

Digitalizacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
pod nazwą "Wsparcie dla czasopism naukowych" (Umowa nr 356/WCN/2019/1)

Logos i Ethos

1(14)2003

PAT Kraków

1 (14) 2003

PAT– Kraków

Redakcja: Aleksander Bobko, Jan Andrzej Kłoczowski OP (redaktor naczelny),
ks. Zbigniew Liana, ks. Dariusz Oko, Izabella Sariusz-Skapska (sekretarz
redakcji), Zbigniew Stawrowski, Karol Tarnowski, Adam Workowski,
ks. Władysław Zuziak

Adres redakcji: Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej,
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków

Opracowanie redakcyjne: Izabella Sariusz-Skapska

Projekt okładki: Mirosław Krzyszkowski

Opracowanie graficzne, skład i łamanie:
Studio Grafiki Komputerowej i Fotoskładu „PM”

Spis treści

CO ISTNIEJE?

Materiały Naukowej Rady Wydziału Filozoficznego PAT	3
Adam Workowski, <i>Stronniczość kryterium istnienia Quine'a</i>	4
♦ Adam Grobler, <i>Głos w dyskusji</i>	8
♦ Michał Heller, <i>Kilka uwag o języku i ontologii</i>	12
Stanisław Ziemiański, <i>Głos w dyskusji</i>	16
Bartosz Brożek, <i>Z punktu widzenia filozofii logiki</i>	20
Wojciech Załuski, <i>Relacja między językiem i ontologią w ujęciu Ajdukiewicza</i>	28
Anna Brożek, <i>Analitycy i istnienie</i>	
<i>Koncepcja istnienia Quine'a a metafizyka analityczna Strawsona</i> ..	37

ROZPRAWY

Ks. Władysław Zuziak, <i>Między Bogiem a złem</i>	47
Ks. Stanisław Pamuła, <i>III Rzeczpospolita Polska według ks. Władysława Piwowarskiego</i>	57

Z WARSZTATU MŁODYCH

Łukasz Mazurkiewicz, <i>Akt i wiara</i> <i>Aktowa struktura fenomenu doświadczenia wiary a egzystencja wierzącego we wczesnych pismach Martina Heideggera</i>	68
Aneta Adamczyk, <i>Krótką fenomenologia zagubionej miłości</i>	91

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Ks. Jan Dzedzic, <i>Etyka w medycynie</i>	96
Maciej Smolak, <i>Czy wolność ludzka jest niezależnością?</i>	101

CO ISTNIEJE?

MATERIAŁY NAUKOWEJ RADY
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO PAT

14 marca 2002 roku miała miejsce Naukowa Rada Wydziału Filozoficznego PAT w Krakowie, w czasie której odbyła się debata na temat: *Co istnieje?* Tytułowe pytanie – jak wiadomo – zostało zaliczone przez neopozytywistów do bezsensownej metafizyki. Jednak filozofowie o empirycznym nastawieniu zrewidowali później swoje wczesne nastawienie i nadali ontologicznej problematyce, a więc i pytaniu „*Co istnieje?*” sens językowy, uznając go za pytanie o (dogodną) formę języka. W toczącej się dyskusji ważną rolę odegrał głos W.V.O. Quine’a, który w 1951 roku ogłosił słynny tekst „*On What There Is?*”, który stał się punktem wyjścia PAT-owskiej debaty. Wzięli w niej udział: o. prof. dr hab. S. Ziemiański, ks. prof. dr hab. M. Heller, p. prof. dr hab. Adam Grobler, ks. dr hab. S. Wszótek, p. dr Adam Workowski oraz doktoranci i uczestnicy seminarium z metafizyki. Poniżej drukujemy wystąpienia zaproszonych gości oraz dołączone po debacie artykuły.

ADAM WORKOWSKI

STRONNICZOŚĆ KRYTERIUM ISTNIENIA QUINE'A

W eseju *O tym, co istnieje* Quine, powtarzając znane od wieków podstawowe pytanie ontologii: „co istnieje?”, proponuje oryginalne kryterium, które rozstrzyga, co dana teoria uważa za istniejące – czyli wskazuje zaangażowanie ontologiczne teorii. Od 50 lat tajemnicze sformułowanie *istnieć to być wartością zmiennej związanej „cieszy się”* nieślabnącym powodzeniem. Cytują je zwolennicy i przeciwnicy Quine'a. Co prawda, Quine zastrzega, że w jego kryterium nie chodzi o *absolutne istnienie*, a o *istnienie dla danej teorii*, lecz wielu przyjmuje, że Quine ostatecznie postawił i rozstrzygnął powikłany problem istnienia.

Widać od razu, że to kryterium istnienia odwołuje się do języka. Quine przenosi zagadnienie ontologiczne na poziom semantyczny z dwóch powodów. Pozwala mu to uniknąć paradoksów w formułowaniu różnic ontologicznych, a poza tym na poziomie semantycznym ontologiczni przeciwnicy mogą porozumieć się co do znaczenia pojęć. Quine podkreśla, że problem w sformułowaniu semantycznym wcale nie przestaje dotyczyć rzeczywistości.

Kryterium Quine'a jest jasne i jednoznaczne. Za jego podstawową zaletę uznaje się *neutralność* – bowiem nie postuluje żadnej konkretnej ontologii, a jedynie pozwala precyzyjnie określić zaangażowanie ontologiczne teorii.

Tymczasem uważam, że kryterium Quine'a jest *stronnicze*, a nie *neutralne*, ponieważ przyjmuje mocne i oryginalne rozumienie kluczowych terminów: „istnienie”, „przedmiot” i „ontologia”, którego nie po-

dziela wielka grupa filozofów (pamiętamy zaś, że zaletą semantycznego sformułowania problemu istnienia miała być zgoda oponentów co do znaczenia pojęć). Dzieje się tak, ponieważ Quine, przyjmując swoje kryterium istnienia, rozstrzyga znaczenie kluczowego pytania metafizyki: „co istnieje?”, a zatem decyduje o rozumieniu terminów „istnieć” i „przedmiot (co)”. W konsekwencji określa własne, oryginalne znaczenie terminu „ontologia”.

Przyjrzyjmy się po kolei wymienionym terminom.

Quine podejmuje koncepcję istnienia, którą sprecyzował Gottlob Frege. Dla niemieckiego filozofa istnienie było własnością pojęć, a nie rzeczy. Twierdził, że pojęcie ma własność istnienia, gdy znajduje swoją egzemplifikację. Quine rozwinął tę teorię, idąc śladami koncepcji deskrypcji Russella, co pozwoliło mu przekształcać nazwy ogólne i indywidualowe, zastępując je deskryptami. Dzięki tym zabiegom Quine mógł stwierdzić, że w języku na istnienie wskazują nie rzeczowniki, ale zaimki „coś”, „nic” i „wszystko”. Można powiedzieć, że istnienie oznacza „bycie w zasięgu przedmiotowego odniesienia jakiegoś zaimka”.

Quine używa tak rozumianego pojęcia istnienia do sformułowania *kryterium istnienia*. Postuluje, po pierwsze, parafrazę zdań teorii na język predykatów pierwszego rzędu. Potem określa istnienie jako „bycie wartością zmiennej związanej”, jako że w logice predykatów istnienie jest określane przy pomocy kwantyfikatora szczegółowego.

Generalnie kryterium istnienia działa dopiero w ramach teorii już wyrażonej w języku predykatów. Quine mówi otwarcie, że oddzielenie istnienia od nieistnienia dokonuje się dopiero na poziomie teorii, bowiem w języku naturalnym panuje niejasność co do zasięgu istnienia. Generalnie język naturalny nie jest nastawiony na przedmioty, a takie nastawienie pojawia się dopiero w teoriach naukowych. Można powiedzieć, że dopiero dzięki nauce możemy precyzyjnie mówić o istnieniu.

Pojęcie *przedmiotu* jest dla Quine'a ściśle związane z pojęciem *odniesienia*. Zazwyczaj przyjmowano, że język odnosi się do przedmiotów z pomocą rzeczowników. Tymczasem, jak widzieliśmy, analizy Quine'a prowadzą do wniosku, że w odniesieniu kluczową rolę pełnią *zaimki*. Tnieznaczne na pozór przesunięcie ma poważne konsekwencje teoretyczne. Quine twierdzi bowiem, że odniesienie jest dla nauki pochodne i mało ważne, ponieważ teorie naukowe operują przede wszystkim na zdaniach i dopiero wtórnie (i relatywnie) ustalają zakres przedmiotów danej teorii. Mówiąc inaczej – nauce chodzi przede wszystkim o fakty wyrażone w zdaniach obserwacyjnych – a przedmioty pozostają tylko „węzłami struktury teoretycznej”. Quine konkluduje stanowczo, że

wszystkie przedmioty są teoretyczne, a zatem mówienie o przedmiotach jest zawsze zrelatywizowane do określonej teorii. Klasyczne ontologie wychodziły od ustalenia tego, co zastane: bytów, przedmiotów *etc.*, tymczasem Quine uważa, że pojęcie przedmiotu jest pochodne i niezbyt istotne, ponieważ pojawienie się przedmiotu zależy od decyzji filozofa. Warto powtórzyć tę zaskakującą tezę Quine'a: nie ma przedmiotów, które zastajemy w świecie – bo wszystkie przedmioty są tworam teoretycznymi.

