

znanej, łacińskojęzycznej rozprawie *O ruchu* (1721). Inne jeszcze, może bliższe prawdy powiedzenie, jakoby umysł był swego rodzaju „miejscem” dla idei, musi być nieściśle, skoro słowo „miejsce” odnosimy pierwotnie do przestrzeni, która dla Berkeleygo sprowadza się do ciągu następujących po sobie (jak w przypadku przestrzeni „dotykowej”), lub równocześnie istniejących (jak w przypadku przestrzeni „wzrokowej”), najdrobniejszych idei zmysłowych, nazwanych przez Berkeleygo *minimami*, o czym Berkeley mówi tym razem w dziele dotyczącym percepcji odległości, czyli w *Nowej teorii widzenia* (1709). Na domiar złego nie wolno nam dookreślić umysłu czy bezpośredniej świadomości powiadając, że powstają one w wyniku nagromadzenia połączonych ze sobą komórek nerwowych, gdyż oznaczałoby to, że jedne idee są przyczynami innych, zatem status tych pierwszych i tak pozostałby niewyjaśniony⁷. Lapidarnie rzecz ujmując, o umyśle rozumianym przez Berkeleygo można powiedzieć to, iż właściwie niczego o nim powiedzieć nie sposób⁸. Twierdzenie to nie jest wyłączone dla filozofii Berkeleygo, obowiązuje na przykład w filozofii Immanuela Kanta, w formie o wiele bardziej rozbudowanego dowodu niemożliwości istnienia „psychologii racjonalnej”⁹.

⁷ „Filonous. Najpierw chciałbym wiedzieć, czy dobrze rozumiem twoją hipotezę. Uważasz więc, że pewne ślady w mózgu są przyczynami lub okazjami naszych idei. Proszę cię, czy przez mózg rozumiesz jakiś przedmiot zmysłowy? Hylas. Cóż innego, przypuszczasz, mógłbym rozumieć? Filonous. Wszystkie przedmioty zmysłowe mogą być bezpośrednio postrzegane; przedmioty zaś, które mogą być bezpośrednio postrzegane, są ideami; te zaś istnieją tylko w umyśle. [...] Hylas. Nie przeczę. Filonous. Mózg zatem, o którym mówisz, jako przedmiot zmysłowy istnieje tylko w umyśle. A teraz chętnie dowiedziałbym się, czy uważasz za rozumne przypuszczenie, aby jedna idea, czyli przedmiot istniejący w umyśle, była przyczyną wszystkich innych idei. A jeśli tak sądzisz, to proszę, jak wytłumaczysz powstanie tej pierwotnej idei, czyli samego mózgu?”, G. Berkeley, *op. cit.*, *Dialog drugi*, s. 226–227.

⁸ Nasuwa się słynne pytanie św. Augustyna z Hippony o naturę czasu. Żyjący trzy-nastacie wieków później anglikański biskup Cloyne mógłby powiedzieć: „Czymże jest więc umysł? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”.

⁹ Por. oczywiście I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, zwłaszcza s. 318–368 (wedle paginacji bocznej: A 341–405 i B 399–432). Powiedziałbym nawet, że ustalenie natury oraz granic tożsamości podmiotu ma dla stanowiska Kanta znaczenie wręcz zasadnicze. Idealizm transcendentálny istnieje bowiem jako odrębne stanowisko tak długo, jak długo zachodzi różnica między warunkiem podmiotowym i przedmiotowym, a więc i między podmiotem a przedmiotem, inaczej bowiem np. Kantowska „subiektywność” czasu i przestrzeni niczym nie się różni od ich krytykowanej przez Kanta „obiektywności”. Można odnieść wrażenie, że

Możliwy jest jeszcze jeden zabieg, nie tylko zgodny z literą filozofii Berkeleya, ale i zbliżający obydwie filozofie, mające zresztą niejedną okazję do spotkania. Otóż Berkeley z pewnością nie zaprzecza istnieniu wiedzy o przedmiotach zmysłowych, przeciwnie, stanowczo utrzymuje, iż właśnie jego koncepcja czyni nań miejsce. Można podejrzewać, że czyni tym sposobem miejsce na badanie umysłu w rozluźnionym, ale za to naukowym znaczeniu tego słowa, mianowicie na poszukiwanie i ustalanie korelacji zachodzących między tymi zdarzeniami fizycznymi, jakimi są czyjeś zachowania i wypowiedzi, a zdarzeniami mającymi postać procesów chemicznych czy elektrycznych zachodzących wewnątrz układu nerwowego, w szczególności mózgu. Wszystkie one są bowiem przedmiotami zmysłowymi, nie zaś nieznaną, niepotrzebną i wewnętrznie sprzeczną materią, która miałaby je w nas wywoływać w niezrozumiały sposób. Jeśli tylko niefortunne, cokolwiek anachroniczne słowo „idea” zastąpimy lepiej brzmiącym wyrazem „zjawisko” (nie domagając się zarazem dopełnienia, którego wymaga konstrukcja „zjawisko czegoś”), będziemy w stanie powiedzieć, iż według Berkeleya empirycznemu badaniu poddają się zjawiska, tak fizyczne, jak i psychiczne, a przynajmniej w jakiś sposób związane z psychiką człowieka. Przedmiotem odrębnego sprawdzenia musiałaby być jednakże możliwość przetłumaczenia wszystkich twierdzeń, które należałoby sformułować na podstawie obserwacji takich zjawisk, na język dopuszczany przez filozofię Berkeleyowską. Należało by więc przy tej okazji wypomnieć filozofowi, że współcześnie fenomenalizm dość powszechnie uchodzi za stanowisko zasadniczo błędne: mała szansa, iżby się udało wyrazić nawet najprostsze twierdzenie o przedmiocie fizycznym w języku traktującym wyłącznie o „danych zmysłowych”. Przypuszczam, że filozof ten w odpowiedzi zażądałby raczej rewizji przekładu, aniżeli skorygował własną filozofię. Zdanie o przedmiocie fizycznym ma dlań dokładnie tyle treści, ile uzyskuje w wyniku przekładu na język danych zmysłowych; to, co nieprzekładalne, jest fikcją, zbędnym i niebezpiecznym balastem każdego zdania obserwacyjnego. Jakkolwiek brzmiałoby to zagadkowo i na wskroś tajemniczo dla innych filozofów, zagadka i tajemnica właśnie *nie* istnieją, a ich usilne poszukiwanie odwodzi nas od właściwego celu, jakim jest etyczna doskonałość

dla Kanta podmiotowość polega na zdolności do uzyskiwania poznań w wyniku oglądania i myślenia, i że czynności te milcząco uznaje on za jakąś odmianę świadomości, niejako z definicji przysługującej właśnie podmiotom, a nie rzeczom. Wszystko to wydaje się jednakże niezgodne z końcowym zaleceniem Kanta, nakazującym powściągliwość odnośnie do natury rzeczy samych w sobie.

uzyskiwana dzięki medytacji nad prawdami objawionymi oraz dzięki wyborom dokonywanym zgodnie z tymi prawdami.

Radykalizm Berkeleyowski daje się we znaki każdemu, kto zamierzałby prowadzić jakiegokolwiek badanie przyrody zgodnie z filozofią *Traktatu*, a więc zaakceptowawszy tamtejsze zapatrywanie na naturę pojęć ogólnych oraz na przedmiot matematyki. Wydaje się także, iż przywołana tu filozofia Kanta, a zwłaszcza jego koncepcja kategorii, doświadczenia oraz form zmysłowości to (zapewne mimowolna) korekta filozofii Berkeleya, ujęcie wedle Kanta wręcz umożliwiające bezinteresowne i wzbogające badanie świata zjawisk¹⁰. Można, rzecz

¹⁰ Przeważa opinia, że wiedza Kanta o filozofii empirystów brytyjskich była nad wyraz ograniczona i pośrednia, w ogromnej części zaczerpnięta z nieścisłego przekładu stroniczej rozprawy Jamesa Beattiego *Essay on the Nature and Immutability of Truth* (1770, przekład na język niemiecki ukazał się w roku 1772). Kant najprawdopodobniej nie znał wspomnianego wcześniej niemieckiego przekładu *Trzech dialogów* z roku 1756, *nota bene* wydanych wówczas wraz z tłumaczeniem *Clavis Universalis* A. Colliera, pod znamienym tytułem *Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen*, a wznowionego osobno dopiero w r. 1781, i w kwestii filozofii Berkeleya zawierzył całkowicie Beattiemu, propagatorowi szkockiej filozofii zdrowego rozsądku, który apodyktycznych i miazdzących sądów nie poparł gruntowną znajomością rzeczy. W sprawie historycznych powiązań filozofii Kanta z brytyjskim empiryzmem zob. zwłaszcza: N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's „Critique of Pure Reason”*, Macmillan and Co., Limited, London 1918, s. XXV–XXIII, 155–161, bardziej szczegółowe omówienie na s. 588–600. Z nowszych prac porównaj np.: W. Bowman Piper, *Kant's Contact with British Empiricism*, „Eighteen-Century Studies”, vol. 12, no. 2, 1978–1979, s. 174–189. Nie zgadzający się z utrwalonym przez Kemp Smitha poglądem o ignorancji Kanta względem filozofii Berkeleya C. M. Turbayne wskazuje na podobieństwo Kantowskiej krytyki transcendentelnego realizmu do Berkeleyowskiej krytyki materializmu, dowodzące, jego zadaniem, że Kant znał bezpośrednio (ze wspomnianego przekładu *Trzech dialogów* oraz łacińskojęzycznego *O ruchu*) i rozumiał myśl Berkeleya, od której odzęgnywał się wskutek nieprzychylniej recenzji pierwszego wydania *Krytyki* (słynnej recenzji getyngieńskiej ze stycznia 1782 r.), zarzucającej mu powtarzanie stanowisk Berkeleya i Hume'a. Stąd miałyby się brać zmiany poczynione przez Kanta w drugim wydaniu *Krytyki* oraz nieprzychylna i chyba niesprawiedliwa ocena stanowiska Berkeleya w *Prolegomenach*, jak i staranniejsze odróżnienie tam własnego stanowiska od idealizmu Berkeleyowskiego. Zob. C. M. Turbayne, *Kant's Refutation of Dogmatic Idealism*, „The Philosophical Quarterly”, vol. 5, no. 20, 1955, s. 225–244. Z nowszych prac porównaj np. F. C. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*, Harvard University Press, Cambridge 2002, s. 88–103. Beiser uważa jednak, że „If Kant read Berkeley at all, it was most probably after the Garve-Feder review, which gave him plenty of occasion to examine his philosophy. He was at least interested enough to acquire the edition of Berkeley's *Werke* that appeared in 1781” (s. 100).

jasna, widzieć sprawy dokładnie na odwrót i powiedzieć, że to stanowisko Berkeleya jest wyrazem idealizmu bardziej konsekwentnego aniżeli Kantowski, który bezzasadnie postuluje nie tylko domenę rzeczy samych w sobie, ale i mnogość abstrakcji w rodzaju form naoczności, kategorii intelektu, idei transcendentalnych, czy wreszcie różnorodnych – lecz przecież nieodmiennie fikcyjnych – syntez, a wszystko w celu uzasadnienia fałszywej przesłanki mówiącej o pewności i wyjątkowej wartości poznawczej prawd fizyki i matematyki. Jednakże co do zasady panuje między obydwoma filozofami zgoda, zważywszy rolę, jaką autor *Krytyki czystego rozumu* przypisuje analitycznie wyprowadzanemu tam, niepoznawalnemu warunkowi wszelkiego poznania, czyli transcendentalnej jedności apercpcji. Kant zapewne kategorycznie odrzuciłby to porównanie, stanowczo utrzymując, że rozważa strukturę o wiele bardziej podstawową od świadomości empirycznej, do której zdołał być dotrzeć Berkeley, że mówi o tym, co tę ostatnią właśnie „umożliwia” i to w sensie transcendentalnym, a nie ontologicznym, i już z tego względu musi być od niej starannie odróżnione. Uważam jednak, że umysł w rozumieniu Berkeleyowskim – jakkolwiek tym razem przypuszczalnie wbrew intencji tego myśliciela – nie posiada jakichkolwiek uchwytnych cech indywidualizujących, pomijając sekwencję pojawiających się w takim umyśle idei, zaś ów brak znamion, czy życzyliby sobie tego obydwaj ci myśliciele, czy nie, nad wyraz zbliża „jaźń” z *Traktatu* do „jedności” z *Krytyki*. Kluczowy dla porównania, wspomniany przed chwilą zabieg myślowego pomijania czy abstrahowania musi być możliwy nawet dla myśliciela tak niechętnego abstrakcjom jak Berkeley. Myślący nie abstrakcyjnie nie uchwyci wszak ontologicznego pierwszeństwa umysłu względem przedmiotów bezpośrednio spostrzeganych, zależność tę dostrzeże tylko ten, kto zdoła pomyśleć o umyśle oderwanym od wszelkich idei. Nad zagadnieniem indywidualności umysłu zatrzymam się jeszcze przez chwilę.

Skorzystam z poprzedniego zasugerowanego porównania, czyli z zestawienia relacji polegającej na byciu spostrzeganym przez umysł z teoriomnogościową relacją należenia do zbioru. Z konieczności pominię zagadnienie, które zdaje mi się ciekawe samo przez się, mianowicie kwestię zależności między tymi relacjami. Berkeley zapewne przyjąłby, iż tę drugą, matematyczną relację albo będzie można sprowadzić do pierwszej – rzeczywistej, nie abstrakcyjnej i bezpośrednio uchwytniej – albo wypadnie odrzucić właśnie wskutek jej własnej fikcyjności, abstrakcyjności i nieuchwytności. Tak czy inaczej, zgodnie

z klasyczną teorią mnogości zbiory nie różniące się elementami są identyczne, są jednym i tym samym zbiorem. W sposób naturalny nasuwa się więc pytanie, czy własność podobna do tak pojętej ekstensjonalności przypadkiem nie przysługuje Berkeleyowskim umysłom.

Wydaje się, że zarówno twierdząca, jak i przecząca odpowiedź sprawia pewien kłopot filozofowi pragnącemu powiedzieć, że umysł jest ontologicznie niezależny od przedmiotów, które spozstrzega, że nie zmienia się pod ich wpływem i że w niczym nie naruszają one jego tożsamości¹¹. Odpowiedź twierdząca nie harmonizuje z ontologiczną niezależnością umysłu, gdyż pojawienie się najdrobniejszej nowej idei odmieniałoby umysł na takiej zasadzie, na jakiej dodanie nowego elementu do zbioru sprawia inny, obszerniejszy, nietożsamy z tamtym zbiór. Tę przemianę trudno byłoby zresztą pojąć, bo też o „dodaniu” elementu do zbioru mówi się w znaczeniu potocznym i obrazowym. Natomiast odpowiedź przecząca, z pozoru łatwiejsza, rodzi równie niełatwe pytanie o inną w takim razie zasadę jednostkowania umysłów, którą Berkeley może dobrać na zasadzie spekulacji już całkowicie dowolnej, oderwanej od wszelkiego dającego się unaocznic przedmiotu, jak wcześniej czynili to tak bezlitośnie krytykowani przez niego scholastycy, poszukujący zasady, którą można by naznaczyć wspólną formę gatunkową, utożsamianą z indywidualną duszą. Grzechem ciężkim teorii Berkeleya jest to, że na jej gruncie nie sposób wykluczyć hipotezy panteistycznej, głoszącej, iż to, co uważamy za poszczególny, indywidualny umysł, jest tylko częścią, podzbiorem (by nie powiedzieć:

¹¹ O warunku tak rozumianej substancjalności zapomina M. Atherton, broniąca koncepcji Berkeleya w pracy *The Coherence of Berkeley's Theory of Mind*, „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. XLII, no. 3, 1983, s. 389–399. Według autorki, Berkeley ma prawo uznać istnienie umysłu za bezdyskusyjne, głosząc nieodłączność idei od ich spozstrzeżenia, a więc od świadomości, z definicji przysługującej umysłowi. Sądę jednak, że Berkeley wyraźnie stwierdza, że umysł to nie tylko *hypokeimenon* (oczywiście nie w scholastycznym znaczeniu, zgodnie z którym atrybuty „tkwią” w substancji niczym w podłożu i są o niej orzekane), ale także *ousia*. Oczywiście i co do tego nie ma zgody, np. C. M. Turbayne przypisał Berkeleyowi koncepcję umysłu właśnie przynależną do tradycji antycznej: po przeformułowaniu tez Berkeleya na język filozofii Platona i Arystotelesa, koncepcja ta okazuje się spójna, m.in. znika często zarzucana Berkeleyowi niezgodność tezy o radykalnej odmienności idei i umysłu z tezą o całkowitej identyczności idei i jej spozstrzeżenia. Zob. C. M. Turbayne, *Lending a Hand to Philonous: The Berkeley, Plato, Aristotle Connection* [w:] Turbayne C. M. (ed.): *Berkeley: Critical and Interpretive Essays*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, s. 273–310. Obawiam się jednakże, iż tradycyjne rozumienie umysłu równocześnie umacniałoby krytykowaną przez Berkeleya koncepcję materii-substratu.

przejawem) jednego, uniwersalnego i wszechogarniającego umysłu. Przeciwnie, takie zjednoczenie czy scalenie umysłów idzie w parze ze sposobem myślenia autora, który chętnie kładzie znak równości i na ogół sprzeciwia się uznanym filozoficznym rozróżnieniom¹². Właśnie taki heterodoksalny berkeleyizm wydaje mi się zyskiwać potwierdzenie na naszych oczach, w czasach, kiedy indywidualna świadomość staje się coraz mniejszą częścią uniwersalnego systemu wymiany informacji, systemu w coraz mniejszym stopniu zależnego od działań pojedynczego człowieka¹³.

Trudno więc koncepcję Berkeleyya uznać za jednoznaczne potwierdzenie religijnej, chrześcijańskiej wizji świata, odróżniającej stwórcę od stworzenia oraz stworzenia od siebie nawzajem, wizji zastępującej scenariusz uniwersalnej świadomości scenariuszem indywidualnej odpowiedzialności. Głoszony przez Hume'a (i oczywiście niepomiernie bardziej znany) sceptycyzm odnośnie do tożsamości osobowej odnajdziemy w dojrzałej postaci w dziełach jego wielkiego poprzednika. Berkeley mógłby oczywiście zarzucić, że posługujemy się jakimś abstrakcyjnym, spekulatywnym rozumieniem tożsamości i że samo to pojęcie należałoby najpierw uprawomocnić, na przykład wywodząc z idei zmysłowych. Jednak na taki zarzut można z powodzeniem odpowiedzieć,

¹² Co więcej, nieokreśloność pojęcia umysłu pozwala na wprowadzenie do filozofii Berkeleyya tezy materialistycznej, jakkolwiek kuchennymi drzwiami. Krytykując materializm Berkeleyy zawsze podkreśla niezdolność materii do odbioru wrażeń zmysłowych. Jeżeli jednak odrzucić to założenie, nic nie stanie na przeszkodzie hipotezie, iż umysł jest materialny. Jak wiadomo, już Locke rozważał hipotezę myślącej materii. Nawiasem mówiąc niebezpieczeństwo hipotezy panteistycznej nie dotyczy wyłącznie stanowiska Berkeleyya – jestem skłonny twierdzić, że nawet w większym stopniu zagraża ona antropocentryzmowi *Krytyki* Kanta. Kant bowiem obdarza podmiot wręcz boskimi prerogatywami narzucania i podtrzymywania porządku czasu i przestrzeni i chociażby z tego względu nietrudno dojść do wniosku, iż badany przez Kanta umysł jest w istocie umysłem Boskim, którego konkretny ludzki umysł jest co najwyżej empirycznym przejawem.

¹³ Myślę, że nie tyle postęp neurobiologii, co rozwój sposobów wymiany informacji doprowadzi do zmiany znaczenia słowa „świadomość”, które dziś jeszcze odnosimy do czegoś indywidualnego i w dużym stopniu prywatnego. Przystaniemy mianowicie traktować mózg jako układ autonomiczny i odizolowany od podobnych układów i zaczniemy w nim postrzegać część większej całości. Podejrzewam, że chociażby w ten sposób owa całość zyska status podmiotu świadomości (lub świadomego podmiotu). Poddaję czytelnikowi pod rozwagę następujące wnioskowanie: jeżeli układ U jest świadomy i układ U jest częścią układu I, to i układ I jest świadomy. Sądzę także, iż równoczesnej zmianie ulegnie znaczenie słów spokrewnionych z wyrazem „świadomość”, takich jak „wolność”, „odpowiedzialność”, czy „sprawstwo”.

iz tym niezbadanym i podejrzanym środkiem myślowym posługiwał się Berkeley wielokrotnie, czy to stwierdzając nietożsamość umysłu i idei, czy też głosząc istnienie wielu różnych podmiotów percepcji. Okazuje się więc, że krytyki abstrahowania można paradoksalnie dokończyć właśnie dzięki właściwej umysłowi (przynajmniej umysłowi ludzkiemu) zdolności do myślenia abstrakcyjnego¹⁴.

Berkeleyowi nie należałoby się z pewnością tak wysoka filozoficzna ranga, jeśliby nie był świadom tak jawnych słabości proponowanej koncepcji umysłu. Nie jest zapewne dziełem przypadku, iż druga część *Traktatu*, mająca zgłębiać różnicę między ciałem a umysłem, nie zachowała się, o ile w ogóle została napisana. O swoistych rozterkach Berkeleya w związku z pojęciem umysłu przekonują rozliczne uwagi rozsiane po obu częściach jego notatnika, *Philosophical Commentaries*, prowadzonego wszelako na użytek prywatny. Można wręcz odnieść wrażenie, że Berkeley co innego od młodości w duchu uznawał, co innego zdecydował się ogłosić, nie zamierzając zrażać odbiorców przemyślanym już, acz zbyt jeszcze radykalnym i nowatorskim, bo niesubstancjalnym rozumieniem umysłu¹⁵. Nie sposób jednakże ustalić, jak mogłaby się przedstawiać w szczegółach taka niejawna *Nowa teoria umysłu*, toteż tego rodzaju sugestia, jak mi się wydaje, nie uchyla którejkolwiek ze wspomnianych wyżej trudności, przeciwnie, jeszcze bardziej uszczupla Berkeleyowską koncepcję bytu spostrzegającego, nie dopuszczając już zgoła żadnej o niej wypowiedzi. Pozostaje więc poszukać jakichś środków zapobiegawczych wewnątrz filozofii Berkeleyowskiej, tej ogłoszonej i poddanej osądowi, na tyle zresztą złożonej

¹⁴ Zgadzam się z zastrzeżeniem prof. M. Kunińskiego, że problem tożsamości nie dotyczy wyłącznie Berkeleyowskiej koncepcji umysłu i że stawiający ten zarzut prawdopodobnie nie będzie mieć lepszej niż Berkeley odpowiedzi. Zarzut *tu quoque* byłby jednak w pełni uprawniony, gdyby Berkeley nie przypisywał swojej koncepcji tak wyraźnej przewagi nad innymi rozwiązaniami. Niemniej, z pewnością nie należy zapominać o problemie tożsamości umysłu, w takiej czy innej postaci obecnym na gruncie np. filozofii Tomasza z Akwinu (problem dostosowania duszy do ciała), kartezjanizmu, czy w bardziej pokrewnej myśli Berkeleya filozofii Leibniza (zagadnienie zasady jednostkowania monad), nie wspominając o współczesnych rozważaniach nad tożsamością osobową, wywodzących się z problematycznego stanowiska Locke'a w tej sprawie.

¹⁵ Taką hipotezę stawał początkowo C. M. Turbayne (*Berkeley's Two Concepts of Mind* [w:] Creery W. E. (ed.), *George Berkeley. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, London 1991, t. III, s. 220–229, 232–236). Zobacz także przedrukowane tam polemiczne prace S. A. Grave'a (*A Note on Berkeley's Conception of the Mind, The Mind and its Ideas: Some Problems in the Interpretation of Berkeley*, *op. cit.*, t. III, s. 230–232, 237–247).

i wielopłaszczyznowej, iż dającej nadzieję na przewyciężenie dość przecież prozaicznych logiczno-ontologicznych trudności¹⁶.

Myślę, że krytykę tej jawnej teorii umysłu można by osłabić przez przyjęcie nieco innego punktu widzenia; innego, aczkolwiek w dalszym ciągu znajdującego się w obrębie filozofii Berkeleya. Otóż zarzut niejasności czy nieokreśloności pojęcia umysłu wpiera się na założeniu, iż takie pojęcie jest możliwe i pożądane. Krytyk zakłada milcząco, że aby wiedzieć, czym jest umysł, należy się zapoznać z jakimś słownym opisem umysłu, najlepiej z jego definicją, wyrażoną w słowach możliwie jasnych i jednoznacznych. Tymczasem według Berkeleya – możemy powiedzieć – słowo pełni funkcję zastępczą względem przedmiotu oznaczanego, jest jego substytutem, niedoskonałą namiastką, reprezentuje to, co w danej chwili samo nie zdoła się zaprezentować. Żądanie zatem, aby określić słowem to, z czym mamy nieustanną i najintymniejszą styczność, a więc nas samych, jest niemożliwe do spełnienia, bo do spełnienia wcale niepotrzebne: wykracza poza cel i możliwości języka, dostosowanego do różnorodności zmiennych i przemijających przedmiotów zmysłowych¹⁷. Różnorodność ta wzbudza w nas iluzję świata materialnego, dlatego powinna być przedmiotem nie tyle poznania, co działania, natomiast właściwe poznanie polega nie tyle na *myśleniu* o świecie, co na *oglądaniu* niewyraźnego w słowach. Filozofia Berkeleya zdradzałaby tym samym pokrewieństwo nie tyle z abstrakcjonistyczną i naturalistyczną filozofią Kanta, co z żarliwym i uduchowionym mistycyzmem Plotyna¹⁸. Niemniej, można przypu-

¹⁶ Rozwiązaniem brzmiącym tyleż współcześnie, co – być może – kazuistycznie, byłoby uznanie umysłu za przedmiot rozmyty, z natury nieookreślony co do granic. Ożywioną dyskusję nad tego rodzaju przedmiotami wywołała zaprzeczająca ich istnieniu uwaga G. Evansa (*Can There Be Vague Objects?*, „Analysis”, vol. 38, 1978, s. 208), poprzedzona równie krytyczną oceną B. Russella (*Vagueness*, „Australian Journal of Philosophy and Psychology”, 1923, s. 84–92), jakkolwiek sformułowanie problemu dwudziestowieczni dyskutanci zawdzięczają megarejczykowi Eubulidesowi, pomysłodawcy „paradoksu tysego”. Przedruki obydwu prac można znaleźć m.in. w zbiorze: Keefe R., Smith P. (eds.), *Vagueness: A Reader*, The MIT Press, Cambridge 1997.

¹⁷ Idąc w sukurs Berkeleyowi powiedzielibyśmy, że takie żądanie przypomina nakaz udowodnienia swego własnego istnienia. Nikt z nas nie odczuwa potrzeby takiego dowodu.

¹⁸ Zwraca uwagę chociażby następujący ustęp z *Ennead* Plotyna: „Temu dalej, co jest zupełnie pojedyncze i istotnie samowystarczalne, nie potrzeba niczego, podczas gdy to, co jest samowystarczalne wtórnie i potrzebuje siebie, ma potrzebę myślenia o sobie. [...] W takim zaś razie, jeśli coś jest szczytowo pojedyncze, to nie będzie mieć myślenia siebie, bo jeśli mieć je będzie, to będzie mieć to, co jest mnogie. Więc ani

ścić, że tak wskrzeszony mistycyzm miałby niepożądane dla Berkeleya konsekwencje, skłaniając do uznania wiary chrześcijańskiej nie tyle za krynicę prawdy, co za mętną mieszaninę przesądów i okruszyn autentycznej wiedzy; jak zresztą wiadomo, filozofia Plotyna miała okazję odegrać rolę przeciwwagi dla umacniającego się chrześcijaństwa.

Skłonny jestem więc sądzić, że życzliwemu czytelnikowi dzieł Irlandczyka pozostaje już tylko ich pragmatyczne odczytanie, to znaczy ich ocena nie pod kątem prawdziwości, ale skuteczności, z jaką kierują nas do celu wskazanego przez autora, jakim jest oczywiście ożywienie indywidualnej praktyki religijnej oraz postępowanie wedle norm wyznaczonych przez religię chrześcijańską. Sam Berkeley w późniejszych dziełach, czyli w *Alkifronie*, a zwłaszcza w *Siris* (1744), pozbawionych wcześniejszego entuzjazmu, nie przekonujących tak usilnie do rysowanego wcześniej obrazu świata, najwyraźniej sam godzi się na instrumentalne traktowanie słowa i jest skłonny wiązać prawdę ze skutecznością. Sporadycznie – niejako na wszelki wypadek – czynił to już wcześniej, o czym przekonuje fragment będący skądinąd doskonałą próbką literackiego kunsztu autora:

Raz wygnana z przyrody materia pociąga za sobą tyle sprzecznych i bezbożnych mniemań, tak niewiarygodną liczbę sporów i kłopotliwych zagadnień, które były ciernią drogą zarówno teologów, jak i filozofów, przysparzając ludzkości mnóstwo bezowocnej pracy, że gdyby nawet argumentom, któreśmy przeciwko niej wytoczyli, odmówiono wystarczającej mocy dowodowej (która mnie się wydaje oczywista), to i tak jestem pewien, że wszyscy przyjaciele wiedzy, pokoju i religii mieliby raczej pragnąć, by argumenty te moc taką posiadały¹⁹.

Można odnieść wrażenie, że piszący te słowa doskonale wyczuwał różnicę między dowodem a uznaniem czegoś i że był dostatecznie świadom, iż dowód jest częstokroć przyczyną akceptacji, lecz nie stanowi względem niej ani przyczyny jedynej, ani też środka wiodącego do niej w sposób niezawodny i natychmiastowy. Nazbyt dobrze – podejrzewam – zdawał sobie sprawę z siły mechanizmu kojarzenia, badanego szczegółowo w *Nowej teorii*. Myślę także, że równocześnie dostrzegał w nim mechanizm, który funkcjonuje w człowieku – to znaczy w jego niematerialnym umyśle – nader sprawnie, o wiele sprawniej, aniżeli tak

samo myśleć nie może, ani nie może być myślenia o nim” (Plotyn, *Enneady IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Wydawnictwo AKME, Warszawa 2001, *Enneada V*, część III, fragm. 13, s. 537–538).

¹⁹ G. Berkeley, *Traktat...*, § 96, zobacz także końcowy paragraf 156, s. odpowiednio 102 i 156.

opiewany przez filozofów rozsądek, rozumiany jako zdolność do starannego wyważenia racji. Mechanika naszych myśli jest niezawodna, bo nad wyraz prosta, obliczona na ilość (zmysłowych bodźców), nie na jakość (myślowych racji): jeśli po myśli A stale następuje myśl B, to wnet staną się one nieoddzielne, pierwsza będzie systematycznie nasuwać drugą. Oto Berkeleyowska koncepcja umysłu, którą przyjął także na własny użytek, więcej, ów nieskomplikowany mechanizm stał się w jego rękach poręcznym środkiem dyskretnej perswazji. Otóż jeżeli skojarzy się (jak w *Alkifronie*) materializm, niereligijność i nowinkarstwo z moralnym i materialnym spustoszeniem, natomiast witalność, przepych natury i mądrość starożytnych filozofów powiąże się z ideą opatrności Bożej (jak w *Siris*), to nawet czytelnik najmniej nawykły do rozumowań, najbardziej myślowo opieszwały nabierze mimowolnej awersji do materializmu i jednocześnie aprobaty dla religii oraz jej wskazań. Filozof znów jednak wzdrażał się przed konsekwencją lub też po prostu nie zdołał tej myśli poprowadzić nieco dalej, mianowicie ku stwierdzeniu, że jeżeli kojarzymy przedmioty dzięki ich podobieństwu, to i wzniosła myśl o Bogu okaże się wytworem przyziemnej asocjacji, która zjednoczyła wiele cech podobnych, myślanych równocześnie i nazywanych doskonałościami. Powiedziałbym nawet: ów mechanizm kojarzenia to doskonały przykład charakteryzującej nasz umysł inercji, którą z pewnością łatwiej byłoby zrozumieć przyjmując założenie, że podmiot jest złożonym bytem *materialnym*, a właściwa mu zdolność do asocjacji to pochodna bezwładności właściwej każdej porcji materii. Mówiąc jeszcze inaczej, jeżeli umysł miałby być niematerialny, niełatwo byłoby pojąć, dlaczego w ogóle podlega krępującemu prawu kojarzenia, uznawanemu nawet przez Berkeleya, a nie działa w sposób spontaniczny, dowolnie wykraczając poza dotychczasowe zmysłowe czy myślowe bodźce, przez klasyczny empiryzm zwane „uprzednim doświadczeniem”. Na domiar złego utożsamienie umysłu z (niematerialną) świadomością jest tym bardziej problematyczne, iż mało kto zdaje sobie sprawę ze sposobu, w jaki treści doświadczenia podlegają weń kojarzeniu – przecież samo prawo asocjacji wymaga odkrycia, umiejętnego wydobycia na jaw, nie będąc czymś, co by się nieustannie jawiło bezpośredniej świadomości każdego z nas. Klasyczny empiryzm ma na to pojednawczą odpowiedź, iż bezpośrednia percepcja siłą rzeczy podlega jakiemuś stopniowaniu i że nie wszystko, co się w umyśle znajduje, z równą mocą narzuca się świadomości. Z takiej odpowiedzi mógłby oczywiście zrobić użytek i Berkeley, lecz chyba nie powstrzymałby naturalnej – dla umysłu, którego cały spór dotyczy –

tendencji do wyprowadzenia dalej idących wniosków, a przynajmniej do dalszych, całkiem naturalnych asocjacji: kto pomyśli o umyśle jako o nierównomiernie oświetlonym pomieszczeniu, bez trudu pomyśli o tym pomieszczeniu jako o fragmencie rozleglejszej, nieodgadnionej całości. A więc i mechanizm czy mechanika kojarzenia najwyraźniej przemawia przeciw koncepcji tego filozofa.

Fideistyczno-pragmatystyczne odczytanie intencji Berkeleya można jednakże wesprzeć pewną dozą teorii wywodzącej się z jego koncepcji języka, zarysowanej we *Wstępie do Traktatu*. Podejrzewam mianowicie, iż Berkeley mógłby zgodzić się z przypuszczeniem, że we właściwym i pierwotnym znaczeniu prawdziwe są jedynie zasady moralne, czy to bezpośrednio wpisane w nasz umysł, czy też przekazane w objawieniu. Człowiek, zdolny i skłonny do działań na własną rękę, odchodzi od tego rozumienia i niefortunnie tworzy pojęcie prawdy jako zgodności nie tyle z moralną normą, a więc z tym, co wewnątrz nas, ile zgodności z tym, co na zewnątrz – ze światem. Zaczyna wówczas dociekać, co jest prawdą w znaczeniu korespondencji ze światem, poczynając rozważać, czy to, co mu zmysły podsuwają, jest w tym znaczeniu „prawdziwe”, czy też nie. Lecz przecież to, co bezpośrednio dane, to, co stanowi przedmiot bezpośredniej percepcji zmysłowej – barwa, zapach, smak, czy kształt – nie jest ani fałszywe, ani prawdziwe, jest jedynie naznaczone zmysłową przyjemnością lub przykrością, mającymi wzmocnić lub powstrzymać nasze działanie, albo sprawdzić siłę naszej woli, wypróbować nas jako podmiot moralny, odbiorcę przyszłej nagrody lub kary.

BERKELEY ON THE NATURE OF THE MIND

Summary

The present essay is concerned with George Berkeley's theory of mind. An outline of his (sketchy) immaterialist theory of mind is presented and some of the principal (and well-known) difficulties are pointed out. The main problem seems to be that his attack on materialism can be easily converted into an attack on his concept of (immaterial) soul. Moreover, Berkeley offers no principle of the identity of minds; hence it is possible to argue that a troublesome consequence of his theory of mind is the possibility of an agnostic conclusion (the paper outlines an analogy between Berkeley's concept of mind and Kant's theory of the transcendental unity of apperception). In the present paper I show that it is possible to overcome these difficulties by formulating Berkeley's philosophy in pragmatic terms.

Przemysław Spryszak

ZBIGNIEW ORBIK

(Kraków)

O AKSJOLOGII IZYDORY DĄMBSKIEJ

Prezentowany artykuł stanowi próbę uchwycenia wątków aksjologicznych, pojawiających się w pracach Izydory Dąmbskiej. Główne zainteresowania naukowe tej wybitnej przedstawicielki filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej koncentrowały się na problematyce epistemologicznej i metodologicznej. Zadaniem, jakie stawia sobie autor tekstu, jest pokazanie, że równie ważnym aspektem twórczości filozoficznej Dąmbskiej jest refleksja aksjologiczna. Obraz twórczości tej wybitnej uczzonej, ograniczający ją wyłącznie do prac z zakresu epistemologii, semiotyki czy metodologii nauk, byłby bowiem nieprawdziwy, a na pewno uproszczony. Istotny bowiem dla zrozumienia filozofii profesor Dąmbskiej jest wątek aksjologiczny jej twórczości. Rozważania poświęcone wartościom pojawiają się w różnych jej pismach i zawsze cechuje je owa oryginalność i precyzja ujęcia charakterystyczne dla wszystkich rozważań tej wybitnej uczzonej, a właściwie charakteryzujące twórczość wszystkich przedstawicieli reprezentowanej przez nią szkoły.

Zdaniem moim, mówić o aksjologii Dąmbskiej można i należy w dwojakim sensie: 1) teoretycznym oraz 2) praktycznym. W znaczeniu pierwszym mamy na myśli po prostu wszelkie rozważania na temat wartości, które odnajdujemy w jej pismach. W znaczeniu drugim chodzi o realizację wartości w życiu, przejawiającą się w postawie życiowej nakierowanej zawsze, bez względu na okoliczności zewnętrzne, na realizację dobra, prawdy i piękna. I w tym sensie Dąmbska, dla tych którzy ją znali w pełni ucieleśniała sokratejski ideał filozofa (oczywiście w stopniu, w jakim ideały mogą zna-

leżć urzeczywistnienie w realnym świecie)¹. Jak ujął to Władysław Stróżewski:

Treścią życia Izydory Dąbskiej była służba prawdzie. Drogą tej służby była filozofia. A cechą charakteru, która pozwoliła nasycić to życie najbardziej autentycznymi wartościami, była niezłomna, nieposzlakowana prawdość².

Rozpocznijmy od stwierdzenia, że problematyka aksjologiczna leży u podstaw całej twórczości filozoficznej Izydory Dąbskiej. Świadczą o tym jej słowa wypowiedziane podczas uroczystego zebrania naukowego Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 26 października 1974 roku, kiedy odbierając poświęconą jej książkę pamiątkową w następujących słowach scharakteryzowała własną postawę filozoficzną:

Filozofia, pojmowana z jednej strony, jak uczyli starożytni, jako pewna droga ciągłego poszukiwania i miłości prawdy, z drugiej jako pewna teoria czynności poznawczych ludzkiej świadomości oraz jako analiza teoretycznych i aksjologicznych form twórczości człowieka jest czymś w życiu człowieka niezbędnym, czymś, co nadaje sens ludzkiej egzystencji, czymś czemu warto służyć i czego należy bronić... Jest czymś tak daleko ważnym, że bardziej jeszcze niż inne formy naukowej pracy wymaga od tych, którzy się jej oddają, bezinteresownego umiłowania prawdy, rzetelności myślenia, wierności i odwagi. Z tego aksjologicznego charakteru filozofii jako działalności życiowej wynikają dla filozofa ważne zobowiązania i wielka ciężar na nim odpowiedzialność moralna. Mając na uwadze ten moralny aspekt filozofii nie akceptowałam nigdy starego porzekadła: „*primum vivere – deinde philosophari*”. Raczej wolałam parafrazować stare żeglarskie zawołanie w taki oto sposób: „*non est necesse vivere – necesse est philosophari*”. Tego, zdaje się, nauczył nas Sokrates³.

Sposób pojmowania przez Dąbską filozofii i jej postawa filozoficzna kształtowane były głównie pod wpływem poglądów Kazimierza Twardowskiego, do którego bezpośrednich uczniów należała. Wedle tej koncepcji, filozofia poza funkcjami poznawczymi (dochodzenie do prawdy, nigdy w pełni nieosiągalnej) spełnia także ważne funkcje

¹ Interesującą charakterystykę postaci Izydory Dąbskiej zawierającą wiele szczegółów biograficznych zawiera praca Jerzego Perzanowskiego, *Izydora Dąbska – filozof niezłomny* [w:] *Izydora Dąbska 1904–1983, Materiały z sympozjum „Non est necesse vivere, necesse est philosophari”*, zebrał i opracował J. Perzanowski, Kraków 2001. Zob. również tegoż: *Głos Prawdy. O Pani Profesor Izydorzę Dąbskiej*, „Znak”, R. 38, nr 1 (374), s. 17–49.

² W. Stróżewski, *Philosophari necesse est* [w:] *Rozum-serce-smak, Pamięci Profesor Izydory Dąbskiej (1901–1983)*, red. naukowa J. Perzanowski, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 25.

³ I. Dąbska, *Podziękowanie* [w:] „Ruch Filozoficzny”, 1978, T. XXXVI, nr 2–4, s. 129.

katharsis i terapeutyczne. Zarówno filozofia, jak każda nauka, powinny rozwijać się jako dziedziny autonomiczne i niezależne – niepodległe żadnym interesom, lękom czy oportunistom, służyć mają jedynie przybliżaniu się do prawdy, w pełni nigdy nieosiągalnej. Warto może w tym momencie przytoczyć słowa Twardowskiego, który analizując skomplikowane zagadnienie relacji zachodzącej pomiędzy filozofią i nauką oraz wytworzonych przez nie poglądów na świat pisał m.in.:

Zdaje się bowiem, że stosunek filozoficznego poglądu na świat do nauki nie jest tak prosty, jak to przyjmują niekiedy jego przeciwnicy, występujący w imieniu ścisłości metodycznej przeciw temu, co uważają za uroszczenie umysłu ludzkiego, przekraczającego wyznaczone mu granice poznania. Ci, którzy kładą po prostu nieprzyjaźń między filozoficznym poglądem na świat a nauką, spełniają tylko jedną z przestróg Emanuela Kanta, mianowicie przestróg, by nie popaść w sidła dogmatyzmu; nie pamiętają jednak o drugiej przestrodze, mianowicie by nie dać się, unikając dogmatyzmu, pchnąć w objęcia sceptycyzmu. [...] Otóż wiele przemawia za tym, że w analogiczny sposób można się zapatrywać na stosunek filozoficznych, czyli metafizycznych poglądów na świat i życie do owego ideału, jakim jest naukowy pogląd na świat. Z tego punktu widzenia systemy metafizyczne przedstawiają się jako poglądy wprawdzie nienaukowe, ale zarazem jako poglądy przednaukowe, więc takie, których nauka nie powinna bez wyjątku potępiać lub lekceważyć. Albowiem w tych nienaukowych poglądach na świat i życie tkwić może niejedna prawda, której trzeba tylko naukowego ujęcia, by się całe jej znaczenie ujawniło. To naukowe ujęcie prawd, tkwiących w systemach metafizycznych, nie może być dokonywane ze stanowiska naukowego poglądu na świat i życie, gdyż takiego poglądu nie posiadamy; toteż dokonywają go poszczególne nauki specjalne, stosownie do swego zainteresowania w danym zagadnieniu, w danym pojęciu, w danym twierdzeniu. [...] Dokonywając naukowego opracowania pewnych poglądów zrazu metafizycznych, poszczególne nauki współpracują zarazem około budowy naukowego poglądu na świat i życie, a ponieważ do takiego naukowego poglądu zmierzają też sami twórcy poglądów metafizycznych, o ile w swych pomysłach liczą się z wynikami specjalnych badań naukowych, przeto wytwarza się tym sposobem pewna wzajemność: nauki specjalne czerpią pewne pomysły, pojęcia i tezy z systemów metafizycznych, a systemy metafizyczne otrzymują te pomysły, pojęcia i tezy od tych nauk z powrotem w stanie unaukowionym. W miarę zaś jak ten proces będzie postępował naprzód, filozoficzny pogląd na świat i życie będzie się coraz bardziej wyłaniał ze stadium nienaukowego i przednaukowego i będzie się stopniowo zbliżał do naukowego poglądu na świat i życie⁴.

⁴ K. Twardowski, *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie dnia 12 lutego 1929* [w:] *Wybrane Pisma Filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 380–383. Zacytowany powyżej fragment nie dotyczy, co prawda, w sposób bezpośredni analizowanego w tym artykule zagadnienia, lecz zdaje się rzucać nieco światła na sposób rozumienia przez Kazimierza Twardowskiego i jego szkołę, zarówno samej filozofii, jak również kwestii jej stosunku do innych nauk.

listyczne, subiektywno-idealistyczne i obiektywno-idealistyczne. Rozważając kwestie subiektywności czy też obiektywności wartości Izydora Dąbska zdaje się skłaniać ku pogładowi, że zmienność wartości świadczyć może o ich różnym pojmowaniu, ale dodaje, że równie dobrze zmienność ta świadczyć może o różnych doborach środków realizowania czy ochrony tych samych wartości. Te słowa zdają się dowodzić, że bliższy jej stanowisku jest pogląd obiektywizmu aksjologicznego.

Omawiając w swoich wykładach z etyki różne teorie wartości Dąbska zauważa, że możliwe są tutaj trzy zasadnicze koncepcje:

1. Aksjologia opisuje świat wartości takim, jakim jest w swym transcendentnym bycie. 2. Aksjologia opisuje pewne relacje zachodzące między danymi w swoistym doświadczeniu jakościami, ufundowanymi realne właściwościami podmiotowe i przedmiotowe. 3. Aksjologia opisuje akty i operacje podmiotów, ustalające wartości (wykład V)¹⁷.

Warto zwrócić uwagę, że drugie i trzecie spośród wyróżnionych stanowisk nie implikują tezy, że wartości muszą być stwarzane przez człowieka. Przy takim bowiem założeniu teorie te tracą status aksjologii i stają się po prostu teoriami psychologicznymi.

W wykładach uniwersyteckich poświęconych etyce Dąbska dążyła do realizacji trzech zasadniczych celów: 1. dokonania refleksji nad strukturą etyki naukowej; 2. ujęcia podstawowych zagadnień etyki naukowej; 3. scharakteryzowania na przykładach historycznych głównych kierunków etyki naukowej w jej różnym znaczeniu. Wyróżnia cztery sposoby rozumienia terminu „etyka”: etyka opisowa, etyka praktyczna, etyka aksjologiczna, etyka normatywna. Spróbujmy krótko, za autorką, scharakteryzować wyróżnione znaczenia interesującego nas tutaj terminu.

1. Etyka opisowa to nauka teoretyczna opisująca, co w różnych czasach i środowiskach uważano za dobre i złe. Jej naukowość nie podlega dyskusji, lecz nie zadowala zwolenników etyki normatywnej, bowiem nie wyjaśnia, czym jest dobro i zło moralne, lecz ogranicza się do opisu.

2. Etyka praktyczna to nauka o warunkach optymalnego współżycia ludzi. Poszukuje ona takich warunków, w których potencjalne konflikty byłyby najmniejsze, a współżycie najbardziej harmonijne. Jest ona nauką, lecz nie w sensie normatywnym.

¹⁷ Cyt. za: W. Cichoń, *O wykładach z etyki Profesor Izydory Dąbskiej*, dz. cyt., s. 332.

3. Etyka aksjologiczna to przede wszystkim teoria wartości moralnych. Stanowi ona część szeroko rozumianej etyki. Podstawowe pojęcia, które analizuje to wartości, normy, oceny. Mają one sens wartościujący, a nie opisowy. Może stanowić podstawę dla etyki normatywnej (technologii moralnej).

4. Etyka normatywna to nauka, która formułuje, na podstawie przyjętego systemu wartości i nauk teoretycznych (psychologii, socjologii, historii itd.), zbiór zasad i reguł, czyli normy postępowania etycznego. Etyka ta winna być niezależna od systemów religijnych. Ma ona formułować normy postępowania moralnego.

Interesujący jest sposób, w jaki Dąmbska odpierała zarzuty stawiane etyce normatywnej. Są one dwojakiego rodzaju: 1. semantyczne; 2. epistemologiczne.

Ad. 1. Etyka normatywna nie jest nauką, ponieważ nie składa się ze zdań orzekających, lecz norm i nakazów, które uważa się za pozbawione walorów naukowości. Dąmbska zauważa, że nie kwestionuje się naukowości takich dyscyplin, jak np. gramatyka normatywna czy nauki technologiczne, które też formułują normy. Ponadto nie wyklucza możliwości zbudowania specjalnej „logiki norm”. Ich wartością logiczną byłaby słuszność lub niesłuszność. Norma jest słuszna, gdy prawdziwy jest sąd o wartości, który dana norma zakłada i gdy wskazane przez normę postępowanie jest rzeczywiście warunkiem zrealizowania wartości. Norma jest niesłuszna, gdy jest sprzeczna z uznanymi sędami o wartości (na gruncie koherencyjnej teorii prawdy). Dlatego można obalać normy, wykazując ich sprzeczność logiczną. Norm, zdaniem Dąmbskiej, nie można utożsamiać z rozkazami.

Ad. 2. Zarzuty epistemologiczne usiłują wykazać, że etyka normatywna w przeciwieństwie do norm technologicznych formułowanych w zdaniach warunkowych, za którymi stoją pewne teoretyczne nauki opisowe, formułuje normy kategoryczne, nie zaś warunkowe. Za normami etycznymi nie stoją żadne nauki opisowe, lecz np. obce nauce uzasadnienia emocjonalne. Dąmbska starała się wykazać, że etyka normatywna może być uprawiana w sposób naukowy, *resp.*, że jest nauką. Norma jako reguła postępowania, to sąd o powinności, z kolei ocena to sąd o wartości. Normy, jak napisane zostało powyżej, podlegają swoistej logice, co jest gwarantem, że oparta na nich dyscyplina może być nauką.

Inne zagadnienia etyki normatywnej analizowane w sposób twórczy przez Izydorę Dąmbską to m.in. zagadnienie kryterium etycznego,

źródła moralności, fundamentu moralnego i zakresu etyki¹⁸. Są to kwestie dla etyki naukowej o fundamentalnym znaczeniu. Zostały one wyodrębnione przez Kazimierza Twardowskiego. Co jednak warte podkreślenia, Dąbska nie ograniczyła się w swoich wykładach do prezentacji zagadnień etycznych w ujęciu swojego nauczyciela, lecz dokonała pewnej modyfikacji. Uznała mianowicie, iż zagadnienie zadań etyki, które znalazło się w wykazie Kazimierza Twardowskiego, nie należy do etyki, lecz jej teorii (metaetyki). Z drugiej strony, Dąbska uzupełniła zbiór podstawowych zagadnień etyki naukowej o piąty element, za który uznała kwestię definicji dobra. Mówiła o tym w następujących słowach:

Jeśli np. zdefiniujemy czyn moralnie dobry jako czyn zgodny z najwyższym prawem moralnym, to jak długo nie wiemy, jak jest sformułowane to prawo, tak długo nie rozporządzamy żadnym kryterium wartości moralnej, choć formalnie definicja nasza może być w porządku (wykład VII)¹⁹.

Warto wspomnieć, w kontekście rozważanej problematyki etycznej w twórczości naukowej Izydory Dąbskiej o trosce, jaką przejawiała w kwestii właściwego nauczania etyki w szkołach średnich²⁰. Wskazywała, że sytuacja, gdy zajęcia z etyki prowadzone są przez nauczyciela religii (a tak jest często) nie jest optymalna. Przede wszystkim dlatego, że wytwarza u uczniów przekonanie, iż system etyczny związany jest z takim czy innym wyznaniem religijnym lub że jest wręcz jego częścią. Bywa to niebezpieczne w momencie, gdy ktoś traci wiarę religijną lub odrzuca system dogmatów danego wyznania. Wówczas bowiem pojawia się niebezpieczeństwo odrzucenia zasad etycznych kojarzonych z daną religią, co prowadzić może do zachwiania postawy

¹⁸ Szczegółowe omówienie tych kwestii przekraczałoby zakres tematyczny niniejszego tekstu. Dokonał tego W. Cichoń w cytowanym powyżej artykule (s. 333–337). Zagadnienia te poruszane są także w innych pracach omawianej Autorki. Zainteresowanych odsyłam do bogatej literatury Izydory Dąbskiej. Jej praktycznie kompletny wykaz został opracowany przez Janusza Krajewskiego i znajduje się w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, praca zbiorowa pod red. W. Stróżewskiego, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1978, s. 207–219. Uzupełnioną bibliografię, między innymi o niektóre materiały archiwalne, zawierają: I. A. Bober, *Filozofia kultury Izydory Dąbskiej*, Kielce 1992 oraz D. Dąbek, *Problem konwencjonalizmu i irracjonalizmu w epistemologii Izydory Dąbskiej*, Częstochowa 2007.

¹⁹ Cyt. za W. Cichoń, *O wykładach z etyki Profesor Izydory Dąbskiej*, dz. cyt., s. 333.

²⁰ Problem ciągle aktualny w polskiej szkole, który pomimo upływu lat nie znalazł należytego rozwiązania!

moralnej człowieka. Przekonanie o zależności norm etycznych od zasad głoszonych przez taką czy inną religię bywa, zdaniem Dąbskiej, niebezpieczne również dla tych, którzy pozostają wierni wyznaniu religijnemu. Wygasza bowiem u nich krytycyzm wobec twierdzeń etycznych i skłania do ich bezkrytycznej akceptacji. Pojawia się także inne niebezpieczeństwo, być może nawet poważniejsze: przekonanie takie może wywoływać postawę niechęci lub wręcz wrogości wobec poglądów etycznych opartych na przesłankach innych niż dogmaty wyznawanej przez nich religii. „Od niechęci zaś względem poglądów krok tylko do niechęci i nietolerancji względem tych, którzy je żywią”²¹. Dąbska nie tylko jednak wskazuje na potencjalne niebezpieczeństwa mogące wynikać z niewłaściwego nauczania etyki w szkole. Formuluje również pewne zalecenia w tym względzie, mające, z jednej strony, uchronić młodzież przed opisanymi powyżej zagrożeniami; z drugiej natomiast zaspokoić instynkt wiedzy w zakresie problematyki etycznej. Postulaty te sprowadzają się do konieczności nauczania w szkole średniej etyki naukowej przez wykwalifikowanych nauczycieli propedeutyki filozofii, we współpracy z nauczycielami innych przedmiotów „zwłaszcza filologii klasycznej i języków starożytnych”²². Równie ważną kwestią jest tutaj właściwy dobór lektur do dyskusji i w tym względzie autorka także zgłasza kilka przykładów wartościowych prac, mogących stać się podstawą referatów²³.

Omawiając wątki aksjologiczne w twórczości Izydory Dąbskiej warto podkreślić, że istotnym ich momentem jest odniesienie wartości do człowieka. Czytamy: „Dla świata ludzkiego w odróżnieniu od świata przyrody charakterystyczne jest to, że jest on przeżywany w kategoriach sensu i wartości”²⁴. Sugerowałoby to, że wartości są nierozłącznie związane ze światem ludzkim. Zdaniem Dąbskiej „wszelkim naszym świadomym działaniem kierują dążenia do realizacji pewnych wartości nadających temu działaniu sens”²⁵. W nawiązaniu do naszych

²¹ J. Dąbska, *O etykę naukową w szkole średniej* [w:] „Przegląd Klasyczny”, II, Nakładem Filomaty, Lwów 1936, s. 712.

²² Tamże, s. 714.

²³ Wymienia takich autorów i dzieła jak: K. Twardowski, *Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie?*; W. Tatariewicz, *O bezwzględności dobra*; W. Witwicki, *Rozmowa o jedności prawdy i dobra*, niektóre dialogi Platona, tamże, s. 713. Są to pozycje, które warto byłoby rozważyć jako lektury do nauczania propedeutyki filozofii we współczesnej szkole.

²⁴ I. Dąbska, *O znaczeniu historii nauki dla filozofii* [w:] *Znaki i myśli*, Warszawa–Poznań–Toruń 1975, s. 115.

²⁵ I. Dąbska, *O konwencjach...*, dz. cyt., s. 131.

wcześniejszych rozważań poświęconych statusowi ontologicznemu wartości słowa te przesadzają zarysowany spór na rzecz obiektywizmu aksjologicznego. Ciągłe jednak otwarte pozostaje zasadnicze dla naszych rozważań pytanie: czym jest wartość?

