie mądry zamysł, muszą one podlegać zwierzchnictwu Jednego, co wynika choćby z tego, iż światło gwiazd stałych jest tej samej natury co światło Słońca, a z każdego systemu światło dociera do wszystkich pozostałych systemów. Aby zaś systemy gwiazd stałych nie pospadały jedne na drugie za sprawą ich ciężenia, umieścił on te systemy w ogromnych odległościach od siebie.

Istota ta rządzi wszystkimi rzeczami, lecz nie jako dusza świata, ale Pan wszystkiego, który z uwagi na swój majestat winien być nazwany

Panem Bogiem czy Władcą Wszechświata, Bóg jest bowiem terminem relacyjnym, posiadającym odniesienia do statusu sług. Boskość jest panowaniem Boga nie nad Jego ciałem, jak sądzą ci, którzy mają wyobrażenie Boga jako duszy świata, lecz nad Jego sługami. Najwyższy Bóg jest Bytem wiecznym, nieskończonym, absolutnie doskonałym, ale istota, która – pomimo doskonałości – byłaby pozbawiona panowania, nie mogłaby być nazwana Panem Bogiem. Wszak mówimy: *mój Bóg, twój Bóg, Bóg Izraela, Bóg Bogów i Pan Panów*, ale nie mówimy: *mój Wieczny, twój Wieczny, Wieczność Izraela, Wieczność Bogów*; nie mówimy też *mój Nieskończony* lub *mój Doskonały*: są to tytuły, które nie mają odniesienia do poddanych. Słowo *Bóg* znaczy zwykle *Pan*, lecz nie każdy Pan jest Bogiem. Jest to zwierzchnictwo istoty duchowej, która konstytuuje pojęcie Boga, gdyż prawdziwe, najwyższe lub wyobrażone panowanie tworzy prawdziwego, najwyższego lub wyobrażonego Boga. Z jego prawdziwego panowania wynika, że Bóg jest żywą, inteligentną i potężną istotą, zaś z innych Jego doskonałości wynika to, że jest On istotą najwyższą, najdoskonalszą. Jest On wieczny i nieskończony, wszechmocny i wszechwiedzący, tj. Jego trwanie rozciąga się od wieczności do wieczności, a Jego obecność od nieskończoności do nieskończoności. Rządzi on wszystkim rzeczami i zna wszystkie rzeczy, które są, jak i te, które mogłyby być. Bóg nie jest wiecznością i nieskończonością, lecz jest wieczny i nieskończony; nie jest ani trwaniem, ani przestrzenią, lecz trwa i jest obecny. Trwa zawsze, a obecny jest wszędzie. Istniejąc zawsze i wszędzie, ustanawia On trwanie i przestrzeń. A jako że każda cząstka przestrzeni jest zawsze, a każdy niepodzielny moment trwania jest wszędzie, to z pewnością Stwórca i Pan wszystkich rzeczy nie może być nigdy i nigdzie. Każda dusza, która posiada percepcję, jest w różnym czasie i w różnych organach postrzegania i organach ruchu, zawsze tą samą niepodzielną osobą. Dane są kolejno po sobie następujące części trwania oraz współlistniejące części przestrzeni, ale ani tych pierwszych, ani drugich nie ma osoba jakiegoś człowieka czy też jego myśląca zasada.

Tym bardziej nie można ich znaleźć w myślącej substancji Boga. Każdy człowiek, o tyle o ile jest czymś posiadającym percepcję, jest jednym i tym samym człowiekiem podczas całego swego żywota, we wszystkich i w każdym z osobna jego organów zmysłowych. Bóg też jest tym samym Bogiem, zawsze i wszędzie. Jest On wszechobecny, nie tylko pozornie, lecz także substancjalnie, gdyż moc nie może egzystować bez substancji. W nim wszystkie rzeczy są zawarte i poruszają się, choć żadna z nich nie wpływa na pozostałe. Bóg niczego nie doznaje

z powodu ruchów ciał, a ciała nie doznają oporu z powodu wszechobecności Boga. To wszystko sprawia, że Najwyższy Bóg istnieje koniecznie, a z racji swej konieczności istnieje zawsze i wszędzie. Stąd jest On też wszechpodobieństwem, wszechwzrokiem, wszechsłuchem, wszechintelektem, wszechwładzą, w tym wszechwładzą postrzegania, rozumowania i działania, ale nie na sposób ludzki, nie cielesny, lecz w sposób zupełnie nam nieznan. Tak jak ślepiec nie posiada idei kolorów, tak my nie mamy idei sposobu, w jaki wszechwiedzący Bóg postrzega i rozumie wszystkie rzeczy. Jest On bowiem zupełnie bezcielesny i pozbawiony cielesnego kształtu, dlatego nie można Go ani widzieć, ani słyszeć, ani dotknąć. Dlatego nie powinien być czczony pod jakąkolwiek cielesną postacią. Mamy ideę jego przymiotów, lecz nie wiemy, jaka jest rzeczywista substancja wszystkiego. W ciałach postrzegamy jedynie ich kształty i kolory, słyszymy tylko dźwięki, dotykamy wyłącznie ich zewnętrznych powierzchni, czujemy ledwie zapachy i kosztujemy smaki, ale nie poznajemy, za pośrednictwem naszych zmysłów, ich wewnętrznej substancji, ani nie są nam one dane poprzez introspektywne akty naszego umysłu. Tym mniej wiemy zatem o substancji Boga. Znamy Go tylko poprzez najmądrzejsze i najwspanialsze jego dzieła oraz poprzez przyczyny celowe. Podziwiamy Go za Jego doskonałość, ale czcimy i wielbimy tylko z racji Jego zwierzchnictwa, opatrności i ostatecznej przyczyny. Bóg pozbawiony władzy i ostatecznej przyczyny jest niczym więcej jak tylko Fatum i naturą. Ślepa metafizyczna konieczność, która z pewnością jest zawsze taka sama i występuje wszędzie, nie mogłaby stworzyć takiej różnorodności rzeczy. Cała ta różnorodność, którą odnajdujemy, twórców natury, dostosowanych do różnych chwil i miejsc, nie mogłaby powstać z czegoś, co jest poza ideami i wolą Bytu istniejącego koniecznie. Metaforycznie mówi się, co prawda, że Bóg jest w stanie widzieć, mówić, śmiać się, kochać, nienawidzić, pragnąć, dawać, otrzymywać, radować się, gniewać się, walczyć, kształtować, pracować, tworzyć, ponieważ wszystkie nasze pojęcia Boga biorą się – poprzez analogię – z postępowania ludzi, które – choć niedoskonałe – wykazuje jednak pewne podobieństwo. I tyle odnośnie Boga, o którym rozprawianie na podstawie zjawisk z pewnością przynależy do filozofii natury.

Jak dotychczas wyjaśniliśmy zjawiska niebieskie i pływów morskich za pomocą siły ciężenia, ale jeszcze nie ustaliliśmy przyczyny penetracji, która bez najmniejszej utraty mocy przenika aż do środków Słońca i planet. Przyczyna ta nie działa zgodnie z wielkością powierzchni cząstek, na które oddziałuje (jak mechaniczne przyczyny

zwykły czynić), ale działa stosownie do masy ciał stałych, które zawierają i przenoszą jej moc we wszystkich kierunkach na ogromne odległości. Ciężenie skierowane ku Słońcu składa się z ciężenia skierowanego ku poszczególnym cząstkom substancji tworzącej Słońce i oddalając się od Słońca zmniejsza się odwrotnie proporcjonalnie do kwadratu odległości aż do orbity Saturna, co jasno wynika ze aphelium kolejnych planet, mało tego, nawet do najodleglejszego aphelium komet, jeśli takie aphelia są także nieruchome. Lecz jak dotąd nie byłem w stanie odkryć przyczyny tych własności ze zjawisk, hipotez zaś nie wymyślam. Czegokolwiek bowiem nie można wyprowadzić ze zjawisk, należy nazwać hipotezą, a hipotezy metafizyczne, fizyczne czy też dotyczące ukrytych lub mechanicznych własności, nie mogą mieć miejsca w filozofii eksperymentalnej. W filozofii tej poszczególne twierdzenia wyprowadza się ze zjawisk, a następnie uogólnia poprzez indukcję. Tak odkryte zostały zjawiska nieprzenikliwości, ruchliwości, oddziaływania ciał oraz prawa ruchu i ciężenia. Nam do wyjaśnienia wszystkich ruchów ciał niebieskich i morza wystarcza to, że ciężenie rzeczywiście istnieje i działa według wyłożonych przez nas praw.

Należałoby dorzucić coś jeszcze odnośnie do pewnej najsubtelniejszej energii, przenikającej wszystkie ciała stałe i w nich ukrytej, której mocą i działaniem cząstki ciał przyciągają się nawzajem na bardzo bliskie odległości, łącząc się, gdy się ze sobą zetkną, a ciała elektryczne, działając na większe odległości, zarówno poprzez przyciąganie, jak i odpychanie sąsiednich cząstek, emitują, odbijają, załamują i uginają światło, ogrzewając przy tym ciała. Dzięki której wreszcie powstają wszelkie wrażenia zmysłowe, a członki zwierząt poruszane są zgodnie z wolą, jako że działania te powstają wskutek wibracji tej energii przewodzonej wzdłuż stałych włókien nerwowych z zewnętrznych organów zmysłowych do mózgu, a z mózgu do mięśni. Ale tego nie można wyłożyć w kilku słowach, poza tym nie mamy dostatecznej ilości doświadczeń, które by mogły wykazać i dokładnie wyznaczyć prawa, według których działa owa elektryczna i elastyczna energia.

PRYWATNE NOTATKI Z FILOZOFII NATURALNEJ

Informacja o tekście źródłowym:

A. Rupert Hall and Marie Boas Hall *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, a selection from the Portsmouth Collection in the Cambridge University Library, Cambridge University Press, Cambridge, 1962, ss. 348–364, notatki z metafizyki – ss. 352–355; notatki z filozofii przyrody – ss. 359–364.

Część I

I jeśli gwiazdy stałe byłyby centrami podobnych systemów, wszystkie one podlegają jednej i tej samej zwierzchności. Istota ta rządzi wszystkimi rzeczami, ale nie jako dusza świata (gdyż ona nie ma ciała). Jest On Wieczny i nieskończony. Trwa wiecznie, a jego obecność jest wszędzie: ponieważ to, czego nie ma nigdy i nigdzie, jest niczym. Czyż Bóg może być nigdzie, skoro chwila czasu jest wszędzie? Z pewnością nie. Jest On wszechobecny nie tylko swoją mocą, ale i substancjalnie, gdyż moc nie może istnieć bez substancji, zaś to, co przypuszcza się, że istnieje bez substancji, jest wyobrażeniem substancji. W Nim zawarte są i poruszają się wszystkie rzeczy, choć Bóg i materia nie mieszają się. Bóg nie cierpi niczego z racji ruchów ciał, a te nie doznają oporu z racji wszechobecności Boga. Z tego samego powodu jest on zawsze i wszędzie ten sam. Jest On całkowicie sobą; jest całkowicie oczami, uszami, rękami, mózgiem, całą mocą uczuć, rozumienia i działania, ale nie na ludzki sposób lecz bezcielesny, w sposób dla nas całkowicie niepojęty. Żyje On bez serca i krwi, obecną obecnością, czuje On bez narządów zmysłowych, rozumie bez fizycznego mózgu, działa bez środków i nie może być widziany w żadnej cielesnej formie, tylko jest zupełnie niewidoczny. Zaprawdę, jeśli Bóg doprowadził rzeczywiście Układ Słońca i Planet do stanu uporządkowania, to w filozofii przyrody znajdą swoje miejsce ostateczne przyczyny i słuszne stanie się pytanie o chwilę, w której został stworzony świat, o tę chwilę, w której zostały ukształtowane członki zwierząt, jak i o mądrość, za sprawą której są one tak zgrabnie ukształtowane. Dotychczas wyjaśniliśmy zjawiska niebieskie, zakładając, że ich aphelia są nieruchome, a ciała są przyciągane nie w kierunku osi wirów, lecz ku środkowi Słońca i Planet, i działają jednakowo w równych odległościach od tego centrum. W rzeczy samej nie mógłbym ze zjawisk odkryć przyczyny tych cech. Ponieważ unikam hipotez, czy to natury mechanicznej, czy dotyczących ukrytych jakości. Są one szkodliwe i nie tworzą wiedzy. Wystarczy, że ciążenie rzeczywiście istnieje i działa zgodnie z prawami, które objaśniliśmy i służy do wyjaśniania wszystkich ruchów ciał niebieskich i naszego morza. Nie znamy substancji rzeczy. Nie mamy ich żadnego wyobrażenia. Wniosujemy tylko o ich własnościach ze zjawisk i z tych własności wnosimy, jakimi te substancje mogą być. To, że ciała nie przenikają się wzajemnie, wnioskujemy z samych zjawisk. Ale to, że substancje różnych rodzajów nie przenikają się wzajemnie, wcale nie ma podstaw w tych zjawiskach.