Zmiana w ujęciu przedmiotu prowadzi w konsekwencji do głębokiej modyfikacji pojęcia ontologii. Przede wszystkim ontologia staje się wtórna wobec nauki. Quine twierdzi nawet mocniej, że nie istnieje żadna filozofia, która stanowiłaby podłoże teorii naukowych. Najpierw nauki budują teorie, a potem ontologie tworzą ogólne systemy pojęciowe, które pozwalają opisać zależności empiryczne. Quine uważa, że istnieją różne możliwe ontologie, a zatem różne dopuszczalne języki – które mogą objaśnić fakty odkryte przez naukę.

Warto zauważyć, że samo sformułowanie kryterium istnienia Quine'a w języku logiki predykatów pociąga za sobą relatywność ontologii. Kluczem do istnienia są w nim wartości zmiennych związanych, a wiadomo, że logika dopuszcza przekształcanie i modyfikowanie zakresów tych zmiennych. W efekcie przyjęcie określonej ontologii zależy od różnych czynników (jest sprawą wygody, prostoty, może nawet piękna).

Kryterium Quine'a miało jedynie odsłaniać założenia ontologiczne teorii. Tymczasem według niektórych krytyków w istocie ustanawia ono próbier tego, co naprawdę istnieje. Quine mocno protestował przeciw tej interpretacji. Jednak można usprawiedliwiać krytyków. Jeśli bowiem przedmioty mogą być przyjmowane tylko w ramach pewnej teorii – to dla Quine'a pytanie: „co istnieje?” jest równoznaczne z pytaniem: „co dana teoria uznaje za istniejące?” Takie ujęcie roli kryterium istnienia pozwala przy tym odrzucić kolejny zarzut krytyków, że Quine nie uprawia ontologii, ale jedynie odkrywa zaangażowanie ontologiczne teorii. Powiedzieliśmy bowiem, że według Quine'a o istnieniu, przedmiotach i ontologii nie można mówić w sensie absolutnym, a tylko w ramach konkretnych teorii.

Wydaje się zatem truizmem konstatacja, że rozumienie przez Quine'a terminów „istnienie”, „przedmiot” i „ontologia” jest bardzo oryginalne, co sprawia, że jego kryterium istnienia na pewno nie jest neutralne.

Stronniczość kryterium Quine'a rodzi wiele zarzutów.

1. Filozofowie wskazują, że Quine nie bierze pod uwagę innych znaczeń terminu „istnieć”, które nie dadzą się zredukować do wybranego przez siebie (np. akt istnienia u św. Tomasza, istnienie świata wyrażone w tezie naturalnego nastawienia Husserla, bycie jako warunek pojawienia

się bytu u Heideggera). Pomija teorie starożytnych Greków, dla których termin „*einai*” miał wiele powiązanych ze sobą funkcjonalnie znaczeń.

2. Quine przyjmuje również, że dostęp do istnienia uzyskuje się dopiero na poziomie rozważań pojęciowych. Odrzuca koncepcję, w których istnienie jest dane w doświadczeniu (np. pierwotne odczucie istnienia Bergsona, ujmowane przez intelekt szczegółowy i wyrażone przez sąd egzystencjalny u tomistów). To pozwala zrozumieć, dlaczego w koncepcji Quine'a język potoczny ma kłopoty z precyzyjnym określeniem, co naprawdę istnieje. Racja jest klarowna: dostęp do istnienia uzyskuje się w analizie pojęciowej w ramach rachunku predykatów, a nie w pierwotnym doświadczeniu albo w codziennym byciu-w-świecie.

3. Według kryterium Quine'a: istnieć oznacza być wartością zmiennej związanej. Spełniają to kryterium wyłącznie teorie sformułowane w języku logiki predykatów. Jednak inne teorie metafizyczne nie potrzebują, a niekiedy nawet wykluczają parafrazę logiczną jako warunek rzetelnego mówienia o istnieniu.

Sławne kryterium istnienia Quine'a jest stronnicze, a nie neutralne w sensie absolutnym. Nie dziwota, że dobrze funkcjonuje w rozważaniach filozofów analitycznych, natomiast jest zazwyczaj ignorowane przez inne kierunki współczesnej filozofii.

Studiowanie eseju Quine'a daje jednak spore korzyści. Otrzymujemy oryginalną i klarowną wyłożoną koncepcję filozoficzną, w której autor elegancko rysuje główne linie sporów o pojęcie istnienia.

Wydaje się jednak, że błędem wielu komentatorów jest izolowanie koncepcji Quine'a od historii filozofii. Wskazuje się co najwyżej na bezpośrednich poprzedników: Frege i Russella. Tymczasem pouczające byłoby zestawienie idei Quine'a z myśleniem starożytnych Greków opisanym choćby w sławnym dziele Kuhna, z pojęciami bytu św. Tomasza czy wreszcie rozumieniem bycia u Heideggera. Takie zestawienie pokazałoby siłę i słabości rozwiązań Quine'a. Szczególnie ciekawe byłoby zderzenie postulowanej przez amerykańskiego filozofa jednoznaczności pojęcia „istnienia” z panującą w tradycji europejskiej wielością powiązanych znaczeń „istnienia”.

Koncepcja Quine'a radykalnie stawia i rozwiązuje problem istnienia. Radykalizm teorii jest zwykle zaletą. Ale rozwój myślenia wymaga krytycznego pogłębiania teorii, co wiąże się zazwyczaj ze stopniowym osłabieniem radykalizmu. Tymczasem od pięćdziesięciu lat „kryterium istnienia” Quine'a jest przez niektórych filozofów traktowane jako bezdyskusyjne, a przez innych jest potępiane jako zdrada rzetelnej ontologii. Wydaje się, że dopiero włączenie tej koncepcji w bogatą historię sporu o istnienie ujawni właściwe znaczenie i wagę oryginalnej wizji Quine'a.

ADAM GROBLER

GŁOS W DYSKUSJI

Jako przedstawiciel tej samej partii filozoficznej co Quine, muszę nieco obruszyć się na poprzednika. Nie widzę innej możliwości mówienia o tym, co istnieje, jak poprzez pryzmat języka i poprzez analizę przydatności języka do mówienia o tym, co istnieje. Gdybyśmy chcieli się dobrać do samego bytu, pomijając analizę języka, to moglibyśmy to robić chyba tylko na jeden sposób: zasiadając naprzeciw siebie w kwiecie lotosu i wpatrując się w nasze natchnione oblicza, usiłować jakoś pozapojęciowo zgłębić zagadkę bytu. Osobiście nie wierzę w sukces takiego przedsięwzięcia i dlatego zgadzam się z twierdzeniem Quine'a, że o tym, co istnieje, trzeba mówić, badając nasze języki pod kątem ich przydatności do mówienia o tym, co istnieje. Myślę, że z takim postawieniem sprawy zgodziliby się filozofowie klasyczni, bo przecież podobny motyw ukrywa się między wierszami teorii kategorii Arystotelesa, jak również i filozofowie przedklasyczni. Gdy Gorgiasz stwierdził, że nic nie istnieje, miał na myśli, że ani byt, ani niebyt nie istnieje. Twierdził zatem, że język Parmenidesa, w którym występuje pojęcie bytu, nie nadaje się do mówienia o tym, co istnieje. W ten sposób Gorgiasz postawił zadanie wynalezienia języka, który nadaje się do mówienia o tym, co istnieje. Zostało ono podjęte jeszcze przed Arystotelesem, przez Demokryta i Platona.

W dzisiejszych czasach mamy do czynienia z językami bardziej wyrażanymi od języka antycznego atomizmu czy platońskiej teorii idei i stoimy przed bardziej wyrafinowanymi problemami analizy językowej.

Quine przedstawił pewną analizę języka, przeciwko której padło tutaj kilka ważnych argumentów, i myślę, że te argumenty są trafne. Sądzę, że analiza Quine'a jest pod wieloma względami chybiona. Ale – jak powiedział Locke, krytykując teorię idei wrodzonych Kartezjusza – nie wystarczy skrytykować swojego poprzednika; po przeprowadzeniu krytyki trzeba zrobić rzecz najważniejszą: przedstawić teorię alternatywną, która mogłaby rozwiązać problemy, których nie rozwiązała teoria poprzednia. Ta teoria alternatywna oczywiście też nie będzie rozwiązywać wszystkich problemów, albowiem nie ma doskonałości na tym świecie.

Jakie problemy stoją głównie przed analizą Quine'a? Wspomniany został tutaj problem nazw. Quine rzeczywiście uznaje, że każda nazwę można przełożyć na deskrypcję. Jest to trudne do przyjęcia z powodów, które najlepiej wyłożył Kripke w swoim dziele *Nazywanie i konieczność*. Nie będę się tutaj nad tym specjalnie rozwodził.

Kolejnym problemem jest problem powszechników. Weźmy pod uwagę słynną zagadkę indukcji, którą sformułował Goodman w latach 50. Definiując predykat „zielbieskie” jako zielone do pewnego momentu w przyszłości, a niebieskie potem, dochodzimy do paradoksu. Wydaje się bowiem, że każde świadectwo potwierdzające zdanie „wszystkie szmaragdy są zielone” potwierdza zarazem zdanie „wszystkie szmaragdy są zielbieskie”. Tym samym, z empirystycznego punktu widzenia, oba zdania są równouprawnione, co przeczy naszym intuicjom.

Rozwiązanie zaproponowane przez Goodmana polega na rozróżnieniu predykatów na rzutowalne i nierzutowalne, tj. takie, które nadają się do uogólnień indukcyjnych i które się nie nadają. Wówczas zdanie „wszystkie szmaragdy są zielbieskie” można odrzucić na tej podstawie, że predykat „zielbieskie” jest nierzutowalny. Goodman jednak nie podaje żadnych kryteriów rzutowalności predykatów, poza kryterium czysto pragmatycznym. Osobiście sądzą, że problem rzutowalności predykatów jest w gruncie rzeczy odmianą problemu powszechników, pytaniem o to, które powszechniki istnieją, a które nie. Twierdząc, że „zielbieskie” jest predykatem nierzutowalnym, twierdzimy, że choć zieleń i niebieskość istnieją, zielbieskość nie istnieje. Pytanie brzmi: skąd można wiedzieć, które powszechniki istnieją?