Zazwyczaj wartość uważa się za cechę jakiegoś przedmiotu lub przedmiot posiadający określoną cechę. Dąbmska, za Meinongiem, przyjmuje, że wartość to funkcja złożonych relacji zachodzących pomiędzy osobą a przedmiotem. Nie znaczy to oczywiście, jak już o tym mówiliśmy, że wartości są względne. Innymi słowy, wartość nie zależy od podmiotu. Wręcz przeciwnie, sądy i oceny wypowiedane przez podmiot, zależne są od wartości, do których się odnoszą. Wartości, co prawda, są przez podmiot zdeterminowane w swojej egzystencjalnej czasowości i konkretności, lecz podmiot nie ma wpływu na ich istotę. Podsumowując omawiany wątek można stwierdzić, że wedle prezentowanej koncepcji konkretne wartości prezentują się podmiotowi na sposób subiektywny, lecz w swoim istnieniu są od podmiotu niezależne. Świadomość człowieka, jak pisze autorka, charakteryzuje się „stałością aksjologicznych uwarunkowań”. Wszystkiemu, co człowiek czyni w sposób świadomy, towarzyszy ukierunkowanie jego działań na wartości, jak gdyby wszystkie jego działania dokonywały się w swoim „horyzoncie aksjologicznym”. Co ciekawe, Dąbmska nie wypowiada twierdzeń dotyczących istnienia wartości w świecie. Jak pisze Węgrzecki:

Jedyna teza jaką głosi, jest w gruncie rzeczy opisową tezą antropologiczną, wskazującą na aksjologiczne zorientowanie bytu ludzkiego²⁶.

Refleksja aksjologiczna, zdaniem Izydory Dąbmskiej, pełni szczególnie ważną rolę w rozważaniach naukowych, a dokładniej metanaukowych. Jest tak ponieważ:

[...] wszelkie nauki, zarówno humanistyczne, jak i przyrodnicze, zarówno aprioryczne, jak aposterioryczne, same z kolei rozpatrywane być mogą jako składniki kultury ludzkiej, a więc jako fenomeny, w których dokonuje się jakaś realizacja wartości czy też jakieś odniesienie procesów i wytworów poznania do świata wartości. Stąd i teoria naukowego poznania, a nawet, szerzej rzecz biorąc, teoria poznania w ogóle, stawiać sobie musi pewne pytania natury aksjologicznej²⁷.

Wartości przysługujące aktom poznawczym i ich wynikom są wartościami swoistymi, odmiennymi od wartości innych typów, np. etycz-

²⁶ A. Węgrzecki, *Aksjologiczne wątki...*, dz. cyt., s. 326.

²⁷ I. Dąbmska, *Kilka uwag w sprawie wartości poznawczych* [w:] *Znaki i myśli*, dz. cyt., s. 87.

nych, estetycznych czy użytecznych i nie dają się do nich zredukować. Jeśli chodzi o wartość wyniku poznawczego to określa ją Dąbska jako „celność”. W przeciwieństwie do prawdy jest to wartość stopniowalna. Teorii naukowej przysługuje wartość celności, gdy jest:

[...] koherentna, potwierdzona, informująca adekwatnie (a to znów znaczy, że zachodzi odpowiednie przyporządkowanie zdań teorii i zdań opisowych uzyskanych na drodze pomiaru i eksperymentu), wyjaśniająca i prognostyczna, wówczas realizuje też swoistą wartość wyniku badania, która na tym polega, że jest on najlepszą z możliwych odpowiedzi na pytania istotne dotyczące danej dziedziny fenomenów²⁸.

Wymienione powyżej wartości nie są, jak się wydaje, zaliczane przez Dąbską do wartości poznawczych. Są one jednak ważne, ponieważ warunkują pojawienie się wartości określonej jako celność. Zastanawiając się nad nader częstym sprowadzaniem wartości nauki do wartości innych rodzajów, dochodzi autorka *Zarysu historii filozofii greckiej* do wniosku, że wynika to

[...] z niedostatecznego odgraniczenia operatorów poznawczych od tego, co z ich pomocą osiągamy, oraz z faktu, że to właśnie, co osiągamy, tj. zobiiektywizowane wyniki poznania same z kolei mogą być uwikłane w proces działania ludzkiego jako jego operatory. Tak np. funkcjonalność operatorów poznawczych, ich sprawna gra w procesach badania może ujawniać różnorakie jakości natury estetycznej (klarowność i harmonia teorii, precyzja i ekonomiczność dowodów matematycznych, sprawność zabiegów pomiarowych itd.), które cieszą badacza i odbiorcę nauk, jak udane dzieła sztuki, zaspokajając jego zmysł piękną. Tu chyba tkwi źródło częstego sprowadzania wartości nauki do wartości estetycznej²⁹.

Ponadto, jak zauważa Dąbska, nauka, a ściślej biorąc jej wyniki, znajduje zastosowanie w technice ujarzmiania przyrody, co uwydatnia instrumentalną rolę teorii naukowych i sprzyja użyteczności oraz praktycyzmowi w aksjologii wiedzy.

Wreszcie fakt, że nauka traktowana dynamicznie, jako pewna postać aktywności ludzkiej, angażuje całą osobowość człowieka, ten fakt sprawia, że procesy i operatory poznawcze ingerują w kształtowanie się kultury ludzkiej, której sens wyznaczają wartości moralne odkrywane i realizowane przez człowieka. Stąd znowu znane próby oceniania nauki pod kątem widzenia jej udziału w realizacji wartości moralnych³⁰.

Teorie sprowadzające wartości naukowe do wyróżnionych typów określa autorka jako teorie alogeniczne (w przeciwieństwie do teorii

²⁸ I. Dąbska, *O narzędziach i przedmiotach poznania*, Warszawa 1967, s. 95.

²⁹ Tamże, s. 95–96.

³⁰ Tamże, s. 96.

idiogenicznej upatrującej wartość wyniku poznania w celności). Dąbska dochodzi do wniosku, że „wiele alogenicznych teorii wartości nauki ma swoje źródło w nie dość ostrym odróżnieniu semantycznego i szeroko rozumianego pragmatycznego aspektu naukowego poznania”³¹.

Jeśli idzie o wartości aktów poznawczych, znajdujemy w pismach omawianej uczonej niewiele wzmianek na ten temat. Wymienia ona jedynie „wartościowe jakości aktów, np. bystrość aktu sądenia, dokładność procesu obserwacji”³².

Niezwykle istotną kwestią, której nie sposób pominąć rozważając wartości poznania naukowego, jest pytanie o miejsce i rolę wartości prawdy i jej stosunek do wartości celności. Co jest niezwykle interesujące, Dąbska nie uznaje prawdy za wartość poznawczą. Argument jest prosty, gdyby prawda była wartością poznawczą, o żadnej teorii nauk empirycznych nie moglibyśmy stwierdzić, że jest ona prawdziwa, ponieważ tego w przypadku tego rodzaju nauk nigdy nie wiemy na pewno (przy klasycznym rozumieniu pojęcia prawdy). Pisze o tym w sposób następujący:

Prawda, rozumiana jako pełna adekwatność poznania i przedmiotu transcendentnego względem fenomenów konstytuujących się w poznaniu, jest dobrem *a priori* postulowanym, jest własnością idealnego systemu zdań, modelu doskonałej nauki, wyznacznikiem w sensie teleologicznym swoistej wartości faktycznego naukowego poznania³³.

Ponadto, zdaniem Dąbskiej, gdybyśmy uznali prawdę za wartość wytworów realnych procesów poznania musielibyśmy wówczas odmówić jakiegokolwiek wartości poznawczej tym wszystkim teoriom, o których wiemy, że są nieadekwatne, a które mimo wszystko przyjmujemy w nauce. Prawda okazuje się nie tyle wartością, ile raczej pewnym ideałem poznawczych dążeń naukowca. Jest ona dobrem najwyższym, ku któremu zmierzamy, lecz którego nigdy nie osiągniemy (warto w tym momencie przypomnieć starożytną, od Pitagorasa pochodzącą koncepcję filozofii jako „miłość mądrości” w pełni nigdy nieosiągalnej). Osiągalna w poznaniu naukowym, przypomnijmy, jest jedynie celność. Można w tym momencie zadać pytanie o związek zachodzący pomiędzy prawdą a celnością. Czy osiągnięcie coraz większej celności przybliży nas do prawdy? Czy prawda rozumiana jako dobro idealne jest osiągalna? Pytania te nie znajdują zdecydowanego rozstrzygnięcia

³¹ Tamże, s. 98.

³² I. Dąbska, *Kilka uwag w sprawie wartości...*, dz. cyt., s. 90.

³³ Tamże, s. 97.

w twórczości Izydory Dąbskiej i być może jako pytania *sensu stricte* filozoficzne na zawsze pozostaną nierozstrzygnięte.

Innym ważnym, a jednocześnie trudnym zadaniem jest wykrycie stosunku zachodzącego pomiędzy wartościami poznawczymi a własnościami podmiotu. Dąbska słusznie zauważa, że realizacja wielu wartości (w tym wartości poznawczych) często wymaga wielu wyrzeczeń, uczciwości, a nawet męstwa. Stawia bowiem często człowieka w sytuacjach konfliktowych, sytuacjach, w których musi on dokonywać wyborów pomiędzy różnymi wartościami, jednocześnie, jak pisze, „obarcza wielką odpowiedzialnością moralną”³⁴. Źródłem zarysowanych powyżej trudności, związanych z analizą problematyki wartości poznawczych jest, zdaniem Dąbskiej, brak w dotychczasowej aksjologii ogólnej całościowego i systematycznego opracowania tych wartości. Wskazuje ona jednak, że powyższy stan rzeczy nie oznacza dla teorii nauki czy epistemologii niemożności postępu w badaniach nad własnymi podstawami aksjologicznymi. Czytamy:

Warto zresztą i to mieć na oku, że pewne dyscypliny *ex definitione* aksjologiczne, jak np. etyka czy estetyka, od wieków analizują pewne wartości, nie czekając na ukonstytuowanie się aksjologii ogólnej. Tą też niełatwą drogą pójść musi część normatywna epistemologii i teorii nauki, wypracowując potrzebny sobie aparat pojęć i założeń aksjologicznych³⁵.

Zbliżając się do końca naszych rozważań poświęconych aksjologicznym wątkom, które odnajdujemy w bogatej twórczości naukowej Izydory Dąbskiej warto zwrócić uwagę, że wiele z tych wątków występuje w licznych pracach, o których w tym tekście nie wspomnieliśmy. Pogląd o aksjologicznym uwikłaniu bytu ludzkiego leży bowiem u podstaw całej filozoficznej twórczości autorki *Zarysu historii filozofii greckiej*. W wielu pracach, jak te, które cytowaliśmy powyżej, rozważania aksjologiczne pojawiają się wyrażone *explicite*. W wielu, szczególnie, poświęconym logicznym rozważaniom na temat imion własnych, prawdy, semiotyce, metodologii nauki i filozofii występują wyrażone nie wprost. Gdybyśmy chcieli dać pełen obraz rozważań aksjologicznych Izydory Dąbskiej, należałoby także prześledzić różnego typu wzmianki poświęcone filozofii człowieka jako bytu ukierunkowanego aksjologicznie, zawarte w licznych pismach z historii filozofii, zwłaszcza starożytnej. Warto przytoczyć słowa ze znakomitej rozprawy poświęconej Platonowi, gdzie Dąbska daje opis pla-

³⁴ I. Dąbska, *O znaczeniu historii...*, dz. cyt., s. 115.

³⁵ I. Dąbska, *O narzędziach...*, dz. cyt., s. 92.

tońskiej nauki o wartościach, który bez wątplenia jej samej był także bliski.

Tylko ten, kto posiadał wiedzę o ideach, prawdziwym jest filozofem. [...] Do owej wiedzy najwyższej dojść trzeba samemu na żmudnej drodze wysiłków poznawczych i doskonalenia się moralnego. I na drodze miłości. Platon znał z własnych przeżyć poznawczych owe chwile najwyższego, bezpośredniego ujmowania istoty bytu: a wyjaśniał ich genezę jako rezultat ostateczny pracy badawczej, filozoficznych dociekań i miłości prawdy. [...] Tak jak natura zmysłowa człowieka jest przeszkodą w procesie poznawania świata przez to, że nasuwa nam złudny obraz rzeczywistości, tak też jest przeszkodą w trafnej ocenie wartości, a tym samym w doskonaleniu się moralnym człowieka przez to, że jest siedzibą pożądań, nastrojów, wzruszeń i afektów. [...] Toteż wyższość w skali wartości nad rozkoszą przyznaje Platon rozumowi. Zgodnie z duchem intelektualizmu greckiego, nazwie dzielnym i szczęśliwym tego tylko człowieka, który podporządkować potrafi swoje życie emocjonalne nakazom rozumu. Czy by o męstwo szło i najszlachetniejsze porywy, czy o popędy i pożądania zmysłowe. Bo tylko w tej duszy panuje harmonia i ta tylko jest sprawiedliwa, w której rządy sprawuje jasny rozum, poszukujący prawdy³⁶.

Jakże wiele z zarysowanej postawy odnajdujemy w życiu i postawie Izydory Dąbskiej!

Jak pamiętamy z przytoczonych na początku tego tekstu słów, zdaniem Dąbskiej, dziedziną wiedzy wymagającą od badacza szczególnych kwalifikacji moralnych jest filozofia.

Wydaje się, że Dąbska nie tylko w sposób niezwykle precyzyjny analizowała różne zasygnalizowane przez nas kwestie dotyczące wartości, lecz również realizowała o wiele trudniejszy postulat: realizacji wartości w swoim życiu badacza, naukowca, ale przede wszystkim człowieka. W tym sensie wierna pozostała zasadzie *non est necesse vivere – necesse est philosophari*. Dawała temu wyraz, gdy podczas okupacji, jako żołnierz Armii Krajowej, brała czynny udział w tajnym nauczaniu na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. W latach wojny służyła jako sanitariuszka. W trudnych latach powojennych, gdy pomimo represji ze strony władz komunistycznych, mimo prześladowań (odsunięcie od pracy dydaktycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim), bez względu na koszty pozostała wierna głoszonym przez siebie ideałom. Jak pisze J. Kabziński:

Oprócz bogatej spuścizny naukowej Pani Profesor pozostawiła nam jeszcze coś niezwykle cennego. Pozostawiła wzór człowieka. Człowieka wielkiej prawości,

³⁶ I. Dąbska, *Dwa studia o Platonie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, s. 36–39.

uczciwości, hartu ducha, niezwykle wymagającego wobec siebie oraz dobrego i życzliwego wobec innych³⁷.

I ten wzór osobowy jest również niezwykle ważnym, a być może nawet najważniejszym aspektem aksjologicznej twórczości Izydory Dąbskiej.

IZYDORA DĄBSKA'S AXIOLOGY

Summary

Izydora Dąbska was one of the most outstanding representatives of the philosophical Lvov-Warsaw School. Her principal interests are generally thought to be restricted to problems of epistemology and methodology. However, this is not entirely true. Very original and important axiological themes can be found in many of her works. For her many disciples Dąbska was an example of a true philosopher. The main goal of this article is to outline the most important features of her axiological reflections.

Zbigniew Orbik

³⁷ K. J. Kabziński, *Izydora Dąbska (1904–1983)* [w:] „Ruch Filozoficzny”, 1984, T. XLI, nr 4, s. 304.

EUGENIUSZ WOJCIECHOWSKI

(Kraków)

**TEORIA ZDAŃ WARUNKOWYCH
INSPIROWANA PEWNYMI IDEAMI
ROMANA INGARDENA**

Wzrastająca rola logiki w filozofii XX-wiecznej, silnie podkreślana przez przedstawicieli polskiej filozofii analitycznej, spotkała się z reakcją u reprezentantów innych orientacji filozoficznych. Aby ostudzić entuzjazm używania logiki jako narzędzia w uprawianiu filozofii, wskazywano nie tyle na tzw. *paradoksy implikacji materialnej*¹, co na różnice semantyczne między zdaniami konstruowanymi za pomocą funktora implikacji materialnej a zdaniami warunkowymi języka naturalnego budowanymi za pomocą zwrotu *jeżeli... to*. Spór wokół tej sprawy, na gruncie polskim, można nazwać sporem pomiędzy zwolennikami sprowadzalności implikacji warunkowej do implikacji materialnej oraz tymi, którzy tę sprowadzalność kwestionują. O ile w Polsce w latach trzydziestych XX w. stanowisko pierwsze było milcząco przyjmowane przez logików i filozofów analitycznych, to stanowisko drugie zostało mocno wyrażone przez Romana Ingardena².

¹ Próby usunięcia paradoksów implikacji materialnej zaowocowały znalezieniem innych typów implikacji, jak np.: *implikacji ścisłej*: określonej na gruncie logiki modalnej (systemy Lewisa) lub przez przyjęcie bardziej rygorystycznej charakterystyki tego funktora (niż czyniły to aksjomaty i reguły klasycznej logiki zdań w odniesieniu do implikacji materialnej) – system Ackermanna czy systemy logiki *entailment*.

² R. Ingarden, *Analiza zdania warunkowego*, odczyt wygłoszony w Poznańskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk (1935). Zob. streszczenie w: *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, s. 260–270] oraz w: *O sądzie warunkowym*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 18 (1949). Przedruk w: *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, s. 271–313.

Znajdujemy u Ingardena sformułowanie³:

Punktem wyjścia do rozwiązania tego zagadnienia musi być potraktowanie zdania typu *jeżeli p, to q* jako całości dla siebie, ukonstytuowanej przez funktor *jeżeli... to* i uświadomieniem sobie, iż w jego funkcji jest zawarty – jeżeli tak można się wyrazić – postulat dotyczący *P*, który można wyłuszczyć w zdaniu, iż *P* ma być bytowo niesamodzielne właśnie w odniesieniu do *Q*.

Ingarden używa tu małych liter *p* i *q* jako zmiennych zdaniowych, a odpowiadające im duże litery *P* i *Q* są nazwami stanów rzeczy, do których się te zdania odnoszą⁴. Posługując się sybolami dla implikacji warunkowej (\Rightarrow) i implikacji materialnej (\rightarrow), stanowisko Ingardena można scharakteryzować krótko tak:

- (I1) Warunek logicznej niekonstruowalności: zdanie $\alpha \Rightarrow \beta$ jest pewną całością, logicznie niekonstruowalną za pomocą funktora implikacji materialnej.
- (I2) α i β jako człony zdania $\alpha \Rightarrow \beta$ odnoszą się odpowiednio do stanów rzeczy *A* i *B* takich, że zajście *A* pociąga za sobą *B*. Nie przesądza się tu istnienia (zachodzenia) stanu *A*, a co za tym idzie – istnienia (zachodzenia) stanu rzeczy *B*.

Stanowisko Kazimierza Ajdukiewicza⁵, zwolennika stanowiska pierwszego w tej sprawie, można scharakteryzować następująco⁶:

- (A1) Warunek logicznej konstruowalności: zdanie typu $\alpha \Rightarrow \beta$ jest logicznie konstruowalne za pomocą funktora implikacji materialnej i stwierdza dokładnie to, co zdanie $\alpha \rightarrow \beta$.
- (A2) Warunek zastępowalności (obustronnej subsumpcji): $(\alpha \Rightarrow \beta) \leftrightarrow (\alpha \rightarrow \beta)$.
- (A3) Funkcja wyrażania: zdanie $\alpha \Rightarrow \beta$, w odróżnieniu od zdania $\alpha \rightarrow \beta$, posiada ponadto funkcję wyrażania, polegającą na tym, że ktoś, kto posługuje się konstrukcją $\alpha \Rightarrow \beta$:

³ Zob. R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, s. 305 i n. W powyższym tekście zmieniłem – dla zwiększenia jego czytelności – sposób prezentacji wyróżnionych fraz.

⁴ Tamże, s. 302 i n.

⁵ K. Ajdukiewicz, *Okres warunkowy a implikacja materialna*, „Studia Logica”, 4 (1956), s. 117–134. Przedruk w: *Język i poznanie*, t. II, PWN, Warszawa 1965, s. 248–265.

⁶ Ajdukiewicz formułuje swoje stanowisko w tej sprawie niejako przy okazji. Koncentruje się na kwestiach dydaktycznych związanych z wprowadzaniem funktora implikacji, mających na celu zniesienie niezgodności intuicyjnych, związanych z takim samym sposobem czytania zdań złożonych, zbudowanych za pomocą tego funktora.

- nie wie, czy α jest fałszywe, a β prawdziwe;
- jest gotów z α wywnioskować β .

Odwoływanie się w argumentacji Ajdukiewicza do dwóch funkcji semantycznych zdań – funkcji *stwierdzania* i *wyrażania* było krytykowane przez Zbigniewa Czerwińskiego⁷. Czerwiński uważa, że pojęcie *stwierdzania* jest niejasne. Uważa również, że jeśli dwa zdania stwierdzają to samo (jak chce Ajdukiewicz), to są logicznie równoważne⁸.

1. PRECYZACJA PROBLEMU

Ingarden zastał już w języku fenomenologicznym (Husserl, Reinach, Pfänder) termin *stan rzeczy* (*Sachverhalt*). Stany rzeczy dzieli na *samoistne* (obiektywne) i *niesamoistne* (czysto intencjonalne). Jak słusznie zauważa Ludwik Borkowski, w językach naturalnych możemy bez trudu tworzyć nazwy stanów rzeczy, do których zdania się odnoszą. W języku polskim ze zdania p możemy utworzyć za pomocą frazy „to, że” – nazwę stanu rzeczy – *to, że p* ⁹. Ze zdań o strukturze orzecznikowej x *jest* y odpowiadającą mu nazwę stanu rzeczy można wyrazić również przez – *bycie y przez x* .

Niech x będzie zmienną przebiegającą przez stany rzeczy. Z kolei niech:

- $\downarrow x$ – oznacza – *zachodzenie x* ,
- $\#x$ – oznacza – *zachodzenie lub niezachodzenie x* .

Zgodnie z intuicjami Ingardena (I2), człony implikacji warunkowej $p \Rightarrow q$ odnoszą się odpowiednio do stanów rzeczy Sp oraz Sq i spełniają warunki:

- (1) $(p \Rightarrow q) \rightarrow (\downarrow Sp \rightarrow \downarrow Sq)$
- (2) $(p \Rightarrow q) \rightarrow \#p \wedge \#q$

W zgodzie z zakładanymi tu intuicjami, funktor $\#$ możemy wyeliminować przez przyjęcie definicji:

⁷ Z. Czerwiński, *O paradoksie implikacji*, „Studia Logica”, 7 (1956), s. 264–271.

⁸ Dyskusję tej problematyki w polskiej literaturze można znaleźć w: J. J. Jadacki, *O zdaniach warunkowych*, „Studia Semiotyczne”, 14–15 (1986), s. 225–247.

⁹ Zob. L. Borkowski, *Uzupełniające uwagi do mego artykułu „Dowód równoważności dwóch sformułowań klasycznej definicji prawdy”*, „Roczniki Filozoficzne”, 37–38 (1989–1990), z. 1, s. 325–336.

$$(3) \quad \#p \leftrightarrow (\downarrow Sp \vee \downarrow S\sim p)$$

Bierzemy pod uwagę również to, że człony implikacji warunkowej mogą odnosić się do dopełnienia (n), iloczynu (\wedge) lub sumy (\cup) stanów rzeczy, czyli człony te są zdaniami złożonymi – utworzonymi odpowiednio za pomocą funktorów negacji, koniunkcji lub alternatywy. Przyjmujemy w związku z tym:

$$(4) \quad \downarrow nSp \leftrightarrow \downarrow S\sim p$$

$$(5) \quad \downarrow (Sp \wedge Sq) \leftrightarrow (\downarrow Sp \wedge \downarrow Sq), \quad \downarrow (Sp \cup Sq) \leftrightarrow (\downarrow Sp \vee \downarrow Sq)$$

Ad (4) Negatywne stany rzeczy, wyrażane przez zdania negatywne, traktuje Ingarden jako ontologicznie złożone – samoistno-niesamoistne: ich samoistność jest ufundowana na faktycznym uposażeniu przedmiotu, do którego dane zdanie się odnosi, a ich niesamoistność sprowadza się do braku czegoś (a więc nieobecności), do tego, co jest jedynie pomyślane¹⁰.

Ad (5) Status złożonych stanów rzeczy za pomocą powyższych funktorów iloczynu i sumy nie jest jasny w pracach Ingardena¹¹. Przyjmujemy tu stanowisko w tej sprawie przyjmowane przez logików inspirowanych badaniami lingwistycznymi. Rozstrzygnięcia te są zgodne z praktyką obecną u posługujących się językiem naturalnym i tłumaczą łatwość w tworzeniu i operowaniu wyrażeniami nazwowymi odnoszącymi się do stanów rzeczy¹².

Zatem, szczególnymi przypadkami zdania (1) mogą być przykładowo:

$$(1a) \quad (p \Rightarrow q \wedge r) \rightarrow (\downarrow Sp \rightarrow \downarrow Sq \wedge \downarrow Sr), \quad (p \wedge q \Rightarrow r) \rightarrow (\downarrow Sp \wedge \downarrow Sq \rightarrow \downarrow Sr)$$

$$(1b) \quad (p \Rightarrow q \vee r) \rightarrow (\downarrow Sp \rightarrow \downarrow Sq \vee \downarrow Sr), \quad (p \vee q \Rightarrow r) \rightarrow (\downarrow Sp \vee \downarrow Sq \rightarrow \downarrow Sr)$$

$$(1c) \quad (p \wedge q \Rightarrow r \vee s) \rightarrow (\downarrow Sp \wedge \downarrow Sq \rightarrow \downarrow Sr \vee \downarrow Ss), \quad (p \vee q \Rightarrow r \wedge s) \rightarrow (\downarrow Sp \vee \downarrow Sq \rightarrow \downarrow Sr \wedge \downarrow Ss)$$

¹⁰ Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, s. 175.

¹¹ Zob. P. Garbacz, *O warunkach formalizacji ontologii stanów rzeczy. Studium przypadku*. „Roczniki Filozoficzne”, 56 (2008), nr 1, 61–83, s. 75 i n.

¹² Bez przyjęcia tych rozstrzygnięć trudno byłoby tego typu kompetencję językową wytłumaczyć.

Przedstawione we wstępie stanowiska w sprawie sprowadzalności (Ajdukiewicz) i niesprowadzalności (Ingarden) implikacji warunkowej do implikacji materialnej są stanowiskami skrajnymi. Można mówić o ich wariantach umiarkowanych. Stanowisko sprowadzalności zdań warunkowych do implikacji materialnej w wersji umiarkowanej, polegałoby, najogólniej rzecz biorąc, na traktowaniu implikacji materialnej jako funktora pierwotnego za pomocą którego definiujemy w bogatszym rachunku logicznym inne funktory implikacji, pomocne w analizie i formalnej rekonstrukcji zdań warunkowych. I tak np. takimi funktorami pomocniczymi są tu funktor implikacji formalnej ($P \rightarrow_x Q \leftrightarrow \Pi x(Px \rightarrow Qx)$ – na gruncie klasycznego rachunku predykatów) czy funktor implikacji ścisłej (logika modalna). Zwolennicy tego stanowiska przyjmują, że zdania warunkowe $\alpha \Rightarrow \beta$ są sprowadzalne do $\alpha \rightarrow \beta$ lub do $\alpha \supset \beta$, gdzie \supset jest funktorem innego typu implikacji, występującym w bogatszym rachunku logicznym¹³.

Z kolei, stanowisko niesprowadzalności implikacji warunkowej do implikacji materialnej w wersji umiarkowanej będzie polegało na przyjmowaniu pewnych zdań warunkowych i traktowaniu ich jako logicznie niekonstruowalnych. Dopuszczona jest ich częściowa analiza logiczna, której rezultatem będzie ograniczone tworzenie z członów tych zdań nowych zdań warunkowych. Niżej zostanie zaproponowana pewna formalna realizacja tego stanowiska¹⁴.

2. TEORIA ZDAŃ WARUNKOWYCH

Zdania warunkowe typu $\alpha \Rightarrow \beta$ – czytane – „jeżeli α , to β ” traktujemy tu jako zdania bazowe, logicznie niekonstruowalne lub skonstruowane przy pewnych ograniczeniach z tych pierwszych. Niżej przedstawimy teorię implikacji warunkowej (**IW**).

Język. Język tej teorii jest rozszerzeniem języka **KRZ**. Wyróżniamy w nim:

1. Zmienne zdaniowe (p, q, r),
2. Funktory logiczne: negacji (\neg), koniunkcji (\wedge), alternatywy (\vee), implikacji (\rightarrow), i równoważności (\leftrightarrow),
3. Funktor implikacji warunkowej (\Rightarrow).

¹³ Nie wyklucza się tu zbudowania stosownego rachunku logicznego, jeżeli taka potrzeba zaistnieje.

¹⁴ Główne idee tej pracy były przedmiotem mojego referatu na *Seminarium Ewy Żarneckiej-Biały*, UJ Kraków (3.12.2010).

Formuła. Pojęcie formuły wprowadzimy indukcyjnie:

1. Zmienne zdaniowe są formułami.
2. Zdania warunkowe są formułami.
3. Jeżeli $\alpha \Rightarrow \beta$ jest formułą, to α i β są formułami.
4. Jeżeli α jest formułą, to formułą jest $\sim\alpha$.
5. Jeżeli α i β są formułami, to formułami są również $\alpha \wedge \beta$, $\alpha \vee \beta$, $\alpha \rightarrow \beta$, $\alpha \leftrightarrow \beta$ i $\alpha \Rightarrow \beta$.

Powiemy, że dwie formuły α i β są ze sobą *powiązane* wtedy i tylko wtedy, gdy mają co najmniej jeden wspólny argument. Przykładowo powiązanymi ze sobą są zdania: *Jan jest studentem* i *Jan mieszka w Krakowie*. Zdania powiązane ze sobą mogą być członami zdania złożonego, jak np.: *Jeżeli Jan studiuje na Uniwersytecie Jagiellońskim, to Jan studiuje w Krakowie*¹⁵.

System **IW** jest nadbudowany nad **KRZ**. Posiada on dwie reguły specyficzne: *regułę opuszczania* (OW) i *regułę wprowadzania implikacji warunkowej* (IW):

OW $\alpha \Rightarrow \beta / \alpha \rightarrow \beta$

IW $\alpha \rightarrow \beta / \alpha \Rightarrow \beta$,

gdzie $\alpha \rightarrow \beta$ nie jest tautologią systemu oraz we wcześniejszych wierszach dowodowych występują zdania warunkowe γ i δ takie, że

- $\alpha \rightarrow \beta$ jest konsekwencją zdań γ i δ ,
- α i β nie są ani tautologiami ani kontrtautologiami systemu,
- α i β są ze sobą powiązane,
- jeżeli α i (lub) β są formułami złożonymi (formułą złożoną), zbudowanymi (zbudowaną) za pomocą funktorów dwuargumentowych, to członki formuł (formuły) są ze sobą powiązane.

Oto argumenty stojące za przyjęciem ograniczeń w sformułowaniu reguły IW:

1. Warunek, by $\alpha \rightarrow \beta$ nie było tautologią systemu, znaczy tyle, że $\alpha \rightarrow \beta$ nie jest zdaniem analitycznie prawdziwym na gruncie tego systemu: nie jest w szczególności tautologią **KRZ**, nie jest jego defini-

¹⁵ To ostatnie zdanie jest zwykle skręcane do: *Jeżeli Jan studiuje na Uniwersytecie Jagiellońskim, to studiuje w Krakowie*. W członie drugim tego zdania złożonego *Jan* jest argumentem domyślnym. Powyższe określenie powiązanych ze sobą formuł można rozszerzyć (na gruncie bogatszego rachunku logicznego) na formuły zawierające zmienne nazwowe – wspólny (co najmniej jeden) argument formuł ze sobą powiązanych byłby wówczas zmienną lub stałą nazwową.

cją, jak też nie jest tezą specyficzną systemu **IW**. Ograniczenie to jest zgodne z zakładanymi tu intuicjami.

2. Warunek, by $\alpha \rightarrow \beta$ było konsekwencją wcześniejszych zdań warunkowych (γ i δ) znaczy tyle, że zdanie $\alpha \rightarrow \beta$ jest prawdziwe i jego prawdziwość jest zagwarantowana prawdziwością (faktualną, nieanalityczną) tych zdań warunkowych.

3. Warunek, by α i β nie były ani tautologiami, ani kontrtautologiami systemu jest równoważny żądaniu, by α i β nie były zdaniami analitycznymi systemu. Rozważmy cztery przypadki, które miałyby miejsce przy zniesieniu tego ograniczenia: α i β są tautologiami ($\top\top$), α jest tautologią, a β kontrtautologią ($\top\perp$), α jest kontrtautologią, a β tautologią ($\perp\top$) oraz α i β są kontrtautologiami ($\perp\perp$):

($\top\top$) $\alpha \rightarrow \beta$ byłoby tu tautologią, wbrew warunkowi pierwszemu;

($\top\perp$) $\alpha \rightarrow \beta$ byłoby tu równoważne β , a więc byłoby sprzeczne – wbrew warunkowi drugiemu;

($\perp\top$) $\alpha \rightarrow \beta$ byłoby tu tautologią, wbrew warunkowi pierwszemu;

($\perp\perp$) $\alpha \rightarrow \beta$ byłoby tu tautologią, wbrew warunkowi pierwszemu.

4. Warunek, by α i β były ze sobą powiązane, ma na celu uniknięcie konstrukcji typu: *Jeżeli Jan jest matematykiem, to Azor jest psem* czy *Jeżeli Jan jest matematykiem, to Zosia nie pojedzie do babci*.

5. Ostatni z warunków nie dopuszcza takich konstrukcji, jak: *Jeżeli Jan jest matematykiem i Zosia jest ładna, to Zosia jest zgrabna*.

Na powiązanie między członami okresu warunkowego zwracał uwagę w swoim klasycznym artykule *Über Sinn und Bedeutung* Gottlob Frege¹⁶:

[...] poprzednik okresu warunkowego zawiera zwykle [...] jakiś element markujący, któremu odpowiada podobny w następniku. Odsyłając wzajemnie do siebie, elementy te łączą oba zdania w jedną całość, która też z reguły wyraża tylko jedną myśl.

Do reguł wtórnych **IW** należą *reguła odrywania* (MPW), *reguła kontrapozycji* (RKW) i *reguła przechodności* (RTW) dla implikacji warunkowych:

MPW	$\alpha, \alpha \Rightarrow \beta / \beta$	[OW,MP]
RKW	$\alpha \Rightarrow \beta / \sim\beta \Rightarrow \sim\alpha$	[OW,IW]
RTW	$\alpha \Rightarrow \beta, \beta \Rightarrow \gamma / \alpha \Rightarrow \gamma$	[OW,IW]

¹⁶ G. Frege, *Sens i znaczenie* [w:] *Pisma semantyczne*, s. 81.

Oto przykłady tez z funktorem implikacji warunkowej:

$$(p \Rightarrow q) \wedge (p \Rightarrow \sim q) \rightarrow \sim p$$

$$(p \Rightarrow q) \rightarrow \sim p \vee q$$

$$(p \Rightarrow \sim q) \rightarrow \sim(p \wedge q)$$

$$(p \Rightarrow q) \wedge \sim q \rightarrow \sim p$$

Zastępując w nich funktor implikacji warunkowej funktorem implikacji materialnej otrzymalibyśmy natychmiast tautologie klasycznego rachunku zdań. Zastąpienie w nich głównego funktora implikacji materialnej implikacją warunkową nie jest tezą systemu **IW**, bo zgodnie z regułą IW, warunkiem inferencji $\alpha \Rightarrow \beta$ jest to, by $\alpha \rightarrow \beta$ nie było tezą systemu. Regułami wtórnymi byłyby tu przykładowo również:

$$(\alpha \Rightarrow \beta) \wedge (\alpha \Rightarrow \gamma) / \alpha \Rightarrow \beta \wedge \gamma$$

$$(\alpha \Rightarrow \beta) \wedge (\beta \Rightarrow \gamma \wedge \delta) / (\alpha \Rightarrow \gamma) \wedge (\alpha \Rightarrow \delta) \quad \gamma \wedge \delta \text{ nie jest zdaniem}$$

$$\alpha \wedge \beta \Rightarrow \gamma / \alpha \wedge \sim \gamma \Rightarrow \sim \beta$$

analitycznym
 $\alpha \wedge \sim \gamma$ i $\sim \beta$ nie są zdaniami
analitycznymi

$$\alpha \vee \beta \Rightarrow \gamma / (\alpha \Rightarrow \gamma) \wedge (\beta \Rightarrow \gamma)$$

3. INTERPRETACJA

W proponowanej tu interpretacji, klasę zdań warunkowych ograniczymy do zdań faktualnych (empirycznych). Z nimi są związane dyskutowane tu problemy. Wykluczmy z nich wszelkie zdania analityczne (tautologie i definicje). Teorię zdań warunkowych zinterpretujemy w pewnej teorii prawdy (**TLΓ**), w której zdania warunkowe są traktowane jako logicznie konstruowalne¹⁷.

Jako funktory pierwotne przyjmowane są tu L i Γ. Wyrażenia elementarne Lp i Γp są czytane odpowiednio: „*p jest-analitycznie-prawdziwe*” („*p jest-tautologią*”) i „*p jest-empirycznie-prawdziwe*”. Oto jego aksjomatyka¹⁸:

$$A1 \quad \sim L \sim p \wedge \sim \Gamma p \wedge \sim \Gamma \sim p \rightarrow Lp$$

$$A2 \quad \sim p \rightarrow \sim Lp \wedge \sim \Gamma p$$

¹⁷ Jest to aksjomatyka pierwszej z konstrukcji (**LF**) przedstawionych w mojej wcześniejszej pracy: *O pewnej logice prawdy: prawda analityczna i prawda empiryczna* („Ruch Filozoficzny”, 59 (2002), s. 73–101). Reguły OC i IC nie były tam przyjmowane.

¹⁸ Tamże, s. 74.

A3 $L(p \rightarrow q) \wedge Lp \rightarrow \sim \Gamma q$

A4 $\sim LLp \rightarrow L\sim Lp$

Regułami specyficznymi są tu reguły *analitycznego ukoniecznienia*, *opuszczania* i *wprowadzania* funktora *implikacji wewnętrznej*:

RL α / La

OC $Ca\beta / \alpha \rightarrow \beta$

IC $\Gamma(\alpha \rightarrow \beta) / Ca\beta$

System ten jest rachunkiem czterowartościowym, ufundowanym na **KRZ**. Przeciwstawienie funktorom klasycznym **KRZ** – zwanymi w tym kontekście – *funktorami zewnętrznymi* ($\wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$) odpowiadają *funktory wewnętrzne* (K,A,C,E). Matrycami dla obu funktorów implikacji są odpowiednio matryca Łukasiewicza (\rightarrow) i matryca Rogowskiego (C):

\rightarrow	1 2 3 4	C	1 2 3 4
1	1 2 3 4	1	1 2 3 4
2	1 1 3 3	2	1 2 3 3
3	1 2 1 2	3	1 2 2 2
4	1 1 1 1	4	1 1 1 1

Niezmiennikiem między obu typami funktorów jest funktor negacji (\sim). U podstaw tej konstrukcji leży następująca semantyczna interpretacja wartości logicznych:

- 1 – *prawda analityczna*,
- 2 – *prawda empiryczna*,
- 3 – *falsz empiryczny*,
- 4 – *falsz analityczny*.

Wprowadzenie funktorów wewnętrznych podyktowane jest utrzymaniem zgodności powyższej interpretacji semantycznej wartości logicznych z matrycowymi charakterystykami tych funktorów. Dla funktorów wewnętrznych ta zgodność zachodzi, a dla zewnętrznych (klasycznych) – nie¹⁹.

¹⁹ Najlepiej to widać dla funktorów koniuncji: $K23=K32=3$ oraz $2 \wedge 3=3 \wedge 2=4$. W pracy *O pewnej logice prawdy...* traktuję klasyczny rachunek zdań jako realizację idei nieodróżniania podziału *analityczne-empiryczne* wśród zdań (sądów) i wartości logicznych (zob. s. 77 i n.).

Matryce dla występujących tu funktorów jednoargumentowych ujmując poniższa tabela:

p	$\sim p$	Lp	Γp	$\Gamma\sim p$	Fp
1	4	1	4	4	4
2	3	4	2	3	1
3	2	4	3	2	1
4	1	4	4	4	4

Przyjmujemy definicję:

DF $Fp \leftrightarrow \Gamma p \vee \Gamma\sim p$ p jest-zdaniem-faktualnym (empirycznym)²⁰.

Definicyjnie wprowadzany jest tu również tu funktor implikacji empirycznej²¹:

DC^e $C^e \leftrightarrow Fp \wedge Fq \wedge Cpq$

Jego matryca ma postać²²:

C^e	1	2	3	4
1	4	4	4	4
2	4	2	3	4
3	4	2	3	4
4	4	4	4	4

Do tego systemu należą²³:

T1 $Lp \vee L\sim p \vee \Gamma p \vee \Gamma\sim p$

T2 $Lp \rightarrow p$

T3 $\Gamma p \rightarrow p$

T4 $p \rightarrow (Lp \vee \Gamma p)$

Zachodzi twierdzenie:

Twierdzenie 1. System **IW** zawiera się inferencyjnie w systemie **TLF**, przy następującej interpretacji RT:

$\varphi(p) = p$

$\varphi(\sim\alpha) = \sim\varphi(\alpha)$

²⁰ Formułę $\Gamma\sim p$ możemy czytać – „ p jest-zdaniem-empirycznie-falszywym”.

²¹ Tamże, s. 87.

²² W powyższej pracy jest błąd w podanej tam matrycy tego funktora (M5). Zamiast ‘1’ winno być ‘2’.

²³ Ich dowody pominiemy. Zob. w tej sprawie *O pewnej logice prawdy...*

$$\begin{aligned}\varphi(\alpha/\beta) &= \varphi(\alpha)/\varphi(\beta) \\ \varphi(\alpha \Rightarrow \beta) &= C^c\varphi(\alpha)\varphi(\beta) \\ \varphi(\alpha \square \beta) &= \varphi(\alpha)\square\varphi(\beta)\end{aligned}$$

gdzie \square jest dowolnym spójnikiem zdaniowym **KRZ**.

W jego dowodzie, wystarczy pokazać, że φ -odpowiedniki reguł specyficznych pierwszego z nich są regułami wtórnymi systemu drugiego:

$$\begin{array}{ll}\varphi\text{OW} & \varphi(\alpha \Rightarrow \beta/\alpha \rightarrow \beta) & [\text{RT}, \text{DC}^c, \text{OC}] \\ \varphi\text{IW} & \varphi(\alpha \rightarrow \beta/\alpha \Rightarrow \beta)\end{array}$$

gdzie $\alpha \rightarrow \beta$ nie jest tautologią systemu oraz we wcześniejszych wierszach dowodowych występują zdania warunkowe γ i δ takie, że

- $\alpha \rightarrow \beta$ jest konsekwencją zdań γ i δ ,
- α i β nie są ani tautologiami ani kontrtautologiami systemu.
- α i β są ze sobą powiązane,
- jeżeli α i (lub) β są formułami złożonymi (formułą złożoną), zbudowanymi (zbudowaną) za pomocą funktorów dwuargumentowych, to człony formuł (formuły) są ze sobą powiązane.

Der.

$$\begin{array}{lll}(1) & \varphi(\alpha \rightarrow \beta) & [\text{założenie}] \\ (2) & \alpha \rightarrow \beta & [1 \times \text{RT}] \\ (3) & \sim L(\alpha \rightarrow \beta) & [2 \text{ nie jest zdaniem analitycznie prawdziwym}] \\ (4) & \sim L\alpha \wedge \sim L\sim \alpha & [\alpha \text{ nie jest zdaniem analitycznym}] \\ (5) & \sim L\beta \wedge \sim L\sim \beta & [\beta \text{ nie jest zdaniem analitycznym}] \\ (6) & F\alpha \wedge F\beta & [4, 5, T1, \text{DF}] \\ (7) & L(\alpha \rightarrow \beta) \vee \Gamma(\alpha \rightarrow \beta) & [2, T4] \\ (8) & \Gamma(\alpha \rightarrow \beta) & [3, 7] \\ (9) & C\alpha\beta & [8 \times \text{IC}] \\ (10) & C^c\alpha\beta & [6, 9, \text{DC}^c] \\ (11) & \varphi(\alpha \Rightarrow \beta) & [10 \times \text{RT}]\end{array}$$

Kończy to dowód tego twierdzenia.

W dowodzie φ -odpowiednika reguły IW nie zostały wykorzystane dwa warunki występujące w jej sformułowaniu, które są niewyraźne na gruncie **TLF**²⁴. Jest to więc tylko interpretacja implikacji warunkowej na gruncie tej konstrukcji.

²⁴ Nie są one tym bardziej wyraźne na gruncie systemu IW. Warunki te, występujące w sformułowaniu reguły IW, zostały wyrażone w metajęzyku tego systemu.

A THEORY OF CONDITIONAL SENTENCES INSPIRED BY SOME
OF ROMAN INGARDEN'S IDEAS

Summary

The increasing role of logic in 20th century philosophy, heavily stressed by the representatives of Polish analytical philosophy, met with reactions from representatives of other philosophical orientations. In the Polish context the dispute around this subject can be described as one between supporters of the theory that conditional implication comes down to material implication and those who question this theory. The first position is represented by Kazimierz Ajdukiewicz, the second by Roman Ingarden. They represent extreme versions of these positions. Moderate positions on the subject can also be adopted. A moderate version of the second position involves accepting certain conditional sentences and treating them as logically inconstructible. A logical analysis of these sentences is allowed, which would involve turning some parts of these sentences into new conditional sentences in a limited way. A formal realization of this position is proposed.

Eugeniusz Wojciechowski

WIESŁAW ŻYŻNOWSKI

(Kraków)

O BUDOWIE OBRAZU FOTOGRAFICZNEGO
NA PODSTAWIE TEORII BUDOWY
OBRAZU MALARSKIEGO ROMANA INGARDENA

WSTĘP

Przedstawiam próbę analizy budowy dzieła fotograficznego z wykorzystaniem analizy strukturalnej dzieła malarskiego Romana Ingardena. Przyjmuję za nim, że dzieła twórcze poszczególnych rodzajów różnią się stopniem doskonałości twórczej. Zakładam, że istnieje coś takiego, jak obraz fotograficzny będący niematerialną częścią fotografii rozumianej jako przedmiot materialny jak i to, że obraz fotograficzny jest uwarstwiony. Odpowiednio do tego przyporządkowuję Ingardenowskim elementom obrazu malarskiego analogiczne do nich elementy obrazu fotograficznego. Za fotografię uznaję samoistny przedmiot materialny składający się z podłoża (najczęściej papieru albo błony fotograficznej)¹ i znajdującego – bądź nadbudowującego – się na nim niesamoistnego obrazu fotograficznego. Sfotografowanie fragmentu realnej czasoprzestrzeni to „zdjęcie” go i przekształcenie

¹ Fotografię nazwano „obrazem obrazu” (S. Sontag, *O fotografii*, Warszawa 1986, s. 9). Obraz fotograficzny nadbudowuje się na materiale fotograficznym. W fotografii tradycyjnej jest to obecnie najczęściej błona fotograficzna (wcześniej stosowano inne materiały). Naświetlona obrazem fotograficznym błona staje się negatywem (niekiedy pozytywem, zależnie od techniki fotograficznej). Zdjęciem fotograficznym jest odbitka z negatywu, to jest obraz obrazu. W fotografii cyfrowej obrazy nie wiążą się trwale z podłożem. Ontologia obrazu fotograficznego, który zmienia swe podłoże (matryca aparatu fotograficznego, nośnik pamięci aparatu, nośnik pamięci komputera itd.) zasługuje na odrębne omówienie.

w obraz fotograficzny. Ingarden zajmował się filmem², a o fotografii zostawił tylko kilka spostrzeżeń³. W jego czasach dyskutowano jednak żywo o zaliczeniu fotografii do sztuk pięknych⁴, mnożąc argumenty za rozmaitymi interpretacjami stosunku zachodzącego między fotografią a sztuką.

Ingarden w tytule rozprawy *O budowie obrazu*⁵ nie zawarł przymiotnika „malarski”, co implikuje, że tematem tego dzieła jest ogólne pojęcie „obrazu”. Słowo „malarski” sugerowałoby obraz malarski w rozumieniu przedmiotu fizycznego, podczas gdy teoria Ingardena odnosi się do „obrazu” jako niematerialnej, wielowarstwowej, intencjonalnej części przedmiotu fizycznego nazywanego obrazem malarskim. Na przedmiot fizyczny składają się elementy materialne, jak farby, podkłady, płótno, oprawa. Ingardena interesują one o tyle, o ile gruntują intencjonalny „obraz”, co się ogranicza do kompozycji farb, którą zwie „malowidłem”. W nim to – jako podłożu materialnym – twórca-malarz osadza swymi aktami świadomości „obraz, z istoty swej przedmiot czysto intencjonalny”. Niedookreślony pod wieloma względami obraz konkretyzuje się w stronę swojej pełni podczas świadomego oglądania przez widza.

Na dzieło malarskie jako dzieło sztuki w rozumieniu Ingardena składają się równolegle trzy „przedmioty bytowo samodzielne (tzn. stanowiące wspólnie całość) w stosunku do przeżyć widza”, należące do różnych sfer ontycznych. Pierwszym z nich jest wspomniane malowidło – wytwarza je malarz. To jedyny spośród trzech przedmiot

² R. Ingarden, *Kilka uwag o sztuce filmowej* [w:] *Studia z estetyki*, t. II, Warszawa 1996, s. 311–329.

³ W *O budowie...* Ingarden wspomina o fotografii jako „niemalarskiej informacji” (s. 24), utożsamia z nią „dobry portret” (s. 26), porównuje jej zadania z zadaniami malarstwa (s. 50), zwłaszcza w jej artystycznej formie (s. 58). W *Kilku uwagach...* porównuje elementy składowe filmu, czyli obrazy fotograficzne, do obrazów malarskich (s. 316). W *O dziele literackim* mówi o fotografii jako o „fantomie” (s. 314), także ją definiuje (s. 401) – cytuję ten zamieszczam poniżej.

⁴ Walter Benjamin pisze: „Starzy mistrzowie holenderscy uważali się nie tyle za artystów, ile raczej – jeśli tak można powiedzieć – za fotografów; dopiero dziś fotograf pragnie koniecznie uchodzić za artystę”. I zaraz cytuje Władimira Weidle: „Nieszczęście nie tkwi w tym, że dziś fotograf uważa się za artystę; nieszczęście polega na tym, że istotnie dysponuje on pewnymi środkami swoistymi dla sztuki malarskiej” (W. Benjamin, *Pasaże*, Kraków 2005, s. 738).

⁵ R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. II, dz. cyt., s. 7–115. Autor wypowiedział się o obrazach także w *O tak zwanym malarstwie abstrakcyjnym* [w:] *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa 1970, s. 184–206.

realny, który podlega prawom fizyki. W nim jest osadzony drugi przedmiot: obraz będący przedmiotem intencjonalnym. Mimo to zmienia się on podobnie jak jego materialne podłoże – malowidło. Trzecim z kolei jest konkretyzacja obrazu, do której dochodzi podczas odbioru obrazu przez widza. Jest to akt psychiczny odbiorcy dookreślający to, co niedookreślone w obrazie. Akt ten jest niezależny bytowo od odbiorcy i może występować wielokrotnie podczas jednego oglądania obrazu.

Ingarden sformułował teorię budowy obrazu w oparciu o swą teorię dzieła literackiego przedstawioną w *O dziele literackim*⁶. Każde dzieło sztuki jest zbudowane warstwowo. Warstwy wyższe nadbudowują się na niższych (niekoniecznie pod pełną kontrolą twórcy), przenikając się wzajemnie tak, że są równocześnie dostępne dla odbiorcy. Zależnie od rodzaju, dzieła literackie, malarskie, muzyczne, architektoniczne, filmowe czy teatralne różnią się specyfiką i ilością warstw. Ingarden wyróżnił w obrazie malarskim warstwy plam barwnych, wyglądom spozstrzeżeniowych, przedmiotów przedstawionych, tematu literackiego, tematu historycznego⁷.

⁶ R. Ingarden, *O dziele...*, dz. cyt.

⁷ A. Szczepańska w *Estetyce Romana Ingardena* (Warszawa 1988, s. 111) i F. Chmielowski w artykule *Dzieło sztuki – malarskie (Słownik Pojęć filozoficznych Romana Ingardena)*, Kraków 2001, s. 52–57) podają, że Ingardenowska teoria obrazu malarskiego wyszczególnia następujące warstwy obrazu (cytuję za Szczepańską): „1) warstwa plam barwnych, 2) warstwa wyglądom wzrokowych przedmiotów przedstawionych, 3) warstwa przedmiotów przedstawionych, 4) warstwa tematu literackiego, 5) warstwa tematu historycznego”. F. Chmielowski wspomina, że Ingarden w *O budowie...* mówił o czterech warstwach: wyglądom, przedmiotów, tematu literackiego, tematu historycznego, podczas gdy warstwę plam, najbardziej gruntowną, więc stojącą w porządku ontologicznym jako pierwszą, dodał w swej późniejszej rozprawie *O tak zwanym...* (por. przypis 5). Dołączenie dodanej przez Ingardena warstwy plam wydaje się słuszne, jednak w studium *O budowie...* nie można doszukać się więcej niż trzech warstw. Mianowicie tych, które podaje sam Ingarden w rekapitulacji dotyczącej warstw na stronie 26 tekstu *O budowie...* (cytuję w nieco zmienionej kolejności): 1) „wyglądu odtworzonego”; 2) „przedmiotu przejawiającego się przez ten wygląd”; 3) „tematu literackiego, jak i funkcji odtwarzania”. Ingarden nigdzie nie wydziela w tej rozprawie specjalnej „warstwy tematu historycznego”, odrębnej od „warstwy tematu literackiego” (robi to, podobnie jak w przypadku warstwy plam, dopiero w teście *O tak zwanym...*). Każdy obraz przedstawiający jakąkolwiek sytuację życiową ma „temat literacki”. Ingarden traktuje termin „historyczny” nie zawsze w sensie odwołującym się ściśle do tego, „co było”, lecz także używa go w znaczeniu: „dotyczący jakiejś historii” (w domyśle – prawdziwej bądź nie, patrz s. 14). W rozdziale *Obrazy z «tematem literackim»* (jedynym traktującym o warstwie tematycznej) autor wskazuje na *Ostatnią wieczerzę* Leonarda da Vinci jako na obraz zawierający i temat literacki, i historię znaną z Ewangelii. Historię tę autor raz traktuje jako „historyczną”, wspomina bowiem

MALOWIDŁO A FOTOGRAFIA

Malowidło obrazu malarskiego ugruntowuje w obrazie nadbudowane na nim warstwy niematerialne. Składa się ono z farb, pigmentów i innych substancji położonych na płótnie, desce czy innym jeszcze materiale. Ta fizyczna rzecz stworzona przez malarza stanowi podłoże i fundament bytowy obrazu. Dysponując środkami malarskimi, twórca powołuje do istnienia obraz należący do innego porządku ontycznego niż malowidło. Mimo to malowidło i obraz zależą od siebie wzajemnie. Malowidło jest samoistne, obraz zaś nie – nie może ani powstać, ani istnieć bez tego pierwszego. Gdyby malowidło przestało uczestniczyć w stanowieniu obrazu, zniknęłoby i obraz, i ono samo jako takie, stając się tylko „barwną mazanią”. Własności fizyczne malowidła wpływają bezpośrednio na obraz – jeśli malowidło zmienia się pod wpływem czasu, to nadbudowany nad nim niematerialny obraz też odpowiednio się zmienia. W ten sposób malowidło wpływa pośrednio na percepcję obrazu przez widza. Zmienia się zarówno wygląd obrazu osadzonego w degradującym się technicznie przedmiocie fizycznym, jak i sposoby percepcji widzów, co wpływa niekorzystnie na jego odbiór⁸.

W fotografii (tradycyjnej) analogiczne dla malowidła malarskiego jest naświetlenie błony fotograficznej. Bierze się ono ze zmian chemicznych wierzchniej warstwy błony fotograficznej powstających pod

o niemożliwej do zrealizowania obecności widza w wydarzeniu przedstawionym na obrazie, które miało miejsce „niegdyś przed przeszło 1900 laty i było wówczas dane spostrzeżeniu ludzimu, którzy brali w nim udział”, w innym zaś miejscu mówi o „legendzie” Jezusa (s. 14).