Nie powinniśmy więc pochopnie twierdzić czegoś, czego nie możemy wynioskować ze zjawisk. Poznajemy własności rzeczy ze zjawisk i z nich wnosimy, że rzeczy same w sobie istnieją i nazywamy je substancjami. Ale o samych substancjach nie wiemy więcej niż to, co ślepiec wie o kolorach. Z samych zjawisk wnioskujemy, że ciała nie przenikają się wzajemnie, ale to, że substancje różnych rodzajów nie przenikają się nie jest takie oczywiste w świetle tych zjawisk. Wszyscy zgadzamy się, że Najwyższy Bóg istnieje koniecznie i przez tę właśnie konieczność istnieje on zawsze i wszędzie. Stąd jest On także całkowicie swoim podobieństwem, jest On cały wzrokiem, cały słuchem, cały mózgiem, cały opoką dosłownie – ręką, cały mocą i siłą. Ze zjawisk wiemy o własnościach rzeczy, a z tych własności wnosimy, że rzeczy istnieją same w sobie i nazywamy je substancjami, lecz nie mamy żadnego wyobrażenia substancji. Widzimy tylko kształty i kolory ciał, słyszymy tylko dźwięki, dotykamy tylko zewnętrznych powierzchni, czujemy jedynie zapachy i kosztujemy smaki, ale nie poznajemy tych substancji czy ich natury samej w sobie za pośrednictwem jakiegokolwiek zmysłu, czy też pośredniego działania, dlatego nie mamy o ich substancjach wyobrażenia większego niż ślepiec ma o kolorach. A gdy mówi się, że mamy pewne pojęcie o Bogu czy ideę ciał, nie należy przez to rozumieć niczego więcej jak to, że posiadamy jedynie wyobrażenie o cechach czy własnościach Boga lub o własnościach, za sprawą których ciała różnią się od Boga czy od siebie nawzajem. Stąd nijak nie przekonamy się o pojęciu substancji, chyba że o jej własnościach, wyprowadzając tego typu wnioski. Mamy wyobrażenia o ich rzeczy przymiotach, ale nie wiemy wcale jaką może być substancja czegokolwiek. Dlatego w żadnym stopniu nie mamy wyobrażenia o substancji Boga. Znamy Go tylko poprzez Jego własności i przymioty. A gdy mówi się, że mamy pewne pojęcie o Bogu czy idei ciał, nie należy przez to rozumieć więcej jak to, że posiadamy jedynie pojęcie cech czy własności, za sprawą których ciała różnią się od Boga i od siebie nawzajem.

Teza 1. O tym, że bardzo małe cząsteczki ciał, czy to przylegające do siebie, czy to będące w niewielkiej odległości, przyciągają się wzajemnie¹.

Doświadczenie 1. O równoległych kawałkach szkła.

Doświadczenie 2. O ukośnych kawałkach szkła.

¹ Część tez i doświadczeń, o których pisze Newton, nie została ostatecznie wykorzystana na łamach *Zasad*, ale dopiero na łamach *Optyki*.

Doświadczenie 3. O tubach.

Doświadczenie 4. O gąbkach.

Doświadczenie 5. O olejku pomarańczowym.

Teza 2, lub komentarz. O tym, że przyciąganie ma charakter elektryczny.

Teza 3. O tym, że przyciąganie cząsteczek na bardzo małych odległościach jest nadzwyczaj silne (co potwierdza doświadczenie piąte) i wystarcza do osiągnięcia spójności ciał.

Teza 4. O tym, że przyciąganie bez tarcia jest możliwe tylko na małych odległościach, a przy większych odległościach cząsteczki odpychają się wzajemnie (co potwierdza doświadczenie piąte).

Doświadczenie 6. O topnieniu metali.

Teza 5. O tym, że energia elektryczna jest nośnikiem bardziej subtelnym i łatwiej przenikającym ciała stałe.

Doświadczenie 7. O przenikaniu szkła.

Teza 6. O tym, że moc elektryczna jest najaktywniejszym nośnikiem i emituje światło.

Doświadczenie 8.

Teza 7. O tym, że energia elektryczna wprowadzana jest w ruch za pomocą światła i jest to ruch oscylacyjny, i że ciepło polega na ruchu.

Doświadczenie 9. O ciałach w świetle Słońca.

Byt ten rządzi wszystkimi rzeczami. Jest On wieczny i nieskończony lub trwa od wieczności do wieczności i jest obecny od nieskończoności do nieskończoności. Jego trwanie nie jest trwaniem w danej chwili ani jego obecność nie dotyczy konkretnego miejsca. Ponieważ każda cząstka przestrzeni istnieje od zawsze, a każda chwila czasu istnieje wszędzie, z pewnością Bóg nie będzie nigdy i nigdzie. Trwa On od zawsze i obecny jest wszędzie. Jest On wszechobecny nie tylko potencjalnie, ale też substancjalnie, gdyż moc nie może istnieć bez substancji. Jeśli coś bezpodstawnie uznaje się za istniejące bez substancji, to tym samym uznaje się to za substancję. W Bogu zawarty jest wszechświat i porusza się w sposób w ogóle nie cielesny, lecz w sposób całkowicie

dla nas nieznany. Nie bardziej możemy pojąć, jak Bóg rozumie i odczuwa wszystko niż może to uczynić ślepiec. Nie wiemy, jak wygląda Boski żywot, bez serca i krwi, jak możliwe, że samą tylko obecnością odczuwa On wszystko bez organów zmysłowych i rozumuje bez posiadania fizycznego mózgu. A ponieważ jest on zupełnie pozbawiony jakiegokolwiek ciała i cielesnej powłoki, nie możemy go zobaczyć ani usłyszeć, ani dotknąć, a zatem nie powinien on być czczony pod żadną cielesną postacią. Wszystkie inne rzeczy przyjmują formy cielesne. Jeśli rzeczywiście Bóg ustalił System Słońca i planet w najcudowniejszym porządku, jeśli nadał on ruchy planetom w takich kierunkach i z taką prędkością, że utrzymują się one na koncentrycznych orbitach wokół Słońca, w tym samym porządku i w tej samej płaszczyźnie; i jeśli nadał On ruch czterem księżycom Jowisza, które są w pełni koncentryczne względem tej planety, w tym samym porządku i w tej samej płaszczyźnie, oraz podobny ruch księżycom Saturna i Ziemi, i ustawił tak dokładnie machinę tak wielu ciał na tak ogromnych odległościach, wymaga to zamysłu wielkiej miary i potężnej mocy. Ponadto Komety poruszają się po nadzwyczaj osobliwych orbitach, tak że mijają one niezwykle szybko na przestrzał orbity planet, i prawie nie zakłócają ruchów tych planet podczas ich wędrówki, tak że nie ma nieregularności w ruchach tych, jak i innych planet, które mogą wynikać z przyciągania komet, a *aphelia* komet są tak rozmieszczone we wszystkich krańcach nieba, że gdy ciała te poruszają się najwolniej, to przyciągają się one najslabiej, nie zakłócając wzajemnie w żadnym stopniu swych ruchów.

Dalej, choć względne przemieszczanie się gwiazd stałych z racji rocznej paralaksy, nie zostało jeszcze zaobserwowane (choć mogłoby tak być, gdyby równało się jedynie czterem sekundom kątowym), to powinno z tego wynikać, że odległości gwiazd stałych, najbliższych Słońcu, przewyższają odległość Ziemi do Słońca w stosunku większym niż 100 000 razy, tak wielkie są w rzeczywistości odległości gwiazd stałych od Słońca i od siebie nawzajem, żeby układy te nie spadały jedno na drugie. Z pewnością przyczyny celowe mają rację bytu w filozofii przyrody, a to zaś uprawnia do pytania: jaki jest cel tego świata? Za sprawą jakiej to mądrości orbity ciał niebieskich mają tak cudowne ułożenie, jaką mocą zyskują ciała niebieskie swe ruchy i jak możliwe, że zostały rozmieszczone na tak ogromnych odległościach? Wreszcie, w jakim celu uformowane są członki zwierząt i od jakiego autora otrzymały tak przydatne i eleganckie ułożenie i strukturę. Bóg jest pojęciem relatywnym i odnosi się do jego poddanych. Dlatego mówimy *mój Bóg*,

nasz Bóg, twój Bóg, Bóg swoich sług, to jest mój najwyższy Pan, nasz najwyższy Pan, twój najwyższy Pan, Pan sług. Nie mówimy zaś: mój Doskonały Byt, nasz Doskonały Byt, twój Doskonały Byt, Doskonały Byt swoich poddanych. Nie mówimy: O mój Przedwieczny, O Wieczny, O nasz Nieskończony, O Nieskończony. Ten kto dowiedzie, że istnieje Byt Doskonały, a jednocześnie nie wykaże, iż jest on Panem Wszechświata czy Władcą Najwyższym, nie wykaże w rzeczywistości jeszcze, że Bóg istnieje. Byt wieczny, nieskończony, wszechwiedzący i najbardziej doskonały, lecz pozbawiony panowania, nie jest Bogiem, lecz tylko Naturą. Jest to w pewnym sensie wieczny, nieskończony, wszechwiedzący i najpotężniejszy oraz istniejący koniecznie twórca wszystkich rzeczy, jednak zwierzchnictwo lub Boskość Boga najlepiej jest dostrzegane nie poprzez abstrakcyjne idee, ale za pomocą zjawisk, za sprawą ich celowej przyczyny.

Teza 8. O tym, że światło padające na dno oka wzbudza drgania, które przekazywane do mózgu za pomocą stałych włókien nerwów wzrokowych, wywołują wizje.

Komentarz. O tym, że wszystkie wrażenia i wszystkie ruchy zwierząt dokonują się za pośrednictwem energii elektrycznej.

Teza 9. O tym, że drgania energii elektrycznej są szybsze od samego światła.

Teza 10. O tym, że światło jest emitowane, załamywane, odbijane oraz uginane przez energię elektryczną.

Teza 11. O tym, że ciała jednorodne łączą się ze sobą za sprawą siły przyciągania elektrycznego, a ciała różnorodne rozłączają się.

Teza 12. Odżywianie odbywa się za pomocą siły przyciągania elektrycznego.

Część II

[...] one nie działają w kierunku centralnej materii z tą samą siłą jak ta, z którą kierują się one ku powierzchni. Dlatego myślą się ci, którzy łączą ze sobą najmniejsze cząsteczki ciał w zbitą masę, podobną do ziaren piasku czy sterty kamieni. Jeśli jakieś cząsteczki byłyby ściśnięte ze sobą tak gęsto, to ciężenie działałoby w mniejszym stopniu w kierunku do wewnątrz niż na zewnątrz i tak ciężenie przestałoby być proporcjonalne do ilości materii. Struktury cząsteczek z pewnością są

tak zaprojektowane, że posiadają bardziej pokaźne szczeliny. A one są koniecznym warunkiem hipotezy, przez którą ciężenie jest możliwe do wyjaśnienia mechanicznie. Ta jedyna hipoteza, przez którą może być wyjaśniona ciężenie, jest właśnie tego rodzaju, a po raz pierwszy została ogłoszona przez najbardziej pomysłowego geometrę, pana N. Fatio². Próżnia potrzebna jest do jej funkcjonowania, ponieważ drobniejsze cząsteczki muszą być unoszone we wszystkich kierunkach za pomocą ruchów, które są prostoliniowe i bardzo szybkie, ale jednostajnie ciągle. Cząsteczki te z pewnością nie doświadczają oporu, chyba że zderzają się one z cząsteczkami bardziej gęstszymi. Dlatego należy uznać istnienie próżni, ponieważ wynika to z tej hipotezy, oraz w równiej mierze z trzeciej i czwartej. Ten sam wniosek można wysnuć z ruchu pociągów. Ponieważ, jeśli (dla przykładu) pewna subtelna materia podzielona na najmniejsze cząsteczki, byłaby rozproszona równomiernie w pustej przestrzeni nieba to wypełniałaby tyle, co jego tysięczna część. A jeśli główne części Planet lub Komet, czy innych globów byłyby lite i pozbawione wszelkich porów, to (według tezy XL z Ks. II, Wniosek 2) traciłyby one tysięczną część swojego ruchu, zanim opisałyby odległość trzech swoich promieni. Jest więc uzasadnione, że w niebiosach bardziej wypełnionych przez materię, traciłyby one większą część swojego ruchu, proporcjonalnie do gęstości tej niebiańskiej materii, a nawet więcej, gdyby nie były one ciałami stałymi. Stąd komety, które przecinają otchłanie niebieskie, po których poruszają się planety (jak być może później zostanie to wykazane) we wszystkich kierunkach, wytracałyby niebawem moc swoich ruchów, a śrut ołowiany wystrzelony z pistoletu zatrzymywałby się bardzo szybko, jeśliby przestrzenie niebieskie nie były prawie puste. Nie przeszkadza mi przy tym, że prostacka sofistyka wyciąga wnioski sprzeczne z pojęciem próżni z natury ciał jako rozciągłości; ponieważ ciała są nie tyle rozciągłością, co rozciągłe i całkowicie różnią się od rozciągłości za sprawą swojej masy, ruchliwości, siły oporu oraz twardości. Ponieważ wszystkie pierwotne czy najmniejsze ciała, z których inne ciała są zbudowane, są twarde.