A skąd w ogóle można dowiedzieć się, co istnieje, a co nie? Quine proponuje dowiadywać się o tym za pomocą krytycznej parafrazy, która pozwala ustalić, co może być wartością zmiennej kwantyfikowanej. Ta metoda jest cokolwiek niedookreślona – niezbyt dobrze wiadomo, pod jakimi warunkami należy pewne parafrazy akceptować, a innych nie. Quine nie docenia tej niedookreśloności przez to, jak myślę, że zanedo ufa teorii

deskrypcji Russella. Osobiście sędzę, że płodniejsza w dziedzinie ontologii jest teoria alternatywna do teorii deskrypcji Russella, sformułowana przez Strawsona teoria presupozycji. Wedle tej drugiej teorii, zdanie „Pegaz jest skrzydlatym koniem” należy przyjąć dosłownie, a nie przekładać, jak według teorii deskrypcji Russella, na: „Istnieje coś, co spełnia deskrypcję «być Pegazem» i zarazem spełnia deskrypcję «być skrzydlatym koniem»”. Przekład taki nie jest niezbędny do tego, by zdaniu „Pegaz jest skrzydlatym koniem” zapewnić sensowność. Ażeby zdanie było sensowne, według analizy Strawsona, nie trzeba, by było ono prawdziwe lub fałszywe. Wystarczy, że jest ono prawdziwe lub fałszywe pod pewnym warunkiem. W tym przypadku pod warunkiem, że Pegaz istnieje. Tego rodzaju warunek nazywa się presupozycją tego zdania. Zdanie jest prawdziwe lub fałszywe, gdy ten warunek jest spełniony, natomiast w przeciwnym razie zdanie nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe.

Strawson proponuje więc pewną rewizję logiki. O tym, czy logika pierwszego rzędu jest jedyną dobrą logiką, już była mowa. Okazuje się, że logika presupozycji ma pewne zalety. Pozwala nam traktować zdania języka potocznego dosłownie, a jednocześnie uważać, że niektóre z nich nie mają żadnej wartości logicznej (jeśli pewne ich presupozycje, czyli warunki posiadania przez nie wartości logicznej, nie są spełnione). W przytoczonym przykładzie mieliśmy do czynienia z tzw. presupozycją egzystencjalną, założeniem na temat istnienia czegoś, mianowicie Pegaza. Od prawdziwości tego rodzaju presupozycji zależy istnienie przedmiotów nazw. Natomiast gdy idzie o rzutowalność predykatów, czyli istnienie pewnych powszechników, trzeba rozważyć innego typu presupozycje.

Mam na myśli pewien szczególny typ presupozycji, który nazwałem kiedyś¹, zapożyczając termin z teorii językoznawczej, presupozycjami syntagmatycznymi. Termin „syntagmatyczny” pochodzi z teorii lingwistycznej, w której mowa jest o tym, że pewne wyrazy języka potocznego łączą się w związki syntagmatyczne, a inne nie. Na przykład wyraz pies łączy się syntagmatycznie z wyrazem szczekać, natomiast z wyrazem szczekać nie łączy się syntagmatycznie wyraz człowiek (chyba, że w jakimś metaforycznym sensie). Wyraz masło łączy się syntagmatycznie z czasownikiem jęlczyć, ale wydaje się, że poza masłem nic jęlczyć nie może. Dlatego o masle można prawdziwie lub fałszywie powiedzieć, że jest zjęlczałe, ale nie można tego ani prawdziwie ani fałszywie powiedzieć na przykład o chlebie. Rozważając presupozycje syntagmatyczne jako warunki prawdziwości zdań utworzonych z nazw przedmiotów określonego rodzaju i określo-

nych predykatów, można potraktować istnienie nie jako własność bycia wartością zmiennej kwantyfikowanej, ale jako własność spełniania pewnych presupozycji syntagmatycznych. W szczególności można uznać, że istnieją te i tylko te powszechniki, do których odnoszą się predykaty spełniające pewne presupozycje syntagmatyczne. Dlatego zielbiskość nie istnieje, a zieleń tak.

Żeby można było tak twierdzić, trzeba presupozycje syntagmatyczne potraktować jak hipotezy naukowe. Wówczas ontologia oparta na analizie języka od strony logiki presupozycji może, zgodnie z postulatami Quine’a, przypominać teorie naukowe. Presupozycje zaś mogą mieć status hipotez empirycznych dzięki temu, że wszelkie hipotezy naukowe zakładają pewne presupozycje syntagmatyczne. Jeżeli zdarzy się, że jakaś hipoteza i jej zaprzeczenie zostaną zarazem sfalsyfikowane, to ani jednej, ani drugiej nie można uznać ani za prawdziwą, ani za fałszywą. Taki przypadek można więc uznać za przypadek falsyfikacji presupozycji zakładanych przez te hipotezy.

Historia nauki dostarcza przykładów falsyfikacji presupozycji. Między innymi rewolucja Einsteina polegała na falsyfikacji presupozycji, w myśl której równoczesność jest dwuargumentową relacją między zdarzeniami (czyli każde dwa zdarzenia są równoczesne bądź nierównoczesne). Otóż po rewolucji Einsteinowskiej jest wiadomo, że równoczesność jest relacją trójargumentową, zachodzącą między dwoma zdarzeniami i układem odniesienia. Żadne zdanie, które mówi o równoczesności zdarzeń, bez odwołania się do układu odniesienia, nie jest – w świetle szczególnej teorii względności – ani prawdziwe, ani fałszywe. Nie spełnia presupozycji syntagmatycznej, którą zakłada teoria Einsteina, a której nie zakłada teoria Newtona.

Zastępując teorię deskrypcji logiką presupozycji, można więc uniknąć niektórych wad stanowiska Quine’a, zachowując jego generalną ideę, w myśl której ontologia, po pierwsze, polega na analizie języka i, po drugie, ma wiele wspólnego z nauką.

¹ W książce *Prawda i racjonalność naukowa*, Inter Esse, Kraków 1993.

MICHAŁ HELLER

KILKA UWAG O JĘZYKU I ONTOLOGII

Badać język jest stosunkowo łatwo: wystarczy zapoznać się z pewną techniką i nabyć umiejętność jej stosowania.¹ A ponieważ język mówi o czymś, łatwo ulec złudzeniu, że badając język, bada się to, o czym on mówi. Myślę, że brzytwą Ockhama tępi się nie tyle na brodzie Platona, ile raczej na zastarzałym zaroście nawyków językowych. Jeżeli Quine nie może zgodzić się z twierdzeniem Iksińskiego, który utrzymuje, że istnieje coś, o czym Quine twierdzi, że nie istnieje, to tylko dlatego, że – zdaniem Quine’a – to, co nie istnieje, skoro nie istnieje, nie może być podmiotem zdania. Quine dramatyzuje tę sytuację, gdy pisze: „Niebyt musi w pewnym sensie być, gdyż inaczej – czym jest to, czego nie ma?” (s. 29). Właśnie w tym celu, aby uniknąć takich ontologiczno-językowych lami-główek, Quine wymyślił swoje ontologie zrelatywizowane do języka. Jego koncepcję, najkrócej, można by wyrazić następująco:

Owszem, język wymusza na swoim użytkowniku pewne zobowiązania ontologiczne, ale zobowiązania te dotyczą tylko tego konkretnego języka (lub tej konkretnej teorii), a nie absolutnego istnienia jakichś przedmiotów. W tym sensie istnieje tylko to, co mieści się w zakresie kwantyfikacji danego języka lub teorii – słynne powiedzenie Quine’a: „być to znaczy być

¹ Jest to wypowiedź w dyskusji, jaka odbyła się podczas Naukowej Rady Wydziału Filozoficznego PAT w Krakowie dnia 14 marca 2002 r. Jej podstawą był znany artykuł W. V. Quine’a pt. *O tym, co istnieje*, w: *Z punktu widzenia logiki*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 29-47. Numery stron w nawiasach, umieszczone po cytatach, odnoszą się do tego artykułu.

wartością zmiennej (kwantyfikacji)”. A więc nie chodzi o to, co „naprawdę istnieje”, lecz o to, czego istnienie zakłada dany język (lub teoria).

W terminach tradycyjnej gramatyki można sformułować to twierdzenie następująco: być to to samo, co być w zakresie przedmiotowego odniesienia jakiegoś zaimka. Zaimki są podstawowym środkiem językowego odnoszenia się do przedmiotów; rzeczowniki należałoby raczej nazywać za-zaimkami. Zmienne kwantyfikacji, takie jak „coś”, „nic” czy „wszystko”, wyznaczają całą naszą ontologię, jakakolwiek by ona była; natomiast określone założenie ontologiczne można nam udowodnić wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwość któregoś z naszych twierdzeń wymaga, by wśród bytów, które są wartościami zmiennych naszego języka, istotnie znajdował się przedmiot postulowany przez to założenie (s. 41).

Lub krótko:

teoria mianowicie zakłada istnienie tych i tylko tych bytów, których występowanie wśród wartości zmiennych kwantyfikacji tej teorii jest koniecznym warunkiem prawdziwości jej twierdzeń (s. 42).