Powyższa uwaga byłaby wyłącznie techniczna, gdyby Ingarden mówiąc na s. 14 *O budowie...* o „dwóch różnych możliwych typach obrazów” (nie warstw): 1) „w ścisłym tego słowa znaczeniu *historycznych*”, 2) „z prostym *tematem literackim*” nie wspominał, że „obydwa te typy obrazów nie wyczerpują naturalnie wszystkich możliwych odmian obrazów”. On sam pisał o co najmniej jeszcze jednym, „abstrakcyjnym typie obrazu”. Jeśli istnieje więcej typów obrazów niż historyczne i z tematem literackim, można sobie wyobrazić warstwy inne niż literacka i historyczna. Ingarden wyróżnił pięć warstw obrazu malarskiego, ale nie stwierdził, że nie można wyróżnić innych. O takim jego swobodnym stosunku do liczby warstw obrazu malarskiego może świadczyć wypowiedź: „Można wreszcie mówić, iż w każdym obrazie przedstawiającym zawarty jest pewien obraz *abstrakcyjny*” (*O tak zwanym...*, s. 206). Nie nazywa on „pewnego obrazu abstrakcyjnego” warstwą (abstrakcyjną) obrazu przedstawiającego, ale wydaje się, że mógłby.

⁸ Nie przeczy temu fakt, że pewne nieliczne – z punktu widzenia wszystkich namalowanych obrazów – dzieła malarskie zachowano przez długi czas i ich znaczenie wzrosło.

wpływem światła. Naświetlenie ugruntowuje fizycznie obraz fotograficzny, podobnie jak namalowanie malowidła gruntuje obraz malarski. Twórca-malarz ma duży wpływ na malowidło, które tworzy z pomocą środków malarskich. Niepożądane przez niego okoliczności w niewielkim stopniu wpływają na rezultat twórczy. Malarz przetwarza twórczo, to jest pośredniczy między obrazem a tym, co bierze z siebie i ze świata. Na naświetlenie błony fotograficznej wpływa i fotografujący twórca, i fotografowany fragment realnej czasoprzestrzeni. Fotografowanie takiego fragmentu to ujęcie go środkami fotograficznymi przez fotografa. Ile jakości – między innymi estetycznych – malarz wniesie do malowidła, tyle rozłoży się w poszczególnych warstwach obrazu i stanie się dostępne widzowi. Ile jakości przeniesie się na błonę fotograficzną z fotografowanej rzeczy za sprawą fotografującego, tyle rozłoży się w warstwach obrazu fotograficznego i stanie się dostępne widzowi. Sferą styku niematerialnego obrazu z materią jest malowidło w malarstwie i naświetlenie w fotografii. Płótno nie musi przy tym być zamalowane w całości i może przeziierać spod malowidła, tak też błona może być naświetlona w całości albo wcale⁹.

WARSTWY FOTOGRAFICZNE A WARSTWY MALARSKIE

Według Ingardena warstwa, która znajduje się niejako na najniższym poziomie obrazu malarskiego funduje jego strukturę. To poziom „odpowiednio rozmieszczonych i ukształtowanych plam barwnych, które stanowią czysto wzrokowe podłoże zmysłowe wyglądom [będących następną warstwą – W.Ż.], dostarczających widzowi pewnej mnogości dat wrażeniowych, których ów doznaje, gdy patrząc na obraz przeżywa wyznaczone przez podłoże zmysłowe wyglądy i dzięki nim widzi te lub inne rzeczy lub ludzi”¹⁰. Żeby obejrzeć obraz w jego wszystkich warstwach i go w pełni percypować¹¹, widz wpierv powi-

⁹ R. Barthes, *Światło obrazu*, Warszawa 1996, s. 151: „Obraz fotograficzny jest pełny, napchany: brak miejsca, nic nie można dorzucić”. Z technicznego punktu widzenia, zmiany w błonie fotograficznej powstają nie tylko na powierzchni, ale też głębiej, więc światło niejako wrysowuje obraz w błonę. Wskazywałoby to na odwrotny kierunek tworzenia się obrazu fotograficznego w porównaniu z malarskim. Malarski narasta na płótnie w kierunku widza, tymczasem fotograficzny wrasta w swe podłoże w kierunku przeciwnym do widza.

¹⁰ R. Ingarden, *O tak zwanym...*, dz. cyt., s. 189.

¹¹ Termin „percypować” Ingarden stosuje dla odróżnienia od „widzieć, patrzeć, oglądać”. Świadomy – można by rzec za Ingardenem – „jakościowy” odbiór obrazów

nien obcować z malowidłem. Na tym poziomie zauważa on plamy tworzące „mazaninę różnych barw” i przygląda się im. Nie widząc jeszcze przedmiotów w obrazie, doznaje w nim „dat wrażeńowych spostrzeżenia wzrokowego”. Tutaj, na styku elementu materialnego z niematerialnym, widz może dokonać przejścia od (materialnego) „fundamentu dzieła sztuki do samego (już intencjonalnego) dzieła sztuki”, przejścia od widzenia samego malowidła do percypowania obrazu. Ingarden swą teorię budowy obrazu malarskiego uzupełnił też o „najniższą” warstwę plam na końcu, czyniąc ją najważniejszą dla konstytuowania się obrazu jako dzieła sztuki.

Nad plamami barwnymi nadbudowują się rekonstruujące obraz „wzrokowe wyglądy spostrzeżeniowe”. Odbiorca percypuje je w obrazie „przygaszając percepcję” szczegółów malowidła. Osadzone w plamach barwnych malowidła konstytuują naoczne przedstawienia przedmiotów i sytuacji w obrazie, które decydują o jego „pięknie” bądź „szpetności”. Determinują w pewnym stopniu artystyczny wyraz i przynależność obrazu do „sztuki przedstawiającej”. Są „określone prawie jednoznacznie przez dobór i układ odpowiednich plam barwnych, linii, jaśniejszych i ciemniejszych plam”. Ułożenie plam (położenia na płótnie) oraz sposób zastosowania środków malarskich i technicznych świadczą o kunszcie twórcy, a umiejętność wychwycenia i oddzielenia doznawanych wyglądów wzrokowych mówi o wyrobieniu estetycznym odbiorcy. Ingarden unaocznia to zjawisko przykładem czerwonej kuli bilardowej leżącej na tle zielonego stołu. Malarz rekonstruuje kulę, malując na płaskim obrazie krążek. Odbiorca, doznając wyglądu wzrokowego „krążka”, widzi kulę. Odczuwa on niejako obecność „krążka” bez skupiania się na nim i analizowania go, a jego wygląd „ukazuje i czyni cielesnie samoobecną” daną mu naocznie kulę. Kształty i barwy danej mu kuli są rozbieżne z wyglądami konstytuującymi ją. Kształt o wyglądzie krążka funduje bryłę kuli. Malujący na płaszczyźnie płótna malarz używa określonych środków, by zrekonstruować w obrazie wzrokowe wyglądy spostrzeżeniowe przedmiotów. Ograniczenie to stanowi o sztuce malujących, która według H. G. Gadamera może „podnosić rzeczywistość do jej prawdy”.

Plamy barwne jako pierwotny przedmiot spostrzeżenia wzrokowego są substancją każdego oglądu dokonywanego przez zmysł wzroku, tworząc warstwę przedmiotu intencjonalnego spostrzeżenia wzroko-

malarskich, podobnie jak pozostałych dzieł plastycznych, nie ma odrębnej nazwy w polszczyźnie, przeciwnie do „czytania” w przypadku dzieła literackiego.

wego. Warstwy barwnych plam w obrazie malarskim pełnią konstytutywną rolę artystyczną. Fotograf nie może całkowicie „rozmieścić i ukształtować” w obrazie fotograficznym plam. Rozmieszcza i kształtuje je poprzez rysujące się na błonie fotograficznej światło odbite od rzeczy fotografowanych. Tylko częściowo wpływa on na warstwę plam barwnych środkami fotograficznymi przez „odpowiednie rozmieszczenie, kształtowanie, zestrzajanie, dobieranie, komponowanie”. Im większy udział twórcy w dziele, tym wyższy stopień przetworzenia tworzywa pierwotnego w niebezpośredni przekaz artystyczny, który wpływa na „piękno”, ewentualnie „szpetność” obrazu fotograficznego. Sztukę fotograficzną można uznać za mniej doskonałą od sztuki malarskiej, o ile jest rezultatem nie tylko niezależnej twórczości fotografa ale też niezależnego od niego „wyglądania” fotografowanych przedmiotów.

Ingarden definiuje zdjęcie fotograficzne jako: „...dokonaną przy pomocy środków fotograficznych rekonstrukcją wyglądu wzrokowego pewnego określonego przedmiotu lub określonej sytuacji”¹². W malarstwie stanowiące warstwę wyglądy nie są samoistne, a ich głównym zadaniem jest pośredniczenie między warstwami, z którymi sąsiadują. Nie mogą one istnieć bez plam, z których się wyłaniają i bez przedmiotów przedstawionych (przez obraz), które stanowią. Obrazy fotograficzne przedstawiające przedmioty – których „zjęcia” stanowią – zawierają konstytuujące je w obrazie wyglądy. Przedstawienie (najczęściej trójwymiarowego) przedmiotu na płaskim z natury obrazie to zrekonstruowanie jego wyglądom-fantomów. Malarz tworzy je w mallowidle środkami malarskimi – to jest plamami barwnymi, a fotografia odwzorowuje je środkami fotograficznymi w materiale fotograficznym. Malarz nanosi na płaski materiał krążek mający być wyglądem trójwymiarowej kuli bilardowej. W fotografii trójwymiarowa kula bilardowa odbija światło, które wrysowuje się w płaski materiał w postaci krążka będącego wyglądem kuli. W malarstwie do rekonstrukcji przedmiotu z jego wyglądu dochodzi w jednej fazie, w fotografii w dwóch – od przedmiotu do wyglądu i od wyglądu do przedmiotu. Tak w obrazie malarskim, jak w fotograficznym przedmioty przedstawione wyłaniają się z wyglądom.

Kolejną warstwę obrazu malarskiego opisaną przez Ingardena stanowią „przedmioty przedstawione”. Obrazy fotograficzne muszą przedstawiać przedmioty w sensie rzeczy sfotografowanych. Według Ingardena to od „wzrokowych wyglądom spostrzeżeńowych” zależy,

¹² R. Ingarden, *O dziele...*, dz. cyt., s. 401.

jak „przedmioty” przejawiają się naocznie w obrazie malarskim w postaci rzeczy, ludzi, sytuacji, inaczej – jak się je „na obrazie” widzi¹³. Znajdujące się „w obrazie malarskim” plamy i wyglądy wyłaniają przedmioty „na” jego powierzchnię, choć nie razi mowa o „czymś w obrazie malarskim”. W przypadku obrazu fotograficznego mówimy o przedmiotach „na fotografii, na zdjęciu”. Język sugeruje większą płaskość obrazu fotograficznego w porównaniu z malarskim.

Odbiorca może postrzegać przedmioty przedstawione na obrazach malarskich i fotograficznych jako ich najważniejszy, a czasem wręcz jedyny element. Przedmioty stanowiące to, co widać na obrazie, są istotne dla jego ogólnego wyrazu, choć wyrastając z jego głębszych warstw są względem nich wtórne w wymiarze twórczym i artystycznym. Według Ingardena do kategorii obrazów można zaklasyfikować tylko te dzieła sztuki malarskiej, które coś przedstawiają. Inaczej kwalifikują się dzieła przedstawiające przedmioty zdeformowane w sposób odbiegający od przyjętych typów i konwencji przedmiotowych i dzieła abstrakcyjne. Obraz „abstrakcyjny” to taki, który nie przedstawia przedmiotów. Nie istnieją obrazy zawierające tylko warstwę plam barwnych i wyglądów. Istnienie warstwy wyglądów pociąga istnienie warstwy „przedmiotów przedstawionych”. Obraz można uznać za „przedstawiający”, jeśli zawiera warstwy jawiących się wyglądów i przedmiotów przedstawionych naocznie. Natomiast warstwy „tematu literackiego, jak i funkcji odtwarzania” nie są do tego konieczne.

Obraz zawiera według Ingardena warstwę zarówno „tematu literackiego, jak i funkcji odtwarzania”, jeśli jest w nim „obecna” sytuacja, która „się dzieje”. Dotyczy to sytuacji „wypełniającej pewną chwilę” – posiadającej miejsce historycznie bądź też nie. Sytuacja „obecna” w obrazie nabiera właściwości obrazu. Jest dostępna na nim wyłącznie dla wzroku i można ją zobaczyć tylko w jednej płaszczyźnie. Jest ona niedookreślona w tych aspektach, które nie zostały przedstawione przez obraz i pozostaje ona nie pokazana z brakujących w obrazie stron – nie pokazana tym bardziej, im bliżej „tyłu” tego, co obraz przedstawia. Sytuacja raz zobrazowana pozostaje niezmienna w niemal wszystkich aspektach i nie można jej odtworzyć w rzeczywistości. Nie jest obecna w obrazie cieleśnie, osobiście, bezpośrednio, „nie należy sama do dzieła malarskiego, jest w stosunku do niego zasadniczo

¹³ Warto zauważyć jak w miarę przechodzenia do coraz bardziej wierzchnich warstw obrazu, język polski ewoluje od „w obrazie” do „na obrazie”.

transcendentna”¹⁴. Wyprowadza ona widza poza obraz, domagając się od niego dopowiedzeń i rozwinięcia w czasie. Obraz fotograficzny także cechuje się dostępnością wyłącznie dla wzroku, jednostronnością, niedookreślonością, niezmiennością, cielesną nieobecnością przedmiotów przedstawianych. Jednak nie każdy obraz fotograficzny zawiera temat literacki rozumiany jako „obecną” sytuację, która „się dzieje”¹⁵.

Warstwa historyczna występuje w tym obrazie malarskim, który odwzorowuje „pewne zdarzenie historyczne, niegdyś faktycznie zaszłe w dziejach, takie jak bitwa pod Grunwaldem”. Występuje ona nieodłącznie z warstwą literacką, bowiem nie można przedstawić fragmentu historii bez minionego „dziania się”. Nie każdy obraz fotograficzny jest „historyczny” w sensie pokazywania wydarzenia uznanego za „historyczne”, ale każdy jest historyczny w znaczeniu pokazywania rzeczy, która zaszła w przeszłości. Fotografia z natury pokazuje Barthesowskie „To-co-było”¹⁶. Roland Barthes pisze o warstwie obrazu fotograficznego, którą można określić mianem nie tyle „historycznej” ile „realnej”: „Malarstwo może udawać realność nie widząc jej. [...] W przeciwieństwie do tych imitacji, w wypadku Fotografii nigdy nie mogę zanegować faktu, że *ta rzecz tam była*. Jest podwójna wspólna płaszczyzna: realności i przeszłości”¹⁷.

Wszystko, co było realne jest tym samym historyczne, natomiast nie wszystko, co jest uznawane jako historyczne zaszło realnie. Obraz *Bitwa pod Grunwaldem* Jana Matejki zawiera warstwę historyczną, choć nie zawiera warstwy realnej, którą mogłoby mieć zdjęcie zrobione w trakcie bitwy. Warstwa realna odróżnia radykalnie obraz fotograficzny od malarskiego, tak jak odróżnia go od wszystkich pozostałych form wyrazu. Jak podkreśla Ingarden, temat obrazu dokonuje wypełnienia „pewnej chwili” i pozostaje „zasadniczo transcendentnym” wobec przedstawiającego go obrazu malarskiego. Fotograficzne „to, co było” będące częścią dziejów i historii także transcenduje obraz fotograficzny jako będące pod wieloma względami niezależnym od faktu bycia w nim utrwalonym.

Obraz malarski wypełnia fragment czasu i przestrzeni wtedy tylko, gdy przedstawia temat literacki lub historyczny. Jeśli coś przedstawia,

¹⁴ R. Ingarden, *O budowie...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁵ Problem istnienia abstrakcyjnych obrazów fotograficznych poruszam niżej.

¹⁶ R. Barthes, *Światło...*, dz. cyt., s. 130.

¹⁷ Tamże, s. 130.

ale nie zawiera tematu, osadza się w przestrzeni, lecz poza czasem. Jeśli pozostaje poza czasem i przestrzenią, jest abstrakcyjny. Obraz fotograficzny zawsze przedstawia fragment realnej przestrzeni „zdjętej” w przeszłym czasie. Niemożność oddzielenia go od czasu i przestrzeni ogranicza tematykę i kreatywność fotografii. Warstwie realnej może towarzyszyć jednak warstwa literacka.

PODSUMOWANIE

Ingarden twierdzi, że obraz abstrakcyjny *sensu stricto* to „obraz pozbawiony przedmiotów przedstawionych przez wyglądy”¹⁸, który zawiera tylko warstwę plam (nie konstytuujących wyglądów i przedmiotów). Na obrazie fotograficznym plamy barwne biorą się z wyglądów i przedmiotów sfotografowanych. W przypadku dzieła malarskiego wpieryw powstaje malowidło i jego plamy, z nich wyłaniają się następnie wyglądy i przedmioty (stanowiące ewentualne tematy). W fotografii proces odbywa się w odwrotnej kolejności. Wpieryw są przedmioty (realne), następnie ich wyglądy w formie światła odbitego od nich wrysowują się w podłoże materialne, ostatecznie zaś uwidoczniają się na nim plamy. W abstrakcyjnym obrazie malarskim plamy barwne abstrahując od wyglądów i przedmiotów, „stają się same obiektem percepcji, a przestają być jedynie podłożem wyglądu”¹⁹ – widz może odbierać plamy nie odbierając wyglądów i przedmiotów. W przypadku fotografii nie można percypować plam bez percypowania wyglądów, które są ich podłożem. Ekstrapolując rozumowanie Ingardena na fotografię można uznać, że obraz fotograficzny nie może być abstrakcyjny. Fotografie mogą pokazywać przedmioty sfotografowane w sposób całkowicie zmieniający ich wygląd w porównaniu z rzeczywistością, jednak nie mogą nie pokazywać wyglądów tych zmienionych przedmiotów, jako że nie są niczym innym niż właśnie nimi samymi.

Ugruntowany w podłożu materialnym obraz fotograficzny istnieje samoistnie. W momencie jego powstawania w podłożu odbija się za sprawą środków fotograficznych uwarstwiony ślad. Można w nim wyodrębnić warstwy konieczne i niekonieczne do jego istnienia – warstwę barwnych plam, wyglądów spostrzeżeniowych, przedmiotów przedsta-

¹⁸ R. Ingarden, *O tak zwanym...*, dz. cyt., s. 192.

¹⁹ Tamże, s. 199.

wionych, warstwę realną i tematu literackiego, warstwę historyczną. Podczas oglądania negatywu z wbudowanym wewnątrz obrazem fotograficznym warstwy tego obrazu wyglądają jakby nakładały się jedna na drugą. Patrząc na odbitkę fotograficzną jest odwrotnie: rzeczy dzieją się niejako w głębi obrazu po drugiej stronie jego płaszczyzny. W obu przypadkach widz może odróżnić przenikające się wzajemnie warstwy.

Światło odbite od rzeczy fotografowanych naświetla materiał fotograficzny. Z naświetlenia wyłaniają się plamy barwne; to one decydują, jak „fotografia wygląda” i to przede wszystkim one stanowią o jej wartościach artystycznych. Można mówić o intencjonalności plam o tyle, o ile fotografujący intencjonalnie wpłynął na ujęcie fotografowanej rzeczy. Jawiące się przez plamy wyglądy przedmiotów przedstawionych stanowią to, co „na zdjęciu widać”. Przedmioty przedstawione stanowią „zawartość” zdjęcia; pozostają one najbardziej widoczne na pierwszy rzut oka. Dziejącej się na zdjęciu historii można nadawać znaczenia, także historyczne. Warstwa realna odnosi się do utrwalonego nieodłącznie w obrazie fotograficznym fragmentu istniejącej w momencie fotografowania realnej czasoprzestrzeni. Fotografujący może wpłynąć na jego formę, ale nie może go usunąć. To obiektywne ograniczenie, od którego wolny jest twórca–malarz, zawęża pole dla kreatywności fotografa w porównaniu ze sztukami tworzenia „z niczego”. Jednak w miarę upływu czasu warstwa realna obrazu fotograficznego może wzmocniać u widza wrażenie wartości artystycznej. Poruszają go stare wyglądy. Parafrazując Barthesa, można powiedzieć, że w fotografii warstwy plam barwnych i wyglądy fotograficznych pokazują to, jakie coś było. Warstwa przedmiotów fotograficznych pokazuje natomiast to, co było. Warstwa tematów i warstwa historyczna mówią wreszcie o tym, jak było. Podlegająca wszystkim tym warstwom i obejmująca je warstwa realna poświadcza ostatecznie to, że coś było.

THE STRUCTURE OF A PHOTOGRAPHIC IMAGE
ON THE BASIS OF ROMAN INGARDEN'S THEORY
OF THE STRUCTURE OF A PAINTING

Summary

The purpose of this article is to consider the similarities and differences that arise during the analysis of the structure of a photographic image, using Roman Ingarden's theory of the structure of a painting. By drawing an analytical parallel between the layers of both works, the article shows that it is possible to identify the necessary and

unnecessary layers of a photographic image. It also notes that the process of taking a photograph is the reverse of the process of creating a painting: the latter progresses from (real) objects, through their appearances in the form of light reflected from them, being drawn on the base material, until they finally become visible as stains. The difference between the above types of images comes also from the fact, that photography, unlike a painting, cannot be abstract.

Wiesław Żyznowski

FILIP KOBIELA

(Kraków)

„TYGRYS” *CONTRA* „MEFISTO”.
O ATAKU KROŃSKIEGO NA INGARDENA
PO 60. LATACH

„My sowieckimi kolbami nauczymy ludność tego kraju myśleć racjonalnie
bez alienacji”¹. T. Kroński

„Człowiek składa się z ciała, duszy i paszportu”² R. Ingarden

OSOBY

„Tygrys” to kryptonim Tadeusza Krońskiego (1907–1958) wymyślony przez Czesława Miłosza w eseju *Tygrys*, będącym kontynuacją rozważań prowadzonych w *Zniewolonym Umyśle*. O ile jednak postaci omawiane w *Zniewolonym Umyśle* były przede wszystkim pisarzami, to Kroński, jako profesjonalny filozof, stanowi szczególnie interesujący przypadek – mamy tu bowiem do czynienia ze zniewoleniem umysłu *filozoficznego*. Młody Kroński zapowiadał się jako dobry fenomenolog, później jednak – pod wpływem doświadczeń okupacyjnych i powojennych, zasadniczo zmienił swoje przekonania. W rezultacie – jak pisze Czesław Głombik – „zamiast «polskiego Patočki» zyskaliśmy jedynie marksistowsko zorientowanego filozofa i historyka filozofii”³. Ten

¹ T. Kroński, *List do Cz. Miłosza z 7.12.1948* [w:] Cz. Miłosz, *Zaraz po wojnie*, s. 318.

² Z. Majewska, *Książeczka o Ingardenie. Szkic biograficzny*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 74.

³ Por. Cz. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Gnome, Katowice 1999, s. 11. Kroński poznał Patočkę podczas swoich rocznych studiów na Uniwersytecie Karola w Pradze. O tym, jak zupełnie inaczej potoczyły się ich losy, świadczy np. fakt, że Patočka zmarł po serii wyczerpujących przesłuchań

przedwcześnie zmarły badacz filozofii Hegla odegrał niemałą rolę w okresie sowietyzacji Polski.

Mniej znane jest natomiast przezwisko „Mefisto”, którego w latach dwudziestych używali uczniowie Romana Ingardena w liceum w Toruniu. Jak wspomina jedna z uczennic: „Nazywaliśmy go Mefistem; szczupła postać, ciemne, wąskie oczy, bujne, czarne włosy i bródka wydłużająca trójkątną twarz, a przy tym ów «sinksowy» uśmiech, nasuwały to diaboliczne zestawienie”⁴. Głównym dziełem najwybitniejszego polskiego fenomenologa jest *Spór o istnienie świata*, dzieło, które powstawało w niezwykle trudnych warunkach – pierwsze dwa tomy były pisane podczas drugiej wojny światowej, natomiast trzeci tom powstawał częściowo w okresie stalinizmu, kiedy Ingarden – z powodów politycznych – został odsunięty od pracy na uczelni oraz możliwości publikowania prac filozoficznych. Teoretycznym uzasadnieniem odsunięcia Ingardena od pracy na uczelni był artykuł Krońskiego poświęcony *Sporowi o istnienie świata* Ingardena.

„FILOZOFOWIE” NA POLU BITWY

Ogólną charakterystykę stalinizacji kultury polskiej plastycznie przedstawia Bohdan Urbankowski:

Wiemy już jak wyglądał sztywny szyk bojowy ciągnących Polskę barbarzyńców. Więc w pierwszej linii poeci, na pozór niezależni, tak że właściwie nie w linii, ale osobno, nieodpowiedzialni kolorowi harcownicy. [...] Za nimi karne falangi publicystów zbrojnych w pały i kastety – ci rzucali się zawsze w kilku na jednego, zawsze stadem... Po między falangami, jakby konno, a raczej „na barana”, podpierając się i cytując, Schaff na Kołakowskim czy Kroński na Schaffie – „filozofowie”. Ci widzieli dalej, wskazywali cele ataku, lecz sami nie brudzili rąk⁵.

Niniejszy artykuł poświęcony jest pewnej szarzy tej ostatniej formacji – Krońskiego na Schaffie. Głównodowodzącym frontu był Adam Schaff, filozoficzny politruk, a wedle określenia Bohdana Urbankowskiego, „stalinek” polskiej filozofii. Rola Tadeusza Krońskiego była skromniejsza, jednakże jego niesławny artykuł o *Sporze o istnienie*

przez czechosłowacką (komunistyczną) tajną policję. Represje te spowodowane były jego działalnością opozycyjną.

⁴ Wspomnienie Marii Bojarskiej z *Księgi Pamiątkowej 400-lecia Gimnazjum* cytują za R. S. Ingarden, *Życie Romana Ingardena w okresie toruńskim (1921–1926)*, WUMK, Toruń 2000, s. 89.

⁵ B. Urbankowski, *Czerwona msza, czyli uśmiech Stalina*, t. II, s. 127.

świata Romana Ingardena szczególnie wyróżnia się spośród ówczesnej, polemicznej produkcji filozoficznej polskich marksistów. Trybuna dla owych produkcji stało się powołane do istnienia w 1951 roku pismo „Myśl Filozoficzna”, którego redaktorem naczelnym został Adam Schaff. Do komitetu redakcyjnego należeli także Józef Chałasiński i Julian Hochfeld. Wyjaśnienia wymaga pewien istotny szczegół związany ze składem Rady Redakcyjnej „Myśli Filozoficznej”, przykład perfidii mniejszego kalibru ówczesnych władz. Otóż figuruje w niej z imienia (podanego w pełnym brzmieniu) i nazwiska dwadzieścia osób oraz R. S. Ingarden, jako jedyna osoba wymieniona tylko z inicjałów. Podstęp (sprostowany przez J. Perzanowskiego w artykule *Zmyłka*⁶) polegał na tym, że nie chodziło tu o filozofa Romana Ingardena, lecz o jego syna, Romana Stanisława Ingardena, fizyka. W pułapkę wpadł piszący o inwigilacji profesorów UJ przez SB i UB Ryszard Terlecki: „gdy Schaff zaczął w 1951 roku wydawać «Myśl Filozoficzną», Ingarden zgodził się uczestniczyć w radzie redakcyjnej, mającej charakter naukowej dekoracji”⁷. Perzanowski komentuje to następująco: „Otóż Roman Ingarden, wielki filozof, na tego typu układy nigdy się nie godził”⁸. Natomiast Roman Stanisław Ingarden pisze, w kontekście mylenia go z ojcem, że natrafił na przypadek, w którym:

[...] zamiast „R.” pisze się „R.S.!” Chodzi o nową książkę prof. Adama Schaffa [...] w tekście mówi się ewidentnie o ojcu bez podania jego imienia, a raz omyłkowo o mnie jako o „R.S.” (chodzi o umieszczenie mnie w Radzie Redakcyjnej „Myśli Filozoficznej” w r. 1951 przez prof. Juliana Hochfelda bez mojej zgody – było to nieporozumienie, myślałem, że chodzi o Radę Naukową Instytutu Filozofii UW, na którą zaproszono mnie tylko raz oczekując, zdaje się, że będę krytykował ojca, ale ponieważ nie zabrałem w ogóle głosu, więcej mnie już nie zapraszano)”⁹.

Tak więc filozof Roman Ingarden nie zasiadał w Radzie Redakcyjnej Myśli Filozoficznej i można powiedzieć, że ofiarą zmyłki padł zarówno on, jak i jego syn. Jej skład wspomina (we wspomnianej przez R. S. Ingardena książce) Adam Schaff: „To był prawdziwy kwiat naszej inteligencji”¹⁰. Jest tu jednak pewien paradoks. Czy obecność burżuazyjnych

⁶ J. Perzanowski, *Zmyłka [w:] Od teorii literatury do ontologii świata*, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak, UMK, Toruń 2003, s. 397–398.

⁷ R. Terlecki, *Profesorowie UJ w aktach UB i SB*, Kraków 2002, s. 124–125.

⁸ J. Perzanowski, *Zmyłka*, dz. cyt., s. 398.

⁹ R. S. Ingarden, *Życie Romana Ingardena...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁰ A. Schaff, *Moje spotkanie z nauką polską*, Oficyna Wydawnicza BGW, Warszawa 1997, s. 52.

myśliciele mogli być prawdziwą dekoracją czy nobilitacją „ludowego” pisma? Z drugiej strony, sama taka obecność mogła być odczytana jako rodzaj samokrytyki.

FRONT MYŚLI FILOZOFICZNEJ

Charakter czasopisma, w którym ukazał się artykuł Krońskiego określa jego numer pierwszy z 1951 roku. Otwiera go *List Prezydenta RP Bolesława Bieruta do uczestników I Kongresu Nauki Polskiej*. W liście tym, Bierut, po wspomnieniu wielowiekowego dorobku polskiej myśli badawczej, wyznacza właściwy kierunek dalszego wysiłku twórczego, wpisanego w wielki Plan 6-letni:

Z im większym pietyzmem pielęgnować będziemy najlepsze tradycje naszej nauki, im bardziej nieustraszeni i konsekwentnie zwalczać będziemy rutynę i konserwatywizm, skostnienie i dogmatyzm, cały ciężący jeszcze na nas balast obumierającego świata opartego na wycisku człowieka pracy, a rodzącego faszyzm i wojnę, ruiny i zdziczenie – im skuteczniej, unikając łatwizny myślowej, przyswajając będziemy metodę materializmu dialektycznego, tym bardziej zwycięskie będą Wasze wysiłki w docieraniu do prawdy, w wydzieraniu przyrodzie jej tajemnic, w przekształcaniu, w budowaniu nowego, lepszego świata¹¹.

Budowa „Nowego lepszego świata” polegać ma zatem, między innymi, na dogłębnym przyswajaniu materializmu dialektycznego, zarówno dla poznania prawdy, jak i w celu zwalczania przeciwników. Następujący po liście Bieruta tekst *Od Redakcji* jest jeszcze bardziej wymowny. Okazuje się, że świat dzieli się na „obóz pokoju i socjalizmu, na którego czele stoi Związek Radziecki” oraz wrogi mu „obóz imperializmu dążący do rozpętania nowej pożogi wojennej w interesach anglo-amerykańskich agresorów, w interesach City i Wall-Street, obóz, który chce zatrzymać i cofnąć rozwój świata po to, by ratować ginący kapitalizm”¹². Ważnym odcinkiem frontu walki o pokój jest walka ideologiczna, w której jedyny naukowy światopogląd – światopogląd marksistowski – walczy z obskurantką, antyhumanistyczną ideologią wycisku i wojny. Walka światopoglądów szczególnie ostro toczy się na terenie filozofii. Pismo filozoficzne stanowi zatem niemalże centrum ogólnoswiatowego konfliktu, z czym współbrzmie pełen marksistowski patos i wojennej frazeologii styl. „Myśl Filozoficzna” ukazuje

¹¹ List Prezydenta RP Bolesława Bieruta do uczestników I Kongresu Nauki Polskiej, „Myśl Filozoficzna”, 1–2, Warszawa, 1951, s. 4.

¹² „Myśl Filozoficzna”, 1–2, dz. cyt., s. 17.

się w szczególnym momencie historii. Oto w Polsce, oprócz walki o pokój, trwa trzeci rok walki o Plan Sześcioletni, jednocześnie *stalinowskie prace o językoznawstwie podniosły naukę marksizmu na wyższy poziom rozwoju*. Marksizm jest filozofią mas ludowych, *świadczą o tym setki tysięcy ludzi studiujących w Polsce podstawy marksizmu-leninizmu z genialnych dzieł Lenina i Stalina*. W tej sytuacji główny kierunek uderzeniowy „Myśli Filozoficznej” to, prócz przepojenia całej nauki marksizmem-leninizmem, jego twórczym rozwijaniem i popularyzowaniem, także walka *przeciw hamującym rozwój społeczny pozostałościom idealizmu, przeciw filozofii burżuazyjnej, przeciw rozkładowej filozofii imperializmu*. Ta ostanía walka wymaga krytycznej oceny filozofii i socjologii polskiej XX wieku: *Na pierwszy plan wysuwa się sprawa marksistowskiej, zasadniczej oceny szkoły lwowsko warszawskiej w filozofii oraz szkoły Znanieckiego w socjologii*. W bardziej obrazowym ujęciu, zadaniem jest *wykarczowanie przeżytków świadomości burżuazyjnej*. Walka ideologiczna wiąże się oczywiście także ze *wzmacnianiem nowych instytucji służących socjalistycznej bazie*.

Po tych uwagach następuje artykuł redaktora naczelnego Adama Schaffa *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*. Znajdujemy w nim bardziej precyzyjne sformułowania dotyczące frontu filozoficznego, zarówno w skali międzynarodowej, jak i krajowej:

Walka więc dwóch obozów politycznych [...] to jednocześnie walka dwóch obozów w filozofii: obozu materializmu i idealizmu. Toczy się ona w skali międzynarodowej. Filozofia burżuazyjna, filozofia idealistyczna w miarę zaostrzania się konfliktu społecznego coraz wyraźniej rezygnuje z pozorów „oderwania” i coraz wyraźniej odsłania swoje prawdziwe oblicze ideologicznego narzędzia imperializmu. Bertrand Russell – apologeta agresji atomowej, propagujący interwencję przeciw krajom socjalizmu, Dewey – imperialistyczny agitator w walce przeciw komunizmowi, Sartre, Heidegger i podobni im programowi siewcy pesymizmu i deprawatorzy dusz ludzkich – to nie są wyjątki, lecz szczególnie wyraziste przykłady tej tendencji, która panuje w rozkładającej się filozofii burżuazji¹³.

I dalej:

Mówiąc o zadaniach polskiego frontu filozoficznego, nie możemy mówić o filozofii burżuazji *w ogóle*. Interesują nas bowiem przede wszystkim te kierunki, które miały i mają jeszcze u nas wpływ. Podejmując z tego punktu widzenia ocenę uniwersytec-

¹³ A. Schaff, *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*, „Myśl Filozoficzna”, 1–2, dz. cyt., s. 19.

kiej filozofii okresu międzywojennego musimy wysunąć na czoło trzy główne kierunki filozofii burżuazyjnej: neotomizm, fenomenologię oraz szkołę lwowsko-warszawską w ścisłym powiązaniu z neopozytywizmem. Kierunki te miały wpływ decydujący na uniwersytecką filozofię okresu międzywojennego; ich wpływy zaznaczają się i obecnie¹⁴.

Pierwszoplanowe zadanie stanowi krytyka szkoły lwowsko-warszawskiej, ważna jest także krytyka filozofii katolickiej („opium dla ludu”) i fenomenologii, *które mają otwarcie idealistyczny i otwarcie reakcyjny charakter*. Wedle Schaffa, fenomenologia, podobnie jak neotomizm, ma charakter obiektywno-idealistyczny. Marksistowska krytyka fenomenologii – w tym także prac Ingardena – obok płaszczyzny ogólnofilozoficznej, powinna uwzględniać także dziedziny szczegółowe (np. teorię sztuki), na które wywarła wpływ. Jak dalej zobaczymy, artykuł Krońskiego stanowi częściową realizację tego postulatu, omawia on bowiem tylko ogólne kwestie filozoficzne. Zarazem wykracza on poza filozofię okresu międzywojennego, jako że *Spór...* ukazał się w roku 1947.

Agresywną krytykę przedwojennych filozofów otwiera artykuł Bronisława Baczki *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*. Numer 1-2 zawiera także artykuł Leszka Kołakowskiego *Metodologia księdza Kłósaka*. Numer trzeci przynosi krytykę poglądów Ajdukiewicza pióra Adama Schaffa, numer czwarty odpowiedź Kotarbińskiego wraz z uwagami redakcji. W numerze piątym znajduje się krytyka poglądów Kazimierza Twardowskiego, a w szóstym Władysława Tatarkiewicza.

W numerze trzecim, obok krytyki poglądów Ajdukiewicza znajduje się też artykuł Tadeusza Krońskiego *Świat w kłamrach ontologii*, będący czymś w rodzaju recenzji *Sporu o istnienie świata* Romana Ingardena.

Charakteryzując wspólny rys tych krytyk, Józef Tischner wskazuje na dwa podstawowe założenia: po pierwsze, wywodzący się od Engelsa dualistyczny podział kierunków filozoficznych na materialistyczne oraz idealistyczne, oraz rozróżnienie na obiektywne i subiektywne znaczenie danej filozofii. W związku z tym schematem oraz zasadą partyjności filozofii, krytyka konkurencyjnych filozofii przybierała postać interpretacji politycznej, demaskowania wrogiego systemowi poglądu. Filozof był uznawany za idealistę, niezależnie od jego „subiektywnego” przekonania, marksistowski krytyk poprzez ukazanie jego filozofii

¹⁴ Tamże, s. 35.

jako nadbudowy określonej formacji mógł „obiektywnie” stwierdzić jego przynależność do danego obozu¹⁵.

Za atakami teoretycznymi stały decyzje administracyjne o usunięciu z uczelni krytykowanych filozofów. Tak stało się m.in. z Ingardenem, który, formalnie przeniesiony do PAN w Warszawie został *de facto* odsunięty od zajęć oraz objęty zakazem druku prac filozoficznych. Tak więc *Świat w klamrach ontologii* Krońskiego to także uzasadnienie odsunięcia Ingardena od publicznego życia filozoficznego. Kroński zdawał sobie sprawę, że jego artykuły mają związek z represjami wobec krytykowanych przez niego filozofów.

ŚWIAT W KLAMRACH ONTOLOGII

Artykuł Krońskiego składa się z czterech części: (1) pierwsza przedstawia wstępne określenie i charakterystykę *Sporu...*, (2) druga – motywy podjęcia *Sporu...* (polemikę z Husserlem i psychologizmem) oraz specyfikę badań ontologicznych wraz z rozróżnieniem ontologia-metafizyka, (3) trzecia referuje podstawowy tok wyводу w *Sporze...*, wreszcie (4) czwarta poświęcona jest ukazaniu (rzekomo) obiektywnej wymowy społeczno-politycznej *Sporu...*

(1) Recenzja zaczyna się od delikatnego stwierdzenia, że *Spór...* jest taką współczesną książką idealistyczną, której reakcyjność nie jest „chyttrze strzeżona przez szereg chwytów i kruczków, tak kunsztownie przybrana w najwymyślniejszą terminologię naukową, że ukazanie jej nie wymaga długiego i skomplikowanego procesu argumentacji – jesteśmy tu *en plein idealisme*. Żadnych chwytów, żadnych terminów udających naukowość”¹⁶. Dalszy ciąg stanowi już tylko uszczegółowienie tego określenia, czy raczej – wyroku.

Geneza *Sporu...* zastaje wywiedziona następująco: Od czasów Kartezjańskiego poddania istnienia świata w wątpliwość, dowód jego istnienia nie był przeprowadzany. A zatem „trzeba zawiesić nad istnieniem świata ponownie znak zapytania [...] Ingarden za nic sobie ma praktykę i doświadczenia całej ludzkości. On, Ingarden właśnie, jest powołany do rozwiązania «zagadnienia» czy świat istnieje, czy też nie. W jego głowie mieści się klucz do tej wielkiej tajemnicy”. Kroński

¹⁵ J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Biblioteka Spotkań, Kraków, Warszawa, Lublin, 1980, s. 23–25.

¹⁶ T. Kroński, *Świat w klamrach ontologii*, „Myśl Filozoficzna”, (1), 1951, nr 1, s. 318.

miarkuje się jednak w krotoczwilach: „bądźmy ostrożni i oszczędni w humorze” – nie wystarczy bowiem wyśmianie *Sporu...*, należy także ukazać jego obiektywne, społeczne zaangażowanie. Wówczas dopiero okaże się, z jak poważnym wrogiem mamy do czynienia. Gdyby jednak poważniej potraktować ironię zawartą w powyższych słowach (abstrahując zarazem od strywializowania sensu *Sporu...*), można spytać, kto, jeśli nie zawodowy filozof, jest powołany do rozwiązywania zagadnień, które pojawiły się w tradycji filozoficznej? Otóż jest to filozof partyjny, wyraziciel zbiorowej, zaczerpniętej z praktyki mądrości proletariatu, świadomości rewolucyjnej. Niestety Ingarden nie chciał zapisać się do partii, w odróżnieniu od Krońskiego, który, o ironio, mimo ponawianych prób, nie został do niej przyjęty¹⁷.

Wedle definicji Krońskiego *Genus proximum Sporu...* – to książka idealistyczna, *differentia specifica* – manifest idealizmu obiektywnego przeciw doktrynie Husserla. „Ingarden ma skłonność do «realizmu», chce, żeby świat istniał i nie chce jego istnienia wyprowadzić z czystej świadomości”. Głoszony przez Ingardena „realizm” wzbudza szczególną czujność Krońskiego: „musimy podwoić ostrożność. Wobec idealisty, który oskarża swych przyjaciół o idealizm i przynosi nam w ofierze «świat», musimy jak mało wobec kogo pamiętać o słowach wypowiedzianych przez Laokooną ku przestrodze Trojańczyków przed drewnianym koniem, którego Grecy podstępnie pozostawili na brzegu morza: [...] obawiam się Greków nawet wtedy, gdy przynoszą dary”¹⁸. Rewolucyjna czujność nie zawiedzie Krońskiego: wróg zostanie zde-maskowany. Do tego posłuży *genialna obserwacja Lenina* o dialektyce historii, która zmusza wrogów marksizmu do *przebierania* się za marksistów. Otóż dzieło Ingardena – zakorzenione w filozofii burżuazyjnej epoki imperializmu – podobnie jak inne dzieła tej formacji powstałe po I wojnie światowej – „realistyczne”, krytykuje subiektywizm w istocie ze względów propagandowych, aby tym skuteczniej móc głosić fideizm. Czym jest ta doktryna, poucza *Krótki słownik filozoficzny*: „Fideizm (łac. *fides* – wiara) – reakcyjna teoria, przekłada wiarę nad

¹⁷ Jak wspomina Czesław Miłosz (*Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami*, Znak, Kraków 1998, s. 242) po powrocie do Polski z emigracji „Kroński nie budzi zaufania, uchodzi za intelektualistę burżuazyjnego, a przecie trafił na czas najgorszy, stalinizacji. Jednym z zarzutów była jego niechęć do krawatów; upierał się przy indywidualistycznej muszce”.

¹⁸ Tamże, s. 319.

naukę. W. I. Lenin nazywa idealizm filozoficzny mniej lub bardziej osłabionym, rozcieńczonym fideizmem, czyli klechostwem¹⁹.

(2) Następnie Kroński przedstawia podstawowe założenia *Sporu...*, skupiając się na relacji ontologia-metafizyka.

Metafizyka ma być złotym pokryciem ontologicznej waluty *Sporu*. Banknoty Ingardena noszą nawet na sobie wyraźny nadruk: „kasa wymieni niniejsze banknoty na złoto, o ile takowe istnieje”, chociaż wiadomo, że kasa takiego pokrycia nie ma. Prawdziwe jednak czy fałszywe, z pokryciem czy bez pokrycia, ontologiczne talary kursują jeszcze dziś w krajach kapitalistycznych. Kontrola banknotów filozoficznych nie może ograniczyć się tylko do łatwego stwierdzenia, że złoto, na które opiewają, nie istnieje²⁰.

Kontrola zasada się głównie na analizie wątku anty-materialistycznego w *Sporze*, oraz krytyce koncepcji „klamr ontologii”. Hipoteza Ingardena o zależności pomiędzy pierwotnymi przekonaniem człowieka o śmierci i odpowiedzialności a sporem materializm-spirytualizm jest świadectwem „ostatecznej naiwności i złośliwego infantylnego idealistycznych metod walki a materializmem”. W sporze ważniejszy od *Sporu* z Husserlem okazuje się spór z materializmem.

(3) Po zasygnalizowaniu trudnej problematyki analizy istnienia w tym prezentacji czterech par momentów bytowych, Kroński pozwala czytelnikowi na oddech: „Być może, że czytelnik nie zrozumiał należycie subtelnych czy pseudo-subtelnych dystynkcji Ingardena. Nie powinien się jednak z tego powodu niepokoić. Nie wszystko bowiem jest u Ingardena przejrzyste. Jest on przecież filozofem spekulatywnym, a spekulacja jest w gruncie rzeczy równoznaczna ze scholastyczną gmatwaniną. Autor recenzji nie zamierzał i nie mógł z ciemnego zrobić jasnego. Szło mu o to, aby wprowadzić czytelnika w atmosferę, w klimat książki Ingardena, aby uprzytomnić mu scholastyczny, oderwany, jałowy charakter rozważań autora *Sporu*”²¹. Po tych zapewnieniach czytelnik może dalej śledzić uwagi o ontologii egzystencjalnej (możliwe sposoby istnienia i ich eliminacja) oraz ontologii formalnej, na wszelki jednak wypadek, aby czytelnik nie potraktował referowanych zagadnień zbyt poważnie, Kroński pisze:

¹⁹ *Krótki słownik filozoficzny*, red. M. Rozental, P. Judin, Warszawa 1955, s. 168.

²⁰ Tamże, s. 323.

²¹ Tamże, s. 324.

Ingarden rozróżnia wiele znaczeń formy; to którym posługuje się w swych rozważaniach, brzmi: „to, co radykalnie niejakościowe, a w czym stoi to, co jakościowe w najszerszym słowa znaczeniu”. Nie podejmujemy się ani wyjaśnić, ani zinterpretować tej definicji – przytaczamy ją jedynie jako jeszcze jedną próbkę swoistej „metody filozofowania”²².

Dalsze uwagi Krońskiego idą w dwóch kierunkach: z jednej strony problematyki Boga, z drugiej zaś – materializmu.

(4) Dalej Kroński pokrótce „charakteryzuje” fenomenologię Husserla: „fenomenologiczny paraliż woli i intelektu”. Późna filozofia Husserla „rozbraja psychicznie człowieka przygotowując go do afirmacji faszyzmu [...] Fenomenologia rozkładała moralnie społeczeństwo niemieckie, rozbrajała je”²³.

Spór... Ingardena (pomimo jego anty-husserlowskich realistycznych inklinacji) nie jest jednak w istocie krytyką Husserla, a tylko inną formą idealizmu. Wobec tego Kroński pyta: „Co jest gorsze, co szkodliwsze: idealizm subiektywny Husserla czy idealizm obiektywny Ingardena? – i odpowiada: Nie ma [...] idealizmu «lepszego» i «gorszego». Każdy jest równie zły. Wyłącznie od obiektywnych warunków czasu zależy, jaka postać idealizmu stanie się dominantą ideologiczną”. Dzieło Ingardena jest więc przede wszystkim nienaukowe, obiektywnie szkodliwe jako idealizm, choć sam Ingarden, jako „pisarz pozbawiony absolutnie wyobraźni politycznej” nie rozumie wymowy swojego dzieła. A wymowa ta, jak i innych „realistycznych” dzieł filozofii niemieckiej z okresu 1914–1918 (a więc ważnego dla ukształtowania filozoficznej mentalności Ingardena), jest następująca: „chce ona «jakoś» wyjść poza zbyt jaskrawy dla niej subiektywizm, znaleźć takie formy dla swego idealizmu, które łatwiej umożliwiają jej otwartą propagandę fideistyczną – głosi więc «realizm»”. Oto obiektywny, wykryty naukowo, przy użyciu metody materializmu dialektycznego, istotny sens realizmu Ingardena.

Jakby mało było Krońskiemu jednoznacznego zakwalifikowania Ingardena do wrogiego obozu, próbuje jeszcze dodatkowo skompromitować *Spór* poprzez uwypuklenie jego braków formalnych. Oto zamykająca artykuł, całościowa charakterystyka jednego z najwybitniejszych dzieł w historii polskiej filozofii:

Jakie znaczenie ma książka Ingardena dziś? Niewielkie. Wszystko, co w tej chwili można powiedzieć o *Sporze*, to: że jest to książka idealistyczna, niedobrze pomyślana

²² Tamże, s. 325.

²³ Tamże, s. 330.

i źle zredagowana. Ingarden pisząc swój *Spór* nie bardzo chyba myślał o swych ewentualnych czytelnikach. Książka Ingardena jest jaskrawym przykładem bezpłodności, rozkładu i bankructwa współczesnej filozofii burżuazyjnej²⁴.

Na Lenina, w tej formułce brakuje chyba tylko „amen”.

MILCZENIE INGARDENA

Ingarden nie odpowiedział na ten atak, który musiał być dlań tym bardziej bolesny, że napisany przez własnego ucznia – wszak Kroński uczęszczał we Lwowie na wykłady i seminaria Ingardena²⁵.

Inaczej uczynił Kotarbiński, który zamieścił w *Myśli Filozoficznej* obszerną odpowiedź, ustosunkowującą się do zarzutów Bronisława Baczki. Odpowiedź ta kończy się wspomnianym już stwierdzeniem rzekomej przynależności jej autora do materializmu dialektycznego. Co prawda reizm Kotarbińskiego ma charakter materialistyczny, nie jest to jednak materializm dialektyczny. Odpowiedź Kotarbińskiego sprawia przygnębiające wrażenie. Szczególnie upokarzające są uwagi redakcji, mającej rzecz jasna ostatnie słowo w owej polemice. Najbardziej jednak przygnębiający jest fakt, że filozof głoszący przeciw „etykę niezależności” (i to niezależności od religii), publicznie „przyznaje się” do materializmu dialektycznego, choć przeciw go nie głosi, tymczasem marksizm to przecież pewna *pseudo-religia*.

Trudno sobie wyobrazić odpowiedź Ingardena na taką krytykę. Cóż właściwie miałyby napisać? Że idealizm jednak nie jest taki zły, i że w następnym tomie *Sporu...* napisze więcej i „lepiej” o diamacie? Czy powinien podziękować za to, że został potraktowany jak uczeń i pouczony o obiektywnym znaczeniu swojej książki, której nie rozumie?

Paradoksem jest też, że realistyczna (tj. głosząca niezależność świata realnego od czystej świadomości) w istocie filozofia Ingardena atakowana była jako idealizm przez, mniających się prawdziwymi realistami marksistów, którzy w istocie byli szczególnego rodzaju idealistami.

Jak wspomina Maria Gołaszewska:

Jedno z najprzykrzejszych doświadczeń Profesora, które legło jak plama zniewolenia na społeczności uniwersyteckiej: przymusowe uczestniczenie w pochodzie pierwszomajowym. Ingarden na taki pochód poszedł w poczuciu solidarności z młodzieżą

²⁴ Tamże, s. 331.

²⁵ M. Gołaszewska, *Roman Ingarden. Człowiek i dzieło*, Kraków 1993, s. 8.

i kolegami. Było to wstrząsające doznanie dla nas, grona Profesora: razem ze wszystkimi wyczekiwał on w spiekocie słońca na rozpoczęcie pochodu a potem szedł razem z nami ze spuszczoną głową²⁶.

INSTYTUCJONALNY ODCINEK FRONTU

Ale front nie ograniczał się przecież do ideologicznych polemik „w rękawiczkach”. Równoległe z działaniami „filozofów” wykonywano też inne prace na mniej eksponowanych, mniej „eleganckich” odcinkach walki. Jak wspomina Ingarden:

Lata się zmieniały, sytuacja filozofii powoli była coraz gorsza. [...] Na sali wykładowej i seminarium – jak się w ciągu lat pokazało, obok wielu dobrych i utalentowanych studentów, chłopców i dziewcząt, zaczęli się pojawiać po prostu szpiedzy UB, prowokatorzy itp.

Oto fragment opinii (sprzed listopada 1950 r.) I sekretarza POP PZPR przy UJ B. Kędziorka.

Zdecydowany idealista i wróg materializmu [...] O nauce radzieckiej wyraża się z nieukrywaną zupełnie ironią. [...] Przy sobie gromadzi najbardziej reakcyjne, klerykałne elementy Uczelni, które są pod pełnym jego wpływem. [...]. Reasumując: prof. Ingarden Roman to zdecydowany, świadomy wróg, któremu należy odebrać katedrę.

Tak też się stało: od listopada 1950 do lutego 1957 roku Ingarden przebywa na płatnym urlopie. Ale także w późniejszym okresie, po powrocie Ingardena na uczelnię, trwają niechęć i obawy władz przed nieprawomyślnym filozofem. W grudniu 1959 roku krakowska SB rozpoczyna inwigilację Ingardena, która trwała do 1963 roku. Przyczyną podjęcia tej inwigilacji był kontakt Ingardena ze Stanisławem Kotem – działaczem emigracyjnego PSL. W 1962 roku Komitet Uczelniany PZPR na UJ jako jedno z dwóch zadań kadry naukowej (obok rozwoju ośrodka filozofii marksistowskiej) wskazał likwidację *ośrodka filozofii idealistycznej, którego centrum jest osoba prof. Ingardena*. Także po przejściu Ingardena na emeryturę w 1963 roku władze dokładały starań, aby trzymać go z dala od nauczania uniwersyteckiego²⁷.

²⁶ Tamże, s. 8.

²⁷ J. Perzanowski, *Plus ratio quam vis [w:] Od teorii literatury do ontologii świata*, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak, UMK, Toruń 2003.

FIASKO FRONTU IDEOLOGICZNEGO

Chwilowo mogło się wydawać, że Kroński jest górą: zasiadał na katedrze (Ingarden został katedry pozbawiony), pisywał do ważnych pism filozoficznych (Ingarden zmuszony był do milczenia), oceniał i wyrokował. Wkrótce jednak front zmienił kierunek, tak jak zmieniła się linia partii, zmienił się plan taktyczny, przyszła popaździernikowa odwilż, wielu członków kampanii (najsłynniejszy z nich to Kołakowski) zmieniło swoje poglądy, a przedwojennych filozofów częściowo „przywrócono do łask”. Kroński trwał jednak dalej przy swoim, pisząc antyodwilżowe artykuły. Być może obawiał się, że odwilż jest tylko chwytem taktycznym, mającym na celu ułatwienie „autodemaskacji” wrogich ustrojowi elementów, pułapką, w którą wpadną naiwni, zachłystni „wolnością” (najsłynniejszym tego typu manewrem władz komunistycznych była akcja Mao *Niech zakwitnie sto kwiatów, niech dyskutuje sto szkół*, która służyła do sprowokowania przeciwników ustroju do ujawnienia się w krytycznych artykułach). Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że jego popaździernikowe artykuły miały charakter autentycznej niechęci wobec zachodzących zmian. Tymczasem Ingarden w 1957 roku wznawia wykłady na UJ. W roku 1958 Kroński przedwcześnie umiera na serce.

„BAZA” I „NADBUDOWA”

Dlaczego „front filozoficzny” – obserwowany z dalszej perspektywy – skończył się klęską? Dlaczego *Spór...* (a także inne prace Ingardena) oraz dzieła filozofów związanych ze szkołą lwowsko-warszawską należą wciąż do najczęściej analizowanych oraz inspirujących dzieł filozoficznych, podczas gdy „dzieła” politruków z kręgu „Myśli Filozoficznej” zasługują w większości co najwyżej na przypomnienie jako kurioza pseudo-filozofii? Czy świadczy to o drastycznym pogłębieniu się bankructwa myśli burżuazyjno-imperialistycznej? Można na to odpowiedzieć, używając pojęć bazy i nadbudowy, choć w innym niż marksistowski, sensie. Cóż było „bazą” Ingardena? Było nią po prostu autentyczne filozofowanie – co zresztą przyznał nieformalnie (w cytowanej prywatnej wypowiedzi) sam Kroński – umiłowanie mądrości i poszukiwanie prawdy, mające zarówno wymiar teoretyczny, jak i praktyczny. Pisze on o tym wyraźnie we wstępie do *Sporu...*:

Wojna, której właściwe oblicze objawiło się tylko w Polsce, którą w jej najgroźniejszej postaci trzeba było przetrwać i wygrać wewnętrzną postawą duchową, wyma-

gała od nas nie tylko hartu i odwagi w dokonywanych rozstrzygnięciach, ale i niezachwianej postawy moralnej. Ta z kolei wymagała od nas zdobycia się na ostateczny wysiłek wyjaśnienia sobie poglądu na świat [...] Z tych wewnętrznych, w najgłębszym sensie praktycznych potrzeb osobistego życia duchowego wypłynęła ta wola uzyskania rozstrzygnięcia, która pozwoliła mi napisać tę książkę.