Wniosek. Ciała są o wiele rzadsze niż zazwyczaj się sądzi, co sugerowaliśmy uprzednio, a co wynika także z tej tezy. Ponieważ tak jak woda jest 19 razy lżejsza niż złoto tej samej objętości (jak to zostało zauważone), to będzie ona też w tej samej proporcji rzadsza. Zatem jeśliby złoto było ciałem całkowicie stałym, to wody skondensowanej

² W rzeczywistości Fatio nie cieszył się dobrą opinią. Był postrzegany jedynie jako stronnik Newtona, angażujący się we wszystkie jego spory towarzyskie.

w stałą masę okazałoby się być 19 razy mniej niż było wcześniej. W ten sposób woda zawierałaby 18 cząsteczek próżni na jedną cząsteczkę materii. Jednak złoto nie jest ciałem litym i obfituje w pory. Ponieważ rozpuszcza się ono za sprawą przenikania kwaśnej wody, zaś żywe srebro rteć, przeciskając się przez te pory, z łatwością wnika do jego części wewnętrznych i wybiela do samego środka. Deszczówka zaś zamknięta w złotej lub ołowianej kuli, po mocnym ściśnięciu tej kuli, przenika przez pory tego metalu i przesącza się przez kulę, nawet gdy kula ta pozostaje nieuszkodzona i wolna od pęknięć. Mimo to woda wycieka wszędzie, o czym słyszałem z wiarygodnego źródła, od naocznego świadka. Naprawdę, tak wielka jest obfitość porów w złocie, że działanie magnesu na żelazo rozprzestrzenia się przez leżące między nimi złoto bardzo swobodnie i bez dostrzegalnej redukcji. W rzeczy samej musimy uznać, że złoto składa się z cząsteczek większych i mniejszych. A o wyżej wymienionych cieczach należy przypuszczać, że przenikają one przez szczeliny pomiędzy większymi cząsteczkami, zaś strumień magnetyczny przez szczeliny między mniejszymi cząsteczkami. Jeśli proporcja między cząsteczkami obu rodzajów a szczelinami między nimi jest taka sama, jak między ziarenkami piasku a pustymi szczelinami, a która to proporcja jest jak 7 do 6, to próżnia w złocie będzie się miała względem jego materii w przybliżeniu jak 5 do 2, a próżnia w wodzie do jej materii jak 65 do 1. A jednak mimo to cząstki wody są ułożone względem siebie tak, że nie mogą one zostać skondensowane przy pomocy ściskania. Ponadto ponieważ powietrze w naszych okolicach jest 900 razy lżejsze od wody, jego stała materia wypełni zaledwie jedną pięćdziesiątą część przestrzeni, w której się rozpościera. W wyżej położonych partiach będzie ona jednak rzadsza aż do nieskończoności, co jest oczywiste według tezy 22, ks. II. Jest to najmniejsze rozrzedzenie ciał, które można założyć. Zdefiniowanie największego rozrzedzenia jest bowiem niezwykle trudne. Ponieważ, jeśli ktoś ogłosi pewną hipotezę, za sprawą której masa wody może być tak rzadka, że jej stałe cząsteczki z trudnością zapełniają sześćdziesiątą część jej własnej masy, a jednak wcale nie poddaje się ona kompresji, to wtedy może on z łatwością pojąć, że złoto może być tak rzadkie, jak udowodniliśmy to w przypadku wody. A także to, że rozrzedzenie wody oraz powietrza może wzrastać w tych samych proporcjach. Jednak rozrzedzenie złota oraz wszystkich ciał może wzrastać do woli. Rozrzedzenie wody na pewno nie może być wyjaśnione na bazie popularnych hipotez. Trzeba się uciec do pewnej cudownej i nadzwyczajnej struktury cząsteczek ciał, za sprawą której wszelkie ciała, podobnie jak

sieci, pozwalają strumieniom cząstek magnetycznych i promieniom, czy światłu, przechodzić przez nie we wszystkich kierunkach, dając im możliwość bardzo swobodnego przejścia. I za sprawą takiej hipotezy rozrzedzenie ciał może wzrastać do woli. Sole krystalizują się w regularne kształty podczas krzepnięcia, a niektóre z nich, jak saletra czy sól amonowa, tworzą zawsze rozgałęzienia. Dlaczego więc nie może być tak, że pierwotne elementy wszystkich rzeczy łączą się geometrycznie w sieci, podobnie jak figury za sprawą sił natury.

JANUSZ SYTNIK-CZETWERTYŃSKI

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

NA MARGINESIE KSIĄŻKI O MISTYCE

Karl Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przekład J. Marzęcki, Kęty 2002.

Pojęcie „mistyka” rzadko pojawia się w dyskursie filozoficznym początków XXI stulecia. Owszem, można je spotkać w debatach na temat religii czy polityki (w Polsce szczególnie po 10 kwietnia 2010 roku), w których jest najczęściej instrumentalizowane. Jednak wszelkie nadużywanie tego pojęcia prowadzi do jego dewaluacji, zwłaszcza w filozoficznym, a więc najstarszym i najważniejszym znaczeniu. Z drugiej strony *mistyka filozoficzna* jest nie na czasie; nie ma też dla niej miejsca w języku zawłaszczonym przez postmodernizm i filozofię nauki, w którym zagadnienia z tego zakresu zbywane są wymownym milczeniem, bądź traktowane z wyrozumiałością i pobłażaniem. Jeśli ich szukać, to tylko w filozoficznej historiografii, skąd jak na razie, w imię badawczej rzetelności, mistyka nie została ostatecznie wyeliminowana. Warto bowiem pamiętać, że u źródeł filozofii naszego kręgu kulturowego (choć nie tylko) leży właśnie mistyka, która wszak dała początek filozofii greckiej, a więc tej, jaką uprawia się w Europie i w bliskich jej regionach świata po dziś dzień.

„Rozważmy najpierw pojęcie mistyki i spróbujmy [...] wyjaśnić znaczenie tego terminu. Pochodzi ono, jak wiadomo, z greki i wywodzi się od przymiotnika *mystikos*, *mystike*, *mystikon*. Łączy się z czasownikiem *myein*, ‘zamykać się’, orzekanym o ustach i oczach. Słowo to przyjmuje specyficzny sens w antycznych *kultach misteryjnych*, gdzie znaczy tyle, co ‘zamykać usta’, a więc ‘milczeć’. [...] Dlatego termin ‘mistyczny’ nabył specyficznego sensu słowa ‘tajemniczy’. ‘Mistyka’ w swym obiegowym znaczeniu służy na określenie tego, co zamknięte, niewerbalizowane, a więc dalekie zarówno od doświadczenia zmysłowego, jak i racjonalnego ujęcia, które umożliwia język. „We współczesnej mowie potocznej termin ‘mistyczny’ ma wszakże całkiem inne znaczenie. Stosuje się go w znaczeniu ‘tajemniczy’, często też w znaczeniach ‘ciemny’, ‘mętny’ ‘irracjonalny’”. Ponadto utarł się pewien „zwyczaj językowy, na mocy którego pewne nowoczesne nurty myślowe określa się mianem mistyki. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z pseudomystyką lub – jak ją nazywa krytyka – z ‘tandetną mistyką’”. Chodzi o „mystykę hipisowską” oraz ruch New Age. Mistyce filozoficznej nie pomagała też bardzo mocno rozwinięta – w pewnych okolicznościach filozofii – mistyka religijna. „Nie zawsze [było – J.S.] łatwo je rozdzielić, niemniej jednak – przynajmniej w zachodniej historii umysłowej – występują co do istotnych rysów wyraźne różnice”¹.

¹ K. Albert, *Studia o historii filozofii*, przekład: B. Baran i J. Marzęcki, Warszawa 2006; wszystkie przytoczenia na s. 230–231.

Powyższe względy nie sprzyjają mistyce filozoficznej, tym bardziej że filozofia – najpierw za sprawą nowożytnego racjonalizmu (Kartezjusz, Kant), a następnie pod wpływem doktryny pozytywistycznej, wedle której miała się ona zajmować wyłącznie zjawiskową stroną bytu, zapoznała ten najstarszy wymiar filozofowania. To niewątpliwe zawężenie pola filozoficznego zauważył Nietzsche, który – na przekór pozytywistom – początku filozofii szukał właśnie w „intuicji mistycznej”; ją też uważał za „właściwy cel wszelkiego filozofowania”. Owa *intuitio mystica* miała być krokiem ku wyobrażeniu pierwotnej jedności bytu, poprzedzającym nasze doświadczenie i refleksję. Miał to być rodzaj bezpośredniego oglądu wszechświata i „metafizyczne przeświadczenie”, które prowadzi do zespolenia podmiotu i przedmiotu poznania, czyli do *unio mystica*; dla Nietzschego to ona leżała u podstaw wszelkiego filozofowania. Mistyka filozoficzna jest więc *sprawą*, bez której trudno zrozumieć historię filozofii zachodniej, ale i wschodniej; zwłaszcza indyjskiej czy chińskiej.

W cytowanej wyżej pracy czytamy jeszcze:

Związek mistyki z filozofią nie jest obcy zachodniemu myśleniu. [...] występuje, w szczególnej mierze u Plotyna, ściśła więź z mistyką – może nawet od Parmenidesa i Platona. Średniowiecze zaś to szczytowy okres zachodniej mistyki filozoficznej. Europa nie musi wcale kryć się za filozoficznie określoną mistyką Indii, Chin czy Japonii, cieszącą się dziś tak wielką życzliwością szczególnie wśród młodych, zwłaszcza że językowe i historyczne tło zachodniej mistyki jest nam o wiele bliższe i mniej narażone na błędy i nieporozumienia².

Słowa te napisał niezający od dwu lat niemiecki filozof i historyk filozofii Karl Albert (1921–2008) badacz myśli antycznej i średniowiecznej; u nas znany z przekładów książek: *O platońskim pojęciu filozofii* (1991), *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki* (2002) oraz monumentalnych *Studiów o historii filozofii* (2006). Albert studiował w Kolonii i Bonn; wykładał na uniwersytetach w Bochum i Wuppertalu, oraz w nadreńskiej wyższej szkole pedagogicznej. Interesowały go zagadnienia szeroko rozumianej humanistyki: filozofia (ontologia, metafizyka, etyka, estetyka), religia i wychowanie, sztuka i poezja. Jeśli chodzi o myślicieli dawnych, pisał o Platonie i Mistrzu Eckharcie; z nowszych – o Nietzschem i Lucasic; zajmowały go zwłaszcza filozofia, religia i literatura grecka. Osią bogatego dorobku tego uczonego i myśliciela jest jednak mistyka, której obecność odnaleźć można w rozmaitych dziełach, także tych, których tytuły nie odnoszą się wprost do tego zagadnienia.

Filozoficzna mistyka, której poświęcona jest druga z wymienionych wyżej książek, to dla Alberta „odrębna dyscyplina filozofii lub [...] utrzymujący się od czasów antyku aż po dzień dzisiejszy fenomen historyczno-filozoficzny, czy nawet po prostu [...] żywe źródło filozofowania”. W świecie zdominowanym przez „socjologię, teorię nauk i logiczną analizę języka” jest ona zmuszona „do tego, by jak najbardziej przekonująco udokumentować swą prawomocność oraz swoistość”³ – czytamy w słowie wstępnym autora. O tej swoistości informuje też przymiotnik „filozoficzna” (a nie „religijna” czy bez przymiotnika) oraz fakt, że pojawił się on – zgodnie z duchem języka niemieckiego (ale nie koniecznie polskiego) – po słowie „mistyka”, a nie przed. W *Przedmowie* autor szczegółowo wyklada cele, jakie mu przyświecały przy pisaniu książki, a więc: tradycję filozoficzną, do której się odwołuje, jej bliższe i dalsze kon-

² Tamże, s. 11.

³ K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, dz. cyt., s. 3.

teksty, egzemplifikacje podstawowych tez mistyki filozoficznej jako nauki o powstaniu i poznaniu świata. Rozpoczyna więc od doświadczenia mistycznego, następnie zajmuje się sposobami jego komunikowania w różnych epokach i kulturach, a kończy próbą przedstawienia mistyki filozoficznej jako swoistego sytemu pojęć. Albert ma świadomość, że „filozoficzna mistyka [w przeciwieństwie na przykład do mistyki religijnej – J.S.] nie doczekała się [...] jeszcze spójnej prezentacji jako osobna dyscyplina [...]”. I choć „tematyka, metodyka i systematyka filozoficznej mistyki znalazły się [...] od dawna w polu widzenia historycznych i fenomenologicznych dociekań. Chodzi [...] jeszcze tylko o to, by wyznaczyć jej miejsce w całokształcie filozofii”⁴.