Wprowadzenie ontologii w sensie Quine’a (tak je będę nazywać) uważam za ważne osiągnięcie, chociaż nie jest ono tak radykalnie nowe, jak mogłoby się wydawać: pojęcie modelu danego języka (lub teorii) w logice języka jest od dawna znane i wykorzystywane. Zasługą Quine’a jest to, że pojęcie modelu „zinterpretował ontologicznie” i podał uproszczone kryterium (które w pewnym zakresie można stosować także w odniesieniu do niesformalizowanych języków), pozwalające dość łatwo rozpoznać, jakie byty są postulowane przez dany język (te, których językowe odpowiedniki należą do zakresu kwantifikatorów).

Problem z Quine’em zaczyna się od momentu, w którym wychodzi na jaw, że nie uznawał on żadnych innych ontologii oprócz ontologii w sensie Quine’a, czyli ontologii zrelatywizowanych do języka. Racja przemawiająca za takim stanowiskiem wydaje się zniewalająca. Jej sformułowanie uważam za kolejną zasługę Quine’a. Oto ona:

Jest to – jak sądzę – charakterystyczny rys metafizyki, a w każdym razie tej części metafizyki, która nosi miano ontologii: każdy, kto uważa jakieś twierdzenie z tej dziedziny za prawdziwe, musi uważać je za trywialnie prawdziwe. Ontologia, którą się wyznaje, jest podstawą całej aparatury pojęciowej, za pomocą której interpretuje się wszelkie dane doświadczenia – nawet te najzwyczajniejsze. Rozpatrywane w ramach okre-

ślonej aparatury pojęciowej – a jakże inaczej można by je rozpatrywać? – twierdzenie ontologiczne jest oczywiste i nie wymaga w ogóle osobnego uzasadnienia (s. 38).

Innymi słowy: twierdzenia ontologiczne uznajemy za prawdziwe na podstawie danych doświadczenia, zinterpretowanych przy pomocy pewnej aparatury pojęciowej. Ale aparatura ta pochodzi (przynajmniej w znacznej mierze) z ontologii, jaką wyznajemy. Nic więc dziwnego, że twierdzenia ontologiczne uznajemy za trywialnie prawdziwe.

Warto zauważyć, że rozumowanie to – jeśli uznamy je za trafne – nie dotyczy tego, czy jakieś przedmioty absolutnie istnieją, czy nie (a więc jakiejś „obiektywnej ontologii”), lecz jedynie ujawnia bezsilność naszych dociekań na pytanie: „co naprawdę istnieje?”, czyli dyskwalifikuje ontologię jako wartościową dziedzinę poznania. Problem dotyczy więc nie tyle tego, co istnieje, ile raczej tego, jak dotrzeć do tego, co istnieje; jest więc nie tyle ontologiczny, ile raczej epistemologiczny.

Czy jednak rozumowanie Quine’a jest uzasadnione? Obydwie przesłanki, na jakich się opiera (por. wyżej moje sformułowanie tego rozumowania), jestem skłonny uznać za prawdziwe. Ale całe rozumowanie posiada swoją moc dyskwalifikującą w stosunku do ontologii jako wartościowej dziedziny poznania tylko wtedy, gdy uznajemy, że ontologia powinna być zbudowana fundacjonistycznie, tzn. że powinna mieć swój niewzruszony fundament w postaci oczywistych przesłanek, z których wszystkie twierdzenia ontologiczne dałoby się wyprowadzić na mocy logicznych reguł wnioskowania. A właśnie złudność takiej procedury ukazuje rozumowanie Quine’a. Nie zmusza zatem ono do odrzucenia ontologii w ogóle, lecz jedynie ontologii rozumianej fundacjonistycznie.

Argumenty przeciwko fundacjonizmowi wyłożyłem gdzie indziej² i nie czas, by je tutaj powtarzać. W każdym razie do pomyślenia jest sytuacja, w której argumentacja nie przebiega od raz na zawsze ustalonych przesłanek do końcowego wniosku, lecz od hipotetycznie przyjmowanych założeń do tymczasowego wniosku i z powrotem do wyjściowych założeń, które dzięki temu ulegają wzmocnieniu. Tego rodzaju wielokrotne „sprężenie zwrotne” między założeniami i wnioskami może dać w efekcie „duży stopień pewności”. Jeżeli wszakże takie procedury nie będą podlegać logicznej kontroli, łatwo mogą się przerodzić (i niejednokrotnie w historii filozofii faktycznie się przeradzały) w propagandę i czysto hermeneutyczne zabiegi.

² *Przeciw fundacjonizmowi, w: Sensy i nonsensy w nauce i filozofii*, red. M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec, Kraków–Tarnów, 1999, s. 81-101.

Że jednak logiczna kontrola jest tu możliwa – świadczą liczne przykłady z matematyki, w której standardowo stosuje się „nie całkiem domknięte pętle logiczne”, technicznie zwane różnego rodzaju nieliniowościami. Stawia to oczywiście duże wyzwanie dla logiki, która dotychczas – o ile mi wiadomo – nie wypracowała „logicznych rachunków nieliniowych”.

Wróćmy jednak do Quine’a i jego krytyki „absolutnej ontologii”. W świetle powyższych uwag staje się jasnym, że nie wykazał on, iż uprawianie ontologii jako dyscypliny filozoficznej o tym, „co naprawdę istnieje”, jest niemożliwe, lecz jedynie, iż jeżeli taka ontologia jest możliwa, to tylko w sensie nefundacjonistycznym. Podkreślam warunkowość tego wniosku: je ż e l i możliwa jest ontologia, t o tylko nefundacjonistyczna. Ani rozumowanie Quine’a, ani moje uwagi krytyczne tej możliwości nie rozstrzygają, tzn. nie pozwalają stwierdzić, czy poprzednik tej implikacji jest prawdziwy. Prowadzą one jedynie do wniosku, że ontologia w sensie fundacjonistycznym nie może pretendować do miana odpowiedzialnej wiedzy.

Tarnów, 10 marca 2002

GŁOS W DYSKUSJI

Ontologii klasycznej nie da się budować w sposób fundacjonistyczny, to znaczy wychodząc z jakichś aksjomatów, z których potem wyprowadzałyby się tezy. Ja uczestniczyłem w seminarium doktoranckim ojca M. A. Krąpca, który jest „rasowym” przedstawicielem klasycznej filozofii. Otóż on stale powtarzał, że właściwie metafizyka składa się z samych aksjomatów i że dedukcja jest tam bardzo szczątkowa. Jeżeli jest jakaś dedukcja, to w postaci argumentu nie wprost, czyli z tego, co przeciwnik mówi, wyprowadza się ewentualnie jakieś fałszywe czy absurdalne konsekwencje. Następnie za pomocą *modus tollendo tollens* wracamy z powrotem do poprzednika implikacji, zaprzeczając mu, tzn. mówiąc, że teza wyjściowa przeciwnika była niesłuszna, a w takim razie nasza teza metafizycznie jest bardziej uprawomocniona. To, co powiedział nasz przeciwnik, samo się wywróciło. W ten sposób na przykład starał się „dowodzić”, że coś jednak w świecie istnieje, bo zarówno nihilista, jak i wariabilista nie może swojego zdania utrzymać, bo jest ono samowywrotne. Jeżeli mianowicie nihilista mówi, że nic nie istnieje, to tym samym on też nie istnieje, jego wypowiedź nie istnieje i treść jego wypowiedzi też nie ma w czym tkwić, a więc on sam wywrócił tę swoją tezę. Podobnie jest z wariabilistą, który twierdzi, że właściwie nic nie istnieje naprawdę, tylko dopiero się staje, a więc wszystko jest *in statu nascendi*. Ta teza też jest samowywrotna. Gdyby się ją bowiem przyjęło, to trzeba by uznać, że w takim wypadku ten, który ją głosi, też nie istnieje, bo się dopiero staje; jeszcze go nie ma, a więc jego wypowiedź też jeszcze nie

istnieje, ona się dopiero staje, a wreszcie i treść tej wypowiedzi też nie istnieje, bo nie ma jeszcze podmiotu dla niej, a w takim razie teza wariabilisty też nie jest zasadna. Argumenty tego rodzaju nie polegają na wyprowadzaniu wniosków z jakichś aksjomatów, lecz są to tylko argumenty wykorzystujące czyjąś wypowiedź, czyli argumenty *ad hominem*, przez sprowadzanie *ad absurdum* i stosowanie *modus tollendo tollens*.

Chciałbym wrócić teraz do Quine’a. Widzę tę sprawę następująco. Gdy chodzi o to, czy coś istnieje lub nie istnieje, to w zasadzie powinien być to problem metafizyczny względnie ontologiczny. Tymczasem zarówno u samego Quine’a, jak i w tych dyskusjach, które już tutaj się toczyły, bardzo często przechodzi się z jednej płaszczyzny na drugą: czasami chodzi o problemy teoriopoznawcze, czasami o typowo ontologiczne. Otóż, jeżeli pytamy w ogóle, czy coś istnieje, czy nie istnieje, a więc gdy chcemy rozstrzygnąć, co jest słuszne, realizm, nihilizm czy wariabilizm, to jest to problem ontologiczny. Argumentując choćby za pomocą rozumowania nie wprost, zajmujemy w metafizyce stanowisko realistyczne. Jeżeli natomiast pytamy, jaką metodą dojść do tego, aby uzyskać pewność, że coś rzeczywiście istnieje, to już nie jest to problem typowo ontologiczny, lecz teoriopoznawczy.