Co ciekawe, ten znamieny *passus* ze *Sporu...* przytacza w swoim artykule także Kroński, stwierdzając, że *Spór...* posiada swój obiektywny wydźwięk społeczny, o coś walczy, coś wyraża. Szkoda tylko, że tę trafną uwagę włącza później w ideologiczną nadinterpretację.

To jest aspekt praktyczny owych poszukiwań, aspekt teoretyczny to cała reszta *Sporu...*: dwa tomy (a później także tom trzeci) drobiazgowych analiz (wedle Krońskiego „diabło pedantycznych”), świadczących o dążeniu do wszechstronnego opisu i analizy obranych zagadnień. Niespieszność Ingardena w ferowaniu rozstrzygnięć i brak ostatecznych deklaracji metafizycznych świadczą o jego uczciwości intelektualnej. Nie przedstawiał swych tez przedwcześnie, nie zmierzał do uzasadniania z góry założonych teorii. Mało jest w literaturze filozoficznej dzieł takich jak *Spór*, w obcowaniu z którymi ma się wrażenie, że są one zapisem autentycznych poszukiwań filozoficznych, w których istotne rozstrzygnięcia jeszcze nie zapadły, że ostateczne rezultaty badań są otwarte i że śledzi się postępujące odkrywanie kolejnych problemów i rozwiązań. W licznych i obszernych przypisach, a także w samym tekście ujawnia się głębokie zakorzenienie dzieła Ingardena w tradycji filozoficznej, którą Ingarden traktuje krytycznie i twórczo reinterpretuje, zgodnie ze swoim systematycznym nastawieniem. *Spór...* nie jest, rzecz jasna, książką pozbawioną wad, jednakże jej wartość jest oczywista dla każdej osoby obeznanej z historią filozofii.

Cóż natomiast stanowiło „bazę” frontu filozoficznego, a w szczególności artykułu Krońskiego? Nie było to z pewnością bezstronne, naukowe (we właściwym, a nie przekreślonym, sensie, jak w „naukowym światopoglądzie”), badanie zmierzające do wykrycia prawdy, oparte o rzetelną znajomość przedmiotu i uczciwe zastosowanie odpowiednich metod badawczych. Był to raczej rodzaj donosu z elementami paszkwilu. Kroński stara się skompromitować Ingardena nie strojąc od uproszczeń i manipulacji. Jeśli uczciwość intelektualna stanowi konieczny warunek poznania prawdy (co można określić mianem moralizmu intelektualnego czy poznawczego), to fiasko frontu leżało w gruncie rzeczy w jego demoralizacji, błąd poznawczy miał u podstaw błąd moralny.

UMYSŁ W KLAMRACH IDEOLOGII

Najkrócej rzecz ujmując, front filozoficzny był atakiem sofistów, opłacanych przez komunistyczne rządy, na filozofów. Nie znaczy to jednak, że filozofia marksistowska w stalinowskiej odmianie nie miała żadnych wartości, ani że w polemikach nie pojawiły się żadne merytoryczne i trafne argumenty. Chodzi o to, że zasadniczy cel i metody tej napaści miały charakter sofistyczny.

Cenne są pod tym względem uwagi Andrzeja Walickiego o Krońskim. Po opublikowaniu artykułu o Ingardenie Kroński rozmawia o tym z Walickim: „Cenię Ingardena, *to prawdziwy filozof* [podkreślenie moje – F. K.], napisałem to, on jest idealistą, ale filozofem, w przeciwieństwie do tych wszystkich ze szkoły lwowsko-warszawskiej...”²⁸

Jest to jednak tylko jedna strona medalu. Drugą stanowi zgoła niesofistyczne (w sensie relatywistyczne), religijne, czy raczej „religiopodobne”²⁹ podszycie owych ataków. Artykuły „frontu” są przykładem specyficznego rodzaju literatury manichejskiej, w której dualizm zawiera pewną przymieszkę myślenia paranoicznego, skrajną formę „hermeneutyki podejrzeń”. *Quasi-religijność*, którą wyraźnie dostrzegł Miłosz, używając określenia Nowa Wiara (i ogólniej języka socjologii religii), objawia się w niezwykłym stylu charakteryzującym artykuł Krońskiego. Skądinąd odrażający, jest zarazem komiczny i groźny. Czyż jednak mogło być inaczej, skoro szło o pokonanie wrogiego obozu o diabolicznym charakterze? Głębokim korzeniem jest tu wiara – na poziomie powierzchownym – w trójcę MEL, w „czwórkę” MELS, w Lenina – „nowego człowieczeństwa Adama”, w „chorążego pokoju” Stalina – a, w bardziej wyrafinowanej postaci, wiara w konieczności dziejowe i uczestnictwo w rozumnym planie dziejów, dążeniu do budowy komunistycznego raju, nowego, wspaniałego świata. Jak wspomina Leszek Kołakowski: „deklarował się on jako marksista, a nawet – bez ironii – jako marksista «wierzący»”³⁰. Tekst Krońskiego to fragment kazania (a może tylko ogłoszeń duszpasterskich) wygłaszanego podczas celebrowania obrzędu czerwonej mszy: diaboliczny, wrogi proletariatu Ingarden–Mefisto zostaje potępiony. Wydaje się

²⁸ A. Walicki, „Tygrys” i „odwilż” [w:] *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa, 1993, s. 77.

²⁹ Religiiopodobny komunizm to termin (i zarazem tytuł książki) M. Kuli. Por. M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003.

³⁰ L. Kołakowski, *O Tadeuszu Krońskim* [w:] T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 496.

zatem, że Tischner absolutyzuje sofistyczny wymiar polemik frontu filozoficznego, wskazując na ich taktyczny charakter i nie docenia ich religiopodobnej przymieszki. Być może anty-odwilżowe artykuły Krońskiego można interpretować właśnie jako wyraz trwałości owych wierzeń. W kontekście konieczności dziejowej nasuwa się następująca refleksja: nie była to żadna konieczność, ale raczej przypadłość, złośliwy nowotwór marksizmu, którego przerzuty niestety wciąż dokuczają życiu filozoficznemu.

Front jawi się więc jako nietypowe połączenie pewnej wersji uwspółcześionego dogmatyzmu manichejskiego i sofistycznego relatywizmu: jest sofistyką na usługach wielkiego brata podszytą *quasi*-religijną misją budowy nowego ładu. Mocodawcy sofisty złożyli inne zamówienie, interes się zmienił, a wiara wygasła. Istotnej zawartości filozoficznej, autentycznego poszukiwania prawdy nie było w tym nigdy.

Jakie jest znaczenie artykułu Krońskiego dziś? Ścisłe merytoryczne – niewielkie. Trudno bowiem artykuł Krońskiego nazwać rzetelną recenzją, skoro zawiera tylko pewne, nieliczne elementy recenzji w ścisłym sensie, w rzeczywistości jednak będąc formą paszkwilu; uwagę czytelnika może przyciągnąć kilka złośliwych konceptów retorycznych. Kroński jest wyraźnie uprzedzony, motywowany raczej doraźnym celem politycznym niż dogłębnym zrozumieniem problemu. Obiera schemat interpretacyjny gubiący subtelność dzieła, zapoznając jego najistotniejsze walory filozoficzne. Dla historyka (nie tylko historyka filozofii) stanowi on jednak interesujący dokument ukazujący fragment dziejów sporu sofistyki z filozofią oraz wierzeń i idei filozoficznych (czy filozofio-podobnych) i *quasi*-religijnych.

‘TIGER’ VS. ‘MEPHISTO’. KROŃSKI’S ATTACK ON INGARDEN
60 YEARS LATER

Summary

The article is intended to be a contribution to the history of Polish philosophy in the 20th century. It presents Tadeusz Kroński’s review of Roman Ingarden’s *Controversy Over the Existence of the World*. The review was published in 1952 in „Myśl Filozoficzna”, a journal dominated by Marxist philosophers. The character of this journal is discussed, as well as the ideological context of Kroński’s offensive review entitled *The World in the Brackets of Ontology*. The author discusses this review as a part of the Stalinization of Polish philosophy. Kroński’s motives and the significance of his review are analysed in the context of Józef Tischner’s account presented in „The Polish Form of Dialogue”.

Filip Kobiela

BARTŁOMIEJ SKOWRON

(Wrocław)

ONTOLOGIKA KOMBINACYJNA PERZANOWSKIEGO WRAZ Z ĆWICZENIAMI¹

Racjonalizm ontologiczny przeciwstawia się więc irracjonalizmowi ontologicznemu – tezie o chaotycznej budowie uniwersum, o braku zasad jego budowy. Stanowi wytwór myśli poszukującej porządku nawet tam, gdzie wszystko zda się chaotyczne; szukającej porządku w nieuporządkowanym, w chaosie, w grze przypadków.

Jerzy Perzanowski

ONTOLOGIA

Ontologia rozważa ogół to, co możliwe; jest ogólną teorią tego, co możliwe, pyta zatem: Co i jak jest możliwe? Pytanie to można zadać na co najmniej dwa sposoby: szerszy oraz węższy. Pytając w pierwszy sposób, odnosimy się do wszystkich obiektów, pytamy o ich warunki realizacji, o ich możliwości, pytając zaś na drugi sposób odnosimy się do zawężonej dziedziny obiektów, możemy wtedy pytać np. o warunki realizacji obiektów idealnych. Jak widzimy, ontologia w tym ujęciu jest nauką dogłębnie modalną, w zamiarze bada wszystkie możliwości, traktując je równorzędnie, aby po tym, ewentualnie, wskutek porównania, je różnicować. Ontologia w tym sensie podobna jest do matematyki,

¹ Artykuł ten jest rozszerzoną wersją referatu wygłoszonego w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego w dniu 28.05.2010 na konferencji FILOZOFIA JAKO POSZUKIWANIE PODSTAW. PROFESOR JERZY PERZANOWSKI IN MEMORIAM. Dziękuję Profesorowi Markowi Rosiakowi za zaproszenie i możliwość wygłoszenia referatu na tej konferencji. W artykule wykorzystane zostały fragmenty pracy magisterskiej autora pt. *Logiczno-filozoficzna analiza aletycznych pojęć modalnych*. Praca została obroniona w Katedrze Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Wrocławskiego w dniu 23.07.2008, opiekunem pracy był dr Marek Magdziak.

w której często rozważamy wszystkie możliwe przypadki, nie zważając na ich własności, aby po tym dopiero wyodrębnić interesujące nas momenty. Badania ontologiczne, w przeciwieństwie do metafizycznych (zob. [14]), wykraczają poza sferę przedmiotów istniejących. Ontologia ma charakter esencjalny, a metafizyka egzystencjalny, co znaczy, że ontologia daje pierwszeństwo istocie (tzn. zespołowi konstytuujących przedmiot treści) przed istnieniem, a metafizyka istnieniu przed istotą; w tym sensie badania metafizyczne są zawężonymi badaniami ontologicznymi. Badanie przedmiotów niezależnie od ich istnienia, czyli także nieistniejących, budziło i budzi wiele kontrowersji, w tym miejscu, niejako broniąc ontologii, powiemy, że tego typu procedury są ważną składową aktywności naukowej, jak pisze we wstępie znanego podręcznika rachunku prawdopodobieństwa William Feller:

Praktyczne i użyteczne modele probabilistyczne mogą odnosić się do światów nieistniejących. Na przykład, biliony dolarów zainwestowano w budowę automatycznych central telefonicznych. Wszystkie one oparte są na prostych rozważaniach probabilistycznych, w których porównuje się różne możliwe układy; wybiera się następnie teoretycznie najlepszy, a inne nigdy nie będą istnieć [2, s. 13].

Ontologia, w ujęciu Perzanowskiego (zob. [10], [12]), zawiera trzy składowe: pojęciową, metodyczną i logiczną, dlatego też dzieli się na trzy działy, odpowiednio: *ontykę*, *ontometodykę* oraz *ontologikę*. Ontyka jest opisową dyscypliną konstruującą siatkę pojęciową teorii ontologicznych oraz ustalającą wstępne hipotezy, jako produkt ontyki otrzymujemy opis uniwersum. Na ontometodykę składają się rozważania dotyczące sposobów konstrukcji teorii oraz kryteriów uznawania twierdzeń, jej wynikiem są różnego rodzaju zasady ontologiczne, jak np. brzytwa Ockhama czy zasada racji dostatecznej. Ontologika zaś to badanie logiki sfery ontycznej, badanie złożoności i porządku uniwersum. Wytworem badań ontologicznych jest teoria uniwersum ontologicznego. Powołując się na badania bliskich nam filozofów powiemy, że Ingarden w *Sporze o istnienie świata*, wydzielając badania materialne, formalne i egzystencjalne rozwinął ontykę, a Leśniewski budując systemy – *prototetykę*, *ontologię* i *mereologię* – rozwijał ontologikę. Ogólny zarys, tzn. taki, który w miarę potrzeb można uzupełnić do konkretnej teorii jakiegoś szczególnego uniwersum, jednej z teorii ontologicznych przedstawiamy poniżej².

² Teorię tę referujemy w całości, z niewielkimi zmianami i dodatkami, opierając się na pracy Perzanowskiego [10]. W szczególności zaś referujemy strony 285–294 tejże pracy.

ONTOLOGIA KOMBINACYJNA

Ontologia kombinacyjna to ontologia elementów i ich kombinacji. Zakładamy, że sieć powiązań pomiędzy elementami wyznaczona jest przez wewnętrzne nacechowanie elementów. Uniwersum ontologiczne rozpatrujemy w dwóch aspektach: analizy i syntezy. Analiza to sztuka rozkładania, rozbijania, synteza zaś to sztuka składania, zespalania. Elementy uniwersum dzięki wewnętrznym uposażeniom wiążą się (syntezują) w kompleksy, które znów dzięki swojej strukturze wiązać się mogą w obiekty wyższego rzędu. Ogół czynników umożliwiający danemu obiektowi zespolenie się z innym obiektem z uniwersum nazywany jest formą tego obiektu. W formie obiektu zawarte są wszystkie możliwe kombinacje występowania tego obiektu w kompleksach wyższych rzędów. Mówiąc językiem Wittgenstein'a, przedmiot jest prosty (2.02); aby znać przedmiot, muszę znać jego własności wewnętrzne (2.01231); znając przedmiot, znam też wszystkie możliwości jego występowania w stanach rzeczy (2.0123); konfiguracja przedmiotów tworzy stan rzeczy (2.0272); sposób, w jaki przedmioty wiążą się w stanie rzeczy, jest strukturą stanu rzeczy (2.032); forma to możliwość struktury (2.033). Jak widzimy ontologia z *Traktatu* jest ontologią kombinacyjną. Ontologika kombinacyjna³ jest teoretyczną składową ontologii kombinacyjnej. Przyjmujemy, że relacją organizującą uniwersum jest relacja *bycia prostszym*, dlatego też ontologika kombinacyjna zakłada wcześniejszą teorię analizy stosunku *bycia prostszym* wraz z operacją rozbicia tego, co złożone na to, co prostsze oraz teorię syntezy stosunku „bycia składową” wraz z operacją składania całości z części. Teorię analizy i syntezy w skrócie zapisujemy AS. Pojęciami pierwotnymi są:

- $x < y$, tzn. x jest prostsze od y ;
- $\alpha(y)$ – ogół obiektów otrzymywalnych przez analizę (rozbicie) y ;
- $\sigma(y)$ – ogół obiektów otrzymywalnych przez syntezę (złożenie) elementów tworzących y .

Zauważmy, że symbol $<$ jest dwuargumentowym predykatem, a α , σ są symbolami jednoargumentowych operatorów nazywanych kolejno *analizatorem* i *syntetyzatorem*. Słowa obiekt używamy w sensie

³ Ontologikę kombinacyjną omawiamy w ograniczonym – potrzebnym do ćwiczeń – zakresie. Wiele ważnych aspektów pomijamy, m.in. kombinacyjną semantykę ontologiczną i jej relację do standardowych semantyk. Część pominiętych zagadnień podejmuje Kaczmarek w [5, s. 65–70].

Twardowskiego, tzn. obiektem jest wszystko to, co można przedstawić, można również powiedzieć, że obiekt to wszelkie *to*.

Definicja 1 (Superelement) *Mówimy, że x jest superelementem $SE(x)$, gdy jest on obiektem prostszym od każdego obiektu, tzn. $SE(x) = \forall y(x < y)$.*

Definicja 2 (Element) *Mówimy, że jest elementem, gdy różnymi i prostszymi od niego obiektami są tylko superelementy, tzn. $E(x) = \forall y(y < x) \rightarrow x = y \vee SE(y)$.*

Definicja 3 (Ogól superelementów) $SE = \{x : SE(x)\}$.

Definicja 4 (Substancja, nośnik ontologiczny) $S = \{x : E(x)\}$.

Definicja 5 (Substancja x -a, nośnik ontologiczny x -a) $S(x) = \{y < x : E(x)\}$.

Definicja 6 (Kompleks) *x jest kompleksem, jeśli nie jest elementem, $C(x) = \neg E(x)$.*

Definicja 7 (Ogól kompleksów) $C = \{x : C(x)\}$.

Uniwersum ontologiczne UO możemy przedstawić jako czwórkę złożoną z klasy wszystkich obiektów OB oraz z pojęć pierwotnych AS :

$$UO = \langle OB, <, \alpha, \sigma \rangle$$

Wiemy już, że obiekty możemy kombinacyjnie ze sobą zestawiać, mówiąc niezbyt ściśle możemy (bądź nie możemy) ontologicznie dodawać je do siebie. Rozważmy wszystkie możliwe związki pomiędzy dwoma ustalonymi obiektami $x, y \in OB$ właśnie w tym aspekcie. Związków tych mamy w ogólności siedem, lecz naturalnie dzielimy je na trzy grupy:

1. możemy (przez wzgląd na zawartość obiektów) dodać x do y , lub y do x , lub możemy dodać zarówno x do y , jak i y do x ;
2. nie możemy ani dodać x do y , ani y do x , ani zarówno x do y i y do x ;
3. możemy jedynie luźno zestawić (postawić obok siebie) x i y ze sobą bez żadnego związku (czyli bez dodawania bądź braku dodawania).

Każdej z grup (1)–(3) odpowiada modalność ontologiczna, kolejno *umożliwiania* $MP(x, y)$ (x umożliwia y), *uniemożliwiania* $MI(x, y)$ oraz *neutralności* $ON(x, y)$, czyli ontologicznego przyciągania, odpychania i ontologicznej neutralności. Budując teorię modalności ontologicznych OM przyjmujemy modalności ontologiczne za pojęcia pierwotne. Na podstawie wyróżnionych przypadków w poszczególnych grupach można zauważyć, że dwa pierwsze operatory nie muszą być symetryczne, podczas gdy trzeci jest symetryczny. Zajmijmy się szczegółowo, pozostawiając na boku inne, modalnością umożliwiania MP . Abyśmy mogli analizować bądź syntetyzować potrzebujemy określić to, co możemy analizować i syntetyzować. Nałożyć możemy aksjomatycznie na MP warunki: Każdy kompleks jest przez coś umożliwiony, tzn.

$$C(y) \rightarrow \exists x MP(x, y) \quad (1)$$

oraz silniej, każdy kompleks umożliwia sam siebie, symbolicznie:

$$C(y) \rightarrow \exists y MP(y, y) \quad (2)$$

To, co można otrzymać ze składowych x , jest poprzez x umożliwiające, symbolicznie:

$$y \in \sigma(x) \rightarrow MP(x, y) \quad (3)$$

Aksjomat (3) prowadzi do zasadniczej idei dotyczącej MP , tzn. powstać poprzez syntezę z x znaczy powstać z tego, z czego składa się x , z jego substancji. Mówiąc symbolicznie:

$$y \in \sigma(x) \leftrightarrow y \in \sigma(S(x)) \quad (4)$$

Możemy teraz przeformułować aksjomat (3) w następującą formułę:

$$y \in \sigma(S(x)) \leftrightarrow MP(S(x), y) \quad (5)$$

która łączy syntezę z umożliwianiem. Słownie oddamy ją następująco: dla ustalonego obiektu x bycie syntezą złożoną z jego substancji jest równoważne byciu umożliwionym przez substancję x . Widzimy, że argumentem MP są zarówno obiekty, jak i nośniki obiektów, powodować to może pewne nieścisłości w takim sensie, że MP nie jest jednoznaczne kategorialnie. Środkiem zaradczym na to jest przyjęcie, że S jest nazwą, y jako znak kompleksu jest zdaniem, otrzymamy wtedy, że MP jest zdaniotwórczym operatorem o jednym argumentem zdaniowym i jednym argumentem nazwowym. Dzięki temu definiujemy MP następująco:

$$\text{MP}(x, y) = \begin{cases} \text{MP}(\text{S}(x), y), & \text{gdy } \text{C}(y) \\ (\exists z > y)(\text{C}(z) \wedge \text{MP}(\text{S}(x), z)), & \text{gdy } \text{E}(y) \end{cases}$$

Mówimy zatem, że x umożliwia element y , tzn. x umożliwia pewien kompleks zawierający y . Rozważmy przypadek kiedy zarówno x , jak i y są elementami. Wtedy $\text{MP}(x, y)$ znaczy, że x umożliwia pewien kompleks z , w którym leży y . W tym przypadku $\text{S}(x) = x \cup \text{SE}$, tzn., że substancja x składa się z x i superelementów. W taki sposób dzięki (5) możemy powiedzieć, że y powstaje poprzez syntezę x i superelementów.

DEFINICJE POJĘĆ ONTOLOGICZNYCH W OM

Wykorzystując wprowadzoną wyżej terminologię możemy zdefiniować szereg ważnych pojęć ontologicznych, takich jak koherentność, współmożliwość, ontyczną owocność, ufundowanie, świat możliwy, sytuacja itp.

Definicja 8 (Koherentność) *Mówimy, że obiekt x jest koherentny, gdy umożliwia sam siebie.*

Definicja 9 (Współmożliwość) *Mówimy, że obiekty x i y są współmożliwe, gdy nawzajem się umożliwiają.*

Definicja 10 (Ufundowanie) *Obiekt x nazywamy ufundowanym bądź ontycznie istniejącym, gdy jest przez coś umożliwiony.*

Definicja 11 (Ontyczna owocność) *Ontycznie owocnym nazywamy obiekt x , jeśli x coś umożliwia.*

Definicja 12 (Istnienie eminentne) *Mówimy, że x istnieje eminentnie w y , gdy w y jest coś, co umożliwia x .*

Definicja 13 (Konieczność) *Mówimy, że x jest konieczny, gdy wszystko go umożliwia.*

Definicja 14 (Obiekt centralny) *Obiektem centralnym ontologii, (bogiem ontologii) nazywamy obiekt, który umożliwia wszystkie inne obiekty.*

Definicja 15 (Sytuacja) *Obiekt x nazywamy sytuacją, gdy jest kompleksem umożliwionym przez substancję.*

Aby wprowadzić pojęcie świata możliwego wprowadzimy pomocnicze pojęcie maksymalności względem relacji bycia częścią $<$. Obiekt x nazywamy maksymalnym względem $<$ wtedy, gdy nie ma w uniwersum ontologicznym elementów bardziej złożonych od niego. Tzn. $(\forall y)(x < y \rightarrow x = y)$

Definicja 16 (Świat możliwy) *Mówimy, że x jest światem możliwym, gdy x jest maksymalną sytuacją względem $<$.*

Światy możliwe to maksymalne ze względu na relację bycia prostszym sytuacje, czyli maksymalne kompleksy umożliwiające przez ogół elementów.

Definicja 17 (Ontyczna możliwość) *Mówimy, że x jest ontycznie możliwy, jeśli x jest umożliwiony przez któryś z możliwych światów.*

Definicja 18 (Ontyczna równoważność) *Mówimy, że x i y są ontycznie równoważne, gdy umożliwiają to samo i przez to samo są umożliwiane, piszemy wtedy $x \sim y$.*

Mając pojęcie ontycznej równoważności możemy rozważać klasy obiektów, które są ontycznie równoważne, klasę obiektów równoważną ontycznie obiektowi x nazywamy typem ontycznym obiektu x , symbolicznie: $T(x) = [x]$.

Definicja 19 (Przestrzeń ontologiczna PO) *Przestrzenią ontologiczną nazywamy trójkę zbudowaną z klasy obiektów, relacji bycia prostszym oraz z modalności umożliwiania: $PO = \langle OB, <, MP \rangle$.*

Inaczej mówiąc przestrzeń ontologiczna jest zbiorem obiektów (uniwersum) wraz z formą wyznaczoną przez relację bycia prostszym i umożliwianiem. Naśladując znane logiczne, topologiczne i teoriografowe pojęcia, możemy wyróżniać klasy przestrzeni ontologicznych. Oto przykładowa lista własności, na podstawie których możemy wyróżnić interesujące nas klasy przestrzeni ontologicznych.

Definicja 20 (Gęstość modalna PO) *Przestrzeń ontologiczną nazywamy gęstą modalnie, gdy MP spełnia warunek: $\forall x \forall y (MP(x, y) \rightarrow \exists z (MP(x, z) \wedge MP(z, y)))$.*

Definicja 21 (Gęstość mereologiczna PO) *Przestrzeń ontologiczną nazywamy gęstą mereologicznie, gdy relacja $<$ spełnia warunek: $\forall x \forall y (x < y \rightarrow \exists z (x < z \wedge z < y))$.*

Definicja 22 (Gęstość PO) *Mówimy, że przestrzeń ontologiczna jest gęsta, gdy jest gęsta modalnie i mereologicznie.*

Definicja 23 (Spójność modalna PO) *Przestrzeń ontologiczną nazywamy spójną modalnie, gdy $\forall x \forall y (MP(x, y) \vee (MP(y, x)))$.*

Definicja 24 (Spójność mereologiczna PO) *Przestrzeń ontologiczną nazywamy spójną mereologicznie, gdy $\forall x \forall y (x < y \vee y < x)$.*

Definicja 25 (Spójność PO) *Przestrzeń ontologiczną nazywamy spójną, gdy jest spójna modalnie i spójna mereologicznie.*

Definicja 26 (Obiekt rozspajający w PO) *Niech PO będzie przestrzenią spójną. x jest obiektem rozspajającym PO, gdy usunięcie x -a sprawi, że PO stanie się niespójna.*

Definicja 27 (Obiekt uspoźniający PO) *Niech będzie przestrzenią niespójną. Jeśli po dodaniu x -a, przestrzeń stanie się spójna, to x -a nazywamy obiektem uspoźniającym przestrzeń PO.*

Definicja 28 (Przestrzeń ontologiczna organiczna) *Przestrzeń PO nazywamy organiczną, gdy każdy jej element jest elementem rozspajającym.*

Definicja 29 (Przestrzeń logiczna PL) *Przestrzenią logiczną nazywamy trójkę zbudowaną z ogółu sytuacji ST, relacji bycia prostszym oraz z modalności umożliwiania: $PL = \langle ST, <, MP \rangle$.*

ST nazywamy również, używając terminu Alexiusa Meinonga, sferą *obiektów zdań*, czyli tego, co jest korelatem przedmiotowym zdań. Zakładamy bowiem, że tym, do czego odnoszą się zdania są sytuacje.

Definicja 30 (Przestrzeń Leibniza PLB) *Przestrzenią Leibniza nazywamy trójkę zbudowaną z ogółu światów możliwych SM, substancji oraz z modalności umożliwiania: $PLB = \langle SM, S, MP \rangle$.*

Zwróćmy uwagę, że zarysowana wyżej ontologika modalna (oraz ogólniej ontologia kombinacyjna) wyrosła z badań Perzanowskiego nad ontologią *Traktatu* Wittgenstein'a oraz *Zasad filozofii, czyli monadologii* Leibniza. Prawie wszystkie pojęcia zdefiniowane wyżej pojawiają się bądź w *Traktacie*, bądź w *Zasadach filozofii*.

DALSZE ROZWAŻANIA W OM

Do tej pory ontologiczne rozważania były ogólne w takim sensie, że niewiele zakładano o strukturze uniwersum ontologicznego. Możemy zatem badać konkretne już uniwersa, w których za pomocą odpowiednich aksjomatów możemy wprowadzać interesujące nas własności. Na tym właśnie polega siła OM, że możemy w jej ramach badać ogromną przestrzeń różnorodnych ontologii. Wskażemy teraz kilka możliwych zawężeń rozważań ontologicznych. Rozważając pytanie o to, jakie rodziny obiektów mogą być ontycznie równoważne, możemy przyjąć aksjomaty regularności, np. taki, że jeśli x i y są ontycznie równoważne, to wtedy równoważne jest bycie x i y elementem, tzn.

$$x \sim y \leftrightarrow (E(x) \leftrightarrow E(y)) \quad (6)$$

mówiąc prościej w (6) założyliśmy, że równoważne ontycznie są elementy. (6) jest oczywiście równoważne, ze względu na definicję kompleksów, temu, że kompleksy są ontycznie równoważne. Możemy tak również zrobić dla innych obiektów, np. dla obiektów koherentnych. Ważnym również zagadnieniem jest monotoniczność MP z uwagi na $<$ względem swoich argumentów. Możemy np. założyć, że jeśli x umożliwia y i x jest prostszy od jakiegoś z , to wtedy z umożliwia y . Wtedy MP jest monotoniczne względem x , bowiem jeśli x rośnie w naszej relacji bycia prostszym, czyli staje się bardziej złożone, to również umożliwia y . Symbolicznie:

$$(MP(x, y) \wedge x < z) \leftrightarrow MP(z, y) \quad (7)$$

Spośród wielu ewentualności wskażemy jeszcze taką, gdzie względem pierwszego argumentu MP jest antymonotoniczne, a względem drugiego argumentu monotoniczne:

$$(MP(x, y) \wedge z < x \wedge y < u) \leftrightarrow MP(z, u) \quad (8)$$

Naturalnym pomysłem, albowiem ułatwiającym zobaczenie tego, co dzieje się w uniwersum ontologicznym, jest zredukowanie związków MP w uniwersum do pewnego porządku, np. w taki sposób:

$$MP(x, y) \leftrightarrow x < y \quad (9)$$

Jeśli chcemy zaś zredukować do porządku zawierania, to wtedy zamiast relacji bycia prostszym użyjemy zbiorów składających się z elementów

prostszych od danego obiektu, czyli substancji danego obiektu, czyli dostaniemy stosowny aksjomat redukcji:

$$\text{MP}(x, y) \leftrightarrow \text{S}(x) \subset \text{S}(y) \quad (10)$$

Uprościć uniwersum możemy również poprzez aksjomaty jednorodności uniwersum, możemy np. przyjąć, że wszystkie obiekty są współmożliwe, bądź że wszystkie obiekty są koherentne lub, że wszystkie obiekty są równoważne ontycznie. Symbolicznie podamy aksjomat pierwszy:

$$\forall x \forall y (\text{MP}(x, y) \wedge (\text{MP}(y, x))) \quad (11)$$

Pamiętamy, że w naszej teorii mamy trzy modalności, umożliwiania, uniemożliwiania oraz neutralności ontologicznej. Przyjmując odpowiednie aksjomaty możemy w pełni zmodalizować nasze uniwersum, bądź przeciwnie, możemy uczynić je w pełni ontycznie neutralnym, dla tych ewentualności mamy odpowiednio aksjomaty:

$$\forall x, y (\text{MP}(x, y) \vee \text{MI}(x, y)) \quad (12)$$

$$\forall x, y (\text{ON}(x, y)) \quad (13)$$

Warto również zwrócić uwagę na aksjomat *ontologicznej trychotomii*, tzn., że dla każdych dwóch obiektów, albo umożliwiają się, albo uniemożliwiają, albo są neutralne, tzn.:

$$\forall x, y (\text{MP}(x, y) \vee \text{ON}(x, y) \vee \text{MI}(x, y)) \quad (14)$$

Jak widzimy OM można rozwijać w różnych kierunkach, można badać uniwersum, w którym zachodzi aksjomat (13), wtedy dostaniemy ontologię kombinatoryczną (w której w odróżnieniu od ontologii kombinacyjnej nie różnicuje się elementów ze względu na ich wewnętrzne nacechowanie), przypominającą raczej którąś z teorii matematycznych, jak np. teorię mnogości. Jak twierdzi Perzanowski, droga to filozoficznie jałowa [10, s. 292]. Wybierając MP jako główną modalność poszlibyśmy drogą ontologii kombinacyjnej Leibniza, obierając zaś drogę opartą na MI otrzymalibyśmy którąś z ontologii negatywnych, np. z pewnymi uzupełnieniami, odnośnie do zasad dialektycznych, dostalibyśmy negatywną ontologię kombinacyjną Hegla.

NIC NIE JEST PRZYPADKOWE – RACJONALIZM ONTOLOGICZNY

U podstaw każdej wielkiej filozofii leżą pewne przeświadczenia podstawowe. Są one jak latarnia morska – nie tyle świecą, ile wskazują drogę [13, s. 258].

pisze Perzanowski wprowadzając w tematykę racjonalizmu Leibniza oraz dalej:

Najważniejszym chyba z prefilozoficznych przeświadczeń Leibniza jest skrajne przekonanie racjonalistyczne: Nic nie dzieje się bez powodu. Wyraża się ono w Zasadzie Racji: Nic bez racji – Nihil sine ratione [13, s. 258].

Ciekawym ćwiczeniem z ontologii jest próba wyrażenia idei racjonalizmu ontologicznego w zarysowanej już MP (zob. ćwiczenia). Pozostawiając to czytelnikowi, wskażemy jeszcze kilka kontekstów, w których pojawia się racjonalizm ontologiczny (bądź onto-logiczny); otóż jak pisze Wittgenstein w tezie (2.012):

W logice nic nie jest przypadkowe. Jeśli rzecz może wystąpić w stanie rzeczy, to jego możliwość musi już w niej być przesądzona.

Ingarden zaś badając momenty pierwotności i pochodności bytowej, pisze:

Nic nie jest w tej mierze przypadkowe. Nawet nieprzypadkowe jest to, że każdy przedmiot bytowo pochodny – o ile faktycznie istnieje – istnieje całkiem „przypadkowo”, tzn. że źródłem koniecznym jego istnienia nie jest jego własna istota – jak to zachodzi przy przedmiocie bytowo pierwotnym – lecz jakiś od niej niezależny „zbieg okoliczności” [4, s. 131].

Racjonalizm ontologiczny – zawierając rozumowi – poszukuje *ratio*, czyli pewnej zasady porządkującej uniwersum. Nic w przestrzeni ontologicznej nie jest przypadkowe, bowiem przestrzeń ontologiczna wyznacza wszystkie możliwości. Nawet jeśli wspomina się o różnych rozumieniach relacji *międzyświatowej osiągalności*⁴ (dostępności) (zob. [6]), możemy powiedzieć, że wszystkie te relacje, jakkolwiek nie byłyby określone, mieszczą się w ramach przestrzeni ontologicznej.

⁴ Możemy rozpatrywać na przykład relację *osiągalności logicznej*, tzn. świat *u* jest osiągalny logicznie ze świata *t*, jeśli co najmniej wszystkie prawa logiczne obowiązujące w *t* obowiązują też w *u*. Wtedy świat, w którym nie obowiązują żadne maksymy moralne, ale obowiązują wszystkie prawa logiczne obowiązujące w świecie aktualnym, jest osiągalny logicznie ze świata aktualnego, ale nie jest osiągalny w sensie moralnym.

Nawet jeśli jest tak, że jest coś, co jest przypadkowe, np. trajektoria lotu muchy, to jest to przypadkowość fizyczna, którą umożliwia przestrzeń ontologiczna, tzn. nie jest to przypadek ontologiczny, bowiem mieści się w sferze tego, co możliwe, tego, co już wcześniej wyznaczone.

ĆWICZENIA Z ONTOLOGIKI KOMBINACYJNEJ

Przedstawiony poniżej zestaw ćwiczeń z ontologii kombinacyjnej wymaga komentarza. Ontologia kombinacyjna Perzanowskiego – w szczególności przy pierwszym kontakcie – nie jest teorią łatwą. Faktyczne jej zrozumienie, według naszej opinii, nastąpić może tylko wtedy, gdy pojęcia w niej występujące zostaną autentycznie przeżyte, gdy intencję na nią nakierowaną wypełni naoczność. Wypełniająca naoczność zaś w dziedzinie ontologii formalnej (ogólniej w filozofii formalnej) jest możliwa chyba tylko poprzez podjęcie próby rozwiązania szeregu problemów związanych z daną ontologią. Wtedy też zauważyć można w pełni siłę jej wyrażalności. Pomysł napisania ćwiczeń powstał na bazie wiedzy o tym, w jaki sposób uprawiali filozofię m.in. scholastycy, Husserl, Ingarden i Perzanowski. Zestaw poniżej przedstawiony nie jest wolny od usterek i braków. Wymaga w niejednym miejscu uzupełnienia. Jest tylko pewną wstępną propozycją, propozycją wymagającą dalszego rozwinięcia.

- (1) Wyraź tezę racjonalizmu ontologicznego w terminach *owocności ontycznej* oraz *ufundowania*.
- (2) Wyraź tezę racjonalizmu ontologicznego w terminach *świata logicznego* oraz relacji umożliwiania MP.
- (3) Wyraź – podobnie, jak w zadaniach (1) i (2) – tezę irracjonalizmu ontologicznego.
- (4) Podaj przykłady znanych systemów ontologicznych w których zachodzi:
 - (a) teza racjonalizmu ontologicznego;
 - (b) teza irracjonalizmu ontologicznego.
- (5) Podaj przykład skończonego i nieskończonego⁵ uniwersum ontologicznego UO o następującej własności: $OB = S = SE$, tzn.

⁵ Przez skończone/nieskończone uniwersum ontologiczne rozumiemy takie uniwersum, w którym OB jest skończone/nieskończone.

takiego UO, w którym wszystkie obiekty są superelementami i elementami jednocześnie.

(6) Podaj przykład uniwersum ontologicznego skończonego i nieskończonego, w którym nie ma superelementów.

(7) Podaj przykład uniwersum ontologicznego skończonego i nieskończonego, w którym nie ma superelementów, a wszystkie obiekty są elementami.

(8) Znajdź przestrzeń ontologiczną, w której istnieje obiekt centralny oraz taką, w której takiego nie ma.

(9) Czy możliwa jest taka przestrzeń ontologiczna, w której nie ma obiektów ufundowanych, ani owocnych?

(10) Co stanie się z przestrzenią ontologiczną, jeśli założymy aksjomat (9)? Czym wtedy staje się np. obiekt centralny ontologii?

(11) Czy możliwa jest taka przestrzeń ontologiczna, w której nie ma obiektów ufundowanych, ale w której istnieje obiekt centralny?

(12) Załóżmy aksjomat (9). Zbadaj własności ontologiczne (istnienie superelementów, elementów, kompleksów, sytuacji, światów możliwych, obiektów centralnych, relacji ufundowania itd.) uniwersum ontologicznego UO (nie zakładamy nic o relacji bycia prostszym). Zbadaj również gęstość i spójność przestrzeni ontologicznych odpowiadających podanym uniwersom.

(a) $UO = \langle P(N), \subseteq, (P(X), P(X))' \rangle$ gdzie $X \subseteq N^6$. Jak widzimy analizę rozumiemy jako rozbicie X na wszystkie jego podzbiory, tzn. $\alpha(X) = P(X)$, a syntezę jako dopełnienie analizy, tzn. $\sigma(X) = P(N) \setminus P(X) = (P(X))'$.

(b) $UO = \langle R, <, \alpha, \sigma \rangle$, gdzie $\alpha(x) = (-\infty, x)$ oraz $\sigma(x) = (x, \infty)$ dla $x \in R$.

(c) $UO = \langle M, <, \mathbf{P}(x), \mathbf{C}(x) \rangle$, gdzie M jest uniwersum mereologicznym, $x \in M$, relacja $<$ jest relacją *bycia częścią* w klasycznej mereologii⁷. $\mathbf{P}(x)$ jest zbiorem wszystkich części x (analiza rozumiana

⁶ Zbiory N , R oznaczają kolejno zbiór liczb naturalnych (z zerem oczywiście!) oraz zbiór liczb rzeczywistych.

⁷ Przez klasyczną mereologię rozumiemy mereologię Leśniewskiego przedstawioną [w:] [7]. W wielkim skrócie powiemy, że mereologia to teoria pewnych struktur

jest tutaj jako rozkładanie na części), $\mathbf{C}(x)$ jest zbiorem tych całości, których częścią jest x , tzn. $\mathbf{C}(x) = \{y \in M : x < y\}$. Syntezę możemy również rozumieć jako operację sumy mereologicznej, ale to wymagałoby szczegółowego omówienia mereologii.

(d) $\mathbf{UO} = \langle (\mathbb{R}^2, \tau_e, \subseteq, \text{int}(A), \text{cl}(B)) \rangle$, gdzie $A, B \in \tau_e$, τ_e jest topologią euklidesową generowaną naturalną metryką euklidesową ρ_e :

$$\rho_e(x, y) = \|x - y\|_e = \sqrt{(x_1 - y_1)^2 + (x_2 - y_2)^2}$$

z normą euklidesową daną wzorem

$$\|x\|_e = \sqrt{x_1^2 + x_2^2}$$

$x = (x_1, x_2) \in \mathbb{R}^2$, $y = (y_1, y_2) \in \mathbb{R}^2$, $\text{int}(A)$ jest wnętrzem topologicznym A , tzn. największym (względem zawierania) zbiorem otwartym (czyli należącym do τ_e) zawierającym się w A , $\text{cl}(A)$ jest zaś najmniejszym (względem zawierania) zbiorem domkniętym zawierającym A (operator cl nazywamy operatorem domknięcia topologicznego). Odległość euklidesowa dwóch punktów może być interpretowana geometrycznie jako długość odcinka prostoliniowego między nimi. Jest to jeden z wielu możliwych topologicznych modeli (które – w duchu Husserla⁸ – wskazują na bliskość topologii i ontologii) uniwersum ontologicznego.

(e) $\mathbf{UO} = \langle \mathbb{N}, |, \alpha(n), \sigma(n) \rangle$ gdzie $n \in \mathbb{N}$ oraz $\alpha(n) = \{m \in \mathbb{N} : m|n\}$. $|$ jest relacją podzielności, $n | m$ czytamy: n dzieli m .

(f) $\mathbf{UO} = \langle \mathbb{N}, <, \alpha(N), \sigma(N) \rangle$ gdzie \mathbf{X} jest klasą wszystkich modeli ustalonej teorii T , $N \in \mathbf{X}$. $\alpha(N) = \{M \in \mathbf{X} : M < N\}$ i $\sigma(N) = \{M \in \mathbf{X} : N < M\}$. *Proszty* w tym rozumieniu znaczy *będący elementarną podstrukturą*, zważamy rozważania do modeli teorii T . Co się stanie, gdy T ma redukcję kwantyfikatorów?

relacyjnych nazywanych *strukturami mereologicznymi*. Strukturą mereologiczną nazywamy każdą strukturę relacyjną $\langle M, < \rangle$, spełniającą warunki: $<$ jest ostrym częściowym porządkiem; dla każdego podzbioru $x = M$ istnieje $\text{sup } x$ oraz relacja sup jest funkcją od drugiego argumentu. Operacja sUp przyporządkowuje każdemu niepustemu $x \subseteq M$ jego sumę mereologiczną $\text{sUp } x$. Jak wykazał Tarski, mereologia jest blisko związana z teorią *algebr Boole'a*.

⁸ Na bliskość ontologii Husserla i topologii wskazuje m.in. Fine w [3]. Związki ontologii jako takiej i topologii są systematycznie badane i rozwijane m.in. w ramach mereotopologii zob. np. [1].

13) Niech $X = \{a, b, c, d\}$, relacją $<$ w naszym uniwersum ontologicznym $P(X)$ niech będzie \subset w $P(X)$, zaś relacja umożliwiania zadana jest następująco: $MP = \{\langle x, y \rangle : |x \cup y| < 3\}$. Czy zachodzi w tej przestrzeni (9)? Który z aksjomatów zachodzi?

LITERATURA

- [1] Aiello M., Pratt-Hartmann I., Benthem J., (eds) *Handbook of spatial logic*, Springer 2007.
- [2] Feller W., *Wstęp do rachunku prawdopodobieństwa*, tom I, PWN, Warszawa 1966.
- [3] Fine K., *Part-whole*, [w:] Smith B., Smith D. W., (eds.) *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge 2006, 463–485.
- [4] Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, tom I, Warszawa 1960.
- [5] Kaczmrek J., *Indywidualna. Idee. Pojęcia. Badania z zakresu ontologii sformalizowanej*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008.
- [6] Lemmon J., *The 'Lemmon Notes': An introduction to Modal Logic*, ed. by K. Segerberg, Basil Blackwell, Oxford 1977.
- [7] Pietruszczak A., *Metamereologia*, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000.
- [8] Perzanowski J., *Byt* [w:] *Studia filozoficzne*, 6–7, Warszawa 1988.
- [9] Perzanowski J., Pietruszczak A., (red.), *Logika i Filozofia Logiczna*, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000.
- [10] Perzanowski J., *Logiki modalne a filozofia* [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, PWN, Warszawa 1989.
- [11] Perzanowski J., *O filozofii* [w:] [9], s. 13–26.
- [12] Perzanowski J., *Ontologie i ontologii* [w:] *Studia filozoficzne*, 6–7, Warszawa 1988.
- [13] Perzanowski J., *Teofilozofia Leibniza* [w:] Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, Znak, Kraków 1994.
- [14] Perzanowski J., *Towards Combination Metaphysics*, *Reports on Mathematical Logic*, 38 (2004), 93–116.
- [15] Perzanowski J., *W stronę psychoontologii* [w:] *Filozofia Nauki*, III, 1–2 (9–10), 1995.

PERZANOWSKI'S COMBINATORIAL ONTOLOGIC WITH EXERCISES

Summary

In the paper we present Jerzy Perzanowski's combination ontology and combination ontologic. Ontologic is a logic of the ontic realm. We use it to define a number of ontological notions: ontological foundation, necessity, situation, possible world, ontological generator, ontological space and others. We also define the properties of the ontological space: density and connectedness. Moreover, we attempt to formulate the ontological principle of sufficient reason in the language of combination ontology. At the end of the paper we present sample problems whose solution gives a better understanding of combination ontologic. These problems show the power of expression of combination ontologic.

Bartłomiej Skowron

ANDRZEJ RYGALSKI

(Kraków)

KONCEPCJA BOGA W FILOZOFII JERZEGO PERZANOWSKIEGO

Profesor Jerzy Perzanowski w odniesieniu do Leibniza z upodobaniem cytował myśl przypisywaną świętemu Augustynowi: *Jeżeli Bóg jest na pierwszym miejscu, to wszystko jest na właściwym miejscu*. Z równą trafnością myśl tę można zastosować także do koncepcji Perzanowskiego. Sądzę, iż nie miałby nic przeciw temu, bowiem z rozmów z nim wiem, że do dwóch tekstów przywiązywał największą wagę. Do *Teofilozofii Leibniza* oraz do swojego dowodu ontologicznego, podanego w haśle *Ontological Arguments, II: Cartesian and Leibnizian*, zamieszczonym w *Handbook of Metaphysics & Ontology*, ed. by H. Burkhardt & B. Smith, 1991.

Teologia mistyczna Leibniza opisuje uniwersum jako kosmos i całość, której jądrem jest Bóg, będący doskonałym stwórcą najdoskonalszego z możliwych tworów – świata.

Teofilozofia, czyli filozofia Boga, jest kluczową składową racjonalistycznej metafizyki zachodniej¹.

Perzanowski uprawiał metafizykę leibnizjańską, bowiem w ramach wyznaczonych przez Leibniza uprawiał metafizykę jego sposobem. Metafizykę w duchu i stylu metafizyki Platona i Leibniza nazywał w ostatnim okresie PL-metafizyką². Ontologię rozumiał – po Leib-

¹ J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza* [w:] G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, Tłumaczenie i opracowanie naukowe M. Frankiewicz. Wstęp i dodatek J. Perzanowski, Kraków 1994, s. 243.

² Por. J. Perzanowski, *Miejsce Wittgensteina w PL-metafizyce* [w:] *Ludwig Wittgenstein „przydzielony do Krakowa”*, „*Krakau zugeteilt*”, Wyd. J. Bremer, J. Rothhaupt, Kraków 2009, s. 84.

nizjańsku – jako teorię przestrzeni (logicznej) wszystkich możliwości. I w duchu Leibniza odróżniał przestrzeń ontologiczną (możliwości) od przestrzeni logicznej (Logosu, idei i ich splotów).

Miejsce refleksji nad Bogiem w filozofii Perzanowskiego wynika z funkcji, jaką monada centralna – generator – spełnia wśród pozostałych monad i z roli substancji w wypracowanym przez Perzanowskiego uniwersum leibnizjańskim.

Analiza naturalna prowadzi od tego, co dane, do tego, co w porządku naturalnym proste, jeżeli jest takowe. W naturze nie ma obiektów prostych. Są one na granicy, tworząc substancję. Wychodząca od monad synteza ontologiczna prowadzi do przestrzeni wszystkich możliwości, która przez dopełnienie jest przestrzenią niemożliwości.

Obiekty proste z uwagi na analizę ontologiczną – monady – są złożone z uwagi na analizę logiczną. Są na granicy przestrzeni logicznej (przestrzeni Logosu, którą tworzą jakości oraz idee) i nadbudowanej nad nią przestrzeni ontologicznej. Perzanowski sugerował nawet dające przestrzeń jednogenerowaną zlepianie obu przestrzeni w walec.

Monady mogłyby powstać tylko na drodze jakiejś ponadnaturalnej syntezy, na przykład syntezy logicznej w przestrzeni logicznej – Logosie. Monady – sploty idei – produkowane są z determinant ostatecznie z perfekcji.

W ostatnim okresie życia Perzanowskiego pojawił się nowy, osobisty ton w jego publikacjach. Zaznacza się on głęboko zwłaszcza w artykule *Bóg jest – albo nie jest*, odpowiedzi na ankietę „Znak”, a nawet w *Wymiarach serca*. Jednak wyzbycie się prywatnego stosunku do Boga, pełnego emocji i pretensji uważał za warunek *teologii (jądra metafizyki)*, która *jest dziełem Arystotelesa i innych logików*.

Standardowo odróżnia się Boga Abrahama od Boga filozofów. Najlepszym przykładem jest tu, mający – jak wiadomo – informację z Pierwszej Ręki, Pascal, który zanotował:

Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych. [...] Bóg Jezusa Chrystusa³.

Praktyczne wnioski z tego rozróżnienia wyciągnął zapewne Kurt Gödel, który, zatroskany o zdrowie i obawiający się bliskiej śmierci, pokazał w 1970 roku swój dowód ontologiczny Danie Scottowi i przedyskutował go z nim. Widocznie chciał się zabezpieczyć, żeby ten do-

³ B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przekł. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 77.

wód nie przypadł po jego śmierci. Później jednak, w tym samym roku, powiedział Oscarowi Morgensternowi, że:

[...] chociaż był „zadowolony” z dowodu, wahał się go opublikować, z obawy, żeby nie myślano, „iż on faktycznie wierzy w Boga, gdy tymczasem zajmuje się on tylko badaniem logicznym (to znaczy pokazaniem, że taki dowód z klasycznymi założeniami [zupełność. etc.], odpowiednio zaksjomatyzowanymi, jest możliwy”⁴.

Odróżnienie Boga Abrahama od Boga filozofów znajdujemy także u Perzanowskiego.

Spośród co najmniej ośmiu sposobów tworzenia pojęcia Boga – według dorozumowanego porządku, istoty, naczelnych idei, zasad, poszczególnych władz, świata, boskiej natury i obecności w świecie najważniejsze dla naszych rozważań okazują się dwa pierwsze:

Jako w porządku bytu istoty najdoskonalszej; tam, gdzie doskonałość jest osiągalna.

Bóg jest bytem doskonałym, wszechmocnym, wszechwiedzącym, wszechdobrym i nieskończonym⁵.

Bóg jest bytem, czyli podmiotem jakiegoś układu jakości. Jakości te są doskonałe. Są perfekcjami.

Ergo, Bóg ma istotę, poprzez którą jest bytem najdoskonalszym, czyli podmiotem wszystkich jakości doskonałych (perfekcji).

Istnienie jest perfekcją. Bóg więc istnieje.

Z istoty boskiej wynika istnienie. Bóg jest więc bytem koniecznym.

Następnie: Bóg jest prosty i pierwotny. Jest więc wieczny i odwieczny.

Jest poza czasem i przestrzenią⁶.

Powyższe osiem idei jest w różny sposób zestawianych i komplikowanych w poszczególnych systemach filozoficznych i religijnych. Skoncentrujmy uwagę na najistotniejszym przeciwstawieniu *Boga filozofów, czy też myślicieli – Bogu Religi*. Pojawiający się przez kombinację idei z sześciu pierwszych sposobów tworzenia pojęcia Boga Bóg filozofów czy też myślicieli:

⁴ Bodaj jedynym świadectwem jego obiekcji jest przekazana przez M. White’a informacja, że Gödel wyraził „zastrzeżenia co do swojego dowodu ontologicznego z powodu wątpliwości co do użycia pewnego prawa w logice modalnej”, ale nie wymienił S5 ani jego aksjomatu charakterystycznego. K. Gödel, *Collected Works*, Vol. III, *Unpublished essays and lectures*, ed. by S. Feferman (Editor-in-Chief), J. W. Dawson, Jr., W. Goldfarb, Ch. Parsons, R. M. Solovay, New York, Oxford 1995, s. 388 oraz 391.

⁵ J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza* [w:] G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, dz. cyt., s. 244.

⁶ Tamże, s. 244.

Jest bytem najdoskonalszym, wszechmocnym, wszechwiedzącym i wszechdobrym; jest źródłem i stwórcą wszystkiego, generatorem wszystkich możliwości.

Bóg filozofów zwykle jest bezosobowy. Jest wyróżnionym, centralnym bytem prostym.

[...] Bóg myślicieli dany jest niewprost. Jak w zwierciadle. Przez budowę świata i poprzez ślady w nim rozproszone⁷.

Natomiast Bóg religii, w działaniu – Bóg Abrahama, a w refleksji – Bóg teologów jest *wzmocnieniem* Boga filozofów. Jest osobą ujętą w aspekcie uobecniającego działania, adresatem modlitwy i obiektem kultu. Podstawową różnicę określił Perzanowski następująco:

[...] Bóg filozofów jest obiektem ogólniejszym – czysto ontologicznym i formalnym, podczas gdy Bóg wierzących jest bytem specyficznym i quasi-konkretnym⁸.

O ile więc zgodnie z tradycją odróżniał Boga filozofów od Boga wiary, to ciekawe jest to, że nie przeciwstawia sobie tych pojęć:

Pojęcie Boga będącego przedmiotem wiary jest pojęciem mocniejszym, bardziej założonym, od pojęcia Boga rozumujących. Zwykle oba pojęcia nie pozostają w sprzeczności⁹.

Co więcej nie wykluczał uchwycenia w ramach filozofii Boga wiary, pod warunkiem jednak dostatecznego zaawansowania filozofii osoby w ogóle oraz taksonomii bytów wraz z opisem ich aktywności w świecie.

Rozważania Perzanowskiego pozwalają uchwycić dodatkowo pewien ciekawy paradoks. Wprawdzie *Bóg filozofów jest kształtowany głównie poprzez Księgę Natury, poprzez poznanie świata, to w głównej mierze kształtowany przez Objawienie* Bóg teologów jest „bliżej” świata:

Wszak Bóg wierzących jest osobą, obecną w świecie nie tylko przez swe ślady, lecz także poprzez uczynki, do której możemy zanosić modły prosząc, na przykład, by usunęła ze świata całe jego zło¹⁰.

Różne rozłożenie akcentów prowadzi do różnych stanowisk religijnych: deizmu, panteizmu, ateizmu, teizmu filozoficznego albo religijnego, czy wreszcie fundamentalizmu.

⁷ Tamże, s. 246.

⁸ Tamże, s. 247.