Książka Alberta jest pod pewnymi względami wzorcowa; może być dobrą ilustracją tego, jak powinno się pisać wszelkiego rodzaju wstępy czy wprowadzenia do poszczególnych dyscyplin filozoficznych. Przede wszystkim ma przejrzystą konstrukcję, cechuje się klarownym wykładem i prostotą języka. Na tle postmodernistycznego dyskursu, jaki dominuje dziś w tekstach filozoficznych, są to walory niepodważalne, które zachęcają, a nie zniechęcają do lektury książki tylko pozornie wyglądającej na niemodną. Tworzą ją zaledwie trzy rozdziały, których treści sprowadzają się odpowiednio do trzech kategorii: „doświadczenie”, „pojęcie” i „system”. Esencjonalnie skupiają one w sobie cały zamysł autora, aby filozoficzną mistykę przedstawić w sposób – by tak rzec – indukcyjny, czyli od faktów albo „momentów doświadczenia” – do ogólnych zasad, albo „wiarygodnej filozoficznej systematyki” i jej konsekwencji dla duchowego (znowu niemodne słowo – więc autor używa terminu – „wewnętrzne”!) życia człowieka. Każdy z trzech rozdziałów rozpoczynają *Uwagi wstępne*, w które wprowadzają w zagadnienie. I tak „doświadczenie” człowieka budują pojęcia: jedność, teraźniejszość (obecność), szczęśliwość, miłość i śmierć. Wyrażają one z jednej strony silne ludzkie pragnienia, a z drugiej – „wyrazistą treść mistyczną”; ich dodatkowym walorem jest powszechna dostępność. Myślicielowi nie chodzi jednak o incydentalne „doświadczenie zmysłowe”, lecz o życiowy (filozoficzny, kojarzony z przebytą drogą) wymiar doświadczenia, który jest najbliższy „doświadczeniu mistycznemu”. Takie rozumienie „doświadczenia” dostrzega u najstarszych i najmłodszych myślicieli europejskich, którym zależy na odczuciu (poczuciu) związku człowieka z bytem. „Charakterystyczne dla tego doświadczenia jest włączenie ‘ja’: doświadczenie obecności bytu przedstawia [...] zarazem obecność ‘ja’ w bycie”⁵ – pisze autor. Wszystkie pięć elementów składowych doświadczenia charakteryzuje to, że wprawdzie mają one wymiar „przedfilozoficzny”, ale w analizach Alberta zyskują nowe właściwości, dzięki którym to, co dla nas nieosiągalne, zrównuje się z naszym „ja”. Najdobitniej wyraża to autor w odniesieniu do ludzkiego lęku przed śmiercią, który w istocie sprowadza się do „lęku przed nicością”. Tymczasem „jest to [...] lęk, który cichnie tylko wtedy, gdy człowiek zaczyna prze-czuwać związek swej przerażającej śmiertelnej skończoności z nieskończonością kosmosu”. Wszak „zniesienie ‘ja’ w nicości jest bolesne, natomiast zniesienie ‘ja’ w bycie, w jedności bytu, nie jest już bolesne”⁶.

Wprowadziwszy czytelnika w mistyczne „doświadczenie jedności”, w rozdziale II Albert, mając świadomość „niewystarczalności języka” wobec tego rodzaju doświadczeń, odwołuje się do kolejnych pięciu kategorii: tao, atman, hen, byt i Bóg. Wywodzą się one z odmiennych tradycji filozoficznych i religijnych, ale mają wspólne płaszczyzny, takie jak: asceza, powściągliwość, intuicja, *katharsis*, kontemplacja, hierarchia,

⁴ Tamże, s. 5.

⁵ Tamże, s. 25.

⁶ Tamże, s. 70.

zjednoczenie, poczucie (nie uczucie!) bytu, stan szczęśliwości. Są to pojęcia, za pomocą których owe tradycje usiłują „zrozumieć, utrwalić, o przekazać to podstawowe doświadczenie”, jakim jest doświadczenie mistyczne⁷. Wyczerpująca analiza pięciu podstawowych kategorii oraz kryjących się za nimi wielkich tradycji, jest swoista próbą rozwiązania paradoksu: jak wyrazić to, co niewyraźalne, oraz ilustracją, jak się to dokonuje w różnych kulturach, które widzą świat jako całość, a nie tylko jako zbiór części. Wyrazem tej zdefektowanej całości jest „rozpad na podmiot i przedmiot” naszego poznania, niemożliwiający doświadczenie istnienia jako jedności, mimo że „doświadczenie jedności jest szczytem człowieczeństwa”⁸. Paradoksem (kolejnym) tego doświadczenia jest fakt, że posługiwanie się językiem „podmiotowo-przedmiotowym” to nasza ontyczna lub jak kto woli – egzystencjalna konieczność.

Skrupulatnie informuję Czytelnika o zawartości książki Alberta, ponieważ zależy mi na tym, aby sięgnęło po nią jak najwięcej osób wrażliwych na filozofię mądrościową, a nie tę, która pozostaje na usługach nauk szczegółowych, zatracając powoli swój pierwotny charakter. Przechodzę więc do prezentacji rozdziału III, zatytułowanego *System*, jakkolwiek zamiarem autora jest zaprezentować raczej „zarys systemu filozoficznej mistyki”⁹, a więc próbę jej uporządkowania, „zestawienia”. Albert czyni to ze świadomością parcelacji problematyki filozoficznej, jaka ma miejsce we współczesnej refleksji, i płynącej stąd niechęci do wszelkiego systematyzowania. Jednak, jak powiada, „do wiarygodnej filozoficznej systematyki potrzebny jest wspólny grunt, wspólny punkt centralny dla poszczególnych dyscyplin”¹⁰. Dla omawianej problematyki takim fundamentem jest ponadhistoryczna i ponadkulturowa „mystyczna intuicja jedności wszystkich jestestw w bycie”, „idea bezpośredniego doświadczenia jedności jestestw w bycie”¹¹, najwyraźniej dająca się odczytać w znanym wyrażeniu: *philosophia perennis*. To filozoficzno-mistyczne doświadczenie dostrzegł Albert w pięciu „dyscyplinach” filozoficznych: metafizyce, noetyce, etyce, estetyce i pedagogice. Warto zauważyć, że autor wyprowadza je zarówno z tradycji Platonskiej, jak i Arystotelesowskiej; w obu bowiem znalazł wspólną płaszczyznę, którą jest „zadziwienie” nad bytem – początek i kres wszelkiej prawdziwej filozofii. Jest ono źródłem wewnętrznej przemiany człowieka, odrzucenia historyczności naszego myślenia i poznania oraz taki ogląd świata, jaki jest w stanie obywać się bez pojęć. Człowiek doświadcza wtedy „cudu bytu”, który jest oglądany i podziwiany bezpośrednio; „nie [...] na drodze abstrahowania, ani dedukowany czysto racjonalnie. Ten zadziwiający ogląd bytu równa się [...] oglądowi mistycznemu. I co więcej: wobec naocznego zadziwienia kontemplujący (oglądający) jest w stanie absolutnie pozasłownym, pozajęzykowym”¹². Przy okazji Albert zwraca uwagę na dwie formy metafizyki: „apriorycznej” (Platon) i „aposteriorycznej” (Arystoteles), do której myśl nowożytna dodała metafizykę „historyczną” (Hegel, Heidegger). Pouczające w tym kontekście jest rozróżnienie: mistyki, metafizyki jako nauki oraz metafizyki jako gnozy, ponieważ mieszanie tych porządków zdarza się niejednemu adeptowi współczesnej filozofii uniwersyteckiej.

Po *metafizyce* przedmiotem analizy autora jest *noetyka*, którą badacz odnosi do poznania duchowego najwyższego stopnia, a więc poznania intuicyjnego. Bowiem

⁷ Tamże, s. 153.

⁸ Tamże, s. 125.

⁹ Tamże, s. 153.

¹⁰ Tamże, s. 154.

¹¹ Tamże, s. 155.

¹² Tamże, s. 164.

„idea bytu dostała się do filozofii nie przez abstrakcję, ani też w efekcie bezmyślności, lecz na drodze poznania; poprzez bezpośrednie doświadczenie, dane każdemu w każdym czasie, nawet jeśli nie przyjmuje tego do wiadomości”. Rozdział o noetyce kończy Albert znamienym cytatem (z Bierdiajewa): „Źródłem filozofii nie jest Arystoteles ani też Kant, lecz sam byt, intuicja bytu. Prawdziwym filozofem jest tylko ten, kto dysponuje intuicją bytu, którego filozofia pochodzi z żywego źródła”¹³.

Elementami systemu filozoficznej mistyki uczynił Albert także *etykę* i *estetykę*. Ta pierwsza, dzięki tzw. cnotom kardynalnym („mądrość, męstwo, roztropność, sprawiedliwość”), które uzdatniają człowieka zarówno do życia indywidualnego, we wspólnocie, jak i w świecie. Etyka ułatwia afirmację bytu, stając się jej podstawą; „kto [zaś] umie tylko wszystko negować, nie ma żadnej możliwości działania moralnego”¹⁴. Estetyka z kolei umożliwia uczestnictwo w bycie poprzez zachwyt nad jego pięknem. Autor odwołuje się do Plotyna, według którego „na najwyższym i ostatecznym szczeblu spotkania z pięknem stawia się [...] znak równości między pięknością a bytowością”¹⁵. „Istnieją więc w teorii piękna, a przede wszystkim w teorii sztuki osobne przejścia od estetyki do mistyki”¹⁶, które można śledzić od początków filozofii aż do czasów nowożytnych. Zaś kontemplacja estetyczna sprawia, że „indywidualność tonie, a wynurza się uniwersalność”¹⁷. W estetyce jako fragmencie filozoficznej mistyki chodzi bowiem po pierwsze o to, aby piękna nie traktować w oderwaniu od bytu, a po drugie – aby poprzez doświadczenie estetyczne, a zwłaszcza pozaempiryczne jego skutki ułatwić człowiekowi spotkanie z *universum*.

Zastanawiające jest włączenie na koniec w „system” mistyki filozoficznej *pedagogiki*. Tymczasem wychowanie, a właściwie sztuka wychowania, z poszczególnymi jej etapami i stopniami to najlepszy sposób dotarcia do celu, czyli oglądania „istności najwyższej”¹⁸. Wymaga on przewodników, nauczycieli, mistrzów – zanim człowiek sam będzie w stanie iść mistyczną drogą, prowadzącą go ku jego wnętrzu. Za Eduardem Sprangerem¹⁹ Albert postuluje „przebudzenie świata wewnętrznego”, zwłaszcza w teraz, kiedy:

[...] życie współczesnego człowieka masowego jest przecież całkowicie nakierowane na świat zewnętrzny i bez wstydu forsuje on swe powierzchowne i prymitywne wyobrażenia. [...] Dzisiejsza pedagogika wie bardzo dużo o zewnętrznych uwikłaniach i odniesieniach, w jakich dojrzejająca osoba musi być formowana. Wie natomiast mało o wewnętrznej duchowej strukturze, która musiałaby dojrzeć, aby nasza cywilizacja mogła odnaleźć coś takiego jak własną zagubioną duszę²⁰.

Ten obszerny fragment ze Sprangera, którym Albert właściwie kończy swoje rozważania o mistyce filozoficznej, znacznie wykracza poza problematykę jego książki. Uruchamia bowiem perspektywę przyszłości naszej cywilizacji (kultury) i wygląda

¹³ Obydwa przytoczenia tamże, s. 178.

¹⁴ Tamże, s. 189.

¹⁵ Tamże, s. 193.

¹⁶ Tamże, s. 197.

¹⁷ Tamże, s. 201.

¹⁸ Tamże, s. 207.

¹⁹ E. Spranger (1882–1963) filozof, pedagog, psycholog, teoretyk kultury. Urodził się w Berlinie, studiował filozofię u Diltheya, Hinze’go, Paulsena i Schmidta. Zajmował się psychologią wieku dorastania i pedagogiką kultury. Współtworzył i propagował tzw. psychologię rozumiejącą; stworzył typologię osobowości. Wykładał w Lipsku, Berlinie; w latach 1936–1937 przebywał w Japonii. Zmarł w Tybindze.

²⁰ K. Albert, *Studia o historii filozofii*, dz. cyt., s. 210.

trochę jak *memento* pod jej adresem. Jeśli jednak nie zgodzimy się na taką szeroką przestrógę, to wypada się zgodzić z następującą opinią:

Odsłonięcie treści doświadczanych we własnym wnętrzu daje dorastającej osobie wewnętrzne oparcie, nie pozwalając jej stać się igraszką zewnętrznych okoliczności, napierających na jednostkę zwłaszcza od strony zmiennych sytuacji politycznych i społecznych²¹.

A taka pedagogika staje się wręcz potrzebą chwili.

Praca Karla Alberta jest pod pewnymi względami książką wyjątkową; po raz pierwszy u progu XXI wieku (niemiecki pierwodruk pojawił się w roku 1996) autor podejmuje zagadnienie zda się przebrzmiałe i na dobre wyłączone z filozoficznej samowiedzy, o dyskursie nie wspominając. Przemysłana konstrukcja książki, w której autor wychodzi od doświadczenia, posiłkuje się nielicznymi dla mistyki pojęciami, a kończy na próbie zbudowania „mistycznego” systemu, pozwoliła mu – z całą mocą i precyzją – wyrazić to, co niewyraźalne, ale ważne, podstawowe, wręcz warunkujące rzetelne uprawianie filozofii. *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki* powinno więc zainteresować zarówno tych, co dopiero rozpoczynają studia filozoficzne, z programów których mistyka (zwłaszcza filozoficzna) została na stałe wyeliminowana, jak i tych, którzy czują przesyt z powodu analityczno-fizykalnego języka i sztuki współczesnej filozofii. Dla świadomości filozoficznej obu tych grup czytelnicznych książka Alberta może mieć wpływ katarski, oczyszczający.