Prócz tego słowo „realizm” ma jeszcze inne specjalne znaczenie, użyte u Quine’a, które jest przeciwstawione powyżej zastosowanemu sensowi słowa „realizm”. Można rozumieć mianowicie „realizm” jako pogląd przeciwstawny idealizmowi i wtedy jesteśmy znów na terenie teorii poznania. Był sam w sobie nieznanym, *ignotum x* u Kanta, to sprawa nie ontologii, ale teorii poznania. Czy mamy dojście poznawcze do tego bytu? Kant nie zaprzecza jego istnieniu, nie widzi tylko możliwości poznawczego dotarcia do niego. Quine jest w tym względzie bliski transcendentalnej filozofii Kanta, przyjmuje uprzednie dyspozycje ponawcze, odrzuca metafizykę, czyli filozofię pierwszą.¹

Ale jest jeszcze trzecie rozumienie „realizmu”, mianowicie to, które pojawiało się w słynnych dyskusjach na temat uniwersaliów, czy to w starożytności w szkole platońskiej, gdzie realistą skrajnym był Ksenokrates, a umiarkowanym Arystoteles, czy też w średniowieczu (realizm skrajny św. Bernarda lub Wilhelma z Champeaux). I problem realizmu w tym znaczeniu występuje u Quine’a bardzo wyraźnie, zwłaszcza pod koniec artykułu, kiedy podaje on jakby katalog różnych rozwiązań. Wymienia ich trzy, mianowicie rozwiązanie realistyczne, konceptualistyczne i nominalistyczne. Otóż brakuje mi jeszcze w tym katalogu odróżnienia re-

¹ Por. Ph. Larrey, *Ontological Commitment in the Writings of W. V. Quine*, Roma 1994, s. 52, 70.

alizmu skrajnego i umiarkowanego. Quine wiąże realizm filozoficzny – można by tak powiedzieć – z logicyzmem, który jest zarazem realizmem na terenie matematyki. Konceptualizm wiąże też z matematyką, ale z innym kierunkiem, mianowicie z intuicjonizmem. Nominalizm filozoficzny wreszcie wiąże w logice z formalizmem. Są tu, jak widać, pewne paralelizmy między podejściem filozoficznym, matematycznym i logicznym. W związku z tą klasyfikacją Quine'a stawiam pierwszy mój postulat: trzeba odróżnić realizm skrajny, z którym za bardzo Quine się nie zgadza, od realizmu umiarkowanego. Rozumiem to w ten sposób, że powszechniki nie istnieją w tym sensie, w jakim je pojmował Platon (a jeszcze wyraźniej Ksenokrates), a więc w jakimś świecie idei, ale tak jak to ujmował Arystoteles, który wprawdzie należał do szkoły platońskiej, ale szedł drogą pośrednią między skrajnościami – między nominalizmem Speuzyppa a realizmem skrajnym Ksenokratesa. Jego rozwiązanie poszło w kierunku realizmu umiarkowanego. Stagiryta przyjmuje pewne powszechniki, powtarzające się struktury, istniejące w konkretnych jednostkach jako ich natury, dające się wyabstrahować i ująć w pojęciu. W oderwaniu od elementów zmiennych i niekoniecznych te struktury stanowią właściwą treść bytów, ich czyli wcielone w materię platońskie formy. Konkretne są nośnikami tych form i same przemijają, ale formy mają cechy konieczności, powszechności i niezmienności. Stanowią entelechie, czyli idealne, najodpowiedniejsze dla bytów struktury, stanowiące o gatunkach rzeczy. Gatunki te nie są tak całkowicie dowolne; w przyrodzie nie wszystko może tak po prostu istnieć. Pewne struktury stanowią całości funkcjonalne zbudowane z części precyzyjnie dopasowanych i są stosunkowo dobrze przystosowane do rzeczywistości, a ta rzeczywistość też nie jest dowolna, ale jest określona prawami fizycznymi. Tu nie wchodzi w problem ewolucji, genezy gatunków, chcę tylko podkreślić, że są one jakimś wyrazem i odbiciem możliwości życia w świecie, w jakim się znajdujemy. Ma tu miejsce też pewna powszechność, to znaczy powtarzalność i regularność. Byty, jakie obserwujemy w świecie, to nie są tylko jednostki o przypadkowych cechach, ale realizują one pewne ideały. Quine odrzuca pierwszą filozofię przede wszystkim dlatego, że kwestionuje, jego zdaniem, wątpliwej wartości byty, takie jak: natury, istoty, powszechniki itp. Oczywiście, że nie mają one takiego statusu, jak człowiek, kamień czy kot, ale jeśli wprowadzi się analogiczność bytów za Arystotelesem, a jeszcze bardziej za Tomaszem z Akwinu, można by łatwiej postugiwać się terminem „istnieje”, rozumiejąc go analogicznie.

Pod koniec omawianego artykułu Quine mówi o pewnych matematycznych *quasi*-bytach realnych, a więc jak gdyby o powszechnikach; cho-

dzi o rolę modeli w nauce. W poznaniu naukowym nie możemy wchodzić w najdrobniejsze szczegóły badanego przedmiotu. Dlatego rzecz opisywaną naukowo zawsze ujmujemy w pewnym uproszczeniu, dokonujemy jej idealizacji w postaci modelu. W matematyce na przykład przyjmujemy wielkości niemal nieskończone, w geometrii idealne figury, w fizyce różne obiekty fizyczne, jak atomy czy protony, których właściwie nie znamy, ale one jakoś tam istnieją. Doświadczamy ich działania, potrafimy z nimi eksperymentować i nasze teorie z nimi związane potwierdzają się. Do końca jednak nie znamy natury tych obiektów. Dlatego opisujemy je schematycznie.

Ten przykład świadczyłby, że Quine idzie jakoś w kierunku realizmu, że pewne struktury, prawa lub nawet struktury matematyczne są według niego jednak rzeczywiste. To nie są tylko konkretne jednostki, ale indywidualne zanurzone w prawach, zarówno matematycznych, logicznych, jak i fizycznych. A to już jest, można powiedzieć, realizm umiarkowany, stanowisko bliskie poglądom Arystotelesa. Quine korygował z biegiem czasu swoje poglądy. Podczas gdy około roku 1947 wraz z N. Goodmanem przyznawał się do nominalizmu, w późniejszym czasie odchodził od niego i związanego z nim radykalnego empiryzmu, w kierunku konceptualizmu, a nawet w pewnym stopniu realizmu, przyjmując abstrakcyjne bytowości. Jego silny atak na rozróżnienie analityczności i syntetyczności był zwiastunem daleko idącego rozbratu z koncepcją języka wywodzącą się z pozytywizmu logicznego. Przyznał w końcu, że matematyka i nauki przyrodnicze nadają się do prawdziwego opisu świata, co świadczy o docenianiu realizmu.

Z PUNKTU WIDZENIA FILOZOFII LOGIKI

1. WSTĘP

W artykule *O tym, co istnieje* Quine utrzymuje, że wskazał „wyraźne kryterium, w oparciu o które można rozstrzygać, jakie są założenia ontologiczne danej teorii” (Quine 1948, s. 47). Kryterium to w istocie jest wyraźne:

Być uznanym za przedmiot istniejący, to po prostu i tylko tyle, co być zaliczonym do wartości zmiennych (...) Zmienne kwantyfikacji (...) wyznaczają całą naszą ontologię, jakakolwiek by ona była; natomiast określone założenie ontologiczne można nam udowodnić wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwość któregoś z naszych twierdzeń wymaga, by wśród bytów, które są wartościami zmiennych naszego języka, istotnie znajdował się przedmiot postulowany przez to założenie (Quine 1948, s. 41).

Można zatem powiedzieć, że Quine proponuje neutralne – jego zdaniem – narzędzie badania różnych ontologii i że jest to narzędzie logiczne. Nie od rzeczy byłoby więc przyjrzeć się propozycji autora *O tym, co istnieje* z punktu widzenia szeroko rozumianej filozofii logiki. Spróbujemy tego dokonać, z tym zastrzeżeniem, że pewne założenia Quine’a przyjmujemy bez komentarza; jest wśród nich teza o (przynajmniej częściowej) formalnej rekonstruowalności języka potocznego, sensowności badania założeń ontologicznych przez analizę języka i wreszcie o jednoznaczności wyrazu „istnieć”.

2. PROBLEMY

Propozycja Quine’a wymaga, by w pierwszym etapie badania ontologicznych założeń danej teorii zastosować coś na kształt Ajdukiewiczowskiej procedury parafrazy. Procedura ta polega na tym,

że w języku potocznym konstruuje się zdania o strukturze izomorficznej ze strukturą zdań logicznych, a zatem pewne parafrazy zdań logicznych (...) Dopiero z tych parafraz dadzą się wysnuć na drodze podstawień konsekwencje dotyczące zagadnień filozoficznych, sformułowanych na gruncie języka potocznego (Ajdukiewicz 1934, s. 214).

Dodać trzeba, że w ujęciu Quine’owskim „logika” Ajdukiewicza jest równoważna z rachunkiem I rzędu bez stałych nazwowych.

Takie postawienie sprawy skłania do rozpatrzenia trzech grup pytań, jakie zadać by można Quine’owi. Pierwsza z tych grup dotyczy bezpośrednio procedury parafrazy, a więc – innymi słowy – skupia się na problemie uzasadnienia takiej a nie innej interpretacji wyrażen sformułowanych w języku potocznym. Druga grupa pytań związana jest z interpretacją uzyskanych za pomocą Quine’owskiej metody wniosków; postaram się pokazać, że nie zawsze są one jednoznaczne. Wreszcie trzecia grupa to pytania o używane narzędzie, a więc o uzasadnienie stosowania logiki pierwszego rzędu. Nie jest tajemnicą, że dla Quine’a właśnie ten rachunek był Logiką przez duże „L”, a więc jedynym poprawnym rachunkiem logicznym. Tak z grubsza brzmi Teza I Rzędu. Wydaje się, że warto przypomnieć argumenty stojące za jej przyjęciem i poddać je, z konieczności niezbyt dogłębnej, krytyce. Doprowadzi nas to do postawienia pewnych ogólnych pytań o formalizację, logikę i matematykę.

