

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 pseudomistyką lub – jak ją nazywa krytyka – z ‘tandetną mistyką’”. Chodzi o „mistykę 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 niezjący 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 wykłada 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 dojrzewająca 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 katartyczny, 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 rozwiązania 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 niefunkcjonalne (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 złoženiami 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 wpierv 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* koincydentnych 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 Inwagena 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 porzuciła 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 konserwatyżmem), 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, zapewniają 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)