Na koniec kilka słów o polskim przekładzie. Jest on dziełem znakomitego tłumacza, zwłaszcza niemieckojęzycznych tekstów filozoficznych – Józefa Marzęckiego, któremu jednakowoż chciałbym wytknąć kilka uchybień, nazwijmy je formalnych. Pierwsza sprawa to posiłkowanie się przez tłumacza fragmentami przekładów W. Witwickiego. Rzecz sama w sobie nie jest naganna, ale wypadaloby takie fakty odnotować w przypisach. Dotyczy to w pierwszym rzędzie fragmentów *Uczty* Platona w starym, dobrym przekładzie z okresu Młodej Polski (stronice: 61, 134, 161, 192). Mam też wrażenie, że Marzęcki korzystał z innych dialogów Platona w przekładzie Witwickiego, np. *Fedon*. Niechętnie też godzę się na pewne neologizmy tłumacza, a to: „spójściowac” (zamiast np. nadać pojęcie, wyrazić pojęciowo); „jesteśmy poznawcami” (zamiast np. istotami, osobami poznającymi; „poznawca” pojawia się zresztą kilka razy); termin „najtypowszy” zastąpiłbym stopniowaniem złożonym – najbardziej typowy. Wyznam, że w kwestii przekładów wolę utarte i sprawdzone archaizowanie, aniżeli neologizowanie. Moim zdaniem, nie służy ono wzbogacaniu filozoficznego języka, lecz raczej jego udziwnianiu.

Na koniec uwaga z gatunku emocjonalnych; kiedy przeglądam przypisy zawarte w książce Alberta, trudno mi oprzeć się wrażeniu, że w myśli niemieckiej po II wojnie światowej mistyka filozoficzna jest stale obecna, stale się o niej pisze i dyskutuje; jest ona przedmiotem debaty. Konstatuję to z nieukrywaną zazdrością, że w polskim środowisku filozoficznym problematyka ta stanowi zaledwie margines.

JAN SKOCZYŃSKI
(Kraków)

²¹ Tamże.

A JEDNAK AKWINATA?
KRYTYCZNE UWAGI O KSIĄŻCE
CHRISTOPHERA M. BROWNA

Christopher M. Brown, *Aquinas and the Ship of Theseus. Solving Puzzles About Material Objects* (London and New York: Continuum 2005).

Książka Ch. Browna pt. *Aquinas and the Ship of Theseus. Solving Puzzles About Material Objects* jest przynajmniej pod jednym względem wyjątkowa: amerykański autor podejmuje klasyczne zagadki ontologiczne (obejmowane w literaturze anglojęzycznej łącznie mianem „zagadnienia/problemu konstytucji materialnej”) i w dobrym, analitycznym stylu pokazuje, co powiedziałby o nich nie kto inny, jak Tomasz z Akwinu. O „klasyczności” owych łamigłówek nie świadczą tylko ich starożytne korzenie (zagadnienie tożsamości/identyczności i zmiany – Heraklit vs Parmenides, Chryzypowy Dion i Teon [współcześnie – kot Tibbles] i strukturalnie podobne paradoksy wzrostu i dłużnika, tzw. problem Bryły/Statuy, problem podziału/fuzji, wreszcie tytułowy statek Tezeusza), ale przede wszystkim to, że nadal podejmuje się poważne próby ich rozwiązania – także, co cieszy, w literaturze polskojęzycznej¹.

W pierwszym rozdziale autor przedstawia wersję paradoksu statku Tezeusza wraz z krótkim przeglądem współczesnych rozwiązań tej łamigłówki. Historyjka o statku jest prosta: w czasie od t do t' zachodzi równolegle przebudowa drewnianego statku (wymiana części – deska po desce – na nowe) i (w sąsiednim doku) składanie „na powrót” statku tak, że w t' mamy dwa statki: jeden z wszystkimi nowymi częściami, drugi z oryginalnymi częściami. Pytanie, który statek jest oryginalnym statkiem Tezeusza? Problem polega zdaniem autora na tym, że żadne ze współczesnych rozwiązań nie respektuje wszystkich następujących zdroworoządkowych intuicji, które należy ocalić, a które to przeświadczenia są uwikłane w rzeczony paradoks: istnieją złożone obiekty materialne, obejmujące atomy, cząsteczki i ich agregaty, rośliny, tkanki, organy, kończyny, artefakty i ich części; trwają one w czasie i podlegają zmianom; niektóre z nich mogą przetrwać pewne zmiany mereologiczne; niemożliwe jest istnienie dwóch i więcej materialnych obiektów w tym samym miejscu w tym samym czasie; identyczność jest relacją przechodnią. Sam paradoks natomiast ma wedle Browna następującą postać:

- 1) Oryginalny statek w chwili t jest identyczny z agregatem jego desek.
- 2) Agregat jego desek jest identyczny z agregatem desek „zrekonstruowanego” statku.
- 3) Agregat desek „zrekonstruowanego” statku jest identyczny w t' z tym statkiem.
- 4) Stąd, oryginalny statek w t jest identyczny z „zrekonstruowanym” statkiem w t' .
- 5) Oryginalny statek w chwili t jest identyczny z przebudowanym statkiem w t' .
- 6) Stąd, „zrekonstruowany” statek w t' jest identyczny z przebudowanym statkiem w t' .
- 7) Ale to niemożliwe, bo mielibyśmy w t' bilokację.

Co do przeglądu współczesnych rozwiązań powyższego paradoksu, autor błędnie moim zdaniem zalicza teorie relatywizujące identyczność (do świata, chwili bądź

¹ Przykładem może być choćby monografia Grygianiec 2007.

rodzaju) do podejść odrzucających zdroworoządkową intuicję przechodniości identyczności (opinię tę autor powtarza w rozdziale 5.). Tymczasem obie koncepcje są logicznie i historycznie niezależne (np. P. T. Geach, twórca teorii identyczności zrelatywizowanej do rodzaju, wyraźnie postuluje przechodność tej relacji – zob. Geach 2006, s. 130, 132). Nawiasem mówiąc, teza o przechodności identyczności nie jest czysto zdroworoządkowa w tym sensie, że można na jej rzecz podać przynajmniej dwa nietrywialne argumenty (zob. Kąkol, w druku).

Po bardziej detalicznym przedstawieniu trzech współczesnych koncepcji traktowanych jako tło dla poglądów Akwinaty (rozdział 2. poświęcony teoriom L. R. Baker, P. Van Inwagena i D. Zimmermana), Brown przechodzi w rozdziale trzecim do prezentacji Tomaszowej teorii materialnych substancji. Po pierwsze, za najbardziej precyzyjną definicję substancji u Tomasza uznaje następującą:

x jest substancją =_{df} (a) x jest *hoc aliquid*, tj. obiektem sybssystemującym, i (b) x jest gatunkowo kompletne, tj. może być zdefiniowane bez odnoszenia się do czegoś zewnętrznego względem x -a (s. 55).

Czym jest obiekt subsystujący? Jest to coś, co nie istnieje w czymś innym jako (w) podmiocie. Substancją nie są przypadłości (lub formy przypadłościowe) ani zniszczalne formy substancjalne rzeczy materialnych – i to z obu względów, tj. obiekty obydwu typów istnieją w czymś innym jako (w) podmiocie oraz nie mogą być zdefiniowane bez odniesienia do czegoś różnego od nich (s. 54 i n.). Subsystują zaś tzw. integralne części substancji (np. ludzka ręka), tj. „fizycznie rozciągnięte ilościowe porcje całości, które (zwykle) pełnią pewną określoną funkcję ze względu na całość” (s. 53) oraz ludzkie dusze, ale nie spełniają drugiego warunku bycia substancją, tj. „kompletności gatunkowej”. Ma to według Akwinaty tę interesującą konsekwencję, iż np. odcięta ręka nie jest już ręką, gdyż to, czym ona jest (istotę), a co wyraża definicja ręki, „nadawała” (teraz już okaleczona) całość, tj. pewien człowiek.

W obszernym czwartym rozdziale Brown omawia odmiany „złożeń” (kompozycji) w odniesieniu do obiektów materialnych. Wyróżnia cztery ich odmiany, a w pierwszej odmianie jej trzy pododmiany: (1) kompozycje przypadłościowe, tj. takie, których części są aktualnymi substancjami – „złożenie” to powstaje dzięki porządkowi, bądź dzięki uporządkowaniu i powiązaniu, bądź wreszcie dzięki jedynie zebraniu razem (agregacji); (2) kompozycje z integralnych części (np. kot złożony z tułowia, głowy, łap, ogona); (3) złożenie z części, „które pozostają (w pewnym sensie) doskonałe, choć przekształcone, np. związki, tak dalece, jak są złożone z elementów” (s. 70); (4) kompozycje złożone z „metafizycznych części” (tj. z formy i materii pierwszej). Na s. 77 autor zauważa, że Tomaszowa teoria tożsamości osobowej zdaje się prowadzić do trudności, gdyż Akwinata zarazem uznaje, iż 1) człowiek za życia „ziemskiego” składa się z ciała i duszy; 2) trwa po śmierci (w postaci duszy), a zarazem 3) nie jest identyczny ze swoją duszą. Brown twierdzi, że najlepszy sposób na uniknięcie sprzeczności to przyjęcie, że człowiek po śmierci, składający się czy raczej stanowiący tylko jedną część (duszę), nie jest z nią identyczny (!). Jest to sprzeczne z intuicyjnym pojęciem części² i, wbrew

² Teza, że niemożliwy jest obiekt składający się tylko z jednej części właściwej, jest dowiedziona z przeciwsymetryczności relacji bycia częścią właściwą i założenia, że sumy mereologiczne tych samych zbiorów dystrybutywnych są identyczne. Zob. Pietruszczak 2000, s. 72. Oba założenia są aksjomatami klasycznej mereologii, negują je (najczęściej drugi, rzadziej pierwszy – np. J. J. Thomson) tylko krytykowani przez Browna koincydencjaliści (zwolennicy tezy, że istnieją przynajmniej dwa materialne

deklaracjom autora, pokazuje, że faworyzowane przez niego rozwiązanie wcale nie jest lepsze od konkurencyjnych, które krytykuje za poświęcanie zdroworozsądkowych intuicji na rzecz rozwiązań sprzeczności generowanych przez paradoksy materialnej konstytucji. Brown próbuje bronić swojej koncepcji za pomocą następującej analogii: wyobraźmy sobie, powiada, że technologia medyczna rozwinęła się tak, że jest możliwe utrzymanie przy (świadomym?) życiu głowy ofiary wypadku o imieniu Jane. Pisze:

Ponieważ Jane jest istotnie ludzkim organizmem, a nie ludzką głową, nie jest prawdą, nawet po wypadku, że Jane jest identyczna ze swoją głową (s. 78).

Jak to zwykle bywa w filozofii, niektórzy by wyciągnęli z tego odwrotny wniosek: właśnie dlatego, że – jeśli ten eksperyment myślowy jest wiarygodny – człowiek mógłby przetrwać zniszczenie ciała prócz głowy, to *nie* jest istotnie ludzkim organizmem (o ile sama żyjąca głowa nie byłaby nim)³.

Na s. 91 autor podaje definicję integralnej części substancji:

x jest integralną częścią substancji $y =_{df}$ x jest częścią y -ka taką, że (1) x jest *hoc aliquid*, (2) x jest niepełne gatunkowo zarówno w sensie (i) bycia tym, czym jest, na mocy bycia częścią y -ka, (ii) x nie istnieje bez pozostałych integralnych części y -ka i (iii) x ma mniejsze wymiary od y -ka⁴.

Zaznacza także, że integralne części substancji można podzielić na funkcjonalne (jak ręka) i nefunkcjonalne (jak ta oto połowa wody w szklance). Argumentuje również za koniecznością wyróżnienia jeszcze jednego typu części u Akwinaty – części elementarnych (czyli elementów w sensie arystotelesowskim, wchodzących w skład związków), aczkolwiek dodaje, że dziś Tomasz uznałby je być może za odmianę części integralnych (s. 97). Rozdział czwarty kończy argumentacja za tezą, że artefakty nie są substancjami. Po pierwsze, gdyby było inaczej, pewna materialna substancja uległaby zniszczeniu, stając się częścią artefaktu, np. kawałek drewna i kawałek żelaza przestałby istnieć po utworzeniu z nich siekiery. Dlaczego? Ponieważ, zdaniem Tomasza, substancja nie może składać się z substancji, gdyż „substancje są obiektami o najwyższym stopniu jedności” (s. 90) – gdyby części substancji były substancjami, jedność ich złożenia byłaby zaledwie przypadkowa. Brown, który w swojej pracy występuje nie tylko jako historyk, ale i obrońca Akwinaty (metafizykę średniowiecznego filozofa określa w podsumowaniach rozdziału 6. i 7. mianem „spójnej i wiarygodnej”, „potężnej alternatywy”), jest świadomy tego, że współcześni redukcjoniści powiedzieliby może *why not?* – ogranicza się jednak do odwołania się do Tomasza (polemizującego z Demokrytem), że tacy filozofowie nie odróżniają istnienia aktualnego od potencjalnego (s. 91). Artefakty w rodzaju statuy z brązu porównuje autor z twórcami typu „siedzący Sokrates” (nie chodzi tu o dzieło sztuki, ale właśnie o realnego, siedzącego Sokratesa). Oba w ontologii Arystotelesa należą do tzw. bytów (złożeń, jedności) przypadłościowych (s. 53, 102) – jest to złożenie z substancji i przypadłości zewnętrznej⁵ (odpowiednio – z bryły brązu i pewnego kształtu; z Sokratesa i przypadłości z rodzaju położenia).

obiekty w tym samym miejscu w tym samym czasie). Ktoś powie, że nie ma to znaczenia, gdyż tu chodzi o duszę, a nie obiekt materialny. Por. jednak dalej, przykład z głową Jane.