3. PYTANIA O PARAFRAZĘ

Takie „spreparowanie” zdań języka potocznego, by były one izomorficzne z formułami logicznymi, rzadko jest czynnością bezdyskusyjną. Tak czy inaczej, dochodzi tu do pewnej idelizacji i zatracenia co najmniej niektórych konotacji. Można jednak utrzymywać, że w interesującym nas kontekście – a więc w kwestii zobowiązań ontologicznych – parafraza nie „gubi”. Zasadność ostatniego twierdzenia jest trudna do wykazania i wymagałaby długiego komentarza, na który nie ma tu miejsca. Zasygnali-

zowawszy problem, przyjrzyjmy się zatem tylko dwóm szczegółowym kwestiom, poruszonym *explicit* przez samego Quine'a.

Autor *O tym, co istnieje* poświęca dużą część swego artykułu na obronę tezy głoszącej, że używanie przez nas nazw własnych nie pociąga żadnych zobowiązań ontologicznych. Quine proponuje, by nazw tych w ogóle nie używać, skoro każdą taką nazwę niezwykle łatwo zamienić można na deskrypcję określoną. Cóż prostszego, sugeruje Amerykanin, jak nazwę „Pegaz” (pisaną z wielkiej litery) zamienić na złożone wyrażenie: „Istnieje takie x , że x pegazuje i istnieje tylko jedno takie x .” Przy bliższym spojrzeniu czynność ta, przynajmniej gdy idzie o jej filozoficzną interpretację, wcale nie jest prosta. Przede wszystkim narusza ona silnie, jak się wydaje, zakorzenione intuicje językowe, w obliczu których taka rekonstrukcja formalna języka, w której nie ma miejsca na nazwy, jest wysoce nieadekwatna. Na obronę koncepcji Quine'a można przytoczyć dwa argumenty.

Po pierwsze, w *O tym, co istnieje* Quine nie stwierdza nigdzie, że wszystkie nazwy są na poziomie logicznym deskrypcjami określonymi. Uważa tylko, że w sytuacji, w której zaprzeczamy istnieniu jakiejś rzeczy, nie używamy tak naprawdę nazwy, a posługujemy się deskrypcjami określonymi. Całkowitą eliminację nazw (z wydatną pomocą brzytwy Ockhama) przeprowadza Quine w książce *Filozofia logiki* (Quine 1977), gdzie na przykład zdanie „Sokrates wypił cykutę” okazuje się zdaniem o następującej formie logicznej: „Istnieje takie x , że x sokratyzuje i x wypilo cykutę i jest tylko jedno takie x ”. Po drugie, Quine zauważa, iż można łatwo wyobrazić sobie taki język, w którym jest niemożliwe, by wszystkie przedmioty miały swoje nazwy. Wystarczy tylko, by uniwersum dyskursu tego języka miało moc kontinuum (np. zbiór liczb rzeczywistych); wszak zbiór nazw może mieć co najwyżej moc \aleph_0 .

Proponowana przez Quine'a procedura parafrazy może natrafić na pewien szczególny problem. Przytoczmy fragment z *O tym, co istnieje*:

gdy mówimy, że niektóre gatunki zoologiczne krzyżują się, zobowiązuje nas to do uznania gatunków za swego rodzaju byty, choćby miały nimi być przedmioty abstrakcyjne. Konsekwencja ta obowiązuje w każdym razie dopóty, dopóki nie sparafrazujemy tego zdania tak, by stało się widoczne, że choć nasza zmienna kwantyfikacji odnosi się do gatunków, to w istocie jest to tylko sposób mówienia, którego można uniknąć (Quine 1948, s. 41).

Ze sformułowania powyższego wynika, że gdy natrafimy na zdanie „Nektóre gatunki zoologiczne krzyżują się”, nie upoważnia nas to jeszcze

do stwierdzenia, że ktoś, kto utrzymuje, że zdanie to jest prawdziwe, zobowiązuje się tym samym do uznania istnienia gatunków. Może się bowiem okazać, że przytoczone przed chwilą zdanie jest tylko pewnym skrótem, który można rozwinąć w sposób choćby następujący: „Istnieją takie x i y , że x jest koniem i y jest osłem i x krzyżuje się z y ORAZ istnieją takie z i w , że... itd.” Okazuje się zatem, że nie można oceniać czyichś zobowiązań ontologicznych w oparciu o to czy tamto zdanie. Dopiero analiza wszystkich zdań, które dana osoba uznaje za prawdziwe, pozwala na wyodrębnienie tych zdań egzystencjalnych, których nie da się zredukować do innych; nazwijmy je *podstawowymi zdaniami egzystencjalnymi*. Wydaje się, że ten swoisty holizm jest w metodzie Quine'a nie do uniknięcia. Nie jest on zresztą zły sam w sobie; natomiast wydaje się, że ustalenie klasy podstawowych zdań egzystencjalnych nie zawsze będzie łatwe.

4. INTERPRETACJA WYNIKÓW

Przebrnięcie przez etap parafrazy wcale nie oznacza, że wszystkie kłopoty zwolennika metody Quine'a się skończyły. Przyjrzyjmy się bliżej kilku problemom, które mogą się pojawić na etapie interpretacji wyników procedury parafrazy.

Jest możliwe, choć oczywiście mało prawdopodobne, że będziemy mieć do czynienia z następującym, trójelementowym zbiorem sparafrazowanych zdań:

$$X_1 = \{(\exists xPx \vee \exists xFx), (\exists xPx \vee \exists xTx), (\exists xFx \vee \exists xTx)\}.$$

Zgodnie z formułą Quine'a „określone założenie ontologiczne można nam udowodnić wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwość któregoś z naszych twierdzeń wymaga, by wśród bytów, które są wartościami zmiennych naszego języka, istotnie znajdował się przedmiot postulowany przez to założenie”. Jeśli utrzymujemy, że prawdziwe są trzy powyższe zdania, to – w związku z faktem, że do prawdziwości alternatywy wystarczy prawdziwość jednego z jej argumentów – nasze zobowiązania ontologiczne da się stwierdzić co najwyżej alternatywnie. Wprowadźmy do naszego układu pewną zmianę – w ostatnim zdaniu zastąpmy alternatywę koniunkcją:

$$X_2 = \{(\exists xPx \vee \exists xFx), (\exists xPx \vee \exists xTx), (\exists xFx \wedge \exists xTx)\}.$$

Do zbioru konsekwencji logicznych naszego zmienionego zbioru należą oczywiście zdania $\exists xFx$ oraz $\exists xTx$, zatem możemy stwierdzić, że utrzymując prawdziwość wszystkich elementów X_2 , zobowiązujemy się do uzna-

nia istnienia co najmniej jednego przedmiotu będącego T i co najmniej jednego przedmiotu będącego F. Na jakiej podstawie możemy jednak zdecydować, czy zobowiązujemy się do uznania istnienia przedmiotów będących P? Jeśli uznajemy istnienie przedmiotów będących T i takich, które są F, to prawdziwość wszystkich zdań ze zbioru X_2 jest zagwarantowana, a więc nie ma w y m o g u, by wśród bytów będących wartościami zmiennych naszego języka był przedmiot, który jest P. Jednak taka odpowiedź zostawia pewien niedosyt.

Można oczywiście utrzymywać, że przedstawione przed chwilą teorie (zbiory zdań) są poznawczo nieciekawe i mało prawdopodobne, by ktoś się nimi posługiwał. Trudno nie zgodzić się, że zdanie $(\exists xFx \vee \exists xTx)$ jest poznawczo mniej ciekawe niż dwa zdania $\exists xFx$ oraz $\exists xTx$. Mówiąc po Popperowsku, zawartość informacyjna pierwszego zdania jest mniejsza niż dwóch pozostałych (nawet wziętych osobno). Jest jednak większa od zawartości informacyjnej takiego choćby zdania: $(\exists xFx \vee \sim \exists xFx)$.

Inny problem związany jest z faktem, iż może się zdarzyć, że wśród podstawowych zdań egzystencjalnych badanej ontologii znaleźć się mogą takie dwa zdania: „Niektórzy ludzie są cnotliwi” oraz „Niektóre cnoty są trudne do wyćwiczenia.” Quine’owska metoda doprowadzi nas w takiej sytuacji do konstatacji, że wśród przedmiotów (obiektów) istniejących, zakładanych w analizowanej ontologii, są zarówno przedmioty konkretne (ludzie), jak i abstrakcyjne (cnoty). Sprzeciw adherenta badanej ontologii budzić może fakt, że Quine’owska metoda w jednym zbiorze (uniwersum dyskursu danej teorii), a więc niejako na jednym poziomie, umieszcza tak różne ontologicznie byty. Na wątpliwość tę odpowiedzieć można co najmniej trojako. Po pierwsze, utrzymywać można, że analiza Quine’a jest nieadekwatna i zamiast logiki I rzędu należało użyć np. logiki II rzędu. Po drugie, można twierdzić, że coś jest nie tak z badaną ontologią. Obie te możliwości uderzają – każda z innej strony – w postulat neutralności metody Quine’a. Po trzecie wreszcie, można stwierdzić, że zadaniem analizy w stylu Quine’a nie jest badanie i odwzorowanie zależności zachodzących według badanej ontologii między różnymi bytami, a jedynie odpowiedź na pytanie, do jakich bytów ontologia ta się przynajmniej.