⁹ Tamże, s. 246.

¹⁰ Tamże, s. 336.

Jak jednak wobec tego interpretować to, że: „[...] jest dobrze uzasadniona. Zasługuje na rozumną wiarę [...]”¹¹ teza deistyczno-teistyczna, iż w rozważanym uniwersum jest byt najdoskonalszy, który jest stwórcą (i Panem) i zasadą świata, Logosem, będąca koniunkcją następujących tez:

- a. [...] w rozważanym uniwersum jest byt najdoskonalszy.
- b. [...] byt ów jest stwórcą (i Panem).
- c. [...] ów byt najdoskonalszy jest zasadą świata, Logosem¹².

I co znaczy, że Perzanowski był logikiem, więc praktykował:

[...] opartą na wiedzy teo/logicznej wiarę w Boga, który jest zasadą, Logosem i stwórcą (Mojżesz, św. Jan Apostoł).

Pan Bóg nie jest z tego świata! (Chrystus)¹³.

Kierunek odpowiedzi zdaje się wskazywać następujący fragment:

Z wiedzy płyną wskazania. Wskazówką etyczną jest więc:

Postępuj jak mędrzec. Ciesz się światem, szanuj jego ład moralny, pomagaj innym, miłuj Boga poznając i czyniąc dobrze¹⁴.

Najważniejsze w refleksji Perzanowskiego nad Bogiem są oczywiście jego badania dotyczące dowodów ontologicznych. Wyrosły one z refleksji nad myślą Leibniza, a jego wkład był w historii dowodów ontologicznych najważniejszy. Wymieniając jedynie najistotniejsze z punktu widzenia omawianego autora kamienie milowe w dziejach dowodu ontologicznego wspomnieć trzeba, że rozwijając idee Seneki i św. Augustyna, św. Anzelm zdefiniował w *Proslogionie* Boga jako:

[...] coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane¹⁵

i podał, odpowiednio w rozdziale drugim i trzecim, dwie wersje rozumowania, które spotkało się z krytyką Gauniliona.

Pomijając ważny, ale z punktu widzenia Perzanowskiego drugorzędny wpływ takich myślicieli, jak św. Tomasz, możemy przejść do Kartezjusza, który przedefiniował Boga jako:

¹¹ J. Perzanowski, *Bóg jest – albo nie jest*, s. 16.

¹² J. Perzanowski, *Bóg jest – albo nie jest*, s. 16.

¹³ J. Perzanowski, *Ankieta* [w:] „Znak”, (645), luty 2009, s. 48.

¹⁴ J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, s. 334.

¹⁵ Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, przekł. T. Włodarczyk, przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył I. E. Zieliński, Warszawa 1992, s. 145.

był najdoskonalszy, to znaczy był posiadający *wszystkie doskonałości*.

Z kolei Leibniz uznał, że:

[...] dowód zapożyczony przez p. Descartesa od Anzelma, arcybiskupa z Canterbury, jest bardzo piękny i naprawdę bardzo pomysłowy, ale, że pozostaje w nim jeszcze pewna luka do zapełnienia¹⁶.

To nie jest paralogizm, tylko dowód niedoskonały, zakładający coś, co należało jeszcze udowodnić, aby mu nadać matematyczną oczywistość. Zakłada się w nim mianowicie milcząco, że owa idea Bytu całkowicie wielkiego i całkowicie doskonałego jest możliwa i nie zawiera sprzeczności¹⁷.

Z punktu widzenia omawianych analiz Spinoza odgrywa drugorzędną rolę, jako ten, któremu Leibniz przedstawił brakujący dowód lematu:

[...] wszystkie doskonałości są między sobą zgodne, czyli mogą istnieć w tym samym podmiocie¹⁸.

Wstępną definicję *perfekcji* jako *najwyższego stopnia danej ograniczalnej jakości* Leibniz zastąpił korzystniejszą definicją, zgodnie z którą: perfekcja to każda prosta jakość, która jest pozytywna i absolutna, co wprowadziło dodatkowo problem prostoty.

Przeprowadzona przez Kanta krytyka dowodów na istnienie Boga, w szczególności dowodów ontologicznych, nie zyskała aprobaty Perzanowskiego, co nie znaczy, że nie poświęcił jej uwagi. Główny zarzut, jaki kierował pod adresem Kanta, dotyczył tego, że wszystkie dowody ontologiczne traktuje *en bloc*, a krytykuje je nie na podstawie oryginalnych tekstów. Rdzeniem krytyki Kanta jest twierdzenie:

Istnienie nie jest predykatem ani określeniem jakiejś rzeczy¹⁹.

'Istnienie' nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy²⁰.

W wieku XX pojawiły się zarówno ciekawe analizy wcześniejszych wersji dowodu, jak i propozycje całkiem nowe. Charles Hartshorne w wydanej w 1962 roku książce *The Logic of Perfection* zaproponował

¹⁶ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł. i przyp. I. Dąbbska, Wstęp L. Kołakowski, t. II, Warszawa 1955, s. 272–273.

¹⁷ Tamże, s. 273–274.

¹⁸ G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, dz. cyt., s. 42.

¹⁹ I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przekł. M. Abraham, K. Kaśkiewicz, T. Kupś, R. Michalski, M. Mróz, P. Parszutowicz, M. Żelazny, Wstęp i redakcja naukowa: Tomasz Kupś, Kęty 2004, s. 49.

²⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekł. i oprac. R. Ingarden, t. II, Warszawa 1957, s. 339.

formalizację rozumowania św. Anzelmia z trzeciego rozdziału *Proslogionu*. Kurt Gödel kilkakrotnie podejmował próby przeprowadzenia własnej wersji dowodu ontologicznego. W rozumowaniu z 10 lutego 1970 roku zdefiniował Boga jako podmiot wszystkich pozytywności:

Definicja 1. $G(x) \equiv (\varphi)[P(\varphi) \rightarrow \varphi(x)]$ (Bóg)²¹

Kłopotliwą ideę doskonałości zastąpił więc pojęciem pozytywności:

Pozytywny znaczy pozytywny w moralno-estetycznym sensie (niezależnie od przypadkowej struktury świata)²².

Natomiast Jerzy Perzanowski wybrał drogę wyjaśnienia perfekcji, odwołującego się do innej – i umożliwiającej odmienny dowód ontologiczny – idei Leibniza, że: *perfekcje zwiększają realność*. Swoją wersję dowodu ontologicznego przedstawił w tekście *Ontological Arguments, II: Cartesian and Leibnizian*.

Skoro perfekcje są jakościami, Perzanowski wyszedł od elementarnej teorii jakości, w której jakości, jako *wyznaczające* obiekty, odróżnione są od *własności* – jako *charakteryzujących* je. *Rzecz* to coś, co może być *wyznaczone* albo *scharakteryzowane*. Obiekt (coś w ogóle) to coś, co jest *wyznaczone* lub *scharakteryzowane*, albo co *determinuje* lub *charakteryzuje*. Obiektami są więc rzeczy, jakości oraz własności. *Byty* (rzeczy wyznaczone) to podmioty pewnych jakości, a *byty właściwe* to byty niesprzeczne. Do opisu jakości służy język zdaniowy, do własności – język predykatywny.

Dla wyrażenia idei, że *perfekcje zwiększają realność*, Perzanowski wprowadził *skalę* (niepustą rodzinę *stopni realności* wyposażoną w relację porównującą stopnie), na której to skali zdefiniowana jest *miara*, będąca odwzorowaniem *rzeczy w stopnie*.

Elementarna teoria jakości scharakteryzowana została czterema aksjomatami, w których kluczową rolę odgrywa *charakterystyka rzeczy, czyli rodzina wszystkich jej jakości*. Tak rozumiana *charakterystyka jest logicznie domknięta*. Zgodnie z zasadą Leibniza *różne rzeczy różnią się w swych charakterystykach*. Na mocy słabej (ogólnej) *komprehensji dla każdej rodziny jakości istnieje taka rzecz, że do jej charakterystyki należy owa rodzina jakości*. (Komprehensja przyjmuje więc tylko realizację każdej rodziny jakości przez pewną rzecz, nie zakładając ani

²¹ K. Gödel, *Collected Works*, Vol. III, *Unpublished essays and lectures*, dz. cyt., s. 403.

²² Tamże, s. 404.

jej jedyności, ani identyczności tej rodziny z charakterystyką owej rzeczy.) Wreszcie aksjomat realizacji zapewnia, że *jeżeli rzecz jest niesprzeczna i do jej charakterystyki należy jakość, to jakość ta jest własnością owej rzeczy (jest przez nią realizowana)*.

Przyjęcie *konsekwencji logicznej* spełniającej dwa aksjomaty: zachowania (*dla dowolnego zbioru formuł, jeżeli jest on niesprzeczny, to konsekwencja jest także niesprzeczna i konsekwencja jest sprzeczna tylko wtedy, gdy ów zbiór formuł jest sprzeczny*) oraz minimalności (*minimalna C-logika jest niepusta i niesprzeczna*) pozwala udowodnić, że *istnieje co najmniej jeden byt właściwy, mianowicie byt czysto logiczny*, którego charakterystyką jest minimalna C-logika. A *jeżeli rodzina wszystkich jakości jest sprzeczna, to istnieje co najmniej jeden byt niewłaściwy, mianowicie pełny*, którego charakterystyka obejmuje wszystkie jakości. *Wykluczona jest nicość, czyli rzecz pozbawiona jakości*.

Partykularyzacja rzeczy jakością zdefiniowana jest przez charakterystykę będącą logicznym domknięciem wzbogaconej przez tę jakość charakterystyki owej rzeczy. O tak rozumianej partykularyzacji można udowodnić, że *jeżeli jakość należy do charakterystyki danej rzeczy, to partykularyzacja tej rzeczy ową jakością tożsama jest z tą rzeczą. Dla każdej jakości i rzeczy jej partykularyzacja ową jakością istnieje i jest jedyna*.

Kluczowe dla całego rozumowania *perfekcje* zdefiniował Perzanowski jako *jakości, które nie zmniejszają realności rzeczy*. Zgodnie z intuicją aksjomatycznie rozstrzygnął, że *rzecz sprzeczna nie może być bardziej realna od niesprzecznej*. Komprehensja gwarantuje *istnienie bytów bogopodobnych, czyli takich, do których charakterystyki należą wszystkie perfekcje*. Takich bytów bogopodobnych jest sporo, bowiem *dla każdej rzeczy można otrzymać jej bogopodobny odpowiednik, biorąc za jego charakterystykę konsekwencję wzbogacenia charakterystyki rzeczy rodziną wszystkich perfekcji*.

Skoro dla każdej rzeczy, to i dla bytu czysto logicznego można otrzymać jego bogopodobny odpowiednik i *Bóg* został zdefiniowany właśnie jako *bogopodobny odpowiednik bytu czysto logicznego*. Z charakterystyki tak zdefiniowanego Boga wynika, że jego jakościami są wyłącznie konsekwencje logiczne wszystkich perfekcji. Rozstrzygnięcie, że *rodzina wszystkich perfekcji jest logicznie domknięta* daje, że *Bóg jest podmiotem wszystkich perfekcji i tylko perfekcji* i jako taki *Bóg jest bytem najdoskonalszym*.

Najistotniejszym punktem dowodu ontologicznego jest oczywiście wykazanie niesprzeczności tak zdefiniowanego Boga. W tym celu

Perzanowski udowodnił, że partykularyzacja za pomocą perfekcji, czyli *perfekcjonalizacja zachowuje niesprzeczność*. Kluczowym punktem dowodu niesprzeczności jest przyjęcie maksymalizacji Anzelmiańskiej: *dla każdej rzeczy i każdej rodziny perfekcji perfekcjonalizacja nie zmniejsza realności*.

Wykazując, że tak rozumiany niesprzeczny Bóg jest jedyny i maksymalny, Perzanowski otrzymał twierdzenie ontologiczne o *istnieniu niesprzecznego, maksymalnego i jedyne go bytu, który jest najdoskonalszym bytem właściwym*.

Uznawszy potrzebę zbadania twierdzenia, że *istnienie jest perfekcją*, dla uwolnienia się od kwantyfikatora jako narzędzia wyrażania istnienia, a tym samym od kwestii, czy odpowiada mu jakaś realna własność, Perzanowski wyraził istnienie za pomocą jakości i zdefiniował charakterystykę *partykularyzacji Boga za pomocą istnienia* jako *logiczną konsekwencję rozszerzenia charakterystyki Boga o istnienie*. Rozstrzygnięcie aksjomatyczne, że *partykularyzacja za pomocą istnienia rzeczy niesprzecznej nie zmniejsza jej realności* umożliwia wykazanie, że *istnienie jest własnością Boga* a przy założeniu *domknięcia logicznego rodziny wszystkich perfekcji*, rozstrzygnięcie, że *istnienie jest perfekcją*.

Podane przez Perzanowskiego definicje perfekcji i Boga oraz samo rozumowanie zależą od przyjętej logiki i od skali ze sprzężoną z nią miarą realności. Bóg tej teorii jest w tej mierze zrelatywizowany do logiki, skali i miary. Przeprowadzony dowód rozwija racjonalistyczną intuicję, że uniwersum jest zorganizowane i uporządkowane stosownie do jakiejś hierarchii. Twierdzenie ontologiczne wyjaśnia rolę Boga w takim uniwersum. Zasugerowana przez owo twierdzenie ontologia Boga oparta jest na naukach przyrodniczych, logice i matematyce. Stosownie do przeprowadzonego dowodu odkrycie Boga to znalezienie typu skali posiadanej przez rzeczywistość i właściwej logiki jakości, co można osiągnąć tylko przeprowadzając badania. Dlatego Jerzy Perzanowski wyraził nadzieję, że jeżeli ludzie nadal będą odnosić sukcesy w poszukiwaniu prawdy, to powinni znaleźć prawdziwe perfekcje, odkrywając w ten sposób główne rysy Boga. Podanie własnej wersji dowodu ontologicznego dało Perzanowskiemu pełne prawo do stwierdzenia:

Współcześnie znane są trzy różne dowody twierdzenia ontologicznego w wersji drugiej: Leibniza, Gödla i Perzanowskiego. Każdy z nich przeprowadzony jest ze wszystkimi rygorami sztuki²³.

²³ J. Perzanowski, *Bóg jest – albo nie jest*, s. 16.

Jednak przeprowadzone przez Perzanowskiego analizy pozwalają na wzmocnienie tej konstatacji. Z jednej strony, rozumowanie Leibniza zależy od przyjętej, niejasnej teorii analizy logicznej oraz idei dowodzenia, definicji i konieczności, a rezultaty Kurta Gödla zakwestionowały twierdzenie Leibniza, że wszystkie sądy konieczne prawdziwe są albo dowiedlne, albo znane *per se*. Ponadto rozumowanie w dowodzie lematu Leibniza można przeprowadzić także dla stwierdzenia A: elementy X są zgodne.

Z drugiej strony, jak zauważył Perzanowski, dwa aksjomaty Gödla są odpowiednikami twierdzenia Leibniza dotyczącego zgodności perfekcji, będącego najważniejszym punktem w dowodzie Leibniza i w ten sposób to, czego Leibniz dowodził, Gödel rozstrzygnął aksjomatycznie (dlatego Perzanowski uznał dowód Gödla za raczej Kartezjański niż Leibnizjański). Żeby odeprzeć zarzut Kanta, trzeba by podać argument, a nie rozstrzygnąć aksjomatycznie, jak Gödel, że istnienie konieczne jest własnością pozytywną. Krytyczne uwagi nad rozumowaniem Gödla nie przeszkodziły w wysokiej ocenie samej teorii pozytywności, a przeprowadzone przez Perzanowskiego badania nad nią zyskały uznanie. Robert Merrihew Adams w nocie wprowadzającej do dowodu ontologicznego w trzecim tomie dzieł zebranych Kurta Gödla dwukrotnie cytuje tekst Perzanowskiego. W drugim, ważniejszym fragmencie czytamy:

Wskazano, że "Teoria Gödla jest na pewno [formalnie] niesprzeczna, mając monistyczny model zawierający jeden obiekt, jedną własność atomiczną, stąd jeden [możliwy] świat i, oczywiście, jednego Boga"²⁴.

Rozumowanie Perzanowskiego jest najlepsze z wymienionych. Przed konstatacją tą, na pewno oczywistą dla Perzanowskiego, powstrzymała go zapewne skromność. Uczeń zwolniony jest już z tych skrupułów.

Paradoksalnym jest jednak fakt, że mówiący o sobie, iż jeżeli się na czymś zna, to na logikach modalnych, Perzanowski – autor twierdzenia o dedukcji dla S3, twórca teorii modalności *umożliwia* (MP) swój dowód, którego konotacji modalnych był oczywiście świadom, przedstawił *prima facie* bez pojęć modalnych.

W „Tygodniku Powszechnym” z 8 lutego 2009 roku na s. 16–17 ukazał się bodaj ostatni tekst Jerzego Perzanowskiego *Bóg jest – albo nie jest*. Artykuł ten spotkał się z „polemiką” Jana Jaworowskiego z Indiana University, USA – zawartą w opublikowanym w „Tygodniku

²⁴ K. Gödel, *Collected Works*, dz. cyt., s. 398.

Powszechnym” z 15 marca 2009 roku na s. 11 pod tytułem *Lemat Kuratowskiego-Zorna*, liście rozpoczynającym się znamienym zdaniem:

W artykule ‘Bóg jest – albo nie jest’ Jerzy Perzanowski powołuje się na lemat Kuratowskiego-Zorna i pisze o jego zastosowaniu do ‘sformalizowanego dowodu Anzelma [na istnienie Boga]’.

Wbrew sugestii autora listu Perzanowski nie pisze jednak o zastosowaniu lematu Kuratowskiego-Zorna od sformalizowanego dowodu Anzelma na istnienie Boga. Stwierdza jedynie, że:

W wersji pierwszej dowodu Anzelma, oryginalnej, Bóg rozumiany jest, za Seneką, jako obiekt, od którego nic doskonalszego nie da się pomyśleć. W oczywisty sposób pojęcie to zdefiniowane jest w przestrzeni uporządkowanej przez relację ‘być lepszym’. W przestrzeni tej najpierw Augustyn, a potem ze stosowną zmianą Anzelm odwołali się do wykrytych przez siebie zasad maksymalizacyjnych, mówiących w skrócie, że bycie realne jest lepsze niż bycie po prostu – co w rzeczy samej z całym rygorem logicznym daje dowodzoną tezę.

Odpowiednio sformalizowany dowód Anzelma jest poprawnym dowodem matematycznym, godnym zapamiętania także dlatego, że w dowodzie tym po raz pierwszy w dziejach użyto popularnych we współczesnej matematyce zasad maksymalizacyjnych w rodzaju lematu Kuratowskiego-Zorna.

Nawiasem mówiąc w omawianym artykule Perzanowski odesłał do swojego, kluczowego dla jego interpretacji dowodu ontologicznego, tekstu: „(Por. mój tekst ‘*Ontological Arguments: Cartesian and Leibnizian*’ w ‘*Handbook of Ontology and Metaphysics*’, 1991)”. W cytowanym tekście także znalazło się odniesienie do lematu Kuratowskiego-Zorna²⁵.

W ostatniej kolejności rozważał Perzanowski dowody Anzelma. Można to wytłumaczyć merytorycznie przejściem od ogólnego i nieologicznego wariantu filozoficznej teorii Boga do tradycyjnego i stosowanego. Tematem zainteresowania stało się najpierw rozumowanie z trzeciego rozdziału *Proslogionu* i to pośrednio. W artykule *O wskazanych przez Ch. Hartshorne’a modalnych krokach w dowodzie ontologicznym św. Anzelma* poddał bowiem analizie nie samo rozumowanie Anzelma, tylko słynną jego formalizację i jej recepcję. Zainteresowała

²⁵ „If, like Anselm, we take God to be the most perfect being, then we will be involved in investigations of the realm of all beings as an order having some sort of maximal nodes. The Anselmian argument is a prototype of maximal principles, like Kuratowski–Zorn’s or Hausdorff’s lemmas (cf. Moore 1982), so important in contemporary mathematics. Such principles are well know to be logically non-effective, and are thus rather suspect”, s. 625–626.

więc Perzanowskiego składowa modalna związana z użytymi w dowodzie modalnościami logicznymi i ontologicznymi, bowiem związana z nią jest podstawowa dla trafności dowodu ontologicznego kwestia: „[...] czy byt najdoskonalszy jest możliwy?”²⁶

Składowa modalna, której wagę rozpoznał już Leibniz w swojej krytyce dowodu z *Medytacji Piątej* Kartezjusza łączy zatem dowody typu Anzelmiańskiego z dowodami typu Kartezjańskiego. Perzanowski słusznie ubolewał, że ważny rezultat Leibniza – uzupełnienie dowodu ontologicznego o dowód lematu, iż wszystkie doskonałości są zgodne, nie doczekał się jednak należytej uwagi:

„Żle to, doprawdy, świadczy o filozofach, iż *en gros* lekceważą sobie oni wyniki nawet najwybitniejszych przedstawicieli swej dyscypliny, często o nich – po prostu – nie pamiętając.

Tak też jest i w przypadku wspomnianych osiągnięć Leibniza²⁷.

Doceniając zasługi Hartshorne’a, który między innymi w *The Logic of Perfection* przywrócił kwestię modalnej składowej dowodu ontologicznego, Perzanowski musiał skonstatować ze smutkiem, że:

[...] sam Hartshorne i liczni jego komentatorzy fałszywie rozłożyli akcenty, uwagę koncentrując na banalnej z punktu widzenia logiki modalnej kwestii poprawności samego rozumowania Anzelmia–Hartshorne’a, nie zaś na zgoła nietrywialnej kwestii Leibniza możliwości (istnienia) bytu najdoskonalszego²⁸.

Przeprowadzone przez Hartshorne’a rozumowanie *w istocie zarysowuje miniteorię bytu najdoskonalszego* (AH), w której za narzędzie dowodów przyjmuje się rachunek modalny S5. AH przyjmuje trzy aksjomaty (w tym jedną definicję), dla wyrażenia której język został wzbogacony o stałą zdaniową α , czytaną: *byt najdoskonalszy istnieje*:

Rozważana teoria AH nie jest teorią logiczną, lecz onto-logiczną; logika, na której się ona opiera nie jest czystą logiką modalną, lecz logiką stosowaną, wyrażoną w języku specyficznym ze stałą α ²⁹.

Teoria Anzelmia-Hartshorne’a AH:

²⁶ J. Perzanowski, *O wskazanych przez Ch. Hartshorne’a modalnych krokach w dowodzie ontologicznym św. Anzelmia* [w:] *Filozofia/Logika: Filozofia Logiczna 1994, Materiały I Polskich Warsztatów Logiczno-Filozoficznych*, Szklarska Poręba, 25–29 kwietnia 1994 roku, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak i C. Gorzka.

²⁷ Tamże, s. 77.

²⁸ Tamże, s. 78.

²⁹ Tamże, s. 82.

- (D1) $\alpha := \text{Byt najdoskonalszy istnieje}$
 (AA) $\alpha \Rightarrow L\alpha$
 (AM) $\neg L\neg\alpha$

(AA) to zasada Anzelmia: istnienie bytu najdoskonalszego nie jest przypadkowe, czyli jeżeli byt najdoskonalszy istnieje, to istnieje koniecznie. Zasada ta wyraża jedną z podstawowych intuicji filozoficznej teorii Boga, że Bóg jest bytem koniecznym. Natomiast (AM) to aksjomat możliwości (istnienia) bytu najdoskonalszego: istnienie bytu najdoskonalszego nie jest niemożliwe, jest więc możliwe. (AM) zakłada właśnie to, co według Leibniza jest kluczowym punktem całego dowodu ontologicznego, wymagającym szczegółowego uzasadnienia. Aksjomat ten nie jest ani oczywisty, ani łatwy do udowodnienia. Z trzech znanych jego dowodów (podanego przez Leibniza oraz dowodów – rozwijających dwie różne intuicje Leibniza – przeprowadzonych przez Gödla i Perzanowskiego) żaden nie jest trywialny.

Głównym wynikiem teorii AH jest dowód twierdzenia o istnieniu bytu najdoskonalszego. Pozwala ona także udowodnić, że nie jest przygodne to, iż byt najdoskonalszy istnieje; a co więcej – to, że koniecznym jest, iż byt najdoskonalszy istnieje. Na gruncie przyjętego systemu S5 z twierdzeń tych można otrzymać twierdzenie: istnienie bytu najdoskonalszego jest równoważne temu, że konieczne, iż byt najdoskonalszy istnieje oraz temu, że możliwe, iż byt najdoskonalszy istnieje.

Krytykę AH skoncentrował Perzanowski na dwóch kwestiach: zasadności jej specyficznych aksjomatów (AA) i (AH) oraz sprawie samego uzasadnienia, które może być uproszczone, a sugerowany przez dowód Hartshorne'a związek argumentu ontologicznego z systemem S5 nie jest istotny, choć związek niektórych formuł i reguł występujących w rozumowaniu z logiką S5 jest daleko idący.

„Samo wnioskowanie Hartshorne'a jest bez zarzutu. Wydaje się tylko zbyt skomplikowane i może być, na różne sposoby, uproszczone i zgeneralizowane”³⁰

„Odwołanie się więc w rozumowaniu Hartshorne'a do S5 jest nieistotne – wszak rozumowanie o tej samej osi krystalicznie klarowne staje się na innym gruncie, oraz mylące – bo zaciemnia związek Dowodu Anzelmia z racjonalizmem ontologicznym”³¹.

„Dla niesprzeczności Argumentu Ontologicznego wybór logiki modalnej jako jego podstawy nie jest więc obojętny!”³²

„Formalizująca fragment dowodu ontologicznego teoria AH ma wartość tylko pod warunkiem, iż aksjomat AM jest niesprzeczny. Niesprzeczność zaś wiąże się z możli-

³⁰ Tamże, s. 82.

³¹ Tamże, s. 87.

³² Tamże, s. 88.

wością. Czyli teoria AH jest metalogicznie poprawna wtedy tylko, gdy istnienie bytu najdoskonalszego jest możliwe.

I w tym, jak zauważył Leibniz, leży punkt kluczowy dowodu ontologicznego³³.

Przy okazji kwestii niezależności aksjomatów specyficznych teorii AH Perzanowski zwraca uwagę na to, że wcale nie wiadomo, czy pożądana jest niezależność aksjomatów AA i AM.

Czy nie jesteśmy, na przykład, skłonni myśleć, że *jeśli byt jest taki, że koniecznym jest, że istnieje, o ile istnieje, to możliwe, że byt ów istnieje?* [...]

A może na odwrót: Czy nie jest tak, że *jeśli możliwe jest, że x istnieje, to koniecznym jest to, że byt ów istnieje, o ile tylko istnieje?*³⁴.

Perzanowski pokazuje, *jak bardzo wybór logiki podstawowej jest ważny dla dowodu ontologicznego. Z przeprowadzonej analizy metalogicznej wynikają dwa podstawowe wnioski:*

Primo, dowód ontologiczny wymaga zasadnego i ostrożnego wyboru logiki podstawowej.

Secundo, jądrem Dowodu jest dowód Lematu Leibniza mówiącego o tym, że byt najdoskonalszy jest możliwy³⁵.

Z badań Perzanowskiego wynika, że w klasie normalnych podlogik TR, stosowanych dla dowodu ontologicznego, są co najmniej trzy możliwości jego przeprowadzenia i wiele logik pozwalających na rozwinięcie odpowiednich AH-teorii.

Wbrew przyjętej teofilozoficznej interpretacji zdania α rozpatrywane AH-teorie dotyczą problematyki Boga tylko pośrednio, a przedstawione przez Perzanowskiego wyniki obowiązują dla każdej interpretacji α , pozwalającej na uznanie aksjomatów specyficznych AH. Do rozstrzygnięcia merytorycznego pozostaje to, czy aksjomaty AA oraz AM obowiązują o Bogu – czy koniecznym jest, że Bóg istnieje, o ile istnieje i czy możliwym jest, iż Bóg istnieje.

Znaczenie AH-teorii przekracza teofilozofię. Ich twierdzenia i metatwierdzenia obowiązują dla wszystkich tych obiektów x i ich własności α , że koniecznym jest, iż x posiada własność α , o ile ją posiada, i możliwym jest, że x posiada własność α . Jako przykład podał Perzanowski obiekty matematyczne, które według platoników, jako idealne istnieją koniecznie oraz są możliwe, bowiem niesprzeczne. Obowiązuje więc o nich La , *a fortiori* $a \rightarrow La$, oraz Ma , czyli aksjomaty AA i AM.

³³ Tamże, s. 90.

³⁴ Tamże, s. 91.

³⁵ Tamże, s. 95.

W stosownych AH–teoriach będzie więc tak, iż α , czyli że obiekty matematyczne istnieją. Istotne jest pytanie o zasięg AH–teorii: dla których obiektów x i dla jakich własności α obowiązują aksjomaty specyficzne AH. W każdym razie zasięg AH–teorii wykracza znacznie poza teologię, a uwikłanie teologiczne tych teorii wynika z preferowanej interpretacji, a nie z zawartości tych teorii czy ich logiki.

Ostatecznym wnioskiem, jaki wypływa z rozważań jest to, że:

[...] badania AH–teorii nie należy mylić z samym dowodem ontologicznym.

Rozumowanie Anzelma-Hartshorne’a jest tylko fragmentem dowodu i to wcale nie najważniejszym.

Podstawowe bowiem jest uzasadnienie lematu Leibniza, czyli – w ramach AH–teorii – aksjomatu AM³⁶.

Ostatnim akordem w badaniach Perzanowskiego nad dowodem ontologicznym było podjęcie próby analizy i formalizacji rozumowania Anzelma z drugiego rozdziału *Proslogionu* dokonane w niedokończonej rozprawie *Medytacje Anzelmiańskie*, które miały kolejne wersje i nie mam nawet pewności, czy znana mi jest ostatnią. Zaproponowana formalizacja, czyli przekład na stosowny język formalny, jest formalizacją standardową. Logiką klasycznych stałych zdaniowych, kwantyfikatorów i identyczności jest węższy rachunek predykatów z identycznością.

Perzanowski rozważał wprowadzenie modalności epistemologicznej Anzelma-Leibniza: *może być pomyślane* (*cogitari possit*) CP oraz ewentualnie także innych modalności logicznych i ontologicznych, na przykład *może być* EP. Napisałem „rozważał”, bowiem – i to jest bodaj najciekawsze *novum* – Profesor, który jeszcze kilka lat wcześniej nie dopuszczałby niemodalnej formalizacji rozumowania, które opiera się wszak na definicji „coś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”. W omawianej próbie rozważania prowadzone są równolegle także w wersji ekstensjonalnej.

W *Medytacjach Anzelmiańskich* problematykacji poddane zostało także pytanie o rolę odwołania się w kroku trzecim do założenia empirycznego, że jest bezbożnik stwierdzający, iż Boga nie ma: Czy jest to stylizacja założenia nie wprost, czy założenie nie wprost wzbogacone o informację o jego treści, skoro rozważa je racjonalny podmiot poznający.

Odróżnienie przez Anzelma sześciu sposobów bycia: *jest* (E), *może być* (EP), *jest w intelekcie* (EI), *jest rzeczywiście* (ER), *jest wyłącznie*

³⁶ Tamże, s. 96.

w *intelekcie* (ESI) oraz *istnieje*, czyli *jest prawdziwie* (Ex) skłoniło Perzanowskiego do pytań o przyczynę tej wielości i o stosunki logiczne między tymi pojęciami.

Jednak najistotniejsze pytania dotyczą oczywiście modalności: czy użycie modalności w dowodzie ontologicznym jest istotne, czy też jego wersja ekstensjonalna jest sprawna? Gdyby ekstensjonalna wersja dowodu nie była sprawna, to podstawowym stałoby się pytanie o rolę i logikę użytych w dowodzie modalności: *można pomyśleć* (CP) oraz *może być* (EP).

Jak mało kto Jerzy Perzanowski mógłby wypowiedzieć słowa włożone przez Zbigniewa Herberta w usta Sokratesa:

Nie głosiłem Twego imienia. Nie składałem Tobie ofiar. Nie zachęcałem uczniów do kultu, wiedząc, że jest Ci to doskonale obojętne. Chwaliłem Cię w koniunkcji i dysjunkcji, a także w małej świątyni zbudowanej z sylogizmów³⁷.

THE CONCEPT OF GOD IN JERZY PERZANOWSKI'S PHILOSOPHY

Summary

The article is an attempt to present the overall consideration on God, which is, in a sense, the core of Jerzy Perzanowski's philosophical theory. Although a number of issues are considered, the most attention is paid to Perzanowski's critical analysis of some well-known ontological arguments and to the presentation of his own version of the argument.

Andrzej Rygalski

³⁷ Z. Herbert, *Dramaty*, Warszawa [2008], s. 54–55.

MICHAŁ PODNIESIŃSKI

(Kraków)

WIELKIE ZAMKNIĘCIE

Etyczne konsekwencje śmierci człowieka

W zakończeniu *Słów i rzeczy* Foucault głosi wskrzeszenie nowoczesnej etyki – etyki jakościowo innej od normatywnego nastawienia, które dominowało w tradycji europejskiej przez niemal całą historię. Co Foucault ma na myśli? Czy jest to istotny trop w interpretacji sensu słynnej foucaultiańskiej *śmierci człowieka*? Czym w ogóle jest śmierć człowieka? Jaki jest etyczny aspekt wieszczonego od późnej filozofii Heideggera kryzysu reprezentacji? Artykuł ten, starając się odpowiedzieć na postawione pytania, stawia sobie za cel wyłuszczenie w przystępny sposób, czyli za pomocą klasycznych kategorii filozoficznych, podstawowych cech nowoczesnego nastawienia etycznego i społecznego.

Współczesna etyka to nowa forma postawy ludzkiej wobec świata i innych ludzi; rzecz najdogłębniej wyrażona w późnej filozofii Heideggera¹, efekt nie tylko filozoficznych prądów, strukturalnych przekształceń, ale przecież także wyraz swego rodzaju ducha czasu, w którym *monady bez okien* czekają w swej głębi na rozbłyśnięcie (*Lichtung*) prawdy²,

¹ Zauważa to zresztą T. Komendant (M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk słowo/obraz terytoria 2002, s. 357–358, przyp. 23. Dalej jako SR).

² „Mówienie jest ‘znaczącym’ rozczłonkowaniem zrozumiałości bycia-w-świecie, do którego należy współbycie i które zawsze otrzymuje się w pewnym określonym sposobie zatroskanego wspólnego bycia”. (M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1997, s. 229), „Zawsze bowiem uchwycenia istoty języka zorientowane były na jeden z tych momentów i pojmowały język wedle idei ‘wrażenia’, ‘formy symboli-

kóra poza językiem³, z dała od niego, jako przysłaniającego źródło⁴, rozbłyskuje. To już nie intuicja, to doznanie – rodzi się nowa forma poznania – przeżycie (*Erlebnis*) w opozycji do doświadczenia (*Erfahrung*)⁵. Dwa prądy myślowe wpływają na ostateczny wydzźwięk *śmierci*

licznej’, komunikatu jako ‘wypowiedzi’, ‘donoszenia’ o przeżyciach bądź ‘kształtowania’ życia. Do w pełni wystarczającej definicji języka nie wniesie jednak nic także próba synkretycznego zsumowania tych różnorodnych fragmentarycznych określeń. Decydujące pozostaje wcześniejsze opracowanie na gruncie analityki jestestwa ontologiczno-egzystencjalnej całości struktury mowy”. (Tamże, s. 231.) „Jawno-bycia nie można poznać w tradycyjnym sensie, nie można go uchwycić w pojęciu, ani przedstawić, można je natomiast doświadczyć”. (Zob. J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, przeł. J. Mizera, Kraków 2006, s.19).

³ „Logos może być prawdziwy albo fałszywy tylko dlatego, że dopuszcza albo zasłania widzenie tego, o czym mowa”. (Tamże, s. 24.)

⁴ „Nie chodzi o rozumienie bycia, lecz o samo bycie, które istocząc wydaje sobie jawno-bycie”. (Tamże, s. 51.)

⁵ Bardzo ciekawej analizy tego problemu w kategoriach estetyki filozoficznej dokonuje Andrzej Banach. Jeśli za charakterystyczną postawą dla odbioru dzieł sztuki uznamy doświadczenie (*Erfahrung*), to wiele tłumaczyć może wywoływanie przez dzieła innego nastawienia, jakim jest przeżycie (*Erlebnis*). Banach zaznacza, że dzieła nakierowane na przeżycie, zawsze będą dziełami kiczowymi. W tym ujęciu to, co najistotniejsze, to fakt, że doświadczenie jest skierowane na zewnątrz: do świata, odbiór jest zapośredniczony w dziele sztuki, ale docelowo żąda od odbiorcy reakcji w świecie, przeciwnie do przeżycia, które skierowane jest do wewnątrz, jest wyodrębnionym silnym aktem psychicznym, który konsumuje przeżycie. (Por. A. Banach, *O Kiczu*, Kraków 1968, s. 112.) To jednak rozróżnienie samo w sobie niewiele nam jeszcze daje, musimy głębiej wejść w analizę, by zrozumieć sedno doświadczenia kiczowatego, ukazywanego poprzez kategorię nieautentyczności. A kluczem do tego problemu jest wrażeńie, czyli silny bodziec oddziałujący na jednostkę. Jeśli dodamy do jego siły także prostotę, wręcz prymitywizm, tzn. oddziaływanie na najniższe popędy człowieka takie jak śmierć, miłość, seksualność, to otrzymujemy silny prosty bodziec wpływu na jednostkę. Następnym kluczowym momentem jest bezpośredniość tego wpływu, mianowicie: o ile dzieło sztuki działa na emocje poprzez uświadomienie sobie sztuki w procesie doświadczenia, to w przeżyciu zostaje całkowicie pominięty fakt uświadomienia. Dzieło działa wprost na emocje. Dlatego właśnie Banach nazwie go totalitarnym i dyktatorskim. (Tamże, s. 163.) Takie dzieło – kicz nie prowadzi dialogu z odbiorcą, nie ujawnia możliwych interpretacji, tylko narzuca odbiór: prostota pozwala ominąć świadomość, a siła zniewala emocje. W ten sposób kicz staje się prostą drogą do kontroli. Nie będzie także uogólnieniem, jeśli stwierdzimy, że tak jak kicz jest jedynie kompilacją pewnych konwencji bez indywidualizującego odwołania i scalającego przekazu dokładnie, tak w ten sam sposób oddziałuje na jednostkę poprzez jej fragmentację na drzemiące w niej poszczególne silne emocje, rozbijając jednoczący element świadomościowy; odbiorca staje się kompleksem podniet. (Tamże, s. 113–116.)

Nie należy jednak, w żadnym wypadku interpretować Foucaulta w kategoriach tak rozumianego przeżycia, to, co będzie charakterystyczne dla francuskiego

człowieka, jako hasła streszczające nowoczesne podejście, zawarte głównie w *Słowach i rzeczach*: filozofia późnego Heideggera oraz surrealizm, a szczególnie proza Raymonda Roussela, której trzy lata wcześniej Foucault poświęca książkę.

Nie doświadczamy przedmiotu, nie prowadzimy dialogu, nie mamy kontaktu z obiektem, stosunek do niego nie wymaga choćby formalnego odgraniczenia pomiędzy poznającym a poznawanym. W *przeżyciu* wszystko zlewa się w jedno, rozmywa się, ginie. Całość wiedzy sąsiaduje z całkowitą pustką. Poznanie, jeśli możemy o nim w ogóle mówić, nie ma żadnych kryteriów i niebezpiecznie przyobleka się w... pożądanie. W tym miejscu Nietzsche może zapytać: „Dlaczego świat, który nas cokolwiek obchodzi – nie mógłby być fikcją?”⁶ Nic nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, jest tylko monotonia zachodzących procesów.

Oczywiście w tym miejscu ktoś może uznać, iż interpretacja nowoczesnej etyki w kontekście ataku na korespondencyjną teorię prawdy jest trywialna i należy już do obiegowej wiedzy, a jednak wydaje się, że choć wiedza ta obecna jest „hasłowo” w powszechnym dyskursie etyczno-społecznym, to jednak jej konsekwencje, a przede wszystkim kłopoty, jakich nastęrcza, już nie do końca. Dlatego w tym miejscu gorąco zachęcamy czytelnika do poważniejszego zgłębienia stanowiska, które miało zdecydowanie największy wpływ na współczesne debaty etyczno-społeczne.

Proponujemy następujący podział naszej pracy: (1) nakreślenie okoliczności odrzucenia przez Foucaulta wszelkich paradygmatów wiedzy o człowieku, jako gruntujących zarówno dla antropologii, jak i etyki, (2) zbadanie konsekwencji epistemologicznych i społecznych nowego nastawienia, (3) ocena i próba krytyki w szerszym kontekście całej refleksji francuskiego filozofa.

filozofa, to raczej jego odwrotność, przeżycie, w którym podmiot *jest* „konsumowany” przez dzieło. Szczegółowo omówimy to jednak poniżej. Literatura dotycząca relacji pomiędzy tymi dwoma pojęciami, jak i ich rozumienia jest jednak znacznie bogatsza. Na przykład Martin Buber akcentował wyższość pojęcia *Erlebnis* nad *Erfahrung*, natomiast Walter Benjamin czynił odwrotnie. (Zob. P. Mendes-Fohra, *From mysticism to Dialogue: Martin's Buber Transformation of German Social Thought*, Detroit 1989, rozdział III, oraz M. Jay, *Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault*, [w:] M. Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie kim jestem, Michel Foucault dziś*, Poznań 1997, s. 38–41.)

⁶ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniżek, Kraków Zielona Sowa 2005, s. 43, par. 34.

WIEDZA WZGLĘDNA

Foucault odrzuca więc wszelką tradycyjną (tzn. naukową i humanistyczną) wiedzę jako *transcendentalny pozór*⁷. Oba paradygmaty wiedzy są – zdaniem autora – zbyt dalekie od doświadczenia, by mogły być fundamentem dla nowej etyki; zarówno te, które: „znalazły miejsce w przestrzeni ciała i – poprzez badanie percepcji, mechanizmów sensorycznych, schematów neuromotorycznych, wspólnej artykulacji rzeczy i organizmu – funkcjonowały jako coś w rodzaju estetyki egzystencji”⁸, jak i „analizy, które poprzez badanie zestarzałych, bardziej lub mniej trudnych do przewyciężenia przez ludzkość złudzeń, funkcjonowały w rodzaju dialektyki transcendencji”⁹ (swoistego rodzaju eschatologii). Muszą one ulec zarzuceniu, ponieważ „osobliwość tych analiz polega na tym, że – jak się wydaje – nie są od siebie zależne, co więcej mogą się obejść bez odwołań do analityki (albo teorii) podmiotu – w sobie samych chcą mieć uzasadnienie”¹⁰. Czy rozumiemy, co chce powiedzieć Foucault: wszelka wiedza o charakterze bezwzględnym, tzn. taka, która gruntuje swój autorytet bądź w eksperymentalnym doświadczeniu, bądź w normatywności ludzkiego poznania (konstrukcji języka lub doświadczenia), musi ulec zniesieniu, ustępując miejsca prawdziwemu źródłu, jakim jest *przeżycie*.

Pomijając już zupełnie szeroki kontekst wiedzy jako ujarznienia, który uznajemy tu za powszechnie znany, w przypadku francuskiego myśliciela możemy zakreślić pewne teoretyczne ramy naszej analizy.

⁷ Jeśli Kant przekonywał nas, że wszelkie doświadczenie nie może być zaklasyfikowane jako nawyk jedynie, lecz potrzebuje głębokiego ugruntowania, a ugruntowaniem owym ma stać się dla Kanta w całej jego mocy krytycyzmu estetyka transcendentalna, logika transcendentalna i tropienie transcendentalnego pozoru; jeśli Kant stwierdza, że metafizyka jako nauka jest możliwa tylko jako badanie koniecznych sądów *a priori*; jeśli Kant w ogólności mówi zatem, że wszelkie empiryczne doświadczenie wymaga metafizyki jako koniecznej, to Foucault dokonuje powtórnego przewrotu stwierdzając, że doświadczenie zasadniczo w takim razie nie jest możliwe będąc właśnie metafizyką. I znów pojawia się mechanizm typowo sceptyczny, późne echo naświetlonego w innym artykule (zob. M. Podniewski, *Archeologia – metoda pęknięta*, w przygotowaniu do publikacji) za Kripkem odwrócenia okresu warunkowego: *nie, metafizyka możliwa jako warunek, lecz doświadczenie nie możliwe jako metafizyka*. To na poziomie strukturalnych przekształceń kategoriaalnych właśnie *śmierć podmiotu*, niemożność wprowadzenia porządku uzasadnienia. (Zob. S. Kripke, *Wittgenstein o regulach i języku*, K. Posłajko, L. Wroński, Warszawa 2007, s. 149–150.)

⁸ SR, s. 287.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

Nim autor *Słów i rzeczy* wskrzesi swoją etyczno-artystyczną praktykę transgresji, mającą w dużym stopniu charakter indywidualny, w swojej najważniejszej książce podaje pewne zasadnicze teoretyczne – co ważne – powszechne i uniwersalne czynniki, jakie muszą zostać spełnione by „doświadczenie” takie było w ogóle możliwe. Ramami tymi jest właśnie etyka nowoczesna. Zdaniem autora – jako warunek konieczny – może ona zaistnieć dzięki pozbawieniu podmiotu wszelkiego ograniczającego go odniesienia, droga więc do nowej etyki wiedzie przez radykalną jej nieobiektywność. *To właśnie jest śmierć człowieka. Człowiek współczesny to ten, który w imię swojej partykularności dokonuje własnej dezintegracji.*

Jeśli wiedza to synteza stanowiąca niebezpieczny „pancerz” zniewalający człowieka, to pancerz ten musi zostać zniszczony, jak to określili sam Foucault, by „podmiot mówiący znikł”¹¹. Trzeba więc porzucić prawdę jako formalny warunek wszelkiego odniesienia.

Rodzi się więc przeżycie. Koncept, którego autorem jest być może najbardziej wpływowy filozof w XX wieku – nauczyciel Nietzschego, Artur Schopenhauer. To w jego koncepcji przeżycia zmieniony zostaje nie tylko kierunek wiedzy, ale przede wszystkim jej charakter. Nie tylko zamiast na zewnątrz, ku światu, kierujemy się do wewnątrz, w świat przeżyć i uczuć. Powoduje to, iż nie tylko zniesiony zostaje element przekraczania – *transcendentare*¹², ale przede wszystkim naczelną zasadą staje się postulat próby dotarcia *od* subiektywności *do* gruntującej zasady, nie tyle nawet obiektywnej, co powszechnej – zniesienie *adequatio*. Podkreślmy, że to nie nowe podejście poznawcze, lecz zniesienie wiedzy; z definicji nie konieczna, nie roszcząca sobie nawet do tego prawa, wiedza staje się mniemaniem, czy przypuszczeniem. Parafrazując słowa Wittgensteina, możemy powiedzieć, że wiedza prywatna staje się doświadczeniem:

Oczywiście, rozważane tu pochodzenie metafizyki ze źródeł empirycznych, któremu uczciwie podchodząc do sprawy, nie można zaprzeczyć, odbiera jej pewność apodyktyczną [...]. Metafizyka, zgadzając się na to, rezygnuje tylko ze starego

¹¹ M. Foucault, *Myśl zewnątrz* [w:] *Szaleństwo i literatura. Powiedziane napisane*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1999, s. 175.

¹² „Ponadto źródłem poznania metafizycznego nie jest tylko doświadczenie zewnętrzne, lecz równie dobrze wewnętrzne; co więcej jego specyfika, coś dzięki czemu możliwy jest dopiero decydujący krok, który pozwoli odpowiedzieć na wielkie pytanie, polega na tym – [...] – że łączy ono we właściwym miejscu doświadczenie zewnętrzne z wewnętrznym i posługuje się ostatnim jako kluczem do pierwszego (SR, s. 256).

roszczenia, które zgodnie z tym, co powiedziano powyżej, polegało na nieporozumieniu, i przeciw któremu świadczyła zawsze ogromna różnorodność i zmienność systemów metafizycznych oraz sceptycyzm (podkr. MP)¹³.

W ten sposób zostaje wskrzeszona nowoczesna „metafizyka” podmiotu, którego jedynie postfiguracją staje się foucaultiańska *analitika skończoności*. „Filozofia jest więc niczym więcej, jak słusznym, uniwersalnym zrozumieniem samego doświadczenia”¹⁴. Metafizyka ta jednak, dodajmy, jako cel upatruje sobie wciąż „jakaś” uniwersalność, jest niezwykle ekspansywna. To co jeszcze postulowane jako logicznie konieczne, stanowiło związek ze światem u Kanta: rzecz sama w sobie oraz ego transcendentalne ulega redukcji. To na tym poziomie zostaje zadane, być może, najbardziej fundamentalne pytanie XX wieku – pytanie, które nie tylko sprowadzi na jeden epistemologiczny poziom przeżycie seksualne – kontakt wzrokowy – logiczne prawo i wierzenie religijne, ale otworzy przede wszystkim drogę XX-wiecznym dyskursom fikcyjnym jako ważnym, gdyż ugruntowanym w egzystencjalno-fizjologicznej aktywności człowieka:

Żałómy, że nic nie jest nam „dane” jako realne, poza naszym światem żądź i namiętności, że nie możemy zejść, bądź się wznieść do żadnej innej „realności” poza właśnie realnością naszych popędów – myślenie jest bowiem wzajemnym stosunkiem tych popędów – czyż nie jest dozwolone spróbować i zapytać, czy owo dane nie wystarczy, by na podstawie jemu podobnego zrozumieć również tak zwany mechaniczny (czy „materialny”) świat?¹⁵

Przeżycie – to tu „myślenie zwraca się ku niemyślanemu i z nim łączy”¹⁶. Przeżycie to ruch „właściwy *Cogito* współczesnemu, wyjaśnia dlaczego *myślę*, nie prowadzi do oczywistości *jestem*”¹⁷. Gdyż, jak wspomnieliśmy wcześniej, Foucault odkrywa ostateczną formę ograniczenia, jaką jest: uzasadnienie. Wszelkie uzasadnienie dokonujące się w sądach każe nam nieustannie obracać się w kręgu ontologii obecności, w kręgu bytu rozumianego jako przedmiot, jako byt właśnie. Foucault, radykalizując Heideggera, chce całkowicie znieść tę sferę, którą nieco infantylnie nazywaliśmy wcześniej paradygmatem poznawczym. Foucault ustanawia tym samym nowy paradygmat etyczny, jakim staje się właśnie *przeżycie* – spontaniczna jednoczesność pozna-

¹³ Tamże, s. 260.

¹⁴ Tamże, s. 263.

¹⁵ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 43, par. 36.

¹⁶ SR, s. 292.

¹⁷ SR, s. 292.

nia w pożądaniu. Tu rozpoczyna się fascynacja Sade'em i Bataille'em, którym udaje się skonstruować język pożądania:

Już wcześniejsze figury symbolizujące potwora ukazywały przymierze, przymierze bez języka, między anonimowym pragnieniem, a wiedzą, której rządy ukrywają martwą twarz Mistrza. Świadomość będzie splątywać zatem delikatne nici Ariadny, czystą wiedzę i pragnienie bez podmiotu, i podtrzymywać brutalną dwoistość jednych w swoim rodzaju bestii. [...] Transwestyta to kontr-natura małpowana i tym samym pozbawiona zgrozy. Natomiast przestrzeń symbolizowana przez Minotaura, jest przestrzenią transmutacji; klatka czyni człowieka zwierzęciem pragnienia – pragnącym jak drapieżnik, upragnionym jak zdobywca; loch draży pod cywilizacją kontr-miasto, które zamierza zniszczyć odwieczne prawa i pakt; maszyna, jej powolny ruch wspierany przez naturę i rozum, wznieca Antyfizis i eksploduje szaleństwem. To już nie zwodnicze przebieranki, lecz natura dogłębnie przeobrażona przez moce kontr-natury¹⁸.

Sade w skrajnie racjonalnym ruchu swej woli oddaje głos pożądaniu, „anty-miastu”, ciemnej stronie, „niemyślanemu, które umożliwia myślane”, lecz temu pożądaniu trzeba przyznać język, wynaleźć go i pozwolić mówić. To, zdaniem Foucaulta, „nie kres filozofii, lecz filozofia, która może odzyskać mowę i odzyskać w niej siebie”¹⁹. Trzeba więc ostatecznie zrezygnować z „gadatliwej identyczności”²⁰, „subiektywności filozoficznej”²¹, „pogodnej jedności”²² i ostatecznie odważnie zapytać: „czy człowiek, rzeczywiście istnieje?”²³ Śmierć podmiotu to narodziny języka filozoficznego, uświadomienie „nieświadomego, stawiającego, człowieka przed ścianą samoświadomości”²⁴. Odarcie z iluzji i podmiotowości, jako teologicznej pozostałości ma wreszcie wydać to, co zostanie na „pastwę” *bycia*. Człowiek umieszczony wewnątrz swego organizmu musi stawić czoło swej skończoności, która jest afirmowana przez pozytywność wiedzy.

Filozofujący podmiot wyrzucony został poza własny obręb – kontynuuje autor – ścigany aż po rubieżę, natomiast z głębi tego dystansu w bezmiernej pustce pozostawionej przez wyszły z wiązań podmiot mówi suwerenność języka filozoficznego²⁵.

¹⁸ M. Foucault, *Cóż za okrutna wiedza* [w:] *Powiedziane, napisane...*, s. 45.

¹⁹ M. Foucault, *Przedmowa do transgresji* [w:] *Powiedziane, napisane...*, s. 57.

²⁰ Tamże, s. 58.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 59.

²³ SR, s. 289.

²⁴ SR, s. 290 (*cyt. sparaf.*).

²⁵ M. Foucault, *Przedmowa do transgresji* [w:] *Powiedziane, napisane...*, s. 61.

Dlatego właśnie Foucault powie, iż „*mówię* funkcjonuje zasadniczo odwrotnie niż *myślę*.”²⁶ Tym samym droga *cogito* w doświadczeniu rozpadu swego języka dobiegnie końca w całkowitym zniesieniu siebie, w doświadczeniu pustki²⁷ i śmierci²⁸. Sam autor ujmie to tak:

„Myślę” prowadziło w istocie do niepodważalnej pewności „ja” i jego istnienia; „mówię”, przeciwnie, oddala, rozprasza, zacierza to istnienie i pozwala pojawić się tylko jego pustej lokalizacji. Cała, daleko wykraczająca poza filozofia uczyła, że myślenie o myśli prowadzi nas ku najgłębszej wewnętrzności. Mówienie o mowie – poprzez literaturę, ale też inną drogą – prowadzi ku owemu zewnątrz, gdzie podmiot mówiący znika²⁹.

Gdy Foucault pisze, iż to język filozofujący jest prawdziwym suwerenem, biorąc pod uwagę przesłankę mniejszą (iż prawdziwy filozoficzny język to język pożądania), otrzymujemy odpowiedź, kto jest prawdziwym suwerenem. Tę analogię Foucault także przeniesie na swoje analizy władzy, konstruując anty-Lewiatana.

Przeżycie jest więc źródłem kontaktu z „sensodajnym” podłożem. By rozprawić się z resztkami teologii, czającymi się w języku, *prze-razającym* spojrzeniem wiecznego Boga, przed którym Foucault jako sodomita ucieka, musi poza powołaniem nowego języka wprowadzić specyficzną teorię znaczenia. Tym, co będzie nadawać sens i hierarchię nowego świata, ma być pragnienie i pożądanie; w zależności od stosunku danego przedmiotu do mojego ciała, zyskuje on swój sens. Heglowskie *Begierde* zyskuje tu moc nadawania sensów. Zdaniem Foucaulta, pożądanie spontanicznie zreinterpretuje rzeczywistość, pozwoli na zawsze zrezygnować z „ukrytej tajemnicy słowa”³⁰.

²⁶ M. Foucault, *Myśl zewnętrzna* [w:] *Powiedziane, napisane...*, s. 175.

²⁷ „Podmiotem literatury (tym, kto w niej mówi i tym o kim ona mówi) byłby nie tyle język w swej pozytywności, ile pustka, w jakiej znajduje ona swą przestrzeń, gdy wypowiada się w nagim *mówię*” (tamże, s. 175).