³ Nie jest to jedyna opcja, innym wyjściem mogłaby być ontologia procesualistyczna. Zob. dalej.

⁴ Punkt (2)(ii) grozi błędnym kołem; z uwag Browna pod definicją wynika, że chodzi o to, że x po prostu zależy w istnieniu od y -ka.

⁵ Wewnętrzne przypadłości wynikają z istoty.

W rozdziale piątym Brown twierdzi, że jeśli ma mieć sens mówienie o tożsamości (identyczności) obiektów zmieniających się w czasie, to może w tym przypadku chodzić tylko o tzw. tożsamość numeryczną (*numerical identity*), która nie wymaga posiadania przez obiekty tych samych własności. Jest tu pewien problem terminologiczny, gdyż istnieją teksty Arystotelesa sugerujące, że to właśnie identyczność rozumianą w ten drugi sposób nazywał Stagiryta numeryczną (*Topiki* 103a, 108b, 151b–152b). Co więcej, wątpliwa wydaje się teza, iż „mówiąc ściśle, tylko substancje mogą być dla Akwinaty członami relacji identyczności” (s. 115): Arystotelesowski przykład zdania wyrażającego identyczność numeryczną dotyczy właśnie artefaktów (które według Browna nie są substancjami, ale złożeniami przypadłościowymi): „(ten) *lopion* jest identyczny z (tym) *himationem*” (por. *Topiki* 103a, chodzi o płaszcz). Problemem każdej teorii osłabionej identyczności (tj. identyczności nie wymagającej posiadania przez obiekty identyczne tych samych własności) jest definicja lub kryterium owej identyczności (por. Kąkol, w druku). Autor formułuje wprawdzie kryterium identyczności numerycznej dla substancji materialnych – jest nim numeryczna identyczność form substancjalnych, one z kolei są jednostkowane przez materię (s. 119). Pogląd taki ma swoje źródło w *Metafizyce* Arystotelesa (1016b – *numero* [unum sunt] *quidem*, *quorum materia una*), aczkolwiek zachodzi pytanie, co z kolei decyduje o identyczności materii. W przypadku psa (lub kota) z odciętym ogonem, okaleczone zwierzę ma wedle Browna „tę samą materię”, co przed wypadkiem (s. 127), inaczej natomiast w przypadku tworów, których forma ma wymiary pokrywające się z materią, jak zdaniem Akwinaty pewne robaki ulegające regeneracji w wyniku podziału (można przypuszczać, że Tomasz wymieniłby tu także ameby, gdyby wiedział o ich istnieniu) czy porcje wody – podział (dowolny w przypadku wody; w przypadku robaków zaś tylko taki, w wyniku którego mamy więcej robaków) jest w tym przypadku równoznaczny ze zmianą formy substancjalnej, a stąd też utratą numerycznej identyczności, tj. żaden obiekt po podziale nie jest numerycznie identyczny z obiektem przed podziałem (s. 127 i n.). Rozdział zamyka kryterium identyczności numerycznej artefaktów, sformułowane, jak zwykle, w wyniku drobiazgowej analizy tekstów Akwinaty – jest nim numeryczna identyczność formy (przypadłościowej), a zachodzi ona, gdy (a) materia artefaktu jest numerycznie ta sama; (b) formy te istnieją w czasie w sposób nieprzerwany i (c) formy *x* i *y* „są numerycznie tą samą formą uporządkowania (*order*) i/lub kompozycji (*composition*) (s. 132 i n.)”. Punkt (b) wynika z faktu, iż – zdaniem Browna – Tomasz odrzucał tzw. tezę o przerywanym istnieniu: niemożliwe jest, by pewne *x* kiedyś istniało, potem przestało istnieć, a następnie znowu istniało jako numerycznie identyczny obiekt (s. 122). Jest to moim zdaniem kolejny słaby punkt prezentowanej koncepcji – wbrew autorowi, sądzę, że jest coś kontrintuicyjnego w utrzymywaniu, że rozłożony na części i ponownie złożony motor nie jest już numerycznie ten sam (s. 136). Brown jest za to świadomy pewnej paradoksalności konsekwencji punktów (a) i (c) – utrata kawałka materiału czy też drobna zmiana kształtu statuy lub dowolna zamiana umiejscowienia dwóch elementów w artefakcie (np. desek w statku) powoduje utratę numerycznej identyczności artefaktu, stąd proponuje złagodzić koncepcję Tomasza przez rozróżnienie istotnych i nieistotnych części i własności; odrzuca jednak „liberalizację” wymogu (a) w przypadku „jednorodnych” artefaktów (np. statuy, s. 137 i n.).

Książka amerykańskiego filozofa kulminuje, jeśli można tak powiedzieć, w rozdziale szóstym, w którym to przedstawia, jak zarysowana teoria radzi sobie z paradoksami konstytucji materialnej. Brown uważa, że metafizyka tomistyczna dopuszcza dwie strategie – jedną nazywa „redukcjonistyczną”, a drugą „nieredukcjonistyczną” –

i argumentuje za wyższością tej pierwszej. Jeśli chodzi o paradoks statku Tezeusza⁶, strategia redukcjonistyczna, wedle której artefakty w rodzaju naszego statku nie są substancjami, ale pewną wielością (złożeniem, skupiskiem) substancji, motywuje odrzucenie przesłanki (5), gdyż nie jest spełniony pierwszy warunek identyczności formy statku (która to forma z kolei, jak pamiętamy, decyduje o jego tożsamości), mianowicie numeryczna tożsamość materii. Autor zdaje się nie zauważać, że – skoro przyjął wyżej, że niemożliwe jest „przerywane istnienie” – trzeba też zanegować przesłankę (2): dopiero omawiając strategię nieredukcjonistyczną korzysta z tej możliwości. Wspomniana wyżej „wyższość” strategii redukcjonistycznej nad nieredukcjonistyczną polega na tym, że druga strategia nie radzi sobie według autora z uproszczoną wersją paradoksu statku Tezeusza (historycznie pierwszą, tj. gdy następuje tylko całkowita przebudowa statku bez składania drugiego statku) oraz ze strukturalnie podobnym paradoksem – paradoksem dłużnika: pewien dłużnik się zmienił jak każdy z nas w tym sensie, że jego ciało nie jest skomponowane z tych samych części, co kiedyś – jest inne. Zarazem jednak jest tym samym człowiekiem, więc fakt posiadania innego ciała nie zwalnia go np. od podjętych przed 5. laty zobowiązań. Z drugiej strony, wydaje się, że nie mamy tutaj *dwóch* koincydencyjnych obiektów – dłużnika i jego ciała. Dokładniej:

- 1) Dłużnik w chwili t' jest numerycznie identyczny z agregatem fundamentalnych części, które się składają na niego w t' .
- 2) Dłużnik w t' jest numerycznie identyczny z dłużnikiem w t .
- 3) Dłużnik w chwili t jest numerycznie identyczny z agregatem fundamentalnych części, które się składają na niego w t .
- 4) Stąd, te dwa agregaty są numerycznie identyczne.
- 5) Ale tak być nie może, ze względu na warunki identyczności agregatów.

Brown uważa, że strategia redukcjonistyczna w tym przypadku motywuje odrzucenie przesłanek (1) i (3) – agregaty, o których mowa, nie byłyby dla Akwinaty *jednym* obiektem, ale *wielością*, lub jednością zaledwie przypadłościową. Autor zauważa przy tym, że choć rozwiązanie Tomasza może wydawać się podobne do rozwiązania P. Van Inwagena (jedynymi obiektami materialnymi są dla tego ostatniego cząstki elementarne i żywe organizmy), to Van Inwagen nie potrafi poradzić sobie z czymś, co w literaturze nazywa się „problemem zwłok” (Brown nazywa to przekornie „famigłówką zmarłego dłużnika”):

Joe jest żywym człowiekiem złożonym z pewnych komórek w t (nazwijmy tę określoną grupę komórek składających się na Joe'go w t 'x-y'). Chwilę potem Joe umiera w $t + I$ i zwłoki Joe'go w $t + I$ składają się z pewnych komórek (nazwijmy je 'y-ki'). Ponieważ Joe w t i jego zwłoki w $t + I$ są czasoprzestrzennie ciągle, x-y są identyczne z y-kami (s. 153).

Według Browna, van Inwagen przyjmuje, że x-y są identyczne z y-kami i że nie istnieją obiekty będące agregatami części (czy też komórek) (wyrażenie 'x-y' oznacza pewną wielość, a nie jeden obiekt złożony z x-ów), a zarazem, że Joe nie jest numerycznie identyczny ze swoimi zwłokami – autor sądzi jednak, że tym samym zagrożony jest status ontologiczny Joe'go – Joe rzekomo „wygląda na zaledwie pochodny byt⁷, tj. na własność wielości obiektów materialnych” (s. 154). Dla Akwinaty zaś x-y nie są

⁶ Zob. początek niniejszej recenzji.

⁷ W oryginale jest 'identity'; czytam 'entity'.

identyczne z y -kami, gdyż x -y, będąc częściami substancji, tj. Joe'go, same nie są (aktualnymi) substancjami – stają się takimi dopiero komponując zwłoki. Na zarzut, że w takim razie nie wiadomo, co jest substratem zmiany (tu – substancjalnej), arystotelesowsko-tomistyczna odpowiedź oczywiście brzmi, że materia pierwsza (tamże).

Paradoks wzrostu autor formuluje następująco:

- 1) Jan w t jest numerycznie identyczny z Janem w t' .
- 2) Jan jest w t numerycznie identyczny ze swoją częścią niewłaściwą (tj. z samym sobą).
- 3) Część ta jest numerycznie identyczna z właściwą częścią Jana w t' (do której w t' „przybyła” nowa część; oczywiście z punktu widzenia biologii jest to uproszczenie).
- 4) Stąd, w t' Jan jest numerycznie identyczny z ową częścią właściwą.
- 5) Ale to jest sprzeczne z pojęciem części właściwej.

(Pominiemy tu łatwy do odtworzenia paradoks kota Tibbles – z punktu widzenia mereologii jedyna różnica to fakt utraty części, tj. ogona, a nie – jak w paradoksie wzrostu – nabycia części.)

Korzystając z wspomnianego rozróżnienia aktualnych i potencjalnych substancji, Brown odrzuca przesłankę (3).

Ostatnia zagadka to problem Bryły/Statuy. Jego najbardziej znana wersja pochodzi od A. Gibbarda (zob. Gibbard 1975)⁸. Pewien rzeźbiarz chce wykonać statuetkę małego Goliata. W pewnej chwili łączy ze sobą dwie uformowane już bryły mokrego gipsu tak, że w czasie t powstaje bryła gipsu stanowiąca gotowy posąg. Jakiś czas potem, w chwili t' , artysta niszczy rzeźbę rozbijając ją na kawałki. Dokładny opis tego przypadku wydaje się być sztuczny, ale spowodowane jest to tym, że chcemy mieć do czynienia z sytuacją, kiedy to powstały kawałek gipsu (nazwijmy go „Bryła”) i rzeźba, którą tworzy (nazwijmy ją ‘Statua’), mają taki sam okres istnienia (tj. od t do t'). Czy zatem Bryła i Statua nie są identyczne? Jeżeli jednak można skonstruować podobny przykład, tyle że rzeźba będzie z materiału bardziej plastycznego (np. z brązu), to można by powiedzieć, że Bryła i Statua mają różne warunki trwałości: gdyby spłaszczyć Statuetkę, to przestałaby istnieć, ale Bryła nie przestałaby istnieć. Stąd, z kontrapozycji prawa zastępowania członów identyczności, muszą to być różne obiekty, ale to jest niemożliwe, gdyż mielibyśmy koincydencję.

Z przeprowadzonych w poprzednich rozdziałach analiz Brown wyciąga wniosek, że Akwinata uznałby, że mówiąc „Statua” odnosimy się do pewnej jedności przypadłościowej (złożenia Bryły i pewnej przypadłości – mianowicie stosownego kształtu), a wtedy koincydencja takiego bytu z Bryłą nie jest bardziej problematyczna od koincydencji siedzącego Sokratesa z Sokratesem (s. 162). Jeśli jednak chodzi nam o substancję, to nie jest prawdą, że coś „przestałoby istnieć” – innymi słowy, nie mamy tu zmiany substancjalnej⁹.

*
* *

⁸ Choć pewne zbliżone intuicje wyrażono już w Wiggins 1968 i Kripke 1980 (wykłady z 20–29.I.1970).

⁹ Nie będę omawiał tutaj ostatniego rozdziału, będącego w pewnym sensie kontynuacją rozdziału 2, a dokładniej – polemiką z teoriami L. R. Baker, P. Van Inwagen i D. Zimmermana.