Ostatnia uwaga prowadzi do istotnego pytania, mianowicie: co tak naprawdę daje nam metoda Quine’a? Wszystko, co do tej pory powiedziałem, sugeruje, że odpowiedź na to pytanie jest prosta: metoda Quine’a pozwala zrekonstruować uniwersum dyskursu badanej ontologii, choć być może nie tak neutralnie, jak to Quine utrzymuje. Powstaje wątpliwość, czy taki rezultat można nazwać definicją istnienia. Ekstensjonalnie zorientowany filozof nie ma problemu z pozytywną odpowiedzią na to

pytanie: skoro pewien ciąg warunków wskazuje wszystkie przedmioty należące do jakiegoś zbioru i tylko je, to stanowi on definicję tego zbioru; w naszym przypadku chodzi o zbiór przedmiotów istniejących. Można jednak mniemać, że wielu myślicieli nie zgodziłoby się z takim postawieniem sprawy. Odróżniliby oni zapewne definicję istnienia od kryterium istnienia i zarzucili Quine’owi, że próbuje wskazać to drugie, całkowicie zaniedbując problem zdefiniowania istnienia.

Proces interpretacji wyników parafrazy uzależniony jest jeszcze od jednego czynnika: sposobu, w jaki rozumiemy stałe logiczne, a więc od tego, jak (filozoficznie) interpretujemy logikę. W analizowanym kontekście szczególne znaczenie ma sposób, w jaki odczytywane są kwantyfikatorów. W filozofii logiki wyróżnia się dwa sposoby rozumienia kwantyfikatorów: przedmiotowe i podstawieniowe. Interpretacja przedmiotowa pozwala na następujące stwierdzenie: zdanie $\exists x(Px)$ jest prawdziwe, gdy istnieje taki przedmiot x , który spełnia formułę Px (taki przedmiot, który ma cechę P). Natomiast w interpretacji podstawieniowej powiemy: zdanie $\exists x(Px)$ jest prawdziwe, gdy istnieje taka nazwa a , że wyrażenie Pa jest prawdziwe.

Różnica między tymi rozumieniami jest oczywista. W interpretacji przedmiotowej kwantyfikator szczegółowy niesie ze sobą roszczenie istnienia pewnego przedmiotu, natomiast w interpretacji podstawieniowej pozostajemy na poziomie językowym, nic nie twierdzimy bezpośrednio o istnieniu przedmiotów niejęzykowych. To, czy uznajemy ich istnienie pośrednio, zależy od innych założeń semantycznych. Kwantyfikator nie są w tym rozumieniu nośnikami informacji o zobowiązaniach ontologicznych. Nic więc dziwnego, że Quine upiera się przy interpretacji przedmiotowej.

5. SPÓR O NARZĘDZIE

Quine obstaje, by zobowiązania ontologiczne analizować za pomocą logiki pierwszego rzędu. Rodzi się oczywiście pytanie, czy nie jest to zawężenie arbitralne, a więc godzące w neutralność projektu Quine’a. O neutralności moglibyśmy mówić tylko wtedy, gdyby można było uznać logikę I rzędu za powszechnie ważną, jedynie poprawną – Logikę przez duże „L”, a więc jeśli prawdziwa jest Teza I Rzędu. Quine przychyliła się do tej tezy. Można tu wskazać co najmniej trzy powody, dla których Teza I Rzędu jest przekonująca. Po pierwsze, elementarny rachunek kwantyfikatorów ma niezwykle pożądane cechy metalogiczne, a w szczególności jest pełny i zwarty. Po drugie, jest na tyle bogaty, by dało się doń sprowadzić podstawową część matematyki. Po trzecie wreszcie, wokół innych, niekla-

sycznych rachunków logicznych pojawia się wiele wątpliwości. Quine wykorzystuje je choćby do tego, by podważyć zasadność konstruowania logik modalnych lub by odmówić logice II rzędu prawa do bycia logiką (zdaniem Quine'a jest to po prostu teoria mnogości, a więc część matematyki – por. Quine 1977).

Argumenty zwolenników Tezy I Rzędu nie są jednak konkluzywne (por. Boolos 1997, Hacking 1997). Logika I rzędu jest co prawda pełna, ale np. nie jest rozstrzygalna, a pewne jej fragmenty są – czemu zatem mamy przedkładać pełność nad rozstrzygalność? Czemu w ogóle decydujące mają być cechy metalogiczne, a nie np. siła ekspresyjna? Na czym opiera się tak a nie inaczej wyrysowana granica między logiką a matematyką? Wydaje się, że można by ją przeprowadzić w innym miejscu, o ile w ogóle rysowanie takiej granicy ma sens!

Te wątpliwości wpisują się w bardziej ogólne zagadnienie, a mianowicie, czy istnieje poprawna logika (por. Haack 1978). Można tu wyróżnić rozmaite stanowiska (monistów – uważają, że istnieje jedna poprawna logika; pluralistów – że jest tych logik wiele; instrumentalistów – że bez sensu jest mówić o poprawności logiki, a trzeba zatrzymać się na jej przydatności), ale trudno się spodziewać konkluzywnych odpowiedzi. Chodzi przecież o znalezienie pozasystemowego (intuicyjnego?) kryterium poprawności logiki, a to zadanie wygląda beznadziejnie. Podsumowując: Teza I Rzędu nie jest oczywista.

Zastanówmy się teraz nad problemem bardziej ogólnym: otóż współczesna semantyka logiczna posługuje się modelami teoriomnogościowymi. Modele te odwzorowują niejako strukturę świata, o którym dany język (teoria) mówi. Bardzo ogólne pytanie, które chcę na koniec postawić, brzmi: czy stosowanie narzędzi teoriomodelowych nie przesądza o możliwych strukturach ontologicznych? Jeśli da się pomyśleć takie struktury, których nie można zamodelować teoriomnogościowo, to uzasadniona wydaje się teza, że stosowanie jakiejkolwiek logiki wyposażonej w modele teoriomnogościowe do badania ontologii nie jest neutralne. Za uniwersalnością teorii mnogości (w aksjomatyce ZF) przemawia fakt, że teoria ta zajmuje niewątpliwie wyróżnione, centralne miejsce we współczesnej matematyce. Istnieją jednak pewne alternatywy wobec ZF. Wspomnieć można choćby jej rozszerzenie – tzw. AFA Petera Aczela, teorię mnogości, w której zbiór może być swym własnym elementem. Innym, naturalnym „przeciwnikiem” klasycznego rozumienia zbioru jest mereologia Leśniewskiego. Biorąc to pod uwagę, trzeba powiedzieć, że choć ZF zajmuje z całą pewnością wyróżnioną pozycję, nie jest to chyba pozycja nienaruszalna.

6. UWAGI KOŃCOWE

Kryterium badania zobowiązań ontologicznych, które zaproponował W.V.O. Quine w *O tym, co istnieje*, nie jest zapewne aż tak neutralne, jak chciałby amerykański filozof. Wątpliwości zawsze wzbudzać będzie operacja parafrazy, a do tego interpretacja jej wyników też nie musi być jednoznaczna. Przy tym wszystkim wiele argumentów przemawia przeciw istotnej dla metody Quine'a Tezie I Rzędu.

Co na te wszystkie zarzuty odpowiedziałby Quine? Myślę, że postawiłby pytanie o alternatywę: jakie inne, bardziej neutralne kryterium można wskazać? Jeśli w miejsce logiki I rzędu wstawimy jakąś inną logikę, to wszystkie wymienione powyżej wątpliwości pozostaną w mocy. Jeśli zaś zrezygnujemy z badania zobowiązań ontologicznych za pomocą metod logicznych, to istnieje duże prawdopodobieństwo, że zrezygnujemy zarazem z precyzji i łatwo popadać będziemy w bełkot.

BIBLIOGRAFIA

Ajdukiewicz, K.

1934 *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych*, cyt. za wydaniem: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1985, s. 211-214.

Boolos, G.

1997 *O logice drugiego rzędu*, w: *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia logiki*, pod red. J. Woleńskiego, Warszawa, s. 97-118.

Haack, S.

1978 *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney.

Hacking, I.

1997 *Czym jest logika?*, w: *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia logiki*, pod red. J. Woleńskiego, Warszawa, s. 29-69.

Quine, W. V. O.

1948 *O tym, co istnieje*, cyt. za wydaniem polskim: W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2000, s. 29-48.

1977 *Filozofia logiki*, tłum. H. Mortimer, Warszawa.

RELACJA MIĘDZY JĘZYKIEM I ONTOLOGIĄ W UJĘCIU AJDUKIEWICZA

0. TEZA GŁÓWNA AJDUKIEWICZA

Ajdukiewicz w pracy zatytułowanej *W sprawie uniwersaliów* formułuje tezę, iż różnice między filozofami w poglądach z zakresu ontologii są w pewnym – ważnym – sensie *p o z o r n e*. Otóż, jak twierdzi Ajdukiewicz, dwaj filozofowie, którzy bronią na pozór sprzecznych poglądów (np. jeden z nich uważa, że „istnieją tylko rzeczy”, drugi zaś, że „istnieją uniwersalia nie będące rzeczami” czy też że „istnieją także stosunki, klasy, cechy”) w istocie posługują się *r ó ż n y m i i w z a j e m n i e n i e p r z e k ł a d a l n y m i* j ę z y k a m i, w których równobrzmiące słowa – np. słowo „istnieje” – mają odmiennie znaczenie. Punktem kluczowym w argumentacji Ajdukiewicza jest myśl, iż wybór jednego spośród tych języków jest sprawą konwencji. Zatem prowadzenie sporów ontologicznych na płaszczyźnie rzeczowej – zdaniem Ajdukiewicza – wiedzie nieuchronnie do zamętu, jako że opiera się na złudzeniu, iż istnieje *j e d e n u n i w e r s a l n y* j ę z y k „przezroczysty” w stosunku do opisywanej rzeczywistości. Przyjrzyjmy się bliżej argumentom uzasadniającym powyższe tezy.