²⁸ „Daleka od mowy, która poszukuje nowego (roz)poczęcia, wciela ona nową formę gotowych wyrażań – wymówionych wcześniej wyrazów; jest mową od wszechczasów owidniętą, przenikniętą zniszczeniem i śmiercią. Dlatego też tak istotna jest w niej rdzenna odmowa oryginalności. Nie poszukuje niczego, co mogłaby znaleźć, ale raczej z ponad granicy śmierci odnaleźć tożsamą wymowę, dopiero co zmasakrowaną; odnaleźć ją w identyczności i w całości”. (M. Foucault, *Raymond Rousset*, przeł. G. Wilczyński, Warszawa 2001, s. 78).

²⁹ M. Foucault, *Myśl zewnętrzna* [w:] *dz. cyt.*, s. 175.

³⁰ „[...] temu samemu doświadczeniu dane jest pragnienie – prymitywna żądza, dzięki której rzeczy nabierają wartości, i to wartości relatywnej [...]” (SR, s. 283).

POŻĄDANIE A POLITYKA

Dawne opozycje zewnętrżności i wewnętrzności, duchowości i materialności wydają się śmieszne. Przeżywać można wszystko, wszędzie i w każdy sposób: „każdy butik jest aranżowany pod kątem aktywnego przeżywania”³¹. Przeżycie staje się podstawową formą aktywności wobec świata, bazowym stosunkiem, „roczarowania przeżyciami, które w rzeczywistości nie są żadnymi przeżyciami, w coraz wyższym tempie popycha ludzi od przeżycia do kolejnego przeżycia”³². To właśnie społeczna strona logiki przeżycia, którą anonsujemy jedynie dla rozszerzenia naszej perspektywy. Cała sfera publiczna zostaje zaprojektowana pod kątem przeżycia: od galerii handlowych po wielkie medialne kampanie polityczne, w których sztaby ludzi zastanawiają się nad odpowiednimi kolorami krawatów dla swych kandydatów w wystąpieniach publicznych, tak by ludzkie instynkty i zmysły nadawały kandydatowi większe „znaczenie”.

W procesie estetyzacji wszystko staje się dowolne i jałowe, dlatego estetyzacja rodzi zapotrzebowanie na coraz silniejsze bodźce. Gry wideo oferują na zasadzie substytutu twardą realność, która w codziennym życiu coraz bardziej zanika w następstwie procesów estetyzacji³³.

Społeczną konsekwencją przeżycia jest symulacja. Symulacja nie jako proces, lecz jako status epistemologiczny. *Simulacrum* to specyficzny stan przedmiotów, które zawieszają ontologię i epistemologię, nie są one ani prawdziwe, ani fałszywe. Gdy na końcu wieku XIX Nietzsche szkicował drogę nadcłowieka, pisząc, iż „świat rzeczywisty jest mniejszy, niż świat fantastyczny”³⁴, z pewnością nie przewidywał, iż wszyscy możemy stać się *nadludźmi*. Świat nadludzi, to, w tym ujęciu, hiperrealność; rzeczywistość *simulaków*, której najdosadniejszym przejawem staje się *rzeczywistość wirtualna*, w której rzeczy na równi się dzieją i nie dzieją, są w przestrzeni, jak i nie są w niej. Jean Baudrillard tak charakteryzuje hiperrealność:

Symulacja nie dotyczy jakiegos terytorium, bytu referencyjnego, albo substancji. Jest natomiast generowaniem za pomocą modeli, nierzeczywistej i pozbawionej oparcia realności – hiperrealności. Terytorium nie poprzedza już mapy ani nie żyje dłużej

³¹ W. Welsch, *Estetyka poza estetyką*, K. Wilkoszewska (red.), przeł. K. Guzalska, Kraków 2005, s. 33.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 37.

³⁴ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, Kraków 2006, przeł. L. M. Kalinowski, s. 19, par. 10.

niż ona. Nadeszły czasy, że mapa poprzedza terytorium – precesja *symulaków* – że mapa rodzi terytorium³⁵. Chodzi o podstawienie w miejsce rzeczywistości znaków rzeczywistości³⁶.

Współczesność cierpi na chorobliwy brak realności. To, co Canguilhem i Bachelard obwieszczali z triumfalizmem, pod koniec wieku Baudrillard konstatuje w nastroju apokaliptycznym, pisząc iż: „nauka znajduje się na owym paradoksalnym szoku, na który skazuje ją znikanie jej przedmiotu w akcie rozumienia i bezwzględne prawo reparacji – powrotu majątku do pierwotnego właściciela – egzekwowane na niej przez martwy przedmiot?”³⁷ Gdy Kant obwieszczał nowe, apodyktyczne nastawienie wobec rzeczywistości „dyktującej jej prawa i kategorie”, Baudrillard ubolewa nad rzeczywistością, która jest tylko „zbiorem znaków”. Opinie te to nic ponad opis współczesnego powszechnego doświadczenia *znudzenia*. Jeśli można wszystko, nic nie ma sensu. Dlaczego znudzenie? Znudzenie jest postawą przeciwstawną ciekawości: podejściu nierozzerwalnie związanemu z poznaniem. Gdy nie możemy poznać (bo nie ma czego), powszechnym „doświadczeniem” staje się znudzenie warunkowane świadomością powszechnej dowolnej wymiany opisów (interpretacji) świata; jak przekonują nas „weseli” liberałowie, tacy jak Rorty. Krok dalej jest już tylko pożądanie, które dąży do przekształcania, znoszenia, anihilacji – ruchu o heglowskiej proweniencji. Pożądanie, które – nawiązując do mistrzów Foucaulta – drażni pod miastem. Nowoczesny konsumpcjonizm to jedynie wulgarny społeczny wymiar tego podejścia.

LE GRAND RENFERMEMENT*

Hiperrealność to druga strona przeżycia, które ma umożliwić „wycofanie i powrót źródła”³⁸. Czym jednak jest przeżycie z epistemologicznego i społecznego zarazem punktu widzenia?

³⁵ J. Baudrillard, *Precesja symulaków* [w:] *Postmodernizm: antologia przekładów*, wybrał, oprac. i przedmową opatrzył R. Nycz, Kraków 1997, s. 176.

³⁶ Tamże, s. 177.

³⁷ Tamże, s. 182.

³⁸ SR, s. 295.

* *Wielkie zamknięcie* – tytuł jednego z rozdziałów *Historii Szaleństwa* (Zob. M. Foucault, *Historia Szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, wstępem opatrzył M. Czerwiński, Warszawa 1987, s. 56). Andrzej Kapusta w swoim doktrynie streszcza go tak: „Wielkie zamknięcie” (*Le grand renfermement*) to odizolowanie w ciągu kilku miesięcy 1656 roku ponad jednego procenta obywateli Paryża, których

Tę niezwykle złożoną, przewidzianą z góry i niezbędną funkcję spełnia w myśli współczesnej analiza przeżycia. Istotnie przeżycie jest tą przestrzenią, gdzie wszystkie treści empiryczne dane są w doświadczeniu, a jednocześnie stanowi formę źródłową, która treści te w ogóle umożliwia i określa i ich pierwotne ugruntowanie; pozwala, więc kojarzyć przestrzeń ciała z czasem kultury, naturalne determinacje z ciężeniem historii, pod warunkiem, że ciało, a przez nie natura, będą dane najpierw w doświadczeniu nieredukowalnej specjalności, kultura zaś, nosicielka historii, doświadczana będzie początkowo w bezpośredniości nawarstwiających się znaczeń³⁹.

Przeżycie nie tylko niesie za sobą nowe nastawienie życiowe, posiada także oczywiste zalety metodologiczne. Umożliwia uwolnienie się od dwóch wspomnianych już zasadniczych, dziedziczonych po XIX wieku źródlach sensu. „Analiza przeżycia została ustanowiona w myśli współczesnej jako radykalne zaprzeczenie pozytywizmu i eschatologii”⁴⁰. Ponieważ dokładnie omawialiśmy to powyżej, tutaj tylko uogólnijmy. *Śmierć człowieka*, w tym ujęciu, to koniec z objawieniami przedmiotu. Przedmiot w paradygmacie pozytywistycznym i empirycznym (w nastawieniu eksperymentalnym), nic nam nie ukáže, nie odpowie, ani nie wyjawi tajemnicy, gdyż cała wiedza jest „po stronie podmiotu”, stanowi konceptualne powiązanie przedstawień. „Doświadczenie jest zawsze zarazem interpretacją oraz czymś co musi zostać zinterpretowane”⁴¹. Cała sceptyczna tradycja od Davida Hume’a będzie podkreślała: nie ma nic w przedmiocie, co by stanowiło podstawę dla naszych praw⁴². Tym samym pojawi się pytanie: „w czym tkwi zatem

poddano obserwacji i kontroli, w którymś z „oddziałów” *Hôpital Général*. Zamknięci to z naszego punktu widzenia bardzo heterogeniczna grupa, w której obecni są: szaleńcy, chorzy, nędzarze, „nieodpowiedzialni rodzice”, bezdomni, przestępcy itp. Edykt z 1656 roku o założeniu w Paryżu Szpitala Ogólnego, przydziela miejsca ubogim miasta Paryża „niezależnie od płci, miejsca i wieku, uzdolnień i pochodzenia, i w jakimkolwiek znajdowali się stanie, zdrowi czy kalecy, chorzy czy ozdrowieńcy, uleczalni czy nieuleczalni”. (A. Kapusta, <http://bacon.umcs.lublin.pl/~akapusta/doktorat1.pdf>, s. 44.)

³⁹ SR, s. 288–289. Osobiście jestem w stanie bronić tezy, że zdanie to wyraża fundament nowoczesności. Wszystko zyskuje sens w zależności od „odległości” od mojego ciała.

⁴⁰ SR, s. 289.

⁴¹ J. W. Scott, *The evidence of experience*, „Critical Inquiry”, 17, 1, Summer 1991, s. 797 [za:] M. Jay, *Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault* [w:] M. Kwiek, *Nie pytajcie mnie kim jestem...*, s. 38.

⁴² „Należy przynajmniej przyznać, że mamy tu do czynienia z działaniem rozumu, że stawia się tu jakiś krok, zachodzi proces myślenia i wnioskowania, który należy dopiero wyjaśnić”. Zob. D. Hume, *Badanie dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2004, s. 31.

różnica między fikcją, a przeświadczeniem?⁴³. Nietzsche zapyta podobnie: „dlaczego wiara w takie sądy [syntetyczne *a priori* – *przyp. MP*] jest konieczna?⁴⁴ Ludwig Wittgenstein stwierdzi, iż nie mamy dostępu do treści reguły, dlatego mówienie o jej przestrzeganiu to tylko uzus słowny⁴⁵. Ten sam mechanizm wróci także u Gilberta Ryle’a i Richarda Rorty’ego, wszyscy będą powoływać się na niewytłumaczalność⁴⁶.

⁴³ Tamże, s. 42.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 20, par. 11.

⁴⁵ „(101) W logice – chce się rzec – nie może być niejasności. Żyjemy w przeświadczeniu, że ideał ‘musi’ się odnaleźć w rzeczywistości. Choć nie widać jak miałyby się tam odnaleźć, i choć nie rozumie się istoty tego ‘musu’. Wierzmy, że musi tam tkwić, gdyż wierzymy, że go już tam widzimy. [...] (103) Ideał tkwi w naszych myślach niewzruszenie. Nie można poza niego wyjść, stale trzeba doń wracać. Nie ma żadnego ‘na zewnątrz’; brak życiodajnego powietrza. – Skądże to wszystko? Idea siedzi nam niby okulary na nosie i na cokolwiek spojrzymy, to widzimy poprzez nią. Nie przejdzie nam nawet przez myśl, by okulary te zdjąć”. Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania Filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2008, s. 69–70.

⁴⁶ Gdy mowa o Ryle’u, myślę tu o słynnym jego wywodzie na temat inteligencji, gdy pisze, iż inteligencja nie przejawia się w zachowaniu, lecz inteligencja jest zachowaniem. „Inne zdolności człowieka można by zaliczyć do umysłowych tylko o tyle, o ile dało by się pokazać, że funkcjonują one pod kierunkiem intelektu ujmującego prawdziwie rzeczywistość. Być rozumnym, to nic innego jak być zdolnym do poznawania prawd i związków pomiędzy nimi. Tym samym postępować rozumnie to tyle, co poddać swe skłonności pozaintelektualne temu, co uznano się za prawdę na temat właściwego sposobu życia”. (Tenże, *Czym jest umysł?*, przeł. i wstępem opatrzył W. Marciszewski, Warszawa PWN 1970, s. 63).

Jeśli chodzi o Rorty’ego sprawa jest bardziej skomplikowana. Z jednej strony należy mieć oczywiście w świadomości jego dystans do postmoderny. Zob. R. Rorty, *Dziewiętnastowieczny idealizm a dwudziestowieczny tekstualizm* [w:] R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu...*, s. 184–185, gdzie pisze: „Punktem wyjścia idealistów jest twierdzenie, że idea jest podobna tylko do innej idei. Punktem wyjścia tekstualistów jest, iż wszystkie tematy, problemy, rozróżnienia są względne wobec języka, są wyborem określonego słownika, zabawy w określone gry językowe. [...] Kant wykazał – dowodzą idealiści – że pojęcia nauk przyrodniczych są jedynie instrumentami, którymi posługuje się umysł do zsyntetyzowania wrażeń zmysłowych; dlatego też nauka poznać może tylko świat zjawiskowy. W kategoriach tekstualisty zmienia się to w twierdzenie, że słownik nauki jest jednym spośród wielu, po prostu językiem, który okazał się poręczny w przewidywaniu i kontrolowaniu przyrody”. Z drugiej jednak strony Rorty, to przecież przede wszystkim autor *Filozofii jako zwierciadła natury*, w której to książce jasno przeciwstawia optymistyczną autokreację, dawnemu (szkodliwemu, jego zdaniem) ideałowi poznania prawdy. „Bowiem dyskurs budujący, by otworzyć nas na niszczącą stare „ja” potęgę obecności, by wspomóc przemianę naszego bytu, musi być dyskursem nienormalnym”. Zob. R. Rorty, *Filozofia jako zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1994, s. 320). „Tak więc «egzystencjalistyczne» rozumienie obiektywności da się streścić następująco: obiektywność

Drugą stroną sceptycyzmu okaże się „rozbuchany” idealizm, podkopujący zupełnie istnienie świata realnego⁴⁷.

należy uważać za sprawę dostosowania do norm uzasadnienia (stwierzeń i działań), jakie wokół nas odkrywamy. Dostosowanie owo staje się podejrzanym i samooszukiwaczem dopiero wtedy, gdy widzimy w nim coś więcej, a mianowicie gwarancję dostępu do czegoś, co «ugruntowuje» właśnie obowiązujące sposoby rozumienia w czymś innym. Taka «postawa» ma nie wymagać już uzasadnienia, ponieważ ujmować ją mamy tak jasno i wyraźnie, jak przystało «fundamentom filozofii». Samooszustwem jest to nie tylko ze względu na zasadniczą absurdalność budowania ostatecznego uzasadnienia na czymś nie poddającym się uzasadnieniu, ale przede wszystkim ze względu na bardziej jeszcze jaskrawą absurdalność przypuszczenia, że język współczesnej nauki, etyki czy czego tam jeszcze dotyczy rzeczywistości w jakiś uprzywilejowany sposób, tak, że dają one coś *więcej* niż kolejny zespół opisów. Trzeba nam więc nie tylko zgodzić się z naturalistami, że zmiana opisu nie jest «zmianą istoty», ale w ogóle pozbyć się pojęcia «istoty». [...] Naturalizm jest pożyteczny właśnie dlatego, że proklamując nieistnienie człowieka, te obrazy nas samych, jakich dostarczają nam *Naturwissenschaften* [...] pozwala postawić na równi z tymi, które są dziełem poetów, powieściopisarzy, psychologów głębi, rzeźbiarzy, antropologów i mistyków” (podkr. MP). (Tamże, s. 321, *passim*.) Poglądy takie nie tylko każą nam uznać Rorty’ego za głównego eksponenta ponowoczesnego idealizmu posługującego się regułą odwróconego okresu warunkowego, o której już wspominaliśmy (Zob. przyp. nr 7), który w oczywisty sposób prowadzi do monizmu, relatywizmu, a nawet egocentryzmu kulturowego (Zob. H. Putnam, *Why reason can't be naturalized* [w:] tegoż, *Realism and Reason*, Cambridge: CUP 1983, s. 237–238, [za:] Z. Czernyszewski, *Rorty'ego wizja nowej filozofii a relatywizm i imperializm kulturowy* [w:] A. Zeidler-Janiszewska, *Oblicza postmoderny: teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, Warszawa 1992, s. 89, ale przede wszystkim powoduje, iż właśnie Rorty staje się jednym z naczelnych propagatorów społeczeństwa symulacyjnego, opartego na kreacji, pozorze, konsumpcjonizmie i relatywizmie. „Zakładam bowiem, że każdemu wolno zmontować taki model 'ja', jaki mu odpowiada, przykrawać go do własnej polityki, religii, osobistego poczucia sensu życia”. (R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii* [w:] *Obiektywność, relatywizm, prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 273.). U podstaw takiego podejścia znajduje się fakt uznawania jako jedynej alternatywy prymitywnego reprezentacjonizmu, który bierze swą genezę jeszcze od Locke’a, ale przecież z faktu jego niedostatku (zob. K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. i wstępem opatrzył A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 87–109, par. 12–21 – w pełni się zgadzam z Poppera krytyką kubłowej teorii wiedzy) nie wynika wcale nic pożytecznego dla twierzeń pragmatycznych, czy ewolucjonistycznych.

⁴⁷ Kołem zamachowym takiego szerokiego ujęcia jest interpretacja paradoksu Wittgensteina, filozof dokonał Kripke (zob. S. Kripke, dz. cyt., s. 150, przyp. 40). „Poglądy wielu filozofów można z grubsza podsumować, z pewnością nie nazbyt dokładnie za pomocą podobnych sloganów: «Nie potępiamy pewnych czynów za ich niemoralność; są one niemoralne ponieważ my je potępiamy». «Nie przyjmujemy prawa sprzeczności, ponieważ jest ono prawdą konieczną; jest ono prawdą konieczną, ponieważ my je przyjmujemy (na mocy konwencji)». [...] Narzędzie odwrócenia okresu warunkowego osiąga w tym tekście, podobnie jak takie slogany, efekt odwrócenia

Już Hume likwidując jedną metafizyczną kategorię: przyczyny i skutku powoływał następną: *nawyk*⁴⁸, na drugim biegunie wątplenia, zaś u Nietzschego pojawia się wprost: *wiara*⁴⁹, Wittgenstein natomiast powołuje do życia *grę*⁵⁰, jako wytłumaczenie niewytłumaczalnego.

Foucault, idąc tą drogą, najpierw domyka nasze doświadczenie, pozbawiając nas złudzeń co do jego prawdziwości. „Empiryzm nie opiera się bowiem na ponownym odkryciu absolutnych wartości porządku widzialnego, na zdecydowanym odrzuceniu systemów wraz z ich urojeniami, lecz na reorganizacji, tej oczywistej i ukrytej przestrzeni [języka – *przyp. MP*]”⁵¹. Tym samym Foucault podkreśla, że to, co widzimy, zależy od tego, co mówimy lub przynajmniej możemy powiedzieć⁵². Zabrawszy nam dyskurs pozytywistyczny i fenomenologiczną filozofię, spycha nas w następną aporię:

Istotnie, musi istnieć prawda należąca do porządku przedmiotowego – ta prawda stopniowo się wyłania, tworzy, osiąga równowagę i ujawnia poprzez ciało i rudymenty percepcji, zarysowuje się w miarę jak przyskają złudzenia i historia znosi alienację [...]⁵³

Czy jednak z tego nie wynika coś zgoła przeciwnego? Pomimo to Foucault odnajduje swoją *Atlantyde poznania*, dyskurs, który nie jest „ani porządkiem redukcji, ani obietnicy”⁵⁴ – tajemniczy język ciała. Rezygnacja z „obietnicy”, rezygnacja z wszelkich historycznych narracji, czy to Burkhartowskich czy heglowskich (Foucault wprost używa

priorytetów. Osobiście jestem podejrzliwy w stosunku do stanowisk filozoficznych podobnych do tych scharakteryzowanych za pomocą owych sloganów – niezależnie od tego, czy są one tak prostacko wysłowione”. Dlaczego mowa tu jest o podejrzliwości? – ponieważ takie stanowiska wykorzystując prostackie wątplenie przechodzą z pozycji realistycznej na idealistyczną, co w oczywisty sposób jest zawsze logicznie uzasadnione, lecz z powodów pragmatycznych i społecznych prowadzi do niepożądanych konsekwencji. Dlatego właśnie filozofów dokonujących tego w aurze „oczywistości”, często nazywa się nie filozofami, lecz politykami.

⁴⁸ D. Hume, *Badanie dotyczące rozumu ludzkiego...*, s. 38.

⁴⁹ „Tylko wiara w nie [prawa a priori – *przyp. MP*], jest rzeczywistością konieczną, jako wiara pierwszoplanowa i naoczna oczywistość, która należy do perspektywicznej optyki życia”. (F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 20, par. 11).

⁵⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne...*, s. 77–80.

⁵¹ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 8.

⁵² M. Foucault, *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa 1999, s. 9. Dalej jako NK.

⁵³ SR, s. 288.

⁵⁴ SR, s. 288.

pojęcia *Weltanschauung*⁵⁵), a także zerwanie⁵⁶ z Gadamerowską hermeneutyką⁵⁷ zostają zastąpione metodą genealogiczną, która tłumaczy „metafizyczne” pojęcia poprzez ślady, jakie zostawiły one na ciele⁵⁸. Foucault staje się zagorzałym wrogiem „tłumaczenia” pierwotnego religijnego wezwania; w ten sposób, przy okazji zniesienia historycznego odniesienia, tracimy także odniesienie transcendentalne. Zdaniem autora *Narodzin kliniki*, cała hermeneutyka to jedynie postfiguracja średnio-wiecznego komentarza, opierającego się na: „egzegezie, która poprzez zakazy, symbole, obrazy zmysłowe, poprzez cały aparat objawienia nasłuchuje słowa Bożego, zawsze tajemniczego, zawsze pozostającego po za samym sobą”⁵⁹.

A przecież Foucault nie jest progresywidą, raczej kpi sobie z pozytywistycznego marzenia Comte’a o postępie wiedzy albo z Marksistowskiej eschatologii⁶⁰. Nie zostawia nam też złudzeń co do przyszłości.

Le grand renfermement (wielkie zamknięcie) Foucaulta jest całkowitym odebraniem podmiotowi wszelkiego punktu oparcia, jaki

⁵⁵ *Weltanschauung* – (niem.) wgląd w (na) świat – geneza tego pojęcia to klasyczny idealizm niemiecki, wydaje się, jednak, że Foucault powołuje się raczej na jego używanie przez ideologów III Rzeszy, którzy określali w ten sposób zbiór prostych interpretacji świata, które należy dostarczyć narodowi, czyli po prostu ideologii.

⁵⁶ Idealnie uchwycić możemy moment dokonywanej ekstrapolacji w jednej ze znaczących wypowiedzi Michela Foucault: „Historia, która zachowuje i determinuje nas ma raczej formę wojny niż formę języka: stosunki władzy, nie relacje znaczenia. Historia nie ma *znaczenia*”. (M. Foucault, *Truth and method. An interview with M. F.* conducted by A. Fontana i P. Pasquino [w:] M. Foucault, *Foucault Reader*, P. Rabinow (red.), wyd. cyt., s. 56).

⁵⁷ Gadamer wprost pisze: „Nazwa hermeneutyki, jako sztuki czynienia zrozumiałym tego, co powiedziano w obcym języku, nie bez powodu wywodzi się od imienia Hermesa, tłumaczącego ludziom Boskie przykazania”. (H. G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka* [w:] *Rozum, słowo, dzieje: szkice wybrane*, wybrał, oprac. i wstępem poprzedził K. Michalski, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski), „Hans – Georg Gadamer, w *Prawdzie i Metodzie*, dał głębokiej hermeneutyce bardziej określony kierunek jako metodzie odzyskującej tajemnicze rozumienie Istnienia zabezpieczony w tradycyjnych praktykach językowych. Nawiązując do Gadamera, reinterpretacja tej zachowanej prawdy jest naszą jedyną nadzieją w obliczu nihilizmu” (H. Dreyfus, P. Rabinow, dz. cyt., s. xxiii).

⁵⁸ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia* [w:] *Filozofia, Historia, polityka*, przeł. i wstępem opatrzył. L. Rasiński i D. Leszczyński, Wrocław–Warszawa 2000, s. 115.

⁵⁹ NK, s. 14.

⁶⁰ „Comte i Marks poświadczają, że eschatologia [...] i pozytywizm [...] są archeologicznie dyskurs, który chce być empiryczny i krytyczny, musi być jednocześnie pozytywistyczny i eschatologiczny [...]” (SR, s. 288).

mógłby stanowić kryterium społecznego wyboru oraz moralnego sądu. Tym samym zawisa on w całkowitej próżni swojej wolności, w której może wszystko, lecz nic nie ma sensu ani znaczenia. Poza otwierającym się tutaj oczywistym problemem, który poddamy analizie w następnej części, wróćmy na chwilę na płaszczyznę społeczną, ukazując skutki tych rozstrzygnięć. Słusznie zauważa Wolfgang Welsch, że podmiot, szczególnie rozpatrywany w kontekście społecznym, nie może działać w próżni; jeśli nie dostarcza mu się żadnych „obiektywnych kryteriów”, czerpie je z otoczenia sięgając po najłatwiejsze: estetyczne i ekonomiczne:

W świecie, gdzie zanikają normy moralne, najpewniejsze oparcie zdają się dawać formy towarzyskie – wybór kieliszka i osoby na daną okazję. Kompetencja estetyczna ma rekompensować utratę standardów moralnych⁶¹.

Tak kształtuje się współczesny *homo aestheticus*; dalej idącej ekstrapolacji dokona Frederic Jamesom pisząc, iż: „cała światowa, czytają amerykańska, kultura postmodernistyczna jest wewnętrznym i związanym z nadbudową przejawem nowej fali amerykańskiej dominacji militarnej i ekonomicznej na całym świecie: w tym sensie, jak też działo się to poprzez całą historię klasową, korzeniami kultury są krew, śmierć, tortury i przerażenie”⁶². Tym samym *homo aestheticus* przemienia się w *homo economicus*, by już za chwilę w teorii foucaultiańskiej władzy przejść w *homo bellicus*, w której na popularności zyskują podobne wynurzenia:

[...] wszyscy mamy w głowie faszyzm i, na bardziej podstawowym poziomie, wszyscy mamy władzę w ciele⁶³.

To właśnie natychmiastowa konsekwencja przeżycia jako momentu gruntującego dla ludzkiej wiedzy: odrealnienie, z którą natychmiast podąża symulacja. Przedmioty i ludzie tracą swój ontologiczny status zatarty przez pożądanie, jakiemu podlegają w przestrzeni publicznego użytku. Każde słowo chce czerpać uzasadnienie prawdziwości z samego faktu swojego zaistnienia? To najbardziej niebezpieczny moment, w którym po momencie „romantycznego” uniesienia spowodowanego konstatacją braku ostatecznych fundamentów – doświadczeniem

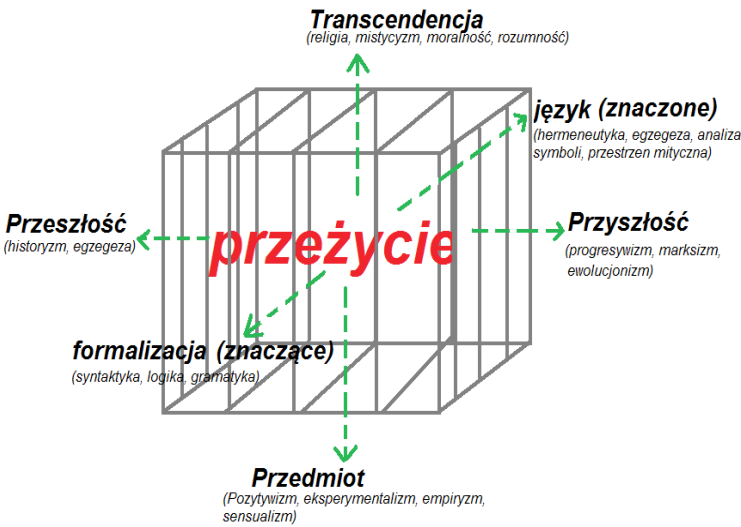
⁶¹ W. Welsch, *Estetyka poza estetyką*, s. 39.

⁶² F. Jameson, *Postmodernizm albo kulturowa logika późnego kapitalizmu*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 4, s. 68.

⁶³ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France w 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 39.

puszki – podmiot osuwa się w pustkę własnych spekulacji, a każda wysuwana hipoteza jest równa jedynie każdej innej – następuje szalony nieskończony ciąg totalizacji – świat jako wola, świat jako wojna, świat jako pożądanie, świat jako pieniądz itd.

Wielka *odyseja* transgresji Foucaulta u swej *podszewki* ma integralnie umocowaną *klatkę*, w której podmiot lub to, co z niego zostało, jest odcięty od historii, transcendencji, wiary w przyszłość, materialnego świata, ale, także nie może on szukać wybawienia w dystyngtywnej cesze kultury ludzkiej, jaką stanowi język i intencjonalność, ani nawet czysto formalno – syntaktycznych prawach rządzących naszym językiem.



Ryc. 1. Epistemologiczne foucaultiańskie „wielkie zamknięcie”

Etyka *woli mocy* jako nieskończona możliwość afirmacji? Należy jednak zadać staroświeckie pytanie o naturę ludzką? Oczywiście nie po to, by coś podobnego z myśli Foucaulta wydobyć, lecz by lepiej go zrozumieć.

CIAŁO *VERSUS* POZNANIE

Odnieśmy się do dyskusji przeprowadzonej w latach 70. pomiędzy Noamem Chomskim a Michelelem Foucaultem odnośnie do natury ludzkiej. Czy coś takiego w ogóle istnieje? Cała dyskusja toczona na antenie duńskiej telewizji przybrała od razu formę pytania o neuronalno-języ-

kową strukturę, która umożliwia względną jedność języka (gwarancję odniesienia). „Musi być – podkreślał Chomsky – zbiór schematów, rządzących zasad, które kierują naszym społecznym, intelektualnym oraz indywidualnym zachowaniem”⁶⁴. Rzecz jasna autor *Słów i rzeczy* nie zgodził się z nim, podkreślając jedynie, iż „w historii wiedzy pomysły ludzkiej natury grały raczej rolę [...] jedynie typów dyskursu w relacji lub opozycji do teologii, biologii, czy historii”⁶⁵.

Poruszając problemy społeczne oczywiście znów ukazali dwa radykalnie różne punkty widzenia. Wezwaniu Chomskiego do budowy społeczeństwa rządzonego kreatywnością i rozumnością⁶⁶ Foucault natychmiast się przeciwstawił, oskarżając ten sposób myślenia o utopizm⁶⁷.

Foucault przeformułował filozoficzne problemy. Na pytanie, jak myśleć o społeczeństwie i jak myśleć w społeczeństwie, Foucault w gruncie rzeczy odpowiedział: *w ogóle nie myśleć*, bo myślenie to właśnie „woła wiedzy”, która pozostawia prawie całkowicie w cieniu konkretne funkcjonowanie władzy”⁶⁸. Doskonale to widać, gdy Chomsky podkreśla różnicę:

Jeśli nie będziemy mieli jakiegoś ustalonego i racjonalnego standardu oceny co konstytuuje lepsze społeczeństwo, będziemy zgubieni. To nie znaczy – Chomsky dodaje – że musimy osiągnąć ten doskonały stan realizacji tych standardów, ale jeśli nie będziemy ich mieli, nie będziemy mieli możliwości działania i oceniania⁶⁹.

Foucault, jak zawsze, się nie zgodził. Dyskusja ta (toczona na żywo) ukazała podstawowy problem logiczny. Foucault nie rozumie, że bez punktu odniesienia, nie możemy nic mówić, ani działać, co wiemy już przynajmniej od Arystotelesa.

Tym samym ostateczne domknięcie ludzkiej „ery epistemologicznej” w *szczelnej klatce przeżycia* (zob. rys. 1) zostaje dokonane wraz ze wszelkimi swoimi społecznymi konsekwencjami. Rodzi się tu jednak podstawowe pytanie odnośnie do sensu i zakresu tej nowej źródłowości. Podsumowując, można powiedzieć, że Foucaulta nie interesuje to, iż nie mając fundamentu, nie możemy nic o rzeczywistości orzekać, lecz jedynie to, iż ktoś zagraża jego ciało.

⁶⁴ M. Foucault, *Foucault Reader*, s. 3.

⁶⁵ Tamże, s. 4.

⁶⁶ Tamże, s. 5.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 6.

⁶⁹ Tamże.

GRANICA GRANICY

Oczywistym wnioskiem dotychczasowych rozważań jest wątpliwość dotycząca pewnego nieusuwalnego napięcia pomiędzy zasadniczą krytyką źródłowości w jej różnorodnych przejawach a ustanowioną kategorią *przeżycia*, mającą być „lekiem na całe epistemologiczne zło”.

Rzecz jasna, nie ma tu sprzeczności; już w filozofii Nietzschego dostrzeżliśmy, iż *Wola mocy* niczym w gruncie rzeczy nie wyróżniała się spośród doświadczenia nihilizmu, przed którym miała być etyczną ochroną, co podkreślał Paweł Pieniążek. Co więcej: obecnie napięcie jest znacznie mniejsze ze względu na jakościową różność poznania. Jednak, mimo wszystko, czytelnik nie czuje się tym z pewnością usatysfakcjonowany, widząc, iż niepopadnięcie w logiczną sprzeczność nie jest jeszcze wystarczającym kryterium sensowności koncepcji.

Michel Foucault to wyczuł, jego rozwiązaniem stała się teoria transgresji. Uważał, że jest on w stanie ocalić cały swój projekt, w którym przeżycie stało się: miejscem, narzędziem oraz kryterium poznania za cenę dokonania najdotkliwszej epistemologicznej *wolty*, która, umożliwiając transgresję, uczyniła ją jednocześnie niezrozumiałą i bezsensowną.

Doświadczenie graniczne, specyficzna forma przeżycia nie ma być sensotwórcza, lecz sens-znosząca. Ma być doświadczeniem granicy sensu, poza którą sens jest już tylko pustym wokalnym dźwiękiem. Współczesna etyka kończy się na teoretycznych ramach dla faktycznego przeżycia. Rodzi się *transgresja*. Ponieważ teorię transgresji zamierzamy szczegółowo omówić gdzie indziej⁷⁰, tu wskażmy tylko jej konieczność, moment, z którego się rodzi. Foucault w wywiadzie z Duccio Trombadorim powie:

[...] uchwycić wagę codziennego doświadczenia po to, aby potwierdzić fundamentalny charakter podmiotu, jaźni, jego transcendentálnych funkcji. Doświadczenie wedle Nietzschego, Blanchota i Bataille'a przeciwnie, ma raczej za swoje zadanie odrywanie podmiotu od siebie w taki sposób, aby nie był on już podmiotem jako takim, albo aby mógł on być zupełnie inny i mógł dotrzeć do swojej zagłady, swojego rozpadu⁷¹.

Śmierć człowieka nie jest radykalną reformą poznania, lecz jej całkowitym zniesieniem. To dokładnie chce powiedzieć nam Foucault, pisząc,

⁷⁰ Artykuł w przygotowaniu ma się ukazać w najbliższym czasie, prawdopodobnie pod tytułem „Teoria transgresji”.

⁷¹ Zob. D. Trombadori, *Colloquia con Foucault*, Milano 1981.

iz nie ma sensu, by „transcendentalne powtarzało empiryczne”⁷². Doświadczenie graniczne ma być nie tylko doświadczeniem granicy podmiotu, ale jej przekroczeniem, tak by przestać żyć egzystencją ograniczoną. W tym Foucault idzie dokładnie śladami Bataille’a, który w swoim *Doświadczeniu wewnętrznym* pisze wprost:

[...] nie ma już ograniczonej egzystencji. Człowiek nie odróżnia się tam niczym od innych: to, co jest w nim gwałtownego, gubi się w innych. Tak proste przykazania: „Stań się tym oceanem”, powiązane ze skrajną granicą, czyni zarazem z człowieka wielość, pustynię. Jest to wyrażenie, które podejmuje na nowo i precyzuje poczucie wspólnoty⁷³.

Pojawia się warunek możliwości transgresji, która będzie epistemologicznie – *antytranscendencją*, etycznie, zaś – *antyascezą*. Przy czym wzajemne powiązanie i warunkowanie się tych przesunięć jest kluczowe. Nie chodzi już o żadne objawienie, lecz po prostu o uczucie apatii w zaspokojeniu, dostąpienie zaspokojenia w radykalnym doświadczeniu przesytu, w którym wszystkie żądze zostaną zaspokojone. „W ascezie wartość nie bierze się z samego doświadczenia, niezależnie od przyjemności czy cierpienia; jest ona zawsze błogością, uwolnieniem, jakie staramy się dla siebie zdobyć”⁷⁴. Suwerenność, w szczególnym batailowskim użyciu tego terminu, jest zatem odwrotnością opanowania⁷⁵. „Jak to ujął Jean-Michel Heimonet, doświadczenie wewnętrzne, jest konieczne po to, aby odpokutować wewnętrzną wolę podmiotu, stania się wszystkim, stania się Bogiem samemu”⁷⁶.

Nie można nie wspomnieć tutaj praktycznych konsekwencji tej filozofii. Zarówno Bataille, jak i Foucault, kierując się ku ciału, upatrują moment dotknięcia i przekroczenia granicy w masochistycznym przeżyciu seksualnym. Szczególnie podkreśla to James Miller w swej biografii autora⁷⁷, czyniąc z przeżycia transgresyjnego główną nić narracyjną jego życia, przedstawiając je jednak w wybitnie idealistyczny i tolerancyjny sposób (jak ironicznie podkreśla Martn Jay), „czyniąc je niemal tak mało transgresyjnym, jak zbieranie znaczków poczt-

⁷² SR, s. 284.

⁷³ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2003, s. 27.

⁷⁴ G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 1999, s. 43.

⁷⁵ M. Jay, *Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault*, s. 52.

⁷⁶ Tamże, s. 52.

⁷⁷ Zob. J. Miller, *Foucault's Politics In Biographical Perspective*, New York 1993, s. 30.

wych⁷⁸. Choć w naszych rozważaniach zupełnie nie bierzemy pod uwagę biograficznych aspektów filozofii, nie możemy jednak nie zaznaczyć, iż ścisły związek pomiędzy filozofią a życiem Foucaulta nie tylko przejawia się w silnym zaangażowaniu w wydarzenia roku 1968 czy licznych protestach wobec traktowania więźniów we Francji⁷⁹, ale przede wszystkim w poważnych problemach psychicznych⁸⁰, powiązanych z prowadzeniem skrajnie perwersyjnego życia seksualnego⁸¹.

Ten radykalny epistemologiczny naturalizm ma oczywiście swoją (jak każdy wymieniony przez nas wcześniej redukcjonizm) stronę ewolucjonistyczno-technologiczną, której, dodajmy, Foucault zdawał się nie brać pod uwagę. Gilles Deleuze traktowany tu jako kontynuator tego podejścia, pod koniec swojej monografii poświęconej autorowi *Porządku dyskursu* wprowadzając szeroki kontekst ewolucjonistyczny, nadmienia zagadkowo, iż siły człowieka winny wejść w kontakt z innymi siłami, maszyn postcybernetycznych i postinformatycznych⁸², tak by człowiek nie był już określany mianem „fałd[u] [...], lecz raczej [czymś] w rodzaju *Nadfałdu (surpli)*, który można wyobrażać sobie, opierając się na sfałdowaniach właściwych łańcuchom kodów genetycznych, na podstawie właściwości krzemu wykorzystywanego w maszynach trzeciej generacji^{79,83}. Dlatego właśnie uważamy za niezwykle trafne nazwanie tego nurtu filozofii (Nietzsche, Bataille, Foucault, Deleuze) przez Bogusława Wolniewicza naturalistycznym irracjonalizmem⁸⁴.

To, do czego tu dochodzimy, w kontekście naszych rozważań musi budzić zdziwienie i głęboką konsternację. Należy być ostrożnym w zbyt

⁷⁸ M. Jay, *Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault*, s. 47 (zob. przyp. 29).

⁷⁹ W r. 1971 Foucault wraz z Danielem Defertem założyli *Groupe d'information sur les prisons* (GIP) – organizację mającą wyrażać sprzeciw wobec wszelkich praktyk karceralnych, wspieraniu rodzin osadzonych, a nawet działalności teoretycznej. (M. Gusin, wstęp do G. Deleuze, *Foucault*, wyd. cyt., s. 8).

⁸⁰ D. Eribon, *Michel Foucault. Biografia*, przeł. J. Levin, Warszawa 2005, s. 47.

⁸¹ O ile J. Miller czyni to myślą przewodnią swojej biografii, o tyle D. Eribon, niemal zupełnie je pomija, nadmieniając jedynie raz: „I rzeczywiście, ilekroć Foucault wracał z czestych nocnych eskapad do barów gejowskich, czy z pikiet, był całymi godzinami przygnębiony, chory, przybity wstydem” (tamże, s. 48).

⁸² G. Deleuze, *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wrocław Wydaw. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2004, s. 161.

⁸³ Tamże, s. 162.

⁸⁴ Zob. B. Wolniewicz, *Wstęp do: L. Wittgenstein, Dociekania Filozoficzne*, Warszawa 2008, s. XVI.

optymistycznym interpretowaniu XX-wiecznych sceptyków, którzy deficyt realizmu równoważą sobie często arbitralnymi konstrukcjami, tyleż efektownymi, co wątpliwymi. Nowożytny konstruktywizm (o którym pisze m.in. Koyré, czy Feyerabend), znajdujący genezę w myśli Kartezjusza, Bacona i Newtona, być może przyczynił się w sposób niemożliwy do przecenienia rozwojowi nauk przyrodniczych, nie zmienia to jednak faktu, że jego zastosowanie w odniesieniu do etyki, polityki, epistemologii i języka miało raczej opłakane skutki. Późniejsza ewolucja tego podejścia wiodła z jednej strony do odcięcia człowieka od świata, związanego z konsekwentną, stałą nasilającą się negacją możliwości poznania; aż po stanowisko Foucaulta, które wprost je [poznanie] wyklucza. Z drugiej zaś strony, sprzyjając radykalnemu przekształcaniu tego świata w pragmatyczno-uitylitarnym nastawieniu.

Gdy dodamy do tego stale rosnącą tendencję do redukcjonowania człowieka do jedynie biologicznego podłoża oraz wiarę w technologię jako następny etap ewolucji, w którym nacisk przesuwają się na materię, to otrzymujemy niezwykle ambiwalentny obraz dzisiejszej rzeczywistości społecznej. Każda z tych dziedzin: 1) radykalna autonomia ludzkiego przeżycia, afirmowana we wciąż „emancypującym się” języku współczesnej humanistyki; 2) technologiczna spontaniczność i autonomia przekształceń ewolucyjnych; 3) skrajnie przetwórczy charakter działań ludzkich w przyrodzie traktowanej jako całość, oraz z drugiej strony; 4) niezwykła preponderancja języka fizykalno-biologicznego w opisie świata i człowieka, nawzajem się napędzają. Oznacza to, iż filozofia Foucaulta bolejąca nad zniewoloną egzystencją obleczoną „w kokon wiedzy”, upatrująca wyzwolenia w dezintegracji podmiotu i społeczeństwa przez radykalną destrukcję języka metafizycznego, jest w gruncie rzeczy najlepszą i najszybszą do owego zniewolenia drogą.

Dokładnie na przecięciu tych opozycyjnych wobec siebie ujęć stoi Foucault, który, uznając radykalną skończoność ludzkiego życiowo ograniczonego podmiotu, żąda przeniesienia jego pożądanego nieskończoności na płaszczyznę ewolucji, w której, paradoksalnie (*do znudzenia*), zwierzę ludzkie może ją osiągnąć za cenę rezygnacji z siebie jako istotnie różnego od innych zwierząt. Inaczej mówiąc, pojawia się pytanie, czy to do czego dążymy, jest *Nadludzkim*, czy jedynie *NIEludzkim*. Czy bycie naturalnym, jest dla człowieka *naturalne*, czy raczej nienaturalne?

THE GREAT CONFINEMENT. THE ETHICAL CONSEQUENCES
OF THE DEATH OF MAN

Summary

The major problem of Michel Foucault's emancipative ethics is its dangerous ambivalence. The absolutization of human autonomy is only apparent; in fact, Foucault sees man as a limited biological organism. Most of his work is focused on shifting man's attention and ambition from the cognitive attitude to the expressive approach, whose purpose is „emancipative disintegration”. Taking into consideration the social side of experience (*Erlebnis*) we want to underline its unreal and simulative consequences, which instead of leading to epistemological and ethical liberation in fact become nothing more than a great confinement of modern man inside his subjective phantasmagorias. His freedom thus becomes both absolute and worthless.

Michał Podniewski

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

JAN WOLEŃSKI

(Kraków)

O ONTOLOGICZNYM ROZUMIENIU PRAWDZIWOŚCI RAZ JESZCZE

Bronię poglądu, że pojęcie prawdy należy do epistemologii. Wypowiedziałem się na ten temat w następujących pracach: (a) *Epistemologia*, t. III *Prawda i realizm*, Aureus, Kraków 2003, ss. 25–29, 40–42 (komentarze historyczne o starożytności), ss. 60–62 (komentarze historyczne o średniowieczu); (b) *Is Truth an Ontological Concept?*, w: *Logic and Metaphysics. Proceedings in the Genova Conference of Genoa 2001*, ed. by M. Marsonet and M. Benzi, Name, Fiesole 2004, ss. 133–159 i (c) *Epistemologia. Poznanie, wiedza, prawda i realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 63–68 (kwestie historyczne w starożytności), ss. 79–84 (kwestie historyczne w średniowieczu), ss. 155–157, 344–345.

Przypomnę krótko moje argumenty. Punktem wyjścia mojej argumentacji jest analiza scholastycznej zasady *ens et verum convertuntur*. Skoro byt i prawda są zamienne, to trzeba rozważyć złożenia (*) „byt fałszywy” i (**) „byt prawdziwy”. Byt fałszywy nie jest jednak bytem. Tedy, przymiotnik „fałszywy” funkcjonuje w (*) jako modyfikator, tj. zmienia sens rzeczownika „byt”. Z kolei, „prawdziwy” w (**) nic nie dodaje do rzeczownika byt, bo byt prawdziwy jest po prostu bytem. Można tedy rzec, iż „prawdziwy” funkcjonuje w (**) jak redundator. Inaczej jest przy epistemologicznym pojęciu prawdy, odnoszonym np. do zdań. Przymiotniki „prawdziwy” i „fałszywy” są determinatorami, ponieważ zdania prawdziwe są zdaniami i zdania fałszywe są zdaniami. Wyciągam stąd wniosek, że ontologiczne pojęcie prawdy jest trywialne, a traktowanie bytu jako nośnika prawdy niczego nie wnosi, skoro byt prawdziwy jest bytem i na odwrót.

W epistemologii jest inaczej, gdyż kwalifikacja zdania jako prawdziwego lub fałszywego jest istotna. Okoliczność ta sprawia kłopoty przy interpretacji zasady *ens et verum convertuntur*. Scholastycy salwowali się (a ich następcy nadal tak czynią) teologią, powiadając, że zamienność ma miejsce w umyśle Bożym. Z oczywistych powodów nie każdy filozof jest gotów przyjąć tę perspektywę. Strony 334–345 w (c) rysują pewną modyfikację scholastycznej tezy w oparciu o metamatematyczną teorię modeli, ale to tylko zaznaczam. W (c) czynię też parę spostrzeżeń historycznych, w szczególności na temat rozwoju pojęcia oddawanego słowem *aletheia*, o niejednoznaczności stanowiska presokratyków z Parmenidesem włącznie wobec ontologicznego i epistemologicznego pojęcia prawdy oraz o preferencjach Arystotelesa na rzecz drugiego, które ostatecznie lub przynajmniej na razie zwyciężyło w filozofii nowożytnej.

Moje stanowisko w sprawie ontologicznego rozumienia prawdziwości spotkało się z ostrą krytyką ze strony Adama Bastka w artykule *Aletheia – zadanie ontologii* zamieszczonym w zbiorze *Z filozofii współczesnej. O prawdzie*, pod red. D. Sepczyńskiej i P. Wasyluka, Instytut Filozofii – Centrum Badań Europy Wschodniej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2010, ss. 11–38. Bastek w swej krytyce wziął pod uwagę prawie wyłącznie (a), dodałem „prawie”, gdyż mój polemista jednak zauważył (s. 15), że w (c) mowa jest o słowie *aletheia* jako o *privativum*, ale już niczego więcej nie dostrzegł. Choć strony 155–157 w (c) pokrywają się z tekstem z 2003 r., komentarze historyczne w tej pierwszej (czasowo późniejszej) książce są, przynajmniej w moim przekonaniu, istotne z punktu widzenia rozważanej kwestii; te partie są, ponadto, znacznie bardziej rozbudowane niż w (a), przy czym Bastek całkowicie pominął nawet te, które znajdują się w książce z 2003 r. Dodam, że (a), ostatni z trzech tomików poświęconych problematyce epistemologicznej, podobnie jak dwa poprzednie, stanowił w gruncie rzeczy pomoc dydaktyczną, czyli został pomyślany jako skrypt dla studentów filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Uwaga ta nie zwalnia mnie rzecz jasna z odpowiedzialności za błędy, aczkolwiek nieco dziwi, że Bastek oparł swoje uwagi krytyczne na tekście, który został zastąpiony przez książkę o ambicjach nie tylko dydaktycznych, ale również monograficznych.

Rozważania Bastka mają dwa wymiary, mianowicie retoryczny i merytoryczny. Zacznę od tego pierwszego. Bastek zaczyna od pochlebnej uwagi na temat (a) jako publikacji „znanej i szeroko komentowanej” (s. 11). Otóż, nic mi nie wiadomo, aby książka z 2003 r. była

znana i szeroko komentowana. Niewątpliwie publikacja z 2005 r. (poprawiony dodruk ukazał się dwa lata później) zdobyła sobie większą popularność, ale nie powiedziałbym, że jest ona szeroko komentowana. Przypuszczam, aczkolwiek mogę się mylić, że Bastek dodał sobie polemicznego animuszu, bo polemizowanie z książką znaną i szeroko komentowaną wygląda inaczej, aniżeli z funkcjonującą na obrzeżach filozofii. Podobnie tłumacząc sobie nazwanie Ch. Kahna papieżem amerykańskiej filologii klasycznej (s. 24), ponieważ polemizowanie z odpowiednikiem głowy Kościoła katolickiego w jakiegokolwiek dziedzinie, a nie ze zwykłym klechą, na pewno dodaje splendoru. Nawiasem mówiąc, Bastek błędnie identyfikuje Kahna jako filologa klasycznego. Jest i był profesorem filozofii. Wracając do rzeczy, jest rzeczą obojętną dla debaty na temat ontologicznego pojęcia prawdy, czy Kahn jest papieżem czegokolwiek, a moja książka o epistemologii znana i szeroko komentowana. Tedy przytoczone opinie Bastka o moich pracach mają charakter wyłącznie perswazyjny. Bastek powiada, że moje uwagi na temat ontologicznego pojęcia prawdy, „kontrastowanego z jego teorio-poznawczym odpowiednikiem” są zdawkowe (s. 12). Sens kwalifikacji „zdawkowe” jest niezbyt jasny w tym przypadku. Przypuśćmy, że ma to znaczyć, że uwag tych jest niewiele. To prawda, ale trudno, aby było inaczej, skoro uważam, że pojęcie prawdy należy do epistemologii i wyjaśniam, dlaczego tak sądzę. Wedle Bastka, trzeba mu poświęcić więcej uwagi, bo jest ważniejsze od epistemologicznego, które „jest trywialne i teoretycznie jałowe” (s. 13). Wszelako konstatacja zdawkowości powinna wieńczyć krytyczne dzieło mojego polemisty. Bastek tak właśnie czyni w ostatnim zdaniu swego tekstu (s. 38), ale o ile topos końcowy ma za sobą jakieś argumenty, to początkowy nie. Przy okazji zwrócę uwagę na niewłaściwe przedstawienie mojego stanowiska. Nie traktuję ontologicznego pojęcia prawdy jako odpowiednika wobec jej epistemologicznego rozumienia, a nawet nie mogę tak czynić. Gdyby było inaczej musiałbym trywialne i niepotrzebne pojęcie uważać za odpowiednik potrzebnego i nietrywialnego, a jestem jak najdalszy od tego. Istotnie, radykalnie kontrastuję oba rozumienia prawdziwości, ale nie jako odpowiedniki, lecz jedno jako ciekawe i filozoficznie intrygujące, a drugie nieciekawe, czy też, ujmując rzecz ostrożniej, mniej interesujące.

Dalej Bastek wyjaśnia, dlaczego moje stanowisko nie dziwi. Pisze tak (s. 11):

Po pierwsze dlatego, że [mój osąd] został sformułowany przez rzecznika teorii poznania, który ani myśli rezygnować z własnej profesji na rzecz zorientowanej na byt

„konkurentki” (to oczywiste), a po drugie, – dotyczy pojęcia dostosowanego, wyprokurowanego, z góry skazanego na odrzucenie i na banicję.

Oba stwierdzenia Bastka są błędne. Po pierwsze, nie jestem rzecznikiem teorii poznania, ale stanowi ona główny przedmiot moich zainteresowań. Słowo „rzecznik” jest przez Bastka użyte w sposób niepoprawny. Można być rzecznikiem kogoś lub jakiegoś poglądu, ale nie dyscypliny filozoficznej. Owszem, jestem rzecznikiem tezy o trafności epistemologicznego rozumienia prawdziwości, ale nie epistemologii jako dyscypliny filozoficznej. Po drugie, jeśli już coś jest moją profesją, to filozofia jako taka, a nie jakakolwiek „konkurentka” epistemologii, zorientowana na byt lub cokolwiek innego. Po trzecie, czegoś brakuje w przytoczonym zdaniu, bo słowo „dostosowanego” od razu nasuwa pytanie „Do czego?”. Dalszy ciąg nie objaśnia tej kwestii do końca, bo nie wiadomo, czy „dostosowany”, „wyprokurowany” i „z góry skazany na odrzucenie i na banicję” znaczą to samo czy coś innego. Przypuszczam, że Bastek miał na myśli to, iż ontologiczne pojęcie prawdy tak scharakteryzowałem, aby je odrzucić. Otóż, aczkolwiek w pełni uznaję to, że można to pojęcie potraktować inaczej niż ja (niebawem zajmę się niektórymi poglądami Bastka na ten temat), ale niczego nie czyniłem z góry. Wręcz przeciwnie, najpierw podałem racje, a potem wyprowadziłem z nich konkluzje. Każdy to może sprawdzić zarówno w (a), jak i (c).

Bastek, pisząc (s. 14) o drodze („jeśli [...] chcemy dowiedzieć się”) do ontologicznego ujęcia prawdziwości, rekomenduje uwolnienie się od jego „konkurencyjnej interpretacji” (cudzysłów w tekście Bastka), tj. „uczestniczącej w sparingu z wybranymi ‘doniosłymi’ rozstrzygnięciami o teoriopoznawczym rodowodzie”. Trudno zrozumieć ten fragment. Po pierwsze dlatego, że nikt, o ile mi wiadomo, nie proponuje epistemologicznej interpretacji ujęcia prawdy w ontologii, ale teoriopoznawczą wykładnię pojęcia prawdy, tj. rozważania jej w epistemologii lub/i semantyce. Bastek najwyraźniej zakłada, że ontologiczne rozumienie prawdziwości (czy też jej ujęcie w ontologii) jest dane, a jedni mają rację pozostając przy nim, natomiast drudzy błędzą, spairując z „doniosłymi” rozwiązaniami rodem z epistemologii. Gdy słowo opatruje się cudzysłowem, to, o ile nie jest to cytowanie (wliczając w to mówienie o słowach w metajęzyku), przypisuje się mu swoiste znaczenie, w szczególności, antonimiczne. Wychodzi więc na to, że Bastek uważa rozstrzygnięcia związane z epistemologiczną analizą prawdziwości za w ogóle pozbawione doniosłości lub mało doniosłe.

Są to jednak jeno deklaracje nie poparte żadnymi racjami. Otóż, zabiegi polegające na operowaniu cudzysłowami, wprowadzaniu nowinek leksykalnych w rodzaju „o-rzeczzenie” (s. 13), co do których nie wiadomo, czy mają wyrażać konstatacje (lub ich fragmenty) o rzeczach czy też zgola coś innego lub też będące belferskim prawieniem o „współczesnych epistemologach, którzy wiele umieją”, mają także charakter perswazyjny czy też retoryczny i nie dodają niczego substancjalnego do dyskusji, chciałoby się powiedzieć, że podobnie jak przymiotnik „ontologiczna” do rzeczownika „prawdziwość”.