Kluczem do rozwiązania najbardziej problematycznych łamigłówek konstytucji materialnej jest zdaniem amerykańskiego autora rozróżnienie aktu i możliwości, lub istnienia aktualnego i potencjalnego. Koncepcję taką można zaklasyfikować na dwa sposoby. Weźmy pod uwagę paradoks kota Tibbles. Po pierwsze, domniemane rozwiązanie Akwinaty polegałoby na uznaniu, że część kota, którą możemy określić mianem kot-minus-ogon, przed wypadkiem (w wyniku którego kot stracił ogon) istnieje potencjalnie, a dopiero po wypadku ma aktualny sposób istnienia. Istnienie w tym pierwszym sposobie jest „słabsze”. Z punktu widzenia języka potocznego i, ogólniej, praktyki, nie wydaje mi się to przekonujące. Zdanie „mam tułów” jest prawdziwe, a przedmiot materialny, którego dotyczy, mogę dotknąć równie dobrze, co np. moją żonę (aktualną substancję). Owszem, jako integralna część substancji mój tułów jest m.in. zależny bytowo od całości, której jest częścią, ale równie dobrze można powiedzieć (przynajmniej to nawet w pewnym miejscu autor, s. 50), że całość zależy bytowo od (przynajmniej pewnych) swoich integralnych części¹⁰. Po drugie, można po prostu powiedzieć, że kot-minus-ogon będący częścią właściwą, w wyniku wypadku kota przestał istnieć, a na jego miejsce powstał kot-minus-ogon będący częścią niewłaściwą. Pytanie jednak, co mają wspólnego kot-minus-ogon przed wypadkiem i po? Odpowiedź autora, że mają wspólny substrat - materię pierwszą, kieruje dyskusję na to kłopotliwe pojęcie.

Arystoteles pisze o materii pierwszej, że nie jest nawet *ti, quid*, czymś (*Metafizyka* 1029a; formuła powtarza się dwa razy). Kategorie orzeka się o substancji, a ją samą o materii, która jest w zasadzie niczym. W *Metafizyce* 1032a pisze zaś, że *to*, iż obiekt może być i może nie być (taki a taki), *jest* materią (*Possibile enim esse et non esse eorum quodlibet. Haec autem est quae in unoquoque materia*). O czym więc mowa? Czyżby materia to po prostu możliwość? Tyle, że co wówczas znaczy teza, że rzecz jest „złożona z materii i formy”? Chyba tylko tak trochę po Wittgensteinowsku: każdy byt przygodny składa się niejako z tego, czym aktualnie jest i z tego, czym może być, tj. jest zanurzony w przestrzeni swoich możliwych stanów. To by tłumaczyło, czemu materia jest nieokreślona (1037a, *aoriston, indeterminatum*) i *ignota secundum se* (1036a). Tylko czemu coś takiego ma być zarazem podmiotem (*hypokeimenon, subiectum* – 983a, 1028b–1029a i inne)?

Osobiście jestem bardziej skłonny poprzeć rozwiązanie, które Brown odrzuca w przypisie 19 na s. 15¹¹, mianowicie ontologię procesualistyczną, traktując paradoksy konstytucji materialnej jako *reductio ad absurdum* substancjalizmu¹². Recenzowaną książkę polecam jednak każdemu, kto choć raz poważnie zastanawiał się nad pytaniami ontologicznymi, które stawiają sobie filozofowie od Heraklita do Quine’a i dalej.

¹⁰ Gdyby rację mieli materialści i nie byłyby możliwe (jeszcze) wyczyny w rodzaju przetrwania Jane w postaci głowy, częścią tą byłby m.in. właśnie tułów.

¹¹ „[...] *given my interests in this work – articulating a common-sense metaphysics of material objects with the help of Aquinas – I do not treat four-dimensionalism as a serious option for solving the P[roblem of]M[aterial]C[onstitution] in this work*”.

¹² Dotyczy to przede wszystkim paradoksu kota Tibbles i paradoksu podziału (ameb czy czegoś podobnego). Co do tego ostatniego, rozwiązanie, które poleca za Tomaszem Brown, aczkolwiek popularne wśród analityków, prowadzi moim zdaniem do jeszcze większych problemów. Szerzej o tym piszę w Kąkol (w druku).

BIBLIOGRAFIA

- Geach P. T. 2006, *Do czego odnoszą się wyrażenia ogólne?*, tł. J. Odrowąż-Sypniewska, Warszawa: Semper.
- Gibbard A. 1975, *Contingent Identity*, *Journal of Philosophical Logic*, t. 4, s. 187–221.
- Gryganiec M. 2007, *Identyczność i trwanie. Studium ontologiczne*, Warszawa: Semper.
- Kąkol T. 200?, *Przeciw substancjalizmowi*, poprawiona wersją referatu wygłoszonego 13.05.10 na Uniwersytecie Gdańskim w ramach Warsztatów Logiczno-Filozoficznych „Entia et Nomina” (Gdańsk, 13–16.05.10) (złożona do druku).
- Kripke S. 1980, *Naming and Necessity*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Pietruszczak A. 2000, *Metamereologia*, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Wiggins D. 1968, *On Being in the Same Place at the Same Time*, *The Philosophical Review*, t. 77, s. 90–95.

TOMASZ KĄKOL
(Gdańsk)

ETYCZNA PRZECHADZKA Z JANEM WOLEŃSKIM I JANEM HARTMANEM

Jan Woleński, Jan Hartman, *Wiedza o etyce*, Warszawa–Bielsko Biala: Wydawnictwo Szkolne PWN 2008).

Podręcznik J. Woleńskiego i J. Hartmana pt. *Wiedza o etyce* został pomyślany przez autorów jako przeznaczony „dla każdego zainteresowanego problematyką etyczną” (s. 11). Pracę otwiera krótka część I (*Podstawy etyki ogólnej i metaetyki*) uzupełniona fragmentem tekstu Ch. L. Stevensona *Istota sporów etycznych*; następnie mamy obszerną część II (*Dzieje refleksji moralnej*), która dzieli się na trzy jednostki, poświęcone myśli etycznej w poszczególnych epokach (starożytność i średniowiecze, od odrodzenia do oświecenia, wiek XIX i XX). Każda jednostka zaczyna się krótkim wprowadzeniem i kończy wyborem tekstów. Tekst urozmaicają liczne ilustracje i notki biograficzne. Część III („etyka szczegółowa”) została podzielona na „etykę sfery prywatnej” i „etykę sfery publicznej”, ze zdecydowaną dominacją (objętościową) tej drugiej. W części dotyczącej sfery prywatnej omawiane tematy to „rodzina”, „przyjaciele i znajomi, ludzie obcy” oraz „relacje seksualne”; w części dotyczącej sfery publicznej zaś „państwo i jego obywatele”, „politycy i urzędnicy”, „tworzenie i stosowanie prawa”, „światowy ład prawno-polityczny i wojna”, „przemoc i pokój”, „media i etos dziennikarski”, „życie gospodarcze”, „edukacja”, „medycyna” i „środowisko naturalne”. Podobnie jak w części historycznej, tak też tutaj znajdziemy wybór tekstów i liczne ilustracje, a dodatkowo „pytania do dyskusji” oraz uwagi wydzielone w ramach (oznaczone ‘!'). Podręcznik zamyka „słowniczek” (pojęć głównie filozoficznych).

Chociaż prowadzę zajęcia z etyki tylko na poziomie akademickim, sądzę, że książka Woleńskiego i Hartmana mogłaby z powodzeniem służyć jako podręcznik do nauki etyki nie tylko studentom. Osobiście widziałbym ją nawet jako przerabianą w ramach katechezy – moim zdaniem nie ma tu nic do rzeczy fakt, że wizja autorów niekiedy

odbiega od wizji chrześcijańskiej, ale to już temat dla siebie¹. Mam jednak kilka zastrzeżeń do omawianej pracy – z punktu widzenia etyki „areligijnej” lub „laickiej” w rozumieniu Woleńskiego i Hartmana, tj. „etyki niezależnej od religii” (s. 11, 40).

Pierwsza grupa uwag odnosi się do części I i II oraz do „słowniczka”. Autorzy piszą:

Nie wiemy na pewno, jak to jest w świecie. Dawniejsza fizyka sugerowała determinizm, współczesna dostarcza racji za ograniczonym indeterminizmem. Nie ma więc żadnego powodu, by negocjować wolność z powodów czysto metafizycznych. Możemy więc spokojnie przyjąć, że typowe ludzkie działanie jest wolne, a więc nie wyklucza odpowiedzialności. Wolność i odpowiedzialność są uważane za typowe atrybuty podmiotu moralnego, mającego prawa i obowiązki o charakterze moralnym (s. 35).

Niemniej jednak, ten „ograniczony indeterminizm” sprowadza się do, by tak rzec, nieusuwalnej probabilistyczności fenomenów zachodzących w mikroświecie i do tzw. chaosu deterministycznego (sic). Przy założeniu, że nie ma żadnego powodu przyjmować, że człowiek jest czymś więcej niż skomplikowanym agregatem cząstek fizycznych (powiązanych ze sobą stosownymi relacjami), trudno znaleźć miejsce dla wolności rozumianej jako autonomiczne (choć nie znaczy to, że nie wykorzystujące w ogóle fizycznych łańcuchów przyczynowych) sprawstwo. Jeśli prócz tego jest tak, jak piszą autorzy w ostatnim zacytowanym wyżej zdaniu, to marny los etyki.

Po drugie, należałoby skorygować kilka usterek bardziej technicznych – na s. 58 i n. czytamy, że „Platon wyróżnił dwa światy, mianowicie dziedzinę idei i dziedzinę rzeczy. Idee są ogólne, wieczne (nie powstają i nie giną), niezmiennie, pozaczasowe, pozaprzestrzenne, jednym słowem – doskonałe”. Trzeba by zaznaczyć wyraźniej, że jest to Platońska wizja doskonałości (dla wielu np. niezmiennosc a już na pewno ogólnosc nie jest doskonałością). Podobnie, kontrowersyjne są podane w „słowniczku” definicje pojęć „absolut”, „eudajmonizm” czy „fideizm”. Nie jest też oczywiście prawdą, że dla Platona „dusza rozumna posiada wszelkie atrybuty idei” (s. 60; co z ogólnością?) i że Tomasz z Akwinu został uznany za „piątego (i ostatniego, jak dotąd) doktora Kościoła (s. 74)”². Przy okazji omawiania początków etyki chrześcijańskiej, autorzy komentują Mt 21, 32 słowami: „dla historyka ciekawe jest to, jak bardzo nisko celnicy są ustawieni w hierarchii społecznej w tym ostrzeżeniu” (s. 70) oraz piszą o Pawle z Tarsu, iż „z Jezusem się nie spotkał, a nie jest też pewne, czy znał jego uczniów. Jako prawnik był człowiekiem wykształconym, także w filozofii i być może dlatego sądził, że sprosta filozofom greckim w publicznej debacie na ateńskim areopagu. Nie odniósł sukcesu (tamże)”. Jeśli chodzi o celników, przyczyny niechęci do nich przedstawiają choćby inne fragmenty Ewangelii³; natomiast w przypadku Pawła zrozumiałe jest, że autorzy *Wiedzy o etyce* nie mogą, jako etycy niezależni, wierzyć na słowo w opisane w Nowym

¹ Zasyłany argument *contra* to robienie tym samym z katechezy „religioznawstwa” (czy raczej „etykoznaństwa”), podczas gdy katecheza ma charakter (częściowo) apologetyczny oraz narażanie na szwank wrażliwych i/lub nieprzygotowanych wiernych. Łatwo jednak zauważyć, że inteligentny katecheta mógłby (w najgorszym wypadku) wykorzystać podręcznik właśnie w ramach apologetyki (tj. jako obiekt polemiki). Bardziej „szlachetny” motyw polegałby na pokazaniu w ten sposób, że „przedmioty” zwane „religią” i „etyką” nie są całkowicie konkurencyjnymi alternatywami – przekonanie przeciwne, choć zrozumiałe np. w kontekście historii wprowadzenia tych przedmiotów do polskich szkół, jest błędne.

² W 2008 roku poczet doktorów Kościoła liczył 33 osoby.

³ Mt 22, 15–22 (par. Mk 12, 13–17 i Łk 20, 20–26), Łk 3, 12–13; 18, 11.

Testamencie spotkania Pawła z Jezusem (zmartwychwstałym)⁴, pytanie jednak dlaczego – skoro akceptują jako wiarygodną relację o ateńskich przygodach Pawła⁵ – wyrażają wątpliwość co do jego kontaktów z bezpośrednimi uczniami Jezusa⁶.

Druga grupa moich uwag dotyczy części poświęconej etyce szczegółowej. Po pierwsze, mam wrażenie, że autorzy, choć – przyznać trzeba – nie stronią od spostrzeżeń krytycznych, to jednak zbyt optymistycznie patrzą na rodzinę, kiedy rozważają odpowiedzi na pytanie, dlaczego rodzina jest środowiskiem szczególnych zobowiązań moralnych. Czytamy, że „w rodzinie wszyscy mogą na siebie liczyć, i to nawet, gdy się kłóć. Co to znaczy „liczyć na kogoś”? Zapewne oczekiwać pomocy w kłopotach, oczekiwać lojalności, a także spodziewać się, że pewne rzeczy (np. przemoc, zdrada, nienawiść) nigdy się nie wydarzą” (s. 242). Nie zawsze tak jest z tymi oczekiwaniami i nawet nie powinno tak być: zdarza się, że rodzice mają zbyt wygórowane oczekiwania wobec dzieci; zdarza się też, że dorosłe dzieci oczekują zbyt wiele od swoich rodziców (np. miłości, której zabrakło w dzieciństwie lub że rodzice porzucią nałóg). „Nasze radości są radościami naszych bliskich, a przykrości naszych bliskich są naszymi przykrościami. Jeśli nawet tak nie jest, czujemy, że tak być powinno” (tamże). Otóż niekoniecznie, jest granica, za którą zaczyna się emocjonalne uzależnienie. Nie zawsze, niestety, jest też tak, że „w rodzinie stajemy się doskonalsi, lepsi, niejako wzajemnie się wychowując” (tamże).