1. ARGUMENTY NA RZECZ TEZY GŁÓWNEJ

PIERWSZY KROK, CZYLI O CHWIEJNOŚCI MOWY POTOCZNEJ I WYNIKAJĄCEJ Z NIEJ NIEDOOKREŚLONOŚCI KATEGORII SEMANTYCZNYCH

Na użytek dalszych rozważań przypomnijmy definicję kategorii semantycznej: „wyrażenie A przy znaczeniu a i wyrażenie B przy znaczeniu b należą wtedy i tylko wtedy do tej samej kategorii semantycznej, jeśli każde zdanie Z_A , zawierające wyrażenie A, użyte w znaczeniu a, po zastąpieniu wyrażenia A przez wyrażenie B, użyte w znaczeniu b i przy zachowaniu pozostałych wyrazów w ich pierwotnych znaczeniach oraz w wzajemnych związkach, przekształca się w wyrażenie, które jest również zdaniem, oraz jeśli i *vice versa* każde zdanie Z_B po zastąpieniu B przez A przemieni się również w zdanie”¹. Warto podkreślić, że sformułowana przez Ajdukiewicza definicja stanowi o tyle modyfikację pierwotnego ujęcia Leśniewskiego, który zawęził jej stosowalność do języków symbolicznych, że nie ogranicza się do wymogu podania czysto zewnętrznych cech dla scharakteryzowania wyrażen danej kategorii, lecz odwołuje się także do ich znaczenia jako koniecznego warunku ich identyfikacji t a k ż e n a gruncie j ę z y k a p o t o c z n e g o.

Przejdźmy teraz do kwestii chwiejności mowy potocznej. Otóż jedną z jej przyczyn jest to, iż w sposób nie dość klarowny ustalone zostały jej różne formy składniowe. Świadczą o tym m.in. trudności, jakie napotyka filozof, gdy próbuje rozstrzygnąć, która z semantyk nazwowych² możliwych na gruncie języka potocznego jest słuszna. Z jednej strony dysponuje on koncepcją nazw odwołującą się do myśli Arystotelesa, który, wychodząc od fundamentalnego podziału na byty pierwsze (o nich można orzekać, ale one nie mogą być o niczym orzekane) i byty wtóre (można je orzekać o bytach pierwszych), uznał, że imiona własne nie mogą dorzecznie występować w roli orzeczników, natomiast nazwa generalna jest najczęściej orzecznikiem (choć może być również podmiotem)³ zdania. Z drugiej strony istnieje koncepcja Kotarbińskiego⁴, zgodnie z którą nie trzeba rozróżniać dwóch różnych typów nazw; w tym ujęciu zatem formy składniowe

¹ K. Ajdukiewicz, *W sprawie uniwersaliów*, w: *idem, Język i poznanie*, t. I, s. 197.

² Ajdukiewicz przyjmuje definicję nazwy jako klasy wyrażen, z których każde należy do tej samej kategorii semantycznej co jakiś rzeczownik użyty w swym normalnym rzeczownikowym znaczeniu; zatem pytanie o to, ile jest kategorii semantycznych nazw, może być przeformułowane w pytanie o to, czy wszystkie rzeczowniki należą do tej samej kategorii semantycznej – por. *ibidem*.

³ Dla rozważań Ajdukiewicza nie jest istotne, że być może taka interpretacja myśli Arystotelesa nie jest do końca trafna. Ważne jest tylko rozróżnienie dwóch różnych koncepcji nazw – por. *ibidem*, s. 199.

⁴ Inspirowana lekturą pism Leśniewskiego.

mowy potocznej dają się sprowadzić do trzech kategorii – mianowicie: nazw, zdań i funktorów. W języku Kotarbińskiego sensowne jest np. zdanie: „Każdy Sokrates jest śmiertelny.” Zatem język Arystotelesa (JA) różni się w sposób istotny od języka Kotarbińskiego (JK) (oba – jak wspomniano – są wydobyte z możliwości tkwiących w niesprecyzowanej ze swej natury mowie potocznej) bogactwem kategorii semantycznych;

JK obejmuje:

z – zdania, n – nazwy;

natomiast *JA obejmuje:*

z – zdania, i – nazwy podmiotowe oraz g – nazwy orzecznikowe.⁵

Z tych różnic wynika kolejna – mianowicie, iż na gruncie obu języków wyrażenie „jest” należy do odmiennych kategorii funktorów:

– w JK: słowo „jest” to funktor zdaniotwórczy, którego oba argumenty należą do jednej kategorii semantycznej (z/nn);

– w JA: słowo „jest” to funktor zdaniotwórczy, którego oba argumenty należą do różnej kategorii semantycznej (z/ig) lub do jednej (z/gg np. pies jest gatunkiem zwierzęcym).

Węzłowym punktem argumentacji Ajdukiewicza są dwie następujące tezy:

T1: Każda ze wskazanych koncepcji (JA i JK) jest równie dopuszczalną interpretacją języka potocznego, zatem wybór między nimi jest sprawą konwencji.

T2: Z poszczególnych koncepcji nazw wyprowadza się odmienne wnioski ontologiczne.

Z tych też Ajdukiewicz wyprowadza następujący wniosek:

T3: Przyjęcie tej czy innej ontologii jest sprawą konwencji, zatem z żadnej interpretacji języka potocznego nie można wyprowadzić jakiegś jednej „prawdziwej” koncepcji ontologicznej. T3 można wysłowić także nieco inaczej: z interpretacji języka potocznego nie należy wyprowadzać tez ontologicznych roszcujących sobie pretensje do prawdziwości. T2 zajmujemy się w dalszej części; w tym miejscu należy się zastanowić, czy słuszna jest T1.

Wydaje się, że argumenty uzasadniające przyjęcie JA są silniejsze od tych, które przytacza się na rzecz JK. Możliwość sensownego łączenia słówek typu „pewien”, „każdy” z tylko jednym typem nazw (z nazwami generalnymi), dalej – fakt, iż jeden z typów nazw (imiona własne, czyli nazwy indywidualne) nie konotuje⁶, czy wreszcie swoistość funkcji imion własnych polegająca na nazywaniu lub wskazywaniu jakiegoś i n d y w i-

⁵ Są to skróty, których będziemy używać za Ajdukiewiczem w dalszej części pracy.

⁶ To oczywiście teza dyskusyjna, gdyż np. wg Fregego i Russella wszystkie imiona własne można zastąpić deskrypcjami. Bardziej przekonujące wydaje się nam jednak stanowisko Kripkego tzn. przyczynowa teoria nazw.

d u m, nie zaś – jak w przypadku nazw generalnych – na wyodrębnianiu pewnej k l a s y przedmiotów. Cechy te można uznać, jeśli nie za konkluzywne, to z pewnością za ważne argumenty za przyjęciem dwóch typów nazw, czyli za akceptacją JA. Nie jest więc tak, że wszystkie semantyki nazwowe wydobyte z mowy potocznej są równouprawnione. Zatem pierwsza z przesłanek (T1), na których opiera się wywód Ajdukiewicza, z całą pewnością nie jest oczywista.

DRUGI KROK, CZYLI ANALIZA T2

T2 mówi, że z poszczególnych koncepcji nazw wyprowadza się odmienne wnioski ontologiczne. Ajdukiewicz dowodzi słuszności T2, pokazując, że tylko w JA daje się zdefiniować koncepcja uniwersaliów. Oto wywód Kotarbińskiego – z drobną poprawką zaakceptowany przez Ajdukiewicza – mający dowiedzieć, że w JK, który Kotarbiński uważa za właściwą interpretację języka potocznego, nie da się zdefiniować pojęcia powszechnika. Zdaniem Kotarbińskiego powiedzieć, że P jest powszechnikiem dla desygnatów nazwy N, to tyle co powiedzieć, że P jest przedmiotem posiadającym tylko cechy wspólne desygnatom nazwy N. Kotarbiński jednak uważa, że gdyby coś było powszechnikiem, byłoby przedmiotem sprzecznym. Ajdukiewicz uściśla myśl Kotarbińskiego, dopowiadając, że sprzeczność powstanie przy założeniu, że istnieją powszechniki dla co najmniej dwu różnych desygnatów nazwy N (oto wspomniana poprawka). Dowód Kotarbińskiego na rzecz tezy sprecyzowanej przez Ajdukiewicza przedstawia się następująco: niech jednym z desygnatów nazwy N będzie jakiś przedmiot X; otóż musi on mieć jakąś cechę swoistą – nazwijmy ją t – która odróżnia go od innych. Przyjmijmy, że żaden inny przedmiot jej nie posiada; przedmiot Y ma zatem brak cechy t. Ale brak cechy sam jest cechą, którą nazwiemy t¹. Teraz pytamy, czy powszechnik ma cechę t. Jeśli ją posiada, to odkrywamy sprzeczność, gdyż cecha ta nie jest wspólna wszystkim desygnatom