Przechodzę do wymiaru merytorycznego. Poruszę tylko niektóre punkty argumentacji Bastka na tyle, na ile związane są z krytyką mojego stanowiska lub starają się objaśnić, dlaczego ontologiczne (teorio-bytowe) pojęcie prawdy ma być takie ważne. Bastek powiada (s. 12), że moje przedstawienie prawdziwości w sensie ontologicznym (dla prostoty, będę używał zwrotu „o-prawda” jako skrótu, co sprawia, że nie można go porównywać z nowinką słowotwórczą w rodzaju „o-rzeczzenie”) „odwołuje się do dwu wskazówek o ewidentnie średniowiecznej proveniencji”, mianowicie iż (1) byt jest nośnikiem o-prawdy; (2) byt i prawda są ekstensjonalnie zamienne (podstawowa teza teorii transcendentaliów. Po pierwsze, (1) i (2) nie są żadnymi wskazówkami, ale tezami. Po drugie, trudno zrozumieć, dlaczego (1) ma być tezą „o średniowiecznej proveniencji”. Arystoteles w *Metafizyce* (księga E) odróżnia cztery rozumienia pojęcia bytu, a wśród nich byt jako prawdę, a to implikuje, że, wedle tego ujęcia, byt jest nośnikiem prawdy. Stagiryta musiał więc mieć jakieś powody, aby takie rozumienie bytu wyróżnić. Wolno przyjąć, że miał na myśli jakichś wcześniejszych filozofów. Celowo nie precyzuję, kogo Arystoteles miał na myśli, aby nie wkleść się w spory interpretacyjne. Ważne jest tutaj jedynie to, że jakieś 16 stuleci przed powstaniem teorii transcendentaliów rozważano byt jako prawdę. To, czy teoria ta powstała dopiero w średniowieczu, jest sporne. K. Bärthlein (*Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, Teil 1, de Gruyter, Berlin 1972) dopatruje się jej w *Corpus Aristotelicum*, natomiast J. A. Aersten (*Medieval Philosophy & Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1996) argumentuje, że Filip Kanclerz był pierwszym, który rozważał systematycznie transcendentalia. Dalej, Bastek stwierdza, że nie wiadomo, „[D]laczego to właśnie teoria transcendentaliów miałyby stanowić odpowiednią miarę filozoficzno-bytowego pojęcia prawdziwości”. Wszelako nigdzie nie napisałem, że jest to jakakolwiek miara, a w szczególności odpowiednia. Jest to po prostu schemat filozoficzny, w ramach którego rozważa się o-prawdę.

Wyjaśnienie tego jest nader proste. Zasada *ens et verum convertuntur* umożliwia sprawne porównanie prawdy w sensie epistemologicznym (e-prawdy) i o-prawdy. Istotnie, fundament teorii transcendentaliów natchmiał implikuje, że kwalifikacje „prawdziwy” i „fałszywy” inaczej funkcjonują w ramach epistemologii niż w ramach ontologii (por. wyżej). Wszelako przyjęcie, że o-prawda winna być rozważana niezależnie od teorii transcendentaliów nie uchyla pytania o sens kontekstu „byt fałszywy”.

Bastek tak wyjaśnia jego zdaniem należyty sposób traktowania o-prawdy (s. 12/13):

Przede wszystkim należy podkreślić, że nie zmierza [on] do sformułowań wobec epistemologii konkurencyjnych, wiąże się natomiast z nieustanną problematyzacją podstaw, dzięki którym możliwe okazuje się proste – prawdziwe lub fałszywe – orzekanie. I o ile orzekanie (np. o Krakowie, że leży lub nie leży w Chinach [jest to aluzja do przykładu rozważanego przeze mnie – J.W.]) – nieodzowne z punktu widzenia codziennej pragmatyki – odwołuje się do rozpoznanego epistemologicznie pojęcia prawdziwości, o tyle orzekanie o bycie Krakowa leżącego w Chinach nasuwa wątpliwości natury ontologicznej. Z punktu widzenia niepraktycznej filozofii to właśnie pierwsze z nich jest trywialne i teoretycznie jałowe. Mówienie o Krakowie, że leży w Chinach (gdzie w istocie tam nie leży) – twierdzenie, że zdanie to dotyczy świata *rzeczywistego*, ale jest fałszywe – bez problematyzacji dołączonych pojęć *istoty* i *rzeczywistości*, wydaje się trywialne i filozoficznie błahę. Tak rozumiana i ukierunkowana problematyzacja nie należy do codziennej pragmatyki ani nawet do niecodziennej teorii poznania: jest rzeczą ontologii. Ontologia nie ustala prawdy ontycznej, tzn. nie ustala jak jest *naprawdę*, *rzeczywiście*, *w istocie*, *faktycznie*, *w rzeczy samej*; zamiast tego stawia pytania o wspólną płaszczyznę wymienionych – i wszelkich możliwych ontycznych odniesień, a wtedy każde staje się problemem. Już w chwili swych narodzin – ustami parmenidejskiej bogini – powiadała, że owa płaszczyzna jest-jedna [kolejny przykład leksykograficznej twórczości – J.W.], a śmiertelników, którzy nie uświadamiali sobie tej jedności, a więc – konieczności, choćby nawet na „modyfikatory” i „determinatory” się powoływali, określała mianem „dwugłowych”, którym „być” oraz „nie być” tym samym i nie tym samym się wydaje.

Jest to dość charakterystyczny ustęp z tekstu Bastka i zasługuje na analizę (w dalszym ciągu przytoczę inne).

Pomijając drobne smaczki logiczne w postaci „jedność, a więc konieczność” (smaczek, bo jedność nie jest ani koniecznością, ani jej nie implikuje) czy leksykograficzne („jest-jedna”), zacytowany fragment robi duże wrażenie z punktu widzenia rozmachu głoszonych w nim tez, aczkolwiek na tym kończy się ich walor. Zaczynając od początku, nie twierdziłem (i nadal tak jest), że ontologiczne ujmowanie prawdy jest konkurencyjne wobec e-prawdy. Przyjmuję do wiadomości, że Bastek ujmując prawdę ontologicznie zmierza do „nieustannej problematyzacji

podstaw, dzięki którym możliwe okazuje się proste orzekanie”, prawdziwe lub fałszywe. Mam jednak problem z uchwyceniem, dlaczego wykluczone zostało orzekanie skomplikowane, czyli takie, które nie jest proste. Nie wiem, co to jest codzienna pragmatyka, na dodatek skonstruowana z niecodzienną epistemologią. Nie przypominam sobie, abym gdziekolwiek wyraził pogląd, wedle którego mówienie o bycie Krakowa leżącego w Chinach nie nasuwało wątpliwości ontologicznych, a nawet sformułowałem innego rodzaju zastrzeżenia. W swoich pracach staram się objaśnić pogląd, że zdania fałszywe (empirycznie, pomijam matematyczne) dotyczą świata rzeczywistego i czynię to drogą semantyczną. Bastek ma prawo utrzymywać, że wydaje się to trywialne i filozoficznie błahę, o ile nie dołączy się pojęć istoty i rzeczywistości, ale winien albo rzecz bliżej uzasadnić, np. przez rozważenie wadliwości podejścia semantycznego albo napisać „wydaje mi się” zamiast „wydaje się”. W samej rzeczy, byłoby znacznie lepiej, gdyby swoje tezy częściej formułował w trybie *de se*, a nie *de re*. Problematyzacja jest bez wątpienia ulubionym zajęciem Bastka, podobnie jak doszukiwanie się tematyizacji czegoś przez kogoś, np. u Kahna.

Wspomniałem już o nieustannej problematyzacji podstaw, a nadto znajdujemy problematyzację dołączonych pojęć istoty i rzeczywistości. To oczywiste, że ontologia nie ustala prawdy ontycznej, zupełnie niezależnie od tego, czy ktoś uważa tę kategorię za ważną. W rzeczy samej (by użyć ulubionego zwrotu dr Kozieli z serialu *Klan*; jest to oczywiście różne od *w samej rzeczy*, nie tylko graficznie, ale także semantycznie), zdanie „[Ontologia] stawia pytania o wspólną płaszczyzną wymienionych [w poprzednim zdaniu – J.W.] – i wszelkich możliwych ontycznych odniesień, a wtedy każde staje się problemem” jest niezrozumiałe, chociażby dlatego, że nie zostało wyjaśnione, co to jest wspólna płaszczyzna wszystkich możliwych odniesień ontycznych i co podpada pod kwantyfikator „wszystkie”. Niezależnie od tego, zakończenie „wtedy każde staje się problemem” jest albo zbędne, ponieważ nie ma problemu bez pytania albo niewystarczające, o ile przyjmie się, że istnienie problemu jest niezawisłe od jego artykulacji. Przejście od odróżnienia determinatorów i modyfikatorów do tego, że ich użytkownikiem „być” i „nie być” wydaje się tym samym i nie tym samym jest tyle brawurowe, co wyjątkowo zabawne. Z nader drobiazgowego punktu widzenia, Bastek, bo nie parmenidejska bogini, wypowiada się o odróżnianiu słów „być” i „nie być”. Jako powołujący się na determinatory i modyfikatory, zapewniam Bastka, że owe jednostki językowe nigdy nie wydawały mi się (przypuszczam, że nie jestem wyjątkiem) te same

i nie te same, a zdecydowanie różne, z uwagi na to, że drugie zawiera przeczenie, a pierwsze nie ma słowa „nie”. Jeśli ktoś powie, że nie chodzi o słowa i ich znaczenia, ale o byt i to, do czego odnosi się (o ile w ogóle odnosi się do czegokolwiek) termin „nie być”, sformułuję tezę, że niczego to nie zmieni.

Odwołanie się przez Bastka do Parmenidesa wprowadza w krąg historii filozofii. Oto diagnoza Bastka (s. 13/14):

[...] zniecierpliwiona brakiem zadowalających rozwiązań nowożytna filozofia zdecydowała się na przecięcie owego gordyjsko-platońskiego węzła [tj. zagadki niebytu – J.W.]. Nie próbowała go zatem rozsupłać, ale zdecydowała się na cięcie wykonane miarowo, opierając się zdobyczach dualizmu podmiotowo-przedmiotowego: na gruncie teorii niezdeteminowanego bytowo przedmiotu. Pierwsze szkice tejże teorii znajdujemy u Kazimierza Twardowskiego, rozwija ją Alexius Meinong, niektóre z jej zagadnień podejmuje Bertrand Russell, modyfikuje Willard Van Orman Quine. Droga od Parmenidesa do Quine⁷; a nie jest więc drogą teorio-bytowego pojęcia prawdy. Wskazuje na pewną ewolucję epistemologicznego zadania, jakie legło u podstaw zachodniej myśli filozoficznej: na czym polega relacja pomiędzy „być” i „być prawdziwym”? Zadanie to nosi miano *aletheia*.

Zacznę od końca tym razem. Mamy oto zadanie dotyczące objaśnienia różnicy pomiędzy (i) „być” a (ii) „być prawdziwym”, epistemologiczne, jak powiada Bastek. Mniejsza o to, że pojedynczy rzeczownik nie może być mianem jakiegokolwiek zadania, ale w końcu można potraktować końcowe zdanie ostatnio zacytowanego fragmentu jako eliptyczne. Ważniejsze jest to, że owo zadanie jest trywialne i zgoła nie epistemologiczne, ale syntaktyczne. Odpowiedź polega na tym, że (i) jest częścią właściwą (ii). Oczywiście nie chodzi o to, więc Bastek powinien albo skasować cudzysłowy i użyć formuły „na czym polega relacja pomiędzy byciem i byciem prawdziwym?” albo dodać, że chodzi o sens zwrotów „być” i „być prawdziwym?”. I właśnie tak czynię, powiadając (zgodnie ze swoją metodologią preferuję transkrypcje semantyczne), że (i) i (ii) znaczą to samo. I tutaj pojawia się kwestia znaczenia kwalifikacji „być fałszywym” w odniesieniu do bytu. Nie będę powtarzał swego stanowiska w tej materii, bo je wcześniej wyraźnie zaznaczyłem.

Pozostała (czyli wcześniejsza) część komentowanego fragmentu zawiera syntetyczny zarys ewolucji filozofii w kwestii niebytu od Parmenidesa do Quine’a. Bastek relacjonuje tak, jakby cały czas temu się przyglądał. Wie, że filozofia nowożytna była zniecierpliwiona brakiem zadowalającego rozwiązania, nie starała się rozsupłać węzła gordyjsko-platońskiego, a zamiast tego wykonała miarowe cięcie, opierając się na takich lub innych zdobyczach. Wszelako detale są dalekie od

historycznej adekwatności. Dualizm podmiotu i przedmiotu pojawił się grubo przed filozoficzną nowożytnością. Jeśli Bastek wspomina już o Twardowskim i Meinongu, to winien wyjaśnić, że ich rozważania były oparte na koncepcji przedmiotu intencjonalnego, a nie „na gruncie teorii niezdeterminowanego bytowo przedmiotu”. A w przypadku Twardowskiego warto odnotować jego analizę słowa „nic” jako wyrażenia synkategorematicznego, podobnie jak uwagi Carnapa o zdaniu *Das Nichts nichtet* jako gwałcącym zasady składni logicznej. Konstatacja o gruncie teorii niezdeterminowanego bytowo przedmiotu jest wysoce myląca z uwagi na to, że trzeba wprzód wyjaśnić, czym różni się brak bytowego niezdeterminowania od niedookreśloności, np. w sensie Ingardena. To prawda, że Russell polemicznie podjął niektóre zagadnienia poruszone przez Meinonga, ale bez sprecyzowania, że teoria deskrypcji umożliwiła operowanie wyrażeniami nominalnymi nie mającymi odniesienia przedmiotowego (tj. nazwami pustymi w tradycyjnym sensie, czyli obejmującym zwroty deskrypcyjne), relacja Bastka ma nader niską zawartość informacyjną. Podobnie ma się sprawa z Quinem, o którym czytelnik dowiaduje się tyle tylko, że coś zmodyfikował z poglądów Russella. Faktycznie, Quine dokonał wielu modyfikacji, w tym także kompletnie niezwiązanych z rozważaną kwestią, np. opracował nową wersję teorii typów logicznych. Wszelako w kwestii pustych terminów indywidualnych Quine zaproponował ich eliminację (podobnie zresztą było w przypadku terminów niepustych) przez wprowadzenie stosownych predykatów. Na samym końcu (s. 38) Bastek syntetycznie powiada, że filozofia nowożytna zastąpiła pogląd Parmenidesa, że nie można wskazać tego, czego nie ma przez rozstrzygnięcia typu meinongowskiego co do ich istoty. Wprawdzie trudno zorientować się, co Bastek myśli o istocie rozstrzygnięć meinongowskich, ale jakakolwiek ona byłaby, przypisywanie takowych rozwiązań Russellowi i Quine’owi może świadczyć tylko i wyłącznie o ignorancji, zwłaszcza logicznej, kogoś, kto to czyni. Pomijając Parmenidesa, o którym będzie jeszcze mowa, niezbyt jasną kategorię wskazywania (ostensywnego?, przez opis?, przez nazwanie?) tego, co istnieje lub nie, a także Meinonga, którego teoria substytucji była bardziej subtelna niż Bastek mniema, twierdzenie, że Russell i Quine wskazywali (czy też instruowali jak to czynić) to, czego nie ma, jest wielce osobliwe.

Nie dziwię się, że Bastek traktuje podejrzliwie rozwiązania zagadki niebytu na gruncie logiki (wygląda zresztą na to, że nie bardzo rozumie relację pomiędzy nią a epistemologią, a przynajmniej zamazuje

granicę pomiędzy tymi dziedzinami), ale mimo wszystko, wypadałoby się powstrzymać od kwalifikowania takich prób jako wyrazu zniecierpliwienia, niemożności rozsąpania czy dokonywania miarowych cięć. Stwierdzenie, że trakt „od Parmenidesa do Quine’a nie jest więc drogą teorio-bytowego pojęcia prawdy” jest tyle trafne, co trywialne. Nie jest, bo prawie nikt tak tego nie traktował, przynajmniej od XVII w. Opinia, że wymienieni filozofowie podjęli zadanie ontologiczne i to takie, które „legło u podstaw filozofii zachodniej” i uczynili to w sposób epistemologiczny, jest zdecydowanie na wyrost, gdyż bezwarunkowo zakłada, że ontologiczna wizja Parmenidesa określiła bieg filozofii zachodniej, a także dlatego, co wynika z całości tekstu Bastka, że epistemologiczne podejście do ontologii jest nieuprawnione z zasady. Ajdukiewicz utrzymywał, że ontologia (metafizyka) jest w znacznej mierze wyprowadzaniem wniosków z rozważań epistemologicznych. Nie ma żadnego powodu, aby każdy filozof akceptował taki sposób rozważania i rozwiązywania problemów metafizycznych, ale perspektywa ta nie powinna być odrzucana tylko dlatego, że jest niezgodna z wytycznymi branymi od Parmenidesa.

Własne rozsąpanie prawdy ontycznej Bastek rozpoczyna od uwag na temat znaczenia wyrazu *aletheia*. Twierdzi, że należałoby je tłumaczyć jako „nieskrywanie”, „niezapominanie” czy „nietajenie”. Pomijając szczegóły i od razu widoczną nierównowagę tych przekładów, czyli po prostu wieloznaczność rozważanego słowa, Bastek przyjmuje tzw. prywatywne rozumienie terminu *aletheia*, w myśl których jest ona zaprzeczeniem rzeczownikiem. Niezorientowany czytelnik może nawet dojść do wniosku, że rzeczona interpretacja jest jakąś nowością, wypracowaną przez Heideggera, o której także „pisze Jan Woleński” (patrz wyżej). Szkoda jednak, że Bastek nie zreferował tego, co piszę. Moja narracja jest referatem z literatury na ten temat i krótko przedstawia dzieje traktowania wyrazu *aletheia* jako *privativum* od Sekstusa Empiryka do polemik, np. Friedländera i Luthera z Heideggerem. Jeśli Bastek gromi mnie i innych filozofów, zwłaszcza takich, którzy (s. 15).

[...] przyjmując założenia spod znaku *eine daseinsfreie Wissenschaft* [winno być *einer daseinsfreien Wissenschaft*, bo używamy dopełniacza rzeczownika rodzaju żeńskiego – J.W.] – założenia sygnalizowanej nowożytej teorii przedmiotu, sądzą, że mogą podejmować ontologicznie wiążące decyzje,

winien przynajmniej zaznaczyć, że amatorzy *einer daseinsabhängigen Wissenschaft* (w kwestii interpretacji filozofii greckiej) spotykają się

z ostrą krytyką ze strony filologów klasycznych, głównie za brak wystarczającej kompetencji w zakresie języka greckiego. Heideggerowska koncepcja prawdy jest zresztą krytykowana ze strony nie tylko filologów klasycznych, ale także filozofów (por. np. H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Examination*, Princeton University Press, Princeton 1998, O. Dahlstrom, *Heidegger's Theory of Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2001). Wszelako wywód Bastka jest niemal wyłącznie apologią Heideggera (bodaj z jedną uwagą krytyczną na s. 38) w kwestii jego historycznych i systematycznych rozważań o prawdzie, by tak rzec, miarowym cięciem wedle nader swoiście pojmowanej obiektywności argumentacyjnej.

Prywatywna interpretacja słowa *aletheia* jest raczej niekwestionowana w odniesieniu do greki archaicznej i presokratyków. Rozumienie tego terminu jako *privativum* niczego nie implikuje w kwestii ontologicznego czy epistemologicznego rozumienia prawdziwości. Niewątpliwie motyw epistemologiczny był silny u sofistów i pisarzy z nimi związanych, np. Tukidydesa. Arystoteles dokonał decydującego kroku w kierunku zerwania z tradycją. Uznał przede wszystkim, że prawda jest w myśli, a nie w bycie. Sławny fragment z *Metafizyki* (1011b) „Mówić, że to, co jest, nie jest, a to, co jest nie jest, jest to fałsz, a mówić, że to, co jest, jest, a to, co nie jest, nie jest, to prawda” staje się wręcz niezrozumiały, gdy go zamienimy na „Mówić, że to, co jest, nie jest, a to, co jest nie jest, jest to skrywanie (zapominanie, tajenie), a mówić, że to, co jest, jest, a to, co nie jest, nie jest, to nieskrywanie (niezapominanie, nietajenie)” staje się wręcz niezrozumiały, może poza jego aplikacją do konkretnych dialogów, w których relacjonuje się pewne sytuacje w zamiarze ich ujawnienia lub nie. Arystoteles opowiedział się za epistemologicznym rozumieniem prawdziwości i zbędnością (przynajmniej tak można rozumieć jego uwagi w *Metafizyce* 1027) jej ontologicznej interpretacji. Być może Stagiryta nie miał racji i powinien antycypować poglądy rektora z Fryburga, ale tego rodzaju kwalifikacja jest na razie egzotyczna z punktu widzenia dostępnych argumentacji. Nawoływanie do tego, aby filozofowie współcześni respektowali archaiczne znaczenie *alethei* jest podobne postulatowi, aby słowo „materia” było dzisiaj stosowane wyłącznie w piekarnictwie, ponieważ grecki wyraz *materia* pierwotnie oznaczał ciasto.

Stagiryta przekształcił pojęcie prawdy w profesjonalną kategorię filozoficzną. Profesjonalizacja pojęcia prawdy przez Arystotelesa uprawnia określanie filozofii prawdy jako aletejologii. Bastek kwestionuje tę propozycję pisząc (s. 14):

Greckie słowo *aletheia* nie powinno być zatem stosowane – jak chce Woleński – jako podstawa neutralnego określenia wszelkich dociekań poświęconych prawdzie. Czym innym jest bowiem zadanie, czym innym jego wypełnienie będące rozwiązaniem, czym innym wreszcie – teoria możliwych rozwiązań.

Wszelako Bastek myli pojęcie wyrażone przez słowo *aletheia* z aletejologią, aczkolwiek (przypis 6) wspomina, że zaproponowałem przymiotnik „aletejologiczny” urobiony od słowa *aletheia*. Stanowisko Bastka jest uprawnione, o ile przyjmujemy jego tezę, że wyraz *aletheia* jest mianem pewnego zadania ontologicznego. Dosłowne rozumienie tego stwierdzenia jest absurdalne w świetle interpretacji prywatywnej, ponieważ prowadzi do takiego oto zdania: „Zadanie to [wyszczególnione przez Bastka w sposób już omówiony – J.W.] nosi miano nieskrywania (niezapominania, nietajenia)”. Na gruncie aletejologii nie ma żadnego konfliktu pomiędzy zadaniem, jego wypełnieniem a teorią (powiedziałbym raczej spektrum) możliwych rozwiązań. Wszystko to daje się znakomicie pomieścić w ramach aletejologii, aczkolwiek nie upieram się przy tej nazwie i nie wiążę z nią żadnych merytorycznych presumpcji. Uwagi Bastka w sprawie aletejologii są ostatnią jego wycieczką pod moim adresem. Chciałbym jednakże uczynić jeszcze kilka krytycznych spostrzeżeń pod adresem artykułu *Aletheia – zadanie ontologii*. Moje dalsze komentarze są selektywne. W szczególności, pomijają polemiki Bastka z Kahnem, a także egzegezę poglądów Heideggera. Zauważę tylko, że Bastek w swym uwagach o analizach Kahna w ogóle nie odniósł się do materiału filologicznego przedstawionego w pracach amerykańskiego filozofa, zwłaszcza w książce *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, D. Reidel, Dordrecht 1973 (II wyd., Hackett, Indianapolis 2003) w ogóle nie wspomnianej w omawianym artykule.

Idee Parmenidesa odgrywają szczególną rolę w rozważaniach Bastka. Można nawet powiedzieć, że hasło: „Z powrotem do Parmenidesa” jest wiodącym przesłaniem artykułu *Aletheia – zadanie ontologii*. Bastek, zaraz po wyjaśnieniu, co znaczy termin *aletheia*, pisze następująco (s. 14/15):

[*Aletheia*] w odniesieniu zaś do parmenidejskiego (ontologicznie pierwszego) poematu – jako niemożliwość niebycia: byt nie może skrywać się na tle *einai*, albowiem każdorazowo uwidacznia ona jego obecność, stanowi ona jego nieskrywanie [i tutaj znajduje się przypis do mojej książki, aczkolwiek bez związku, bo o interpretacji prywatywnej piszę bez jakiegokolwiek nawiązania do Parmenidesa – J.W.]. Pomyśleć o tym, co nie istnieje, znaczyłoby tu tyle, co pomyśleć o czymś nie do pomyślenia: myślenie o *myślanym istniejącym* nie jest kwestią wyboru, lecz świadectwem koniecznej identyczności myśli i bytu.

Ostatni fragment nawiązuje do głównej tezy Parmenidesa. Przejście od nieskrytego do koniecznej identyczności myślenia i bytu jest, jak to Bastek ma w zwyczaju, brawurowe, ale w zacytowanym tekście obciążone jawnym błędem *non sequitur*. Trzeba więc coś dodać, w szczególności wskazać, co jest podstawą tezy (***) konieczne jest, że myśl i byt są identyczne. Bastek w gruncie rzeczy tego nie wyjaśnia. Wprawdzie cytuje (s. 21, przypis 18) fragment wedle przekładu znajdującego się w książce G. S. Kirka, J. E. Ravena, M. Schoefielda, *Filozofia przedsokratejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, wedle którego [byt] jest i nie może nie być, ale z tego nic nie wynika na temat koniecznej identyczności myśli i bytu, tj. nie wynika z tego stwierdzenie (***)

Nieco wcześniej (s. 13) Bastek dworuje sobie (patrz wyżej) z dwugłowych, którym „być” i „nie być” wydaje się tym samym. O dwugłowych mowa w poemacie Parmenidesa, a przed tym czytamy (Kirk, Raven, Schoenfield, jw., s. 248): „Co ma być powiedziane i pomyślane, musi z konieczności być. Jest bowiem być, nic natomiast nie jest”. Wszelako i z tego fragmentu nie wynika (***)

Zacytowany przekład nie jest jedynym (por. wybór w mojej *Epistemologii* z 2005 r., s. 67). Jeśli „to samo” w rozmaitych translacjach rozumieć jako identyczność w sensie Leibniza, można argumentować, że jeśli a i b (np. myśl i byt) są identyczne, to są identyczne konieczne. Kripke uważa np., iż nie można poprzedzać każdej identyczności operatorem konieczności. Trzeba więc wiele założeń dla uzasadnienia tezy, iż Parmenides wypowiedział tezę (***)

Konsultowałem tę kwestię z filologami klasycznymi i dowiedziałem się, że oryginał grecki daje nikłe podstawy do utrzymywania, że korzysta się w nim z pojęć modalnych, w szczególności kategorii konieczności, a to samo można wyczytać z komentarzy Kirka, Ravena i Schoenfielda. Można więc twierdzić ze sporym uzasadnieniem, że Parmenides nie miał jeszcze wystarczającego aparatu pojęciowego, aby sformułować (***)

Entuzjastom poematu Parmenidesa jako fundamentu europejskiej filozofii należy te rzeczy przypominać, ponieważ zbyt łatwo odwieszają to, co jeszcze nie wisało w VI i V w. p.n.e. Bastek z aprobatą odnotowuje (s. 27) opinię Gadamera, że Heidegger interpretując presokratyków, w tym Parmenidesa, rozpoznał w nich samego siebie, a następnej stronie rekomenduje tę postawę wobec innych. Powiada, że jeśli jest inaczej, „tym gorzej” dla danego badacza, ponieważ (s. 28) „tylko myśl zaangażowana może się udostępnić tej odległej, pozwalając jej być sobą w sobie”. Nie przeczę, że taka hermeneutyka jest możliwa i miła

dla niektórych filozofów, ale sugerowałbym, aby ją uznawać za lokalną i niekonieczną.

Bastek ma sporo do powiedzenia na temat tego, co stanowi o uznaniu czegoś czy nawet czegokolwiek oraz jak istnienie i myślenie ma się do sproblematyzowania (?) tego. Tak rozsupłuje ten problem (s. 15):

[...] istnienie tak samo jak i myślenie (na mocy parmenidejskiej *to gar auto noein esti te kai einai*), nie jest kwestią uznania, lecz każdorazową – jego podstawa: to, co myślane, nie okazuje się myślanym w wyniku uprzedniego uznania za rzecz myślenia godną; istniejące nie istnieje zaś w wyniku jakiegokolwiek pozytywnej weryfikacji. Przeciwnie: coś może być-uznane o tyle tylko, o ile jest-myślane.

Dla porządku zauważę, że zdanie (por. Kirk, Raven, Schofield, jw., s. 247) *to gar auto noein esti te kai einai* („Tym samym jest bowiem być pomyślanym i być”, „Myśl i bycie są tym samym”) pochodzi ze źródeł uważanych za pośrednie, aczkolwiek Kirk, Raven i Schofield powiadają, że mogłoby pasować do wywodu o tym, że byt jest i nie może nie być. Jakby nie było, *to gar auto noein esti te kai einai* nie pociąga konkluzji Bastka o relacji uznawania i myślenia. Zupełnie niezależnie od retorycznego zabiegu z „być-uznane” i „jest-myślane”, wniosek, że uznanie zakłada myślenie jest zgoła trywialny. Wystarczy w tym celu rozważyć zaprzeczenie implikacji „jeśli x uznaje, że A , to x myśli, że A ”, czyli koniunkcję „ x uznaje, że A i nieprawda, że x myśli, że A ”. Wprawdzie nie jest ona formalnie sprzeczna, ale podobnie pragmatycznie paradoksalna (tj. nieintuicyjna) jak konstatacja „wiem, że A , ale nie wierzę, że A ”. Traktuję uwagę o trywialności zależności pomiędzy uznawaniem a myśleniem jako bardzo widome świadectwo tego, że filozoficzna głębia (niekiedy) produkuje banalne konsekwencje, które mogą być uzyskane daleko prostszymi środkami. Bywa jednak gorzej, jak o tym przekonują ustalenia Bastka na s. 38 w kwestii dynamiki przedstawiania tożsamości i prawdy (dokładniej: jej „zaokrąglonego” pojęcia; rezygnuję z wyjaśnienia, na czym owa, ontologiczna, bo jakże by inaczej, krągłość polega). Bastek powiada, że (1) coś jest identyczne, o ile zgadza się ze sobą, coś zgadza się, o ile jest identyczne; (2) nie jest identyczne, o ile nie zgadza się ze sobą, nie zgadza się, o ile nie jest identyczne. Zasadą logiki jest to, że każdy przedmiot jest identyczny sam z sobą, a skoro tak, to wyrażenia „zgadza się ze sobą” i „jest identyczne ze sobą” są synonimami. Wówczas (1) i (2) są równoważne. Jeśli jednak „zgadza się ze sobą” i „jest identyczne ze sobą” znaczą odpowiednio coś innego, to obie rozważane tezy są fałszywe w tej części, w której zgodność ma implikować identyczność. Być może Bastek

podchodzi do (1) i (2) dialektycznie, np. po heglowsku, a wtedy iden-tyczność i zgodność są tym samym i nie są tym samym, co nie przeszkadza, hegliście rzecz jasna, uznać (1) i (2) za prawdziwe. Ba, można nawet spokojnie rzec, iż być-oznane zakłada jest-myślane, z dodatkiem dynamicznie w obu przypadkach.

Pora wrócić do o-prawdy. Bastek kończy swój artykuł uwagą (s. 38):

Przyjmując Parmenidejską perspektywę *braku możliwości wskazania tego, czego nie ma*, zastępowaną obecnie nowożytnymi (meinongowskimi co do istoty) rozstrzygnięciami, należy podkreślić, że tożsamość nie stanowi o zgodności; tożsamość nie warunkuje jej swoją rzekomą dynamiką naprzemiennego zachodzenia i niezachodzenia. Nie jest (wbrew opiniom Brentano, Husserla czy choćby [...] Heideggera) skorelowana z przyjętymi nieweryfikowalnymi (ontycznymi) założeniami, lecz każdorazowo stanowi ich „nieruchomą” i pewną podstawę. Myślane w sposób konieczny jest tym, co będące – będąc w ten właśnie sposób tożsamym, może być do innego, ale w taki sam sposób tożsamego momentu. Wynik owego odniesienia – pozostaje w sferze ontycznej niepewności i w żaden sposób nie rzutuje, mówiąc słowami Parmenidesa, na „niewzruszone serce dobrze zaokrąglonej Prawdy”. O jej ontologicznie „zaokrąglonym” pojęciu można zapewne powiedzieć wiele, ale chyba, nie to, że jest niepotrzebne i trywialne.

Moja kwalifikacja pojęcia o-prawdy jako trywialnego i niepotrzebnego opierała się na spostrzeżeniu, że orzecznik „prawdziwy” w złożeniu „prawdziwy byt” jest redundantorem. Jest to argument wykorzystujący logiczne własności pojęć i ich kombinacji. Ta droga jest, rzecz jasna, wykluczona wobec propozycji Bastka, albowiem nie sposób z niej wyczytać jakiegokolwiek informacji o naturze pojęcia prawdy. Czytając ostatnio zacytowany passus nie dowiemy się np., czy zaokrąglona jest Prawda, czy też jej pojęcie. A jeszcze na dodatek dowiadujemy się (s. 37) o „kulistości” tożsamości. Być może Prawda różni się od prawdy i pierwsza stanowi „nieruchomą” podstawę drugiej, a być może duża litera P nie ma żadnego istotnego znaczenia. Czy zaokrąglony = „zaokrąglony”? Czy nazwa „Prawda” funkcjonuje jako jednostkowa, czy ogólna, czy też jako indywidualna, czy generalna? Czy myślane w sposób konieczny jest tym samym, co będące, czy też w sposób konieczny myślane jest będące? Przypuszczam, że Bastek z wielkim obrzydzeniem odrzuci takie pytania, gdyż są one niestosowne wobec prawdziwej (ontologicznie) filozoficznej głębi. Niezależnie od tego, jak „zaokrąglone” pojęcie o-prawdy ma się do „kulistości” tożsamości, na pewno nie jest trywialne. Nie może być, gdy wnikiemy w taki oto wywód (s. 37) związany z widokiem obrazu krzywo wiszącego na ścianie:

Parmenidejska teza o „kulistej” tożsamości nie traktuje jednak o możliwości prawdy ontycznej, ale o konieczności prawdy ontologicznej: nie dlatego myślany obraz okazuje się będący, że jest rzeczą krzywo wiszącą na ścianie, nawet, gdyby „istotnie” wisiał krzywo. Będąc myślanym, nie może nie być będącym – istnieje bez względu na ontyczną możliwość prawdziwości. Gdy wskazany, nie może nie być.

Prosta obserwacja, że konieczność implikuje możliwość, nie jest w stanie zniwelować głębi stwierdzenia, że konieczność prawdy ontologicznej polega na tym, iż gdy coś jest myślane, nie może nie być i to „bez względu na ontyczną możliwość prawdziwości”. Nic też nie da przypomnienie, że Russell, Meinong i paru innych nie zajmowali się perspektywą wskazywania tego, co nie istnieje, bo nikt o w miarę zdrowych zmysłach do tego nie dąży, natomiast rozważali to, czy można myśleć (mówić) o tym, czego nie ma. Interpretacyjny zabieg Bastka polegający na przypisaniu Parmenidesowi automatycznego przejścia od myślenia do wskazywania niewątpliwie otwiera nowe perspektywy ontyczne, aczkolwiek nie ma za sobą żadnego uzasadnienia tekstualnego.

Wszelako będę argumentował, że o-prawda jest kategorią niepożądaną. Wezmę pod uwagę to, co Bastek twierdzi na temat funkcji o-prawdy na s. 12/13 (odpowiedni fragment został zacytowany wcześniej) w związku z nieustanną problematyzacją podstaw umożliwiających prawdziwość lub fałszywość orzekania oraz problematyzacją takich pojęć jak istota i rzeczywistość, a także stawiania pytania, cytuję raz jeszcze, „o wspólną płaszczyznę [...] wszelkich możliwych ontycznych odniesień”. Przypuśćmy, że pojęcie prawdy wymaga rozstrzygnięcia takich kwestii ontologicznych (dla porządku: nie sądzę, aby tak było, ale chcę pozostawać w ramach dyskursu Bastka). Nawet jeśli tak jest, wystarczy powiedzieć, że prawdziwe lub fałszywe orzekanie zależy od tego, jaka jest istota rzeczywistości i wspólna płaszczyzna wszelkich możliwych ontycznych odniesień. Tak czynią rozmaite, popularne obecnie, koncepcje uprawdziwaczy (*truth-makers*). Mówiąc inaczej, prawda (fałsz) orzekania zależy od tego, jaki jest byt (Byt, jeśli ktoś woli), a nie zyska się żadnej dodatkowej treści przez dodanie w którymś punkcie teorio-bytowej prawdziwości, np. przez konstatację, że o-prawda jako wspólna płaszczyzna dla rzeczywistości, jej istoty i ogółu możliwych ontycznych odniesień warunkuje prawdziwe lub fałszywe orzekanie. Ornamentyka w postaci problematyzacji, tematykacji, opatrywania wyrażen cudzysłowami, pauzowania w obrębie pojedynczych słów (o-rzekanie) lub ich złożen (jest-jedna, być-uznane, jest-myślane), stosowanie kursywy w emfaticznej roli w czy odnaj-

dywania samego siebie w Parmenidesie tej okoliczności nie zmienia, bo nie może. Tego rodzaju zabiegi pełnią w tekście Bastka wręcz magiczną funkcję. Ponieważ jednak jesteśmy na terenie filozofii, każdy pogląd może być zakwestionowany. Taką możliwość dopuszczam całkiem serio, ale w zamian, sugeruję niejaką tolerancję filozofów metafizycznej głębi, oglądających siebie w poematach sprzed 25, wieków wobec innego sposobu filozofowania. Nie widać powodu dla dezawuowania analizy logicznej już w punkcie wyjścia za pomocą retorycznych dwuznaczników. Może lepiej po prostu skonstatować, że o ile jedni uważają, iż logiczne właściwości badanego pojęcia są fundamentem dalszego filozofowania, inni obierają odmienną drogę i wyrażają swe intuicje w sposób alegoryczny lub w języku raczej prywatnym, np. przez takie oto stwierdzenia (s. 37)):

Tożsamość nie jest możliwością zgodności w tym sensie, że nie stanowi ruchomego komponentu zgodnościowego ujęcia prawdy, jej korelatu.

Z góry uznaję zarzut, że wyrwałem ten fragment z kontekstu. Niemniej jednak, nie sądzę, aby to, co poprzedza zacytowane zdania lub to, co po nim następuje, wyjaśniało, czy autorowi chodzi o jakiś komponent zgodnościowego ujęcia prawdy, czy też o jakiś komponent jej korelatu, aczkolwiek nie wykluczam, że, zdaniem Bastka, komponent i korelat prawdy są jednym i tym samym.

*

* *

Już po napisaniu powyższego tekstu ukazała się książka A. Bastka, *Poza egzystencjalną i nieegzystencjalną interpretacją przedmiotu. Parmenidejska niepowątpiewalność będącego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2011. Odniosę się tylko do ss. 114–117, na których Bastek komentuje moje ujęcie przeciwstawienia realizmu i antyrealizmu (na podstawie *Epistemologii*, t. 3, Aureus, Kraków 2003, ss. 194–195). Analiza Bastka dodaje do moich tez twierdzenie Parmenidesa o identyczności myślenia i bytu. W rezultacie dochodzi do takich oto sformułowań: (a) (realizm') to, co jest myślane, jest transcendentne (= jest-myślane niezależnie od tego, czy jest-myślane, tzn. nawet wtedy, gdy nie jest myślane; (b) (realizm'') to, co jest-myślane, naprawdę jest-myślane; (c) (antyrealizm') to, co jest-myślane jest immanentne (= jest-myślane w zależności od tego, czy jest myślane, naprawdę, tzn. tylko wtedy, gdy jest-myślane); (d) (antyrea-

lizm”) to, co jest myślane, naprawdę nie jest jest-myślane. Ma to być odpowiednikiem moich charakterystyk: (RE’) przedmioty poznania są transcendentne (= nieimmanentne); (RE’’) przedmioty poznania istnieją naprawdę; (AR’) przedmioty poznania są immanentne; (AR’’) przedmioty poznania nie istnieją naprawdę. Uznałem, że (RE’) i (AR’) są lepszymi charakterystykami realizmu i antyrealizmu, niż odpowiednio (RE’’) i (AR’’). Za istotny składnik proponowanej charakterystyki uznałem to, że podkreśla ona zarówno składnik ontologiczny jak i epistemologiczny.

Bastek znajduje, że (a) i (d) są wewnętrznym sprzeczne (oznajmia, że dowodzi tego drogą *reductio ad absurdum*), natomiast (b) i (c) tautologiczne i ontologiczne prawdziwe. Istotnie, użycie tezy Parmenidesa usprzecznia (a) i (d) (wszelako wprost, a nie przez redukcję do absurdu) oraz tautologizuje (b) i (c). Dalej, Bastek powiada, że jego analiza prowadzi do zaniku przeciwstawienia realizmu i antyrealizmu oraz, że (a) – (d) zostają zredukowane do dwóch, mianowicie „ontologicznie sprzecznego (wspólnego przeciwstawianym (AR’) i (AR’’) (jako (b) i (d) – JW)) i ontologicznie prawdziwego (wspólnego przeciwstawianym RE’’ i AR’! (czyli (b) i (c) – JW)). Rezultaty te są chyba osobliwie ważne, skoro opatrzone wykrzyknikiem. Ujmując rzecz prościej (a) i (d) są równoważne (dwie sprzeczności są ekwiwalentne *ex definitione*), podobnie jak dwie tautologie są równoważne (także na mocy definicji). W samej rzeczy, opozycja realizmu i antyrealizmu staje się podejrzana na znaczeniu, skoro realizm i antyrealizm raz są sprzeczne, a innym razem tautologiczne. Można ewentualnie przeciwstawić tautologie sprzecznościom ((b) i (c) oraz (b) i (d)), ale, jak Bastek roztropnie zauważa, jest to rezultat trywialny. Wszelako konstatacje Bastka, w szczególności, kwalifikacje (a) i (d) jako sprzeczności oraz (b) i (c) jako tautologii, nie wadzą się wyprowadzić bez uznania o identyczności bytu i myślenia. Sam traktuję rozumowanie Bastka jako *reductio ad absurdum* tezy Parmenidesa, ale to inna sprawa.

Bastek kontynuuje tak (s. 116):

Przywoływany przykład paradoksalnego twierdzenia [chodzi o zdanie „mamy (lub nie) dostęp do rzeczywistości samej w sobie, tj. niezależnie od procesu poznawczego” – J.W.] będącego – zdaniem autora *Epistemologii* – następstwem zasad RE’’ (tu: to, co jest-myślane, naprawdę jest-myślane) i AR’’ (tu: to, co jest-myślane, naprawdę nie jest-myślane), wydaje się być jednak spowinowacony tylko z tymi zasadami, które w wyniku usunięcia egzystencjalnej przedmiotowości zostały rozpoznane jako wewnętrznym sprzeczne.

W swoim tekście nie wiąże owego paradoksalnego twierdzenia z kwestią realizmu i antyrealizmu, ale z pewnymi zarzutami wobec semantycznej definicji prawdy, ale mniejsza oto, skoro Bastek wykrywa powinowactwa tam, gdzie ich niema. Wracając do głównego problemu, Bastek reinterpretuje paradoks jako stwierdzenie „możliwe jest myślenie o tym, co nie do pomyślenia, i to niezależnie od tego, czy jest myślane” i dalej konstatuje, że nie ma to

znamion rzeczywistego paradoksu, lecz tylko pozyskanego przez *reductio ad absurdum* dowodu na to, że niemożliwe jest myślenie o tym, co nie do pomyślenia.

Tego ostatniego nie trzeba jednak dowodzić sprowadzaniem do niedorzeczności, ale wystarczy zrozumienie, że nie można myśleć o tym, co nie do pomyślenia, chyba, że, czego nie wykluczam, że słowa „myślenie” i „pomyśleć” są przez Bastka używane dwuznacznie, raz wedle Parmenidesa, a innym razem potocznie. Tak czy inaczej, utrzymywanie, że dany (czyli ja w tym wypadku) autor popada w sprzeczność przez przywoływanie przesłanek, których nie akceptuje, jest zajęciem jałowym, ale, jak widać, nieobcym Adamowi Bastkowi.

NOWA ESTETYKA?

Winfried Menninghaus, *Wstręt. Teoria i historia*, przeł. Grzegorz Sowiński, Universitas, Kraków 2010, s. 512.

Wyeksponowanie ciała, silne nacechowanie poszczególnych jego części, bez pomijania „miejsc wstydliwych” stało się czymś naturalnym dla naszego wieku. Uznaje się, że to postmodernistyczny modus percypowania człowieka, ale tak naprawdę to już sam początek wieku dwudziestego jest pełen prób odpowiedzi na pytania, co nas określa, czy też przez co określamy samych siebie. Wszelkie „izmy” – ekspresjonizm, kubizm, futurizm, surrealizm, zajmowały się tym, co do ich czasów pozostawało na marginesie zainteresowań artystycznych. Niedoskonałości, braki, nadmiar, brzydota, wreszcie wstręt.

Winfried Menninghaus, w swojej nowej książce *Wstręt. Teoria i historia*, również podejmuje ten temat, analizując estetyczne kategorie piękna i jego bieguną przeciwstawnego, a zarazem dopełniającego niejako samo piękno, którym w jego mniemaniu nie jest brzydota, ale wstręt. Jest to kolejna rozprawa z dziedziny estetyki, po napisanej w 2003 roku *The Promise of Beauty*, w której starał się rozwikłać tajemnicę piękna na podstawie przekonań starożytnej Grecji, psychologii Zygmunta Freuda i teorii ewolucji Darwina. I także tym razem, wśród analizowanych teorii i postaw, pojawiają się kluczowe dla rozwoju kultury postaci: Kant, Nietzsche, Freud, Bataille, Kristeva, Sartre, Baudelaire, czy Kafka.

Wszechobecność wstrętu w teorii estetycznej, a zarazem jego tabuizacja jest według autora *Wstrętu...* niepodważalna, bowiem aby być i pozostać pięknym, piękno wymaga uzupełnienia przez coś innego, coś nie-pięknego, czym miałyby być właśnie wstręt. Ze wstrętem wiążą się zmysły ciemne, nazwane tak przez Mendelssohna, a więc: smak, węch, dotyk (czucie). Zmysły jasne – wzrok i słuch, zarezerwowane są dla piękna. Piękno ma ludzić, generować iluzję rzeczywistej obecności nieobecnego, zaś wstręt ukazywać efekt naturalności.

Jednym z tematów, które podejmuje w swojej pracy Menninghaus, jest opis konstruowania idealnie pięknego ciała ludzkiego w oparciu o kanon klasyczny. Powołuje się on na takich uczonych jak: Winckelmann, Herder i Lessing oraz na ideę bachtinowskiego ciała groteskowego. Według Winckelmanna główną cechą pięknej linii ciała jest brak przerw (np. greccy artyści nigdy nie przerywali brody „dołeczkiem”, również zmarszczki i fałdy burzą wizerunek idealnego ciała). Herder dokłada do tego niestosowność ukazywania żył i chrząstek, które według niego wyglądają niczym pełzające robaki, konotujące wizję rozkładu ciała po śmierci. Kodowanie ciała w duchu klasycznej estetyki nie dopuszcza ukazywania otworów prowadzących do wnętrza ciała, powodując tym samym, że postaci malowane, czy rzeźbione jawią się jako wydrążone, niczym łupina orzecha. Zabrania się także ukazywania otwartych ust, które w jednej

z koncepcji nawiązują do otchłani, paszczy piekielnej, w innych natomiast do rozwarłego łona kobiecego, związanego jednocześnie z rodzeniem dziecka oraz z wchłanianiem fallusa. Pojawiają się czasem w przedstawieniach klasycyzujących lekko uchylone usta, ukazujące zęby, ale przedstawienie to zarezerwowane jest dla satyrów i faunów, a więc niższej kategorii bóstw. Kolejną częścią ciała, ważną w przedstawieniach klasyków, jest prosty nos, uosabiający doskonały profil oraz przyległe do twarzy uszy. Ciała kobiet także musiały wpisać się w pewien kanon. Kobiecy biust nie mógł być zbyt duży, brodawka zaś musiała być niewidoczna. Miało to podkreślać niewinność i dziewicze piękno. Natomiast kobiece łono jawi się jako fałda, a więc coś, czego kanon nie przyjmuje. Sama nagość, tak naprawdę jest pewną nie-nagością, ponieważ najczęściej pojawia się efekt mokrej szaty, która jednocześnie nie jest ubraniem dla nagości, ale która również jej nie ukazuje.

W kanonie estetyki klasycznej pojawia się także topos vetuli, czy też brzydkiej staruchy jako podstawowego impulsu, który generuje wstręt. Jest tak również u najważniejszych filozofów zajmujących się wstrętem: Kanta, Nietzschego, Freuda, Bataille'a, Kristevy.

W rozważaniach Menninghausa pojawiają się najważniejsze tezy istotnych dla estetyki, literatury, czy filozofii wymienionych wcześniej myślicieli. Omawia on szeroko ich poglądy, ukazując postawę estetyczną i nierzadko biograficzne elementy, które wpłynęły na takie, a nie inne pojmowanie przez nich wstrętu. Kant definiował wstręt jako „ciemne doznanie”, które przełamuje rozróżnienie rzeczywiste – wyobrażone; Nietzsche jako sygnaturę poznania metafizycznego (w sensie odrzucenia pozorów podczas ekstatycznego doznania dionizyjskiego); Freud mówi o barierze wstrętu jako hamulcu libido; zaś Bataille wysuwa odważniejszą tezę, iż na wstręcie opiera się całe społeczeństwo. Warto jednak dokładniej przybliżyć, co interesuje Menninghausa w tych teoriach.

Kant uważał, że społeczeństwo zakłada wychowanie do wstrętu, które pozwala na tworzenie i zachowywanie pewnych granic. Zgadza się on z podziałem wprowadzonym przez Mendelssohna na zmysły wyższe i niższe. „Wyższe zmysły: wzrok, słuch, dotyk wiodą podmiot poprzez refleksję do poznania przedmiotu jako rzeczy poza nami” (s. 146), zaś niższe – węch i smak „operują za pomocą przyjmowania chemicznego do wnętrza ciała”. Według filozofa, kiedy mowa o wstręcie, pojawia się specyficzny kod: dobroczynny – niedobroczynny. Każdy przedmiot musi przejść test na użyteczność i zostać przyporządkowany jednemu z biegunów kodu. Najistotniejsze jest zaś to, że wstręt znajduje swoje miejsce, w czymś, co można by nazwać kantowską triadą, a mianowicie: uczucie piękności, które zależne jest od intelektu, wzniosłości, związanej z rozumem oraz właśnie wstrętności, która osadza się na wyobraźni.

Z kolejną opisywaną postacią – Rozenkranza, wiążą się najwcześniejsze definicje wstrętu. Według niego „wstrętność jest realną stroną (odrażającej jakości), zanegowaniem pięknej formy zjawiska przez bezformie, które rodzi się z rozkładu fizycznego, czy moralnego” (s. 176). Jest to bodaj jedno z pierwszych, w rozważaniach estetycznych, określenie pojęcia wstrętu i wyróżnienie go jako jednej z kategorii estetycznych. U Rozenkranza pojawia się więc tym samym opozycja: organiczne – nieorganiczne, jako to, co piękne i wstrętne. W swoich rozważaniach poświęca on dużo uwagi zjawisku, które nazywa patologią dekadencji, rozmiłowanej we wszystkim, co brzydkie, wstrętne i nierzadko związane z rozkładem.

Również u Nietzschego znajdziemy zainteresowanie tematyką wstrętu. Filozof uważa, że wyraża się on poprzez dwie postawy: afirmowanie bądź negowanie, ale,

co ważniejsze, jest on warunkiem nihilizmu, bowiem widzi go jako wielką pogardę, współcierpienie i wielkie niszczenie. Postaci, które według Nietzsche są „agentami” wstrętu to Platon i Chrystus. Przejawiają oni bowiem olbrzymi wstręt do życia ziemskiego. Nietzsche wyodrębnia trzy kognitywne funkcje wstrętu: umożliwianie poznania, droga poznania, substytuowanie samego poznania. Głosi, że „odczuwam wstręt, poznałem więc” (s. 213). Wstręt staje się dla niego koniecznym czynnikiem poznania. Również Nietzscheańskiego nadczłowieka możemy powiązać z aspektem wstrętu, jest to bowiem jednostka, która go przezwyciężyła. Figura, która także pojawia się często u filozofa, jako przezwyciężająca uczucie wstrętności, to satyr.

Wstręt swoje miejsce znajduje również w psychologii Freuda. Rodzi się jako miejsce pęknięcia pomiędzy naturą a kulturą. Następuje uwstrętnienie okolic uszu, nosa i odbytu jako stref seksualnych, po zdobyciu przez człowieka postawy wyprostowanej. Z odrzucenia owych stref rodzą się nerwice i histerie: „histeria jest następstwem preseksualnego przerażenia seksualnego. Nerwica natręctw jest następstwem preseksualnej rozkoszy seksualnej, która później transformuje się w zarzut” (s. 267). Postacią wstrętną w kulturze jest, według psychologa, diabeł, bowiem sam uosabia nieobecność wstrętu, ale zarazem jest abiektem odrzucanym przez ludzi ze względu na jego wzbudzanie. Na pytanie, co zrobić ze wstrętem, Freud odpowiada: usunąć go za pomocą sztuki.

Jeden z rozdziałów poświęcony jest teorii Bataille’a, który używa często słowa innego niż sam wstręt, a mianowicie – informel, które jednak nie oznacza odwrócenia się od pięknej formy ku bezformiu. Jest ono pełniejsze, ale, jak sam mówi, unika podania jego precyzyjnej definicji. Według filozofa elementarne tabu nie są po to, aby poskramiać człowieka, ale by pomagać swego rodzaju agresji osiągać kolejne poziomy wyładowania. I dlatego całkowite uwolnienie się od wstrętu oznaczałoby, według niego, że znika cała agresja, heterogeniczność i życie społeczne, co jest niemożliwe.

Inną koncepcją, poszerzającą rozumienie wstrętności, jest teoria Kristevy na temat istnienia w kulturze abiektów. Nie będę tutaj streszczać całego toku rozumowania tego, czym jest abiekt, warto jedynie zaznaczyć, że abiektywne jest to, co wypadło z porządku symbolicznego, a wstręt jest według tych rozważań jednym ze stanowisk w dotarciu do prawdy.

Problem wstrętności poruszają w swoich dziełach także literaci. Menninghaus przybliżył w swojej książce trzy sylwetki pisarzy, którzy się nim interesowali. Pierwszym z nich jest Charles Baudelaire, którego znaczna część twórczości próbuje się zmierzyć z tą kategorią estetyczną. Sztandarowym przykładem jest wiersz *Padlina*. Pozornie dwa bieguny: anonimowe zwierzę i bliska, ukochana osoba, stapiają się tutaj niejako w jedno. Padlina wyraża wstrętność związaną z seksualnością, zaś organiczny ruch mięsa, jego tłustość wiąże się u poety z lubieżnością kobiety. U kolejnego twórcy – Jeana-Paula Sartre’a – wstręt zostaje poddany nobilitacji, jako jedyne autentyczne doświadczenie egzystencji. Wyraźne nawiązania do tej koncepcji filozoficznej odnajdziemy w jego powieści *Mdłości*. Postęp w doświadczeniu własnej egzystencji będzie się równał postępowi świadomości mdłości (wstrętu). Sartre wyróżni także paradigmaty: zbytnej słodkości, zbytnej miękkości, zbytnej tłustości i zbytnej wilgotności, związane właśnie z odczuwaniem własnej egzystencji (odczuwaniem wstrętu). Jedyne sztuka poprzez swoją twardość, przejrzystość, suchość i jasną chłódność jest w stanie ów wstręt przezwyciężyć.