W perspektywie patologii życia rodzinnego, tezę „etyki religijnej”, jak ją nazywają autorzy, iż „rodzina jest świętością” należy więc rozumieć „życzliwie”, co chyba nie udało się autorom, skoro piszą, że w świetle tego ideału „dzieci czczą swoich rodziców [...] bez względu na to, [...] czy rodzice zasługują na cześć ze strony swych dzieci, dbając o nie” (s. 244). Nie jest prawdą – przynajmniej według do etyki katolickiej⁷ – iż „do istnienia powołał ją [rodzinę – TK] Bóg, przez połączenie małżonków w jedno, dla spłodzenia i wychowania dzieci” (tamże) – pierwszym celem małżeństwa jest wedle tej doktryny tzw. dobro (czyli wzajemne uszczęśliwianie się, zwłaszcza – choć nie wyłącznie – seksualne) małżonków, w dalszej kolejności dopiero zrodzenie i wychowanie potomstwa⁸. Nie jest też tak, że obowiązki moralne względem bliskich „poprzedzone są przez obowiązki w stosunku do Boga” (tamże), co sugerowałoby przecież jakiś prymat w przypadku konfliktu obowiązków, tymczasem takiego konfliktu, wedle etyki katolickiej, nie ma. Nie jest wreszcie prawdą, że „zobowiązania rodzinne i związane z nimi przysięgi składane są bowiem najpierw Bogu, a potem bliskim” (wystarczy pójść na dowolny ślub katolicki lub przeczytać rytuał sakramentu małżeństwa). Krytyka „religijnej etyki rodziny” nie jest przekonująca (z czego oczywiście nie wynika, że etyka ta jest prawdziwa): zdaniem autorów, zakłada ona bowiem „wątpliwe rozstrzygnięcie moralne”, to jest, „że człowiekowi wolno opierać się na wierze, oddawać się jej tak, jakby to, w co wierzymy, było czymś, co wiemy” (s. 244 i n.). Chciałoby się tu powiedzieć *tu quoque*, choć, prawda, argument ten też mógłby być uważany za wątpliwy moralnie („grzeszę, ale ty też”)⁹. Nieprzekonująco brzmi też sugestia, iż dążenie do szczęścia (nie jest ono oczywiście specyficzne dla etyki religijnej) jest „egoistyczne

⁴ Dz 9, 3–20; 22, 6–21; 26, 13–18, Ga 1, 12.

⁵ Dz 17, 16–34.

⁶ Dz 9, 27; 15, 2–25; 21, 18–19, Ga 1, 18–19; 2, 9.11–14.

⁷ Podręcznik jest wszak wydany w Polsce, stąd dominującą „etyką religijną” jest w tym przypadku etyka katolicka.

⁸ Kolejność ta znajduje praktyczny wyraz choćby w prawnokanonicznym katalogu przeszkód uniemożliwiających zawarcie małżeństwa.

⁹ Por. słynne *credo* J. Woleńskiego: „wierzę, że zbiór bogów jest pusty”.

i trywialne, a co najmniej infantylne” (s. 245) oraz następujący fragment, przypominający wręcz *argumentum ad auditorem*:

Czy naprawdę chcemy żyć w rodzinie, w której ludzie są dla siebie dobrzy, bo tak chce Bóg, a nie dlatego, że sami tego chcemy? Czy chcemy być kochani miłością nakazaną przez wezwanie Boga „kochajcie się!”? Nie, chcemy być dostrzegani sami dla siebie, tacy, jacy jesteśmy, choćby czasami mimo Boga. Kochając się, chcemy siebie nawzajem, bez pośredników i zewnętrznego kierownictwa, dla wyższych celów działającego. Mówimy dziś „pragnę cię”, a nie „czuję wolę bożą” – zwrot to tyleż pobożny, co staromodny (tamże).

Jeśli faktycznie na tym polega etyka religijna, to jest ona odstręczająca – nie ma jednak powodu, by sądzić, że nie można interpretować etyki religijnej w następujący sposób: nie chodzi o to, że Bóg ma być motywem wszelkiego działania moralnego ani że mamy ze względu na Boga tłumić w sobie uczucia złości, gniewu, żalu itp. (co skutkuje jeszcze większą erupcją uczuć¹⁰ – truizm psychologii emocji), bądź, przeciwnie, budzić w sobie „na siłę” uczucia przeciwne (co także jest niewykonalne). Raczej, jeśli nawet w księgach świętych ludzie wierzący znajdują jakieś boskie moralne imperatywy, to są one rozumiane analogicznie do przestróg eksperta typu „uważaj, by nie używać tej farby przy otwartym ogniu”¹¹.

W rozważaniach o przyjaźni czytelnik może się zgubić w odniesieniu do kwestii podstawowej: czym jest przyjaźń, a w szczególności, czy małżeństwo wyklucza przyjaźń (co znajduje wyraz choćby w przygnębiających dla zakochanego mężczyzny słowach posłyszanych z ust niedoszłej narzeczonej „możemy przecież zostać przyjaciółmi”). Autorzy omawiają przyjaźń w rozumieniu głównie Arystotelesowskim (zauważając jej częściową nieadekwatność w stosunku do współczesnego rozumienia przyjaźni); w pewnym momencie piszą: „Co więcej, pewna doza intymności i szczerości, niezbędna w stosunkach między przyjaciółmi, może stwarzać konflikt z obowiązkiem wierności i dyskrecji, jaki mamy w stosunku do innych osób, np. współmałżonka” (s. 252); niżej jednak czytamy, że „przyjaźń ma wewnętrzne granice, których być może nie musimy wyznaczać w miłości małżeńskiej, mogącej zresztą również opierać się na przyjaźni” (tamże).

Podobnie, etyczna przechadzka po dziedzinie seksualności może być kłopotliwa, gdyż z jednej strony czytamy, że „jesteśmy moralnie zobowiązani do przestrzegania tego ładu seksualnego, jaki narzuca nam obyczaj naszej społeczności” (s. 255), na następnej stronie mamy zaś napisane „jeśli jednak przyjąć inny punkt widzenia niż konserwatywnej etyki cnót lub etyki wartości, to cały społeczny ład seksualny może stanąć pod znakiem zapytania, i to z powodów moralnych”. To jesteśmy moralnie zobowiązani czy nie? Podobnie niezrozumiałe jest zdanie, iż „choćby być może same normy moralne są w pewnej mierze moralnie dyskusyjne, pozostają normami” (s. 256). Sądzę też, że gdyby „istotą małżeństwa” było jedynie „zobowiązanie do dochowania wierności seksualnej współmałżonkowi” (s. 253), to byłoby to zbyt minimalistyczne rozumienie tej relacji.

¹⁰ Nie piszę „negatywnych uczuć” aby nie sugerować, że uczucia można moralnie wartościować.

¹¹ Zakładam tutaj, że są to raczej, mówiąc po Kantowsku (ukryte) imperatywy hipotetyczne niż kategoryczne. Oczywiście, ludzie niewierzący zwykle reagują na te sugestie słowami w rodzaju „mam dość sprawnie funkcjonujący, jak miemam, rozum; nie jestem dzieckiem, żeby mi mówić, co robić, by uniknąć nieszczęścia”. Dla wierzącego powyższa postawa ma w sobie czasem coś z frajerstwa.

Wspomniałem o dysproporcji objętościowej etyki życia prywatnego w stosunku do etyki życia publicznego (20 stron a 78 stron bez wyboru tekstów). Być może powód jest następujący: jak piszą autorzy, „we współczesnym społeczeństwie zachodnim nie ulega wątpliwości to, że podporządkowywanie prawa i ustroju publicznego jakiegokolwiek ideologii, określającej model dobrego życia, jest zasadniczo niemoralne. Tu już nie ma w etyce pola do dyskusji” (s. 270). Centralny problem etyki polega więc na tym, jak zapewnić sprawiedliwe i pokojowe współistnienie jednostkom i grupom mającym rozmaite wyobrażenia moralne. Odnoszę wrażenie, że ten punkt widzenia autorzy uważają za wiążący; z drugiej jednak strony pada uwaga (wygłoszona przy okazji omawiania sporu liberalizmu z konserwatyzmem), iż „obie strony uważają własne stanowisko za uzasadnione moralnie, a to oznacza, że traktują je w sposób istotnie dogmatyczny” (s. 284). Nie jest więc łatwo odpowiedzieć na pytanie, czy autorzy uznają ostatecznie jakiś grunt etyczny za pewny, czy nie: sam tytuł książki – „wiedza o etyce”, a nie na przykład „etyka” – może sugerować, że czytelnik nie zdobędzie wiedzy o normach czy wartościach moralnych, ale właśnie o etyce, czy raczej etykach (skoro mamy wiele etyk, podobnie jak mamy wiele religii): jak jednak religioznawstwo nie jest katechezą, tak też „etykoznawstwo” nie jest etyką. Z drugiej strony, zapewniamą nas, że „do zablokowania totalnego relatywizmu” wystarczy fakt, że „istnieje pewien podstawowy korpus aksjologiczny podzielany przez zdecydowaną większość ludzi” (s. 40) czy też, że „decyduje o tym [tj. o uznaniu praw człowieka – TK] nasza intuicja i wrażliwość moralna”, mimo że filozofowie mają trudność z ich teoretycznym uzasadnieniem (s. 274).

Sądzę, że podstawowy problem, z którym borykają się autorzy, i w ogóle wielu etyków, jest następujący: Woleński i Hartman są przekonani, że „w etyce [...] głównym celem jest zrozumienie ludzkiego działania i jego ocena” (s. 12) i że „ocenie moralnej podlega [...] wszystko, co czynimy, jeśli tylko skutki naszych czynów mogą kogoś skrzywdzić lub przynieść komuś dobro” (s. 241), zaś prawo do tej oceny ma każdy, „mocą posiadania rozumu i sumienia (s. 291)”; zarazem jednak sprawiają miejscami wrażenie, że nie chcą być tak postrzegani – w odniesieniu do życia rodzinnego mamy prezentacje rozmaitych „punktów widzenia” (utilitarystyczny, emotywistyczny, religijny, etyki cnót, konserwatywny, liberalny); polityka „braku gotowych recept” rządzi też narracją w części podręcznika poświęconej etyce społecznej. Czy więc zdołają przekonać czytelnika, że w rozumny sposób wierzą, że pewne rzeczy naprawdę są dobre bądź złe?

TOMASZ KAŁOL
(Gdańsk)

NOTY O AUTORACH

Andrzej Póltawski – dr hab., em. profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (dawniej ATK) w Warszawie, zajmuje się fenomenologią, w szczególności aksjologią, antropologią i epistemologią fenomenologiczną, autor licznych publikacji dotyczących problemów świadomości, realizmu oraz myśli Husserla, Ingardena, Edyty Stein, Karola Wojtyły.

Tadeusz Szubka – dr hab., profesor i dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, zastępca przewodniczącego KNF PAN, opublikował m.in. książki o P. F. Strawsonie, antyrealizmie semantycznym i monografię *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, przygotowuje książkę o neopragmatyzmie, obecnie zajmuje się metodologią filozofii.

Marek Piwowarczyk – dr, adiunkt w Katedrze Filozofii Religii na Wydziale Filozofii KUL, zajmuje się metafizyką i ontologią, filozofią Boga i filozofią religii.

Leszek Kopciuch – dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, zajmuje się współczesną aksjologią, głównie niemiecką oraz filozofią dziejów, opublikował książki o Nicolai Hartmannie oraz o M. Schelerze, D. von Hildebrandzie i H. Reinerze.

Maciej Smolak – dr, pracuje w Zakładzie Badań nad Etyką Zawodową Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się teorią przyjaźni Arystotelesa oraz dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami nauczania filozofii.

Krzysztof Mech – dr hab., kierownik Zakładu Filozofii Religii Instytutu Religioznawstwa UJ, opublikował m.in. *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, zajmuje się filozofią religii, filozofią Boga, współczesną hermeneutyką, problematyką wiary.

Weronika Szczepkowska – doktorantka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, przygotowuje pracę na temat problemu przyczynowania przez przyczyny wtóre u św. Tomasza z Akwinu.

Janusz Sytnik-Czetwertyński – dr, kierownik Pracowni Filozofii na Wydziale Pedagogicznym i Artystycznym Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach, zajmuje się problematyką z pogranicza metafizyki i filozofii przyrody, koncepcjami metafizycznymi z XVII i XVIII wieku oraz mistyką.

Jan Skoczyński – dr hab., profesor i kierownik Zakładu Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się historią idei oraz polską myślą filozoficzną i społeczną wieku XIX i XX, opublikował m.in. *Wartość pesymizmu; Koneczny. Teoria cywilizacji; Neognoza polska*.

Tomasz Kąkol – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Zajmuje się ontologią (konstytucja materialna, tożsamość osobowa), filozofią umysłu, zastosowaniami logiki w filozofii i bioetyką.