Najobszerniej, i wydaje się najciekawiej, przygląda się Menninghaus twórczości Franza Kafki. Jego pisarstwo widzi jako poetykę noża – mięsa – wstrętu – słowa. Pisarz otwarcie przedstawia coś wstrętnego, a jednocześnie czyni jego obecność niemal nie-

widzialnym. Obsesją Kafki było zestawianie otyłych, starzejących się kobiet z chudymi, chorobliwymi mężczyznami. Można tu doszukiwać się klucza biograficznego, jakoby sam autor miał słabość do opisywanych z taką przyjemnością kobiet. Wstręt wiąże się u Kafki z wieloma symbolami. Do zwierząt wstrętnych będą należeć: myszy, szczury, świnie, robaki, na czele z żukiem. Pojawia się również wstręt do mięsa, jako wstręt do seksualności oraz figury wstrętne same w sobie, ale same nie odczuwające wstrętu: karawaniarze i grabarze. Kafka jawi się w opisie Menninghause jako wspaniały piewca wstrętności, nie tylko poprzez swoją twórczość, ale i życie prywatne, któremu możemy przyjrzeć się w jego *Dziennikach*.

Wszystko, czemu przypatruje się Menninghaus, związane jest ze wstrętem i odczuciem wstrętności, tak w historii literatury, filozofii, jak i w wielu teoriach. Książka ta jest kompendium wiedzy na temat tego, kiedy, kto i w jaki sposób wyrażał się o wstręcie i jak go pojmował. Rozwój koncepcji i ich zmienność w czasie jest tym, co interesuje autora pozycji *Wstręt. Teoria i historia*. Książka jest doskonałym źródłem ukazującym tworzenie się refleksji na temat nowej estetyki we współczesnym świecie. Może ona zainteresować wszystkich tych, którzy zajmują się estetyką, filozofią, czy literaturą, w szczególności zaś jest pozycją niezwykle cenną dla studenta, bowiem sam autor jest profesorem literatury na uniwersytetach w Niemczech i Anglii i w pozycji tej wykładu bardzo przejrzyście i zrozumiale teorie, które nie należą do najłatwiejszych.

Estetyka, którą można by nazwać estetyką wstrętności, gdzie prymarnie miejsce zajmuje odczuwanie odrazy, niesmaku, obrzydzenia, jest nową, być może jedną z najważniejszych gałęzi zainteresowań. To wstręt, jako odpowiedź na dzieło sztuki, zdaje się być oczekiwaną i upragnioną reakcją, wpisaną nierzadko w samo dzieło. Twórcy współcześni, tacy jak choćby: Cindy Sherman, Marina Abramović, Gina Pane, czy na gruncie polskim: Katarzyna Kozyra, Alicja Żebrowska, Grzegorz Klaman, wykorzystują wstręt, by wywołać przeżycie estetyczne w widzu. Jest to często droga, która wydaje się najlepszą, w czasie, kiedy tak często mówi się, że w sztuce było już wszystko i że nie zostało nic, co nie byłoby powtórzeniem.

SYLWIA GÓRA
(Kraków)

KOŁOKWIA BIELAŃSKIE – O RACJONALNOŚCI

Andrzej Chmielecki (red.) *Rozum i przestrzenie racjonalności*, Kolokwia Bielańskie, druga edycja, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2010, s. 247.

Rozum i przestrzenie racjonalności to rezultat drugiej już wewnątrzinstytutowej konferencji naukowej pracowników i studentów Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Książkę otwiera przedmowa Andrzeja Chmieleckiego, redaktora wydania, a także wprowadzający w problematykę artykuł jego autorstwa, w którym prowadzi on rozważania nad rozumem i racjonalnością, nad istotą i naturą człowieka. Tekst Chmieleckiego pełni rolę poszerzonego wstępu i jest próbą usystematyzowanego spojrzenia na zagadnienie rozumu. Z kolei tytułowe *przestrzenie racjonalności* obejmują formy, aspekty i zakres funkcjonowania rozumu w różnych obszarach ludzkiej aktywności.

Opublikowane w omawianej pracy zbiorowej teksty zostały podzielone na trzy grupy. Pierwszą część zatytułowaną „Człowiek i jego ekspresje” wypełniają artykuły skoncentrowane wokół rozważań nad ludzką egzystencją i duchowością. Ludwik Kostro i Magdalena Gajewska prowadzą swoje rozważania nad ludzką naturą z perspektywy chrześcijańskiej antropologii w kontekście progresji wiedzy i teorii ewolucji. Przedstawiając stanowisko Kościoła katolickiego odnośnie do ewolucji biologicznej i natury ludzkiej duszy, autorzy powołują się głównie na pisma Josefa Ratzingera (obecnego papieża Benedykta XVI), Jürgena Moltmanna – niemieckiego teologa protestanckiego i Biblię. Lech Grudziński również podejmuje rozważania na temat duchowości ludzkiej, jednak prowadzi je w oparciu o poglądy Wilhelma Diltheya – niemieckiego filozofa życia i inicjatora przełomu antypozytywistycznego. W artykule: *O specyfice problemów filozoficznych* Grudziński stara się dowieść, że wyrastające „z natury ludzkiej filozofowanie musi być z istoty swej czynnością niezakończoną” (s. 79), a „uwięzienie myśli w ideologicznych dogmatach” (s. 80) może okazać się groźne dla kultury i samej filozofii. Ostatni artykuł tej części autorstwa Zbigniewa Dymarskiego poświęcony jest antropologicznym dociekaniami filozofii człowieka Leszka Kołakowskiego.

Artykuły zamieszczone w drugiej części, noszącej tytuł „Przestrzenie osobiste”, łączą refleksja nad kwestią racjonalności przekonań religijnych i próba uzasadnienia sensu wiary w kontekście bytu ludzkiego. Marek Pepliński, powołując się na poglądy Alvina Plantingi przedstawia problematykę koncepcji racjonalności przekonań religijnych na tle dwudziestowiecznej analitycznej filozofii religii. Z kolei problem racjonalności niewiary odnajdziemy w artykule pt. *Racjonalność niewiary/niewiara racjonalności. Przypadek Pierre’a Bayle* Saby Kruszyńskiej, która powołując się na myśl filozoficzną Pierre’a Bayle’a przedstawia odwieczny konflikt wiary i rozumu, „podporządkowania religijnych dogmatów i wierzeń aktualnie obowiązującym kryteriom naukowości” (s. 143) – to „problem zarówno dla teologa, jak i dla wierzącego, ale także naukowca i filozofa” (tamże). Relacje wiary i rozumu są również myślą przewodnią tekstów: Celine Głogowskiej i Aleksandry Szulc. Pierwsza z autorek przywołuje poglądy Jeffa Jordana, który uzasadnia pragmatycznie kwestie wiary religijnej. Druga, powołując się na ideologię Paula Tillicha w artykule *Relacja wiary i rozumu w koncepcji Paula Tillicha*, poszukuje zasadności jedności rozumu i wiary, „podstawy pozwalającej określić sytuację, w jakiej znalazł się człowiek i wskazać z niej drogę wyjścia, potrzebną dla odnalezienia wymiaru głębi” (s. 153). Drugą część zamykają rozważania nad Kantowską koncepcją piękna Roberta Rogozieckiego.

Artykuły umieszczone w trzeciej części dotyczą „Przestrzeni publicznych” i obejmują kwestie związane w funkcjonowaniem człowieka jako jednostki społecznej, osadzonej w zinstytucjonalizowanym świecie. W tej grupie tekstów czytelnik odnajdzie artykuły przedstawiające człowieka jako podmiot ról społecznych i aktów prawnych; przemyślenia dotyczące prawa stanowionego i naturalnego; etyczną ocenę postępu technologicznego. Teksty Jarosława Mrozka, Tomasza Kąkola, Romana Piekarskiego, Wojciecha Zielińskiego oraz Gracjana Cimka, poruszają kwestie racjonalności nauki, edukacji, etyki, prawa i polityki.

Rozum i przestrzenie racjonalności to książka starannie przygotowana od strony redakcyjnej. Zgrupowanie opublikowanych artykułów w trzech rozdziałach wprowadza uporządkowanie i stanowi logiczny związek z tytułem pracy. Kompozycja książki stopniowo rozbudza zainteresowanie czytelnika poruszonymi kwestiami. Wybór tematu wiodącego nie jest przypadkowy, gdyż zagadnienie rozumu i racjonalności przewija się niemal przez wszystkie dziedziny filozofii, od zawsze związane z człowiekiem, z jego

postępowaniem i funkcjonowaniem w świecie. Problematyka rozumu, przedstawiona w omawianym tomie, nie dotyczy formalnej sprawności logicznego myślenia, ani epistemologicznego pojmowania „rozumu jako władzy poznawczej odróżnianej od zmysłowości” pisze w *Przedmowie* (s. 9) A. Chmielecki. Jest ujęciem tematu w duchu antropologicznym i aksjologicznym. Publikowane w tomie artykuły łączy fundamentalna kategoria „sposobu bycia człowieka”, w obrębie której „poznanie jest tylko jednym z wymiarów czy aspektów” (tamże). Przestrzenie racjonalności odnoszą się do przejawów funkcjonowania rozumu w różnych sferach aktywności **ludzkiej**. **W tak rozumianej** formule zawierają się wszystkie zamieszczone teksty.

IWONA MARIA MALEC
(Kraków)

ESTETYCZNOŚĆ PRZESTRZENI MUZEALNYCH

Maria Popczyk, *Estetyczne przestrzenie ekspozycji muzealnych. Artefakty przyrody i dzieła sztuki*, Universitas, Kraków 2008.

Maria Popczyk jest estetykiem i teoretykiem sztuki, redaktorką trzech ważnych prac zbiorowych podejmujących tematykę muzeum¹. We wstępie do *Estetycznych przestrzeni ekspozycji muzealnych* stwierdza, że celem podejmowanych przez nią badań jest „porzucenie myślenia o muzeum jako miejscu zachowującym te same, co w XIX wieku sposoby podejścia do artefaktów przyrody i dzieł sztuki oraz wykazanie, że w muzeum dokonuje się daleko idące przeformułowanie tego podejścia” (s. 10). Wyjaśnia ponadto, że nie ma na myśli oczywistej modernizacji, której z konieczności podlega każda sprawnie działająca instytucja, ale chce podkreślić fakt, że muzeum, wraz z postępującymi zmianami, zyskuje nową postać. Oznacza to, że przestaje być autonomicznym miejscem kontemplacji dzieł a staje się miejscem interakcji z odbiorcą. Aby zrealizować przywołane cele badawcze, Popczyk na przedmiot swoich rozważań wybiera przestrzeń ekspozycji – zarówno muzeów naturalnych, jak i sztuki.

Autorka nie traktuje estetyki zgodnie z tradycyjną wykładnią, która w centrum zainteresowania umieszcza dzieło sztuki, jego budowę, wartości oraz znaczenia, które zawiera i przeżyca, jakie wywołuje. Taka filozofia sztuki nie wyjaśnia, jej zdaniem, sztuki awangardowej ani nie pozwala objąć wspólną wykładnią sztuki tradycyjnej i sztuki XX wieku. Zamyśl badaczki polega na tym, aby spojrzeć na dzieło sztuki jako na przedmiot eksponowany w przestrzeni muzeum z perspektywy estetyki, w której zawiera się anestetyka. Popczyk przyjmuje propozycję Wolfganga Welscha, który rozszerza granice sztuki i estetyki otwierając je na to, co pozaartystyczne. Jego estetyka o rozszerzonej formule zawiera estetykę i anestetykę, które razem składają się na dwoistą naturę estetyczności. Teoria ta podejmuje zagadnienie estetyzacji rzeczywistości rozumianej jako przenoszenie tego, co zarezerwowane i swoiste dla sztuki, na inne obszary rzeczywistości (zob. s. 41–43). Estetyzacja taka może polegać na upiększaniu i kształtowaniu otoczenia oraz stylu życia, a także dotyczyć poznania filozoficznego

¹ Wspomniane prace to: *Przestrzeń sztuki: obrazy – słowa – komentarze*, Filia academiae, Katowice 2005; *Muzeum sztuki. Antologia*, Universitas, Kraków 2005; *Muzeum sztuki. Od Luwru do Bilbao*, Katowice 2006, Muzeum Śląskie.

i naukowego. Odwrotną stroną estetyzacji, jej przyczyną, a także skutkiem, jest anestetyzacja – pojmowana jako znieczulenie i brak doznawania związane z odrealnieniem rzeczywistości przez pozór i fikcję, które uznawane są za komponenty estetyki. Popczyk nie posługuje się jednak wprowadzonym przez Welscha terminem aistetyki, w którym zawierać się mają przywołane: estetyka i anestetyka. Autorka, przyjmując poszerzone rozumienie estetyki, anestetykę traktuje jako tą jej część, która odsyła do sfery ludzkiego życia. Prowadząc badania zwraca więc swój namysł estetyczny ku innym przedmiotom niż dzieła sztuki. Przyjmuje szeroką perspektywę badawczą: przygląda się ekspozycji artefaktów przyrody, przechodzi od zagadnienia estetyzacji sztuki w muzeum do problemu dwudziestowiecznych ekspozycji, które wykorzystują osiągnięcia sztuki awangardowej.

W pierwszej części książki zatytułowanej *Zbieranie – wystawianie – estetyzacja* autorka opisuje estetyczne źródła gromadzenia oraz proces powstawania kolekcji. Polemicznie przywołuje i przedstawia poglądy: Manfreda Sommera, Krzysztofa Pomiana i Oda Marquarda. Następnie wskazuje na środowiskowy charakter muzeum, które stanowi, jej zdaniem, spłot relacji dających się rozszerzyć poza przestrzeń ekspozycji. Do rozważań wprowadzone zostają poglądy m.in. Anthonego Giddensa, Josepha Margolisa, Charlesa Jencksa. Zasygnalizowane zostają sprzeczności tkwiące w środowisku muzealnym i dialektyczny związek estetyki i anestetyki w kontekście ekspozycji.

Estetyczne środowisko przyrody to tytuł i temat drugiego rozdziału książki. Badaczka zwraca swój namysł ku czasom renesansu podejmując zagadnienie gabinetów osobliwości, które traktuje jako „miejsca, gdzie wielorakie przedmioty łączą ukryte korespondencje, tworząc, na tej zasadzie, powiązany ze sobą «organizm», a odczytywanie tajemnych sił przyrody pozwalało kolekcjonerowi dotknąć zasad rządzących metamorfozą bytów” (s. 49). Zgromadzona w gabinetach kolekcja osobliwości złożona z przedmiotów pochodzących z wszelkich dziedzin życia i wytwórczości człowieka ukazywała świat w miniaturze, godząc jednocześnie, na poziomie idei, porządku: metafizyczny, estetyczny, etyczny i naukowy. Inaczej przyroda jest eksponowana w muzeach naturalnych. Analizując współczesne sposoby przedstawiania okazów przyrody – dioramy – Popczyk wprowadza zagadnienie estetyzacji ekspozycji, polegające m.in. na zniesieniu neutralności, jaką charakteryzowały się rzędy klasyfikowanych w gabinetach okazów. Podejmuje zagadnienie przyrody stającej się w przestrzeni muzealnej tworem sztucznie wytworzonym i przeobrażonym – artefaktem. Zwrócona zostaje uwaga na działalność artystów, którzy wydobywają sztuczność i spektaklowość przedstawień przyrody w dioramach, a w ten sposób dążą do ujawnienia przestrzeni anestetyki. Zagadnienie artefaktualnej przyrody łączy się z problemem anestetyzacji żywej przyrody, a w konsekwencji z problemem anestetyzacji śmierci. Poruszone zostaje w książce także zagadnienie śmierci dzieła sztuki w muzeum. Autorka przywołuje poglądy między innymi: Hansa Sedlmayra, Quatremere de Quincy’ego, Paula Valerego, T. W. Adorna. Muzeum rozpatruje jako miejsce przepracowania tematu śmierci w czasach nowoczesnych (s. 100). Następnie Popczyk przechodzi do zagadnienia estetyki krajobrazu oraz ekspozycji przyrody w otwartym, zmodernizowanym środowisku muzealnym, które wprowadza różnicowane formy odbioru eksponowanych przedmiotów. Analizy skupione są tutaj wokół idei sztuki i estetyki środowiska oraz ecomuzeum, które charakteryzuje się tym, że „w tym nowym rozumieniu muzeum nacisk zostaje położony na uczestnictwo, interpretację i terytorium, nie zaś na kolekcje, gromadzenie i reprezentację” (s. 120). Rozdział zakończony jest podsumowaniem.

Kolejna, trzecia część książki, poświęcona jest estetycznemu środowisku dzieł sztuki. Autorka opisuje ekspozycję dzieła sztuki poprzez przywołanie wielu możliwych ujęć estetycznych. Rozważania rozpoczyna od określenia modernistycznego typu muzeum, które swoją postać uzyskiwało w XIX wieku i było ściśle związane z dialektyką wykorzenienia i zdomowienia (s. 135). Następnie przywołuje poglądy Immanuela Kanta oraz Jacquesa Derridy w związku z próbą scharakteryzowania idei obramowania – *parergonu* – dzieła. Autorka przygląda się estetycznym rytuałom, zachodzącym w muzeum traktowanym jako świątynia sztuk. Przywołane zostają poglądy Carol Duncan, która w swej pracy badawczej stara się wykazać, że przestrzeń ekspozycji muzealnej spełnia współcześnie rolę chrześcijańskiej świątyni. Popczyk nawiązuje także, między innymi, do myśli Anthonego Giddensa, Ernsta Gombricha, Davida Finna. Wprowadza także uwagi Hannah Arendt na temat trwałości – należącej, zdaniem filozofki, do wyższego porządku – w której uczestniczą dzieła sztuki. Jeden z podrozdziałów omawianej części książki to próba skonfrontowania estetyki Romana Ingardena z estetyką wystawy Jerzego Świecimskiego. Takie porównawcze zestawienie dwóch fenomenologicznych ujęć służyć ma, zdaniem autorki: uwidocznieniu zależności zachodzących pomiędzy dziełem a eksponatem; odróżnieniu napotykanym w muzeum odmiennych typów estetyczności; określeniu wpływów estetyki i anestetyki. Następnie poruszony zostaje problem anestetyki rozumianej jako wykorzenienie dzieł sztuki – przeniesienie ich z pierwotnego miejsca, dla którego były tworzone, pozbawienie ich kontekstu (s. 163). Anestetykę wykorzenienia Popczyk pojmuje jako „znieczulenie na obszary życia dawnego, bądź całkiem niedawnego, dla jednych jest warunkiem uprawiania estetyki i historii, dla krytyków muzeum doprowadza do reifikacji i utowarowienia dzieł sztuki, czyniąc estetykę w nim kultywowaną albo chybioną, albo niemożliwą” (s. 164). Autorka przytacza stanowiska Quatremere’a oraz Martina Heideggera, którzy wskazują na fakt utraty wartości, tożsamości, istoty przez dzieło w muzeum. Filozofowie ci nie uznają przestrzeni muzealnej za wartościową. Ich stanowiska związane są z ideą muzeum modernistycznego, które stanowi zamkniętą przestrzeń, strzegącą autonomii dzieła sztuki.

Popczyk zwraca jednak uwagę w swej książce na ewolucję idei muzeum, na jego zmieniającą się postać. Przywołuje w tym celu koncepcję *muzeum wyobraźni* Andre Malraux. Następnie wprowadza do rozważań inne współczesne ujęcia natury estetycznych przestrzeni ekspozycji. Opisuje także wybrane przykłady słynnych ekspozycji, traktując je jako ucieleśnienie określonych idei muzeum. Zestawiając estetykę ekspozycji z ideą muzeum autorka przywołuje poglądy: socjologa poststrukturalisty Pierre’a Bourdieu; Jeana Baudrillarda, który na muzeum spogląda jako na część kultury w stanie śmierci produkującej obrazy – symulakry; Jean-Francoisa Lyotarda jako autora wystawy *Les Immatériaux*, który w miejsce ekspozycji proponuje nadekspozycję.

Na zakończenie autorka analizuje znaczenie praktyk artystycznych dokonywanych w przestrzeni muzealnej w XIX i XX wieku. Doprowadziły one, jej zdaniem, do wyłonienia nieznanego, nowego modelu muzeum, które oznacza „środowisko artystycznych działań zmierzających w dużej mierze do tego, by ujawnić sprzeczności, jakie tkwią w naturze ekspozycji jako akcie nadawania znaczeń i wskazywania wartości” (s. 206). Związany z powyższym jest również nurt sztuki „muzeum”, która skupiona jest na pokazywaniu pozaestetycznych praktyk muzealnych oraz ujawnianiu treści wykluczonych i wykorzenionych z przestrzeni muzealnych.

Czwarta część książki to krótkie zakończenie stanowiące próbę podsumowania oraz ostatecznego uzasadnienia podejmowanej problematyki. Zaprezentowana przez

badaczkę perspektywa służy ukazaniu muzeum jako dynamicznie zmieniającego się organizmu, który mimo olbrzymich przeobrażeń, związanych z przemianami sztuki w XIX i XX wieku, wciąż pozostaje „miejszem scalania sensów, ośrodkiem budowania wartości, chociaż stopień trwałości tych wartości jest mocno zróżnicowany i pozbawiony apodyktycznej pretensji powszechnego uznania, raczej jest to przestrzeń *wdrażania do politeizmu*” (s. 236).

Praca Marii Popczyk jest polemiczna, autorka przywołuje różne stanowiska, problematykę muzeum ujmuje na kilku płaszczyznach, opisuje z wielu punktów widzenia (zajmując się estetyką dzieła, estetyką ekspozycji, estetyką muzeum). Pluralizm, który w zakończeniu określa jako nowoczesny rys muzeum, odnajdujemy także w jej sposobie opisu zagadnienia. Taka wszechstronność służy możliwie pełnemu ujęciu problematyki. Rozczarować się mogą czytelnicy, którzy oczekują zdecydowanych i wartościujących opinii wyrażanych na temat przywoływanych w książce teorii dotyczących muzeum oraz tacy, którzy poszukują spójnego ujęcia fenomenu muzeum, wpisującego tę instytucję w szeroki kontekst przemian kulturowych.

DOMINIKA CZAKON
(Kraków)

Z DZIEJÓW POLSKIEJ NEOSCHOLASTYKI

Mirosław Mylik, *Biskup Kazimierz Józef Kowalski. Z dziejów odnowy neoscholastyki polskiej*, Pelplin 2008, ss. 269.

Recenzowana książka jest pierwszą próbą monograficznej prezentacji nieznanego dziś szerzej polskiego filozofa, bpa Kazimierza Józefa Kowalskiego (1896–1972). Praca jest dość starannie napisana i solidnie wydana, zawiera ogromną bibliografię prac bpa Kowalskiego (ponad 500 pozycji), a koncentruje się na rekonstrukcji głównych poglądów tego zapoznanego polskiego uczonego w zakresie jego koncepcji filozofii, etyki, poglądów społecznych i w kwestii odnowy filozofii scholastycznej. W rozprawie wykorzystano szereg prac bpa Kowalskiego i obszerną literaturę przedmiotu. Monografia jest pracą ciekawą, a dotyczy tematyki mało zbadanej. Działalność filozofa zarysowana została na tle historii lokalnej i przynosi cenne wiadomości na temat polskiego życia intelektualnego. Sporo miejsca zajmują też erudycyjne przypisy. Wykorzystano prace znanych historyków filozofii polskiej (jak S. Borzym, L. Gawor, czy J. Skoczyński).

Książka dzieli się na cztery części (całość badań, bez bibliografii, liczy około 190 stron). W pierwszej części mieści się szczegółowa biografia bpa Kazimierza Kowalskiego (obejmuje niemal 30 stron). Na podkreślenie zasługuje solidna praca historyka, przeprowadzona przy rekonstrukcji biografii bpa Kowalskiego. Badania te godne są wysokiej oceny, gdyż nie sposób rzetelnie rozważać poglądów filozoficznych danego autora bez gruntownego poznania okoliczności historycznych jego życia. Badając życie i działalność bpa Kowalskiego dr Mylik sięgnął do materiałów archiwalnych, do dokumentów, pamiątek rodzinnych i dziedzictwa pozostawionego przez biskupa w diecezji chełmińskiej (dziś pelplińskiej), którą kierował przez wiele lat. Rozmawiając również z żyjącymi świadkami życia bpa Kowalskiego (por. s. 47) przedstawił obszerną panoramę jego działalności.

Bp Kazimierz Kowalski, wielkopolanin, absolwent niemieckojęzycznego gimnazjum w Gnieźnie jeszcze przed I wojną światową, żołnierz cesarskiej armii niemieckiej

na frontach tej wojny, uczestnik Powstania Wielkopolskiego, oficer odrodzonej armii polskiej, seminarzysta w Poznaniu, doktorant w Louvain (rozprawa po francusku o filozofii Cieszkowskiego), kapłan, wykładowca, rektor seminarium w Gnieźnie, zwolennik tomizmu (w duchu esencjalizmu – s. 118), a w końcu biskup chełmiński w Pelplinie, zmagający się z niesprawiedliwością komunistycznej władzy, miał bogatą i niepowtarzalną biografię, godną wszechstronnego naświetlenia i przypomnienia, a jego liczne publikacje warto są bliższego zainteresowania.

Dobrze się stało, że Autor przypomniał dzisiejszym czytelnikom, iż Kowalski słuchał wykładów o. Reginalda Garrigou-Lagrange'a OP, uczestniczył w seminarium Martina Grabmanna, a studiował wraz z ks. Konstantym Michalskim CM. Habilitację przeprowadził na UJ, porównując poglądy Cieszkowskiego i św. Tomasza z Akwinu. Ponowną habilitację odbył z estetyki tomistycznej w Poznaniu.

Część druga książki, to analiza filozofii bpa Kowalskiego. Mam wrażenie, że więcej uwagi poświęcono jednak życiu autora, niż jego filozofii, gdyż rekonstrukcja rdzenia jego poglądów filozoficznych, a więc tomistycznej metafizyki bpa Kowalskiego zajmuje tylko 18 stron (s. 107–125). W części trzeciej rozważane są poglądy społeczne, a w czwartej wkład Kazimierza Kowalskiego w odnowę scholastyki w Polsce. W tytule tej ostatniej części pojawia się niepotrzebne powtórzenie, gdyż Autor zatytułował ją *Wkład K. Kowalskiego w odnowę neoscholastyki polskiej*. Wystarczyło zaś powiedzieć *wkład w odnowę scholastyki*, albo po prostu *wkład w nurt neoscholastyczny*, gdyż przedrostek *neo-* zakłada już pojęcie *odnowy*, dodawane niepotrzebnie i sugerujące, że neoscholastyka miała dwie fazy: *wstępną* i *drugą*, polegającą na jej *odnowie* (*odnowa neoscholastyki* – pojęcie mylące). Całość sprawia wrażenie, jakoby Kowalski miał wkład *w drugi chronologicznie nurt neoscholastyki*, a takiego nie ma powodu wyróżniać.

Autor słusznie podkreśla, że „należałoby zbadać w oddzielnym studium porównawczym, na ile owa polska twórczość neoscholastyczna była i jest nadal oryginalna względem podobnej twórczości zachodniej” (s. 34). Dr Mylik zaznacza także, że polska filozofia jest mało zbadana i zasługuje na bardziej wnikliwe zainteresowanie historyków, którzy jeszcze zbyt mało zajmują się dziejami naszej rodzimej myśli filozoficznej (s. 41). Te i inne metodologiczne uwagi są słuszne i uzasadnione. Wydaje się jednak, że nie zawsze udało się konsekwentnie wprowadzić je w życie podczas pisania pracy, której Autor nierzadko koncentruje się na kwestiach pobocznych, a zagadnienia kluczowe traktuje bardziej pobieżnie.

Za poważne słabości pracy uważam nie zawsze potrzebne podawanie dość podstawowych informacji, np. z zakresu historii i kultury Polski, potoczny niekiedy język, w którym pojawiają się zwroty kolokwialne (np. „doktorat z filozofii... i jego wcześniejsze studia... nie były w tym czasie czymś łatwym i przyjemnym”, s. 57; albo: „każdy zdrowy na umyśle człowiek jest w stanie zrozumieć”, s. 114; czy też: „co w ogóle nie jest pozytywizmem takim lub owakim, bo jest filozofią taką a nie inną”, s. 140; oraz „kolega po fachu” (s. 158, s. 186); „w pierwszym lepszym podręczniku historii” (s. 174); „przedstawiciele... kilku innych nauk społecznych bądź niespołecznych” (s. 174–175); „nie lada znawca pism Tomasza” (s. 200)). Niekiedy pojawia się ponadto nadmierna perswazyjność wywodu.

Zatrzymam się na chwilę nad tymi dość istotnymi mankamentami, gdyż publikacje ukazujące się w Polsce w ostatnich latach stają się pod tym względem coraz gorsze i coraz bardziej obciążone publicystycznym wręcz stylem i miałością wywodu.

Na s. 12 Autor pisze, że „przyswajanie to [w Polsce wzorców zachodnich] jednak nie polegało u nas jedynie na jakimś prymitywnym naśladowaniu czy prawie

bezsmyślnym papugowaniu wszelkich zachodnich wzorców kulturowych”. Habilitant ma na myśli oryginalność polskiej kultury, która – jak dalej czytamy na s. 13 „zajęła szczyty światowej naukowości w przypadku heliocentrycznej teorii Kopernika”. Uwagi te wydają mi się dość niezręcznie sformułowane i raczej oczywiste, tym bardziej że w przypisach znajduje się cały szereg informacji na temat Witelona, Włodkowica, Benedykta Hessego, czy też Jana Długosza. Wiadomości te są raczej elementarne i zbędne na taką skalę. Autor kontynuuje przyjęty sposób wyводу i opisuje dalej dzieje kultury, wymieniając nazwiska Husa, Lutra, Kalwina, Zwinglego, Ludwika XIV, Piotra I, Fryderyka II czy Katarzyny II. Opis dziejów kultury europejskiej kończy się uwagą, że (s. 18) „Filozofia zatem potrafi nie tylko oddziaływać swoimi ideami na różne społeczeństwa, ale i często potrafi je przeobrażać nawet w anty-społeczeństwa”. Wydaje się, że dr Mylik kontynuuje w swej rozprawie działalność dydaktyczną, w której ma spore osiągnięcia, jednakże na poziomie rozprawy habilitacyjnej uwagi te stają się banalne i często zbędne, a mogły – w znacznie mniejszej ilości – trafić co najwyżej do przypisów. Moim zdaniem w ten sam sposób należy oceniać uwagi o „filozofii życiowej Piastów i Jagiellonów” (s. 19).

Niepotrzebne są opisy rozwoju nauki i techniki w XIX wieku, przedstawione na s. 157–160, w których wymienia się encyklopedyczne, podstawowe wiadomości o znanych naukowcach i odkrywca, wspominając nawet rozwój żeglugi śródlądowej i kolei (s. 158). Dla ścisłości dodam, że angielski chemik, Sir Humphry Davy, nie badał „elektrolizy metali” (s. 159), ale raczej odkrywał metody elektrolitycznego otrzymywania kilku różnych metali z ich soli. Żaden metal nie daje się poddać elektrolizie, można natomiast elektrolitycznie rozkładać roztwory soli metali, albo redukować te sole w stanie stopionym.

Znacznie bardziej związane z tematem rozprawy są informacje wprowadzające w problematykę neoscholastyki polskiej, związane z postacią Stefana Pawlickiego CR, dobrze znanego i przebadanego przez habilitanta (s. 32 i dalej).

Na kartach książki wielokrotnie pojawia się odwołanie do encykliki Leona XIII *Aeterni Patris*. Brak natomiast bliższego omówienia tego dokumentu, a nawet podania miejsca jego wydania. Wcale nie trzeba przy tym sięgać do łacińskich, watykańskich wydań dokumentów papieskich, ale wystarczyło nawiązać do jednej z co najmniej trzech nowych polskich edycji, które ukazały się w latach ostatnich (Słupsk 1997, Komorów 2000, czy też Warszawa 2003).

O encyklice tej Autor powiada, że jest to „powszechnie znany i ceniony do dziś dokument papieski” (s. 44, podobnie na s. 108). Wydaje mi się, że opinia taka jest nader uproszczona i ogólnikowa, a ponadto zdradza nadmierny optymizm. Nietrafiona jest także wypowiedź na s. 69, jakoby refleksja II Soboru Watykańskiego na temat misyjnej działalności Kościoła była owocem prekursorskich poglądów Kowalskiego. Oczywiście jest bowiem, że Kościół zawsze był misyjny i to Kowalski czerpał od Kościoła przekonanie o konieczności prowadzenia misji, a nie Sobór doszedł do takiego przekonania pod wpływem jednego z polskich biskupów.

Mało uzasadnione jest porównywanie ilościowe dorobku bpa Kowalskiego z liczbą „publikacji takich tytanów pracy filozoficznej, jak choćby Arystoteles czy św. Tomasz z Akwinu” (s. 44). Elementarna znajomość historii filozofii dowodzi przecież wystarczająco, że porównania tego typu są bardzo ryzykowne. Podobnie dziwne jest porównywanie rozwoju studiów nad scholastyką i rozwoju badań nad dorobkiem Giordano Bruno pod koniec wieku XIX (s. 108–109).

Podoba mi się określenie o „pokojowej niewoli reżimu komunistycznego PRL-u” (s. 148), doceniam też odwagę Autora, który nie waha się wyrażać swoich poglądów na

temat pozytywizmu (s. 162: „jest więc ostatecznie pozytywizm raczej anti-filozofą niż filozofią w klasycznym wydaniu”), a także bronić swych racji w tekstach polemicznych (por. *List do Redakcji*, „Edukacja Filozoficzna”, nr 23 (1997)), ale uważam również, że całkowicie fałszywe jest wymienianie francuskiego jezuita, Piotra Teilharda de Chardina w gronie myślicieli tomistycznych (s. 111). Poglądy de Chardina są bowiem radykalnie sprzeczne z tomizmem i autor ten zdecydowanie sprzeciwiał się odnowie tomizmu, domagając się zdecydowanie nowych metod w uprawianiu filozofii chrześcijańskiej. Jego celem było przecież odejście od – jak powiadał – „statycznej” i tradycyjnej wizji świata. Innym błędem, być może wynikłym z braku stosownej korekty, jest pomyłka (s. 183), w której jako bezpośredni następcą Leona XIII (1878–1903) został wymieniony Pius XI (1922–1939) zamiast św. Piusa X (1903–1914). Nie podano przy tym (co jest nader ważne), że św. Pius X nakazywał odnowę tomizmu przede wszystkim w swej kluczowej encyklice *Pascendi Dominici gregis* (1907).

Przykładem dobrych badań historycznych jest np. przypis 153 na s. 63, w którym naszkicowano historię seminarium poznańskiego w dobie okupacji hitlerowskiej. Podobnie wysoko oceniam wskazanie na esencjalistyczne, a nie egzystencjalistyczne rozumienie metafizyki tomistycznej przez ks. Kowalskiego (s. 118 i 121), a także zdefiniowanie metafizyki jako nauki niezależnej od nauk przyrodniczych (cytat na s. 128), albo potraktowanie teologii jako normy negatywnej dla filozofii (s. 130). Fragmenty tego rodzaju stanowią najcenniejsze miejsca w całej rozprawie, gdyż tam rekonstruowany jest rdzeń poglądów Kowalskiego.

Moim zdaniem, nie można głosić opinii w rodzaju „jak powszechnie wiadomo z fachowej literatury tematu” (s. 126). Skoro bowiem literatura jest fachowa, to nie jest znana powszechnie, a gdyby z kolei przyjąć, że jest coś znane powszechnie, to nie potrzeba już do tego fachowej literatury. Podobnie dziwnie brzmi określenia „dokument papieski, który tylko i aż przypieczętował niejako powszechne odnowienie myśli scholastycznej...” (s. 181) i znowu: „prace Desaulniersa od roku 1840 były tylko i aż maksymalistyczną odpowiedzią na wszystkie minimalistyczne filozofie” (s. 181–182).

Niektóre wypowiedzi w rozprawie są dość niezręczne językowo, np. na s. 107, gdy Autor pisze, że „[Kowalski] nie doczekał się do tej pory... kompletnej biografii... zważywszy choćby na poznaną przez nas część biograficzną niniejszej pracy”. Należałoby raczej powiedzieć „na *napisaną* przez nas część biograficzną niniejszej pracy”.

W tekście często pojawiają się powtórzenia, niektóre akapity wręcz są ponownie przepisane, lub różnią się minimalnie od bliźniaczych miejsc, występujących już wcześniej na kartach rozprawy habilitacyjnej. Wydaje się, że zabrakło solidnej korekty autorskiej i porządnej redakcji naukowej całego, niezbyt przecież obszernego tomu, a taka kontrola tekstu z łatwością pozwoliłaby uniknąć tych niepotrzebnych powtórzeń. Zdarzają się one na s. 112, 148 (wręcz pół strony), 165 (kilka akapitów), 174 i 182.

Słabości zebrane powyżej mają jednak znaczenie drugorzędne, a warsztat naukowy zasadniczo należy ocenić pozytywnie (zwłaszcza gdy chodzi o wykorzystanie materiałów niedrukowanych i dokumentów). Zadanie monograficznej prezentacji dorobku bpa Kowalskiego zostało zatem zrealizowane, a polska literatura filozoficzna zyskała ciekawe studium, które przynosi szereg ważnych wiadomości i przyczynia się do rozwijania i popularyzowania wiedzy o odnowie scholastyki w Polsce.

MARCIN KARAS
(Kraków)

HISTORIA FILOZOFII ROSYJSKIEJ

Frederick Copleston, *Historia Filozofii. Filozofia rosyjska*, t. 10, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009.

Praca Fredericka Coplestona poświęcona dziejom filozofii rosyjskiej jest trzecią (bądź dopiero) książką tego typu pojawiającą się na rynku polskim – po publikacjach Mikołaja Łosskiego oraz Leonida Stołowicza¹. Formalny walor omawianego, dziesiątego tomu *Historii Filozofii* F. Coplestona, polega na tym, że jest jedynym proponowanym polskiemu czytelnikowi ujęciem tej problematyki, popelnionym przez autora nie będącego Polakiem bądź Rosjaninem. Co warte uwagi poza tym – przekład sporządzony przez Bohdana Chwedeńczuka wypełnia solidną lukę w rodzimej translacji, gdyż książka F. Coplestona powstała w 1974 r. To wydarzenie księgarskie i naukowe mocno cieszy, ale i dopinguje do dalszych prac, bowiem na naszym rynku idei, na tle wysiłków popularyzujących dokonania innych filozofii narodowych (głównie francuskiej, niemieckiej, angielskiej) myśl rosyjska wciąż wygląda jak ubogi krewny.

Spoglądając w szerszym planie na Rosję i jej intelektualne owoce, zauważamy ciekawą cechę – ambiwalencję w odbiorze. Rosyjską myśl w Polsce wciąż charakteryzuje „brak”. Nie sposób narzekać na obecność autorów zza wschodniej granicy do końca lat osiemdziesiątych, na język polski tłumaczono m.in. Michała Bakunina, Aleksandra Hercena, Jerzego Plechanowa, Mikołaja Czernyszewskiego. Jednak interpretacje ich pomysłów niekiedy skażone były oficjalną ideologią, natomiast (stąd mowa o „braku”) milczano na temat rosyjskich myślicieli religijnych. Incydentalnie pojawiały się w polskiej literaturze takie nazwiska jak Mikołaj Bierdiajew czy Lew Sze-stow. Z kolei ostatnie lata ukazują renesans zainteresowania filozofią rosyjską, ale jest to przede wszystkim jej gałąź religijna. W literaturze przedmiotu dominują takie postacie jak wspomniany już M. Bierdiajew, Włodzimierz Solowjow, Sergiusz Bułgakow i, nie obrażając nikogo, pomniejsze figury tego nurtu. Tym sposobem wyraźna luka w odczytaniu myśli rosyjskiej zmniejsza się, coraz intensywniej owa myśl przejawia się w pełnej gamie barw. Ale i dzisiaj dostrzegalny jest „brak” – nieliczni sięgają do „rosyjskich materialistów”, których idee krytycznie przetrawione/wykoślawione w okresie istnienia Związku Radzieckiego domagają się odświeżającej lektury, pozbawionej ideologicznej aparatury.

Dostrzegamy zatem dwa skrajne podejścia do filozofii rosyjskiej – religijne i materialistyczne. Dużo czasu minie, zapewne, zanim rosyjską filozofię będzie się postrzegać jako pewną całość, nie wyróżniając w niej przeciwieństw, a wręcz przekonując, że na zasadzie dialogu oba nurty mogą egzystować, inspirując się nawzajem. Że to jest możliwe pokazał przykład Emmanuela Mouniera, wskazującego punkty styczne anarchizmu i personalizmu.

Praca F. Coplestona nie stanowi nowej jakości w badaniach nad myślą rosyjską, ale prawdą będzie też opinia, że *Filozofia rosyjska* angielskiego badacza, choć nie wolna od pewnej zromantyzowanej subiektywności, od której uciec się nie da, a zauważalnej choćby

¹ Zob. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000; L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008. Ogólny rys filozofii w Rosji, choć tytuł na to nie wskazuje, daje nam też dzieło M. Bierdiajewa, *Rosyjska idea*, przeł. J. C. – S. W., Warszawa 1999. Zob. też fundamentalną rozprawę A. Walickiego, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.

w doborze nazwisk i tematów, pozbawiona jest kategorycznych sformułowań, charakterystycznych np. dla M. Łoskiego, przekonanego o prawdziwości odczytań klasycznych pism. M. Łoskiemu w lekturze wyraźnie ciążył balast własnego światopoglądu, na którego fundamencie głosił, kto z myślicieli rację miał, a kto błędził. Ta perspektywa obca jest F. Coplestonowi. Jeżeli krytykuje, to zwykle zasadnie, jak M. Bierdiajewa za arbitralny, często pozbawiony argumentów i wcale nie poszukujący odbiór dzieła Dostojewskiego.

W książce angielskiego jezuita jest czternaście rozdziałów poświęconych wybranym nazwiskom i problemom. Znajdziemy u niego obszernie artykuły na temat dokonań Piotra Czaadajewa, Iwana Kiriejewskiego, Piotra Ławrowa, Fiodora Dostojewskiego, Włodzimierza Sołowjowa, Jerzego Plechanowa i Włodzimierza Lenina. Zaproponowany zestaw wzburzy niejednego badacza, który zapyta, dlaczego F. Copleston wyróżnia jednych, a zapomina o drugich?, jakim prawem wśród filozofów pojawiają się Dostojewski i Lenin? Cóż, na tym polega wartość przełożonej przez B. Chwedeńczuka publikacji, będącej kolejnym, odmiennym głosem syntetyzującym omawianą problematykę. Zamiast toczyć jałowe spory i wymieniać nieobecne akcenty filozofii w Rosji, lepiej skupić się na tym, co książka zawiera, lepiej zwrócić uwagę na jasny i wyraźny sposób prowadzenia wykładu przez F. Coplestona. A spełnia on swoje zadanie, objaśniając czytelnikowi zawiloci filozofii rosyjskiej, niekiedy wręcz niezrozumiałej dla odbiorcy myśli Zachodu.

Z kolei wśród charakterystycznych kwestii problemowych F. Copleston wyróżnia m.in. ufundowane na Heglu zagadnienie „pogodzenia się z rzeczywistością”, rozważania o filozofii historii, relację między Rosją a Zachodem oraz nihilizm. Sporo miejsca w jego *Historii filozofii* zajmuje omówienie założeń marksizmu (w carskiej Rosji oraz Związku Radzieckim), a także część poświęcona dwudziestowiecznym myślicielom emigracyjnym, reprezentującym nurt zwany renesansem religijno-filozoficznym.

Książka F. Coplestona ważna jest dla coraz szerszego środowiska polskich badaczy zajmujących się filozofią rosyjską. Pozwala fascynować odmiennym od „zachodniego *ratio*” sposobem podejścia do tematu, wzbudza ciekawość w odróżnieniu od licznych, idących w dziesiątki opracowań myśli zachodnioeuropejskiej. Polityka wydawnicza przynosi wymierne rezultaty, o ile bowiem jeszcze przed piętnastoma laty nieliczni polscy badacze gotowi byli poświęcić się filozofii rosyjskiej (również dlatego, a może przede wszystkim dlatego, że po upadku bloku wschodniego Rosja stała się *passé*), o tyle dzisiaj dość regularnie na rynku pojawiają się książki, których bohaterami są myśliciele rosyjscy, powstają też prace magisterskie i doktoraty, co przekonuje, że filozofia ta może być inspirująca. Spora w tym zasługa autorów odpowiedzialnych za prace popularyzatorskie, m.in. właśnie Coplestona, którego nazwisko wymienić należy być może nie z powodów merytorycznych, ale psychologicznych. Jest jakoś tak, że polski pasjonat filozofii (głównie młody, zapatrzony w kulturę Zachodu) sceptycznie podchodzi do sądów wartościujących autorstwa badacza polskiego czy rosyjskiego. Wiadomo! Te kraje oryginalnej filozofii nigdy nie zrodziły. Co innego Niemiec, Francuz czy Anglik. I z tego powodu za ważne uznaję świadectwo Anglika F. Coplestona

JACEK UGLIK
(Zielona Góra)

NOTY O AUTORACH

Adrian Kuźniar – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Nauki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, zajmuje się metaetyką, ontologią i filozofią nauki, a szczególnie ekspresywnym metaetycznym, metaetycznymi poglądami Davida Hume’a, sporem o kompatybilizm, problemem ontologii zdarzeń i zagadnieniem obecności sądów wartościujących i wartości w nauce.

Przemysław Spryszak – dr, pracownik zakładu Historii Filozofii UJ, autor prac z historii filozofii nowożytnej i filozofii percepcji.

Zbigniew Orbik – dr, absolwent filozofii UJ, pracuje w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych Politechniki Śląskiej, wykłada też w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego i Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, zajmuje się etyką, fenomenologią, historią filozofii polskiej, bergsonizmem.

Eugeniusz Wojciechowski – dr hab., profesor Uniwersytetu Rolniczego, kierownik Zakładu Filozofii Przyrody Uniwersytetu Rolniczego w Krakowie, zajmuje się logiką i filozofią analityczną.

Wiesław Żyznowski – absolwent Wydziału Filozoficznego UJ oraz Akademii Ekonomicznej w Krakowie, zajmował się teorią obrazu świata, jest wydawcą i współautorem tomów esejów o tematyce fotograficznej, przygotowuje pracę doktorską dotyczącą zagadnienia przedsiębiorczości w ujęciu starożytnych.

Filip Kobiela – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Akademii Wychowania Fizycznego w Krakowie, współpracownik Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się ontologią, filozofią czasu, filozofią Wschodu.

Bartłomiej Skowron – doktorant w Katedrze Logiki i Metodologii Nauk Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego,

zajmuje się ontologią formalną, aksjologią, antropologią filozoficzną, filozofią moralności, fenomenologią, filozofią matematyki, logiką stosowaną i topologią.

Andrzej Rygalski – dr, pracuje w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się ontologią, filozofią języka i filozofią analityczną, zwłaszcza koncepcją G. Fregego.

Michał Podniewski – absolwent filozofii i politologii UJ, doktorant na Wydziale Studiów Politycznych i Międzynarodowych UJ, zajmuje się „nominalizmem społecznym” w myśli Michela Foucaulta oraz Johna Locke’a, współpracuje z Wyższą Szkołą Europejską im. J. Tischnera w Krakowie, autor publikacji w czasopismach politologicznych i teologicznych, redaktor dwu tomów z serii *Politikon*.

Jan Woleński – dr hab., profesor i kierownik Zakładu Epistemologii Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się epistemologią, filozofią prawa, logiką filozoficzną, filozofią lingwistyczną; autor bardzo licznych publikacji polskich i obcojęzycznych, spośród których wiele poświęconych jest dorobkowi szkoły lwowsko-warszawskiej.

Sylwia Góra – studentka polonistyki UJ i kulturoznawstwa Akademii „Ignatianum”, zajmuje się estetyką, historią sztuki i literaturoznawstwem.

Iwona Maria Malec – doktorantka w Instytucie Filozofii UJ, uczy w szkole średniej, zajmuje się francuską filozofią, sztuką i estetyką XIX wieku.

Dominika Czakon – doktorantka w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się filozofią sztuki i myślą Hansa-Georga Gadamera, przygotowuje pracę na temat przemian sztuki w XIX wieku analizowanych z perspektywy idei muzeum oraz wystawy.

Marcin Karas – dr hab., pracuje w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się myślą średniowieczną (św. Tomasz z Akwinu, Ockham), liturgiką, historią idei, myślą Teilharda de Chardin.

Jacek Uglik – dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, zajmuje się filozofią rosyjską.

SPIS TREŚCI TOMU XXXIX

Artykuły

zesz. str.

Stanisław Buda, <i>Skąd ten lęk przed wolnością?</i>	3	35
Marek Drwięga, <i>O działaniu i relacji dusza-ciało w filozofii Maurice'a Merleau-Ponty'ego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci</i>	3	5
Marcin Karas, <i>Przyszłość ludzkości w filozofii Teilharda de Chardin</i>	1	51
Filip Kobiela, <i>„Tygrys” contra „Mefisto”. O ataku Krońskiego na Igardena po 60. latach</i>	4	85
Romana Kolarzowa, <i>Poza dialogiem. Kilka uwag na marginesie kryzysu sztuki</i>	3	19
Leszek Kopciuch, <i>Wartość hedoniczna – kłopoty ontologiczne i aksjologiczne</i>	2	43
Katarzyna Kornacka, <i>Richarda L. Rubensteina koncepcja „Czasu-Śmierci-Boga”</i>	1	157
Adrian Kuźniar, <i>Internalizm w wersjach „de dicto” i „de re” w kontekście sporu o kognitywizm metaetyczny</i>	4	5
Damian Leszczyński, <i>G. E. Moore'a „Dowód na istnienie świata zewnętrznego” raz jeszcze</i>	3	93
Marek Maciejczak, <i>Uwagi o języku w filozofii Kartezjusza, Locke'a, Hume'a, Leibniza, Kanta i Milla</i>	3	77
Krzysztof Mech, <i>Boskość w czasach postnaturalizmu</i>	2	83
Zbigniew Orbik, <i>O aksjologii Izydory Dąmbskiej</i>	4	43
Elżbieta Paczkowska-Łagowska, <i>Historyczność człowieka w antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna</i>	1	25
Marek Piwowarczyk, <i>Formalna niesamoistość własności</i>	2	33
Michał Podnieśniński, <i>Wielkie zamknięcie. Etyczne konsekwencje śmierci człowieka</i>	4	133
Marcin Polak, <i>Gramatyka „różnicy ontologicznej” (metajęzykowe uwagi do tematu ontologii Martina Heidegera)</i>	1	83
Michał Pospiszyl, <i>Nadmiar Boga? Święty Paweł w epoce postsekularnej</i>	1	135
Andrzej Półtawski, <i>Kontekst doktrynalny podstawowych pytań filozoficznych</i>	2	5
Marian Przełęcki, <i>Język mitu czy język wartości (Uwagi na marginesie „Obecności mitu” Leszka Kołakowskiego)</i>	1	15
Dominik Rogóż, <i>Anty-Odyseja podmiotu. Antropologia Emmanuela Levinasa</i>	1	117
Andrzej Rygalski, <i>Koncepcja Boga w filozofii Jerzego Perzanowskiego</i> . . .	4	117
Bartłomiej Skowron, <i>Ontologika kombinacyjna Perzanowskiego wraz z ćwiczeniami</i>	4	101
Maciej Smolak, <i>Materia pierwsza substancji materialnych</i>	2	57
Przemysław Spryszak, <i>Berkeley o naturze umysłu</i>	4	25
Elżbieta Stawnicka-Zwiahel, <i>„Święta legenda” Izraela czyli o spotkaniu pomiędzy niebem a ziemią. Martina Bubera studium o Mojżeszu jako próba samorozumienia judaizmu</i>	3	57
Weronika Szczepkowska, <i>Teoria przyczynowania narzędnego jako przyczynowania sprawczego w tekstach Tomasa z Akwinu</i>	2	99

	zesz.	str.
Tadeusz Szubka, <i>Ontologia, pluralizm pojęciowy, deflacionizm</i>	2	15
Maciej Urbanek, <i>Transcendentna perspektywa autokreacji bytu ludzkiego w myśli Karla Jaspersa</i>	1	101
Eugeniusz Wojciechowski, <i>Teoria zdań warunkowych inspirowana pewnymi ideami Romana Ingardena</i>	4	61
Wiesław Żyznowski, <i>O budowie obrazu fotograficznego na podstawie teorii budowy obrazu malarskiego Romana Ingardena</i>	4	73

Przekłady

Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Bóg Newtona (wprowadzenie do przekładu)</i>	2	123
Janusz Sytnik-Czetwertyński: Isaac Newton, <i>Matematyczne zasady filozofii naturalnej: Definicje, Pewniki czyli prawa ruchu, Scholium generale; Prywatne notatki z filozofii naturalnej</i>	2	132
Janusz Sytnik-Czetwertyński, <i>Wątki panteistyczne w koncepcji Isaaca Newtona</i>	3	125
Janusz Sytnik-Czetwertyński: Isaac Newton, <i>O grawitacji i równowadze płynów, Nowa teoria światła i barw, Optyka czyli rozprawa o odbiciach, załamaniach i uginaniu światła oraz o barwach</i>	3	134

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Iwona Alechnowicz, <i>Egzystencja i byt (Czesława Piecuch, Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa)</i>	3	161
Przemysław Białek, <i>O pożytkach płynących z oddalenia (Ernest Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe, przeł. Elżbieta Paczkowska-Lagowska)</i> . . .	1	178
Dominika Czakon, <i>Estetyczność przestrzeni muzealnych (Maria Popczyk, Estetyczne przestrzenie ekspozycji muzealnych)</i>	4	182
Andrzej Dąbrowski, <i>Nieusuwalność teoriopoznawczych pytań (Albert Keller, Wprowadzenie do teorii poznania, tłum. A. Ziernicki)</i>	3	166
Sylwia Góra, <i>Wstąpienie – nowa estetyka? (Winfried Menninghaus, Wstąpienie. Teoria i historia)</i>	4	177
Marcin Karas, <i>Z dziejów polskiej neoscholastyki (Mirosław Mylik, Biskup Kazimierz Józef Kowalski)</i>	4	185
Tomasz Kąkol, <i>A jednak Akwinata! Krytyczne uwagi o książce Ch. M. Browna (Christopher M. Brown, Aquinas and the Ship of Theseus. Solving Puzzles about Material Objects)</i>	2	167
Tomasz Kąkol, <i>Etyczna przechadzka z J. Woleńskim i J. Hartmanem, (Jan Woleński, Jan Hartman, Wiedza o etyce)</i>	2	174
Leszek Kusak, <i>Historia i współczesność Antropologii Filozoficznej (Joachim Fischer, Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts)</i>	3	173
Leszek Kusak, <i>Między fascynacją a krytyką: twórczość autora „Zaratusty” w interpretacji Carla Gustava Junga (Carla Gustav Jung, „Zaratustra” Nietzschego. Notatki z seminarium 1934–1939)</i>	3	169

	zesz.	str.
Iwona Maria Malec, <i>Kolokwia Bielańskie – o racjonalności</i> (Andrzej Chmielecki (red.), <i>Rozum i przestrzenie racjonalności</i>)	4	180
Maciej Manikowski, <i>Studium o naturze i łasce</i> (Marta Przyszychowska, <i>Nauka o łasce w dziełach św. Grzegorza z Nyssy</i>)	1	186
Maria Marcinkowska-Rosół, <i>Antyczni komentatorzy Platona i Arystotelesa</i> (Miira Tuominen, <i>The Ancient Commentators on Plato and Aristotle</i>)	1	171
Czesława Piecuch, <i>Sprawozdanie z Konferencji naukowej poświęconej filozofii Romana Ingardena</i>	1	194
Jan Skoczyński, <i>Na marginesie książki o mitycy</i> (Karl Albert, <i>Studia o historii filozofii</i>)	2	161
Patrycja Sosnowska, <i>Meandry Królestwa Muzyki. Rozważania nad statusem dzieła muzycznego</i> (Krzysztof Lipka, <i>Utopia urzeczywistniona. Metafizyczne podłoże treści dzieła muzycznego</i>)	1	191
Wiesław Szuta, <i>Metafilozofia – ślepy zaulek czy szansa filozofii?</i>	1	197
Paulina Tendera, <i>Interdyscyplinarne dyskusje wokół materii sztuki</i> (Materia sztuki, red. Michał Ostrowicki)	3	164
Jacek Uglik, <i>Historia filozofii rosyjskiej</i> (Frederick Copleston, <i>A History of Philosophy</i> , t. 10)	4	189
Andrzej Wawrzynowicz, <i>Aktualność Cieszkowskiego</i> (Piotr Bartuła, <i>Jako w niebie, tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus</i>)	1	189
Jan Woleński, <i>O ontologicznym rozumieniu prawdziwości raz jeszcze</i>	4	157
Książki nadesłane	1	201
Książki nadesłane	3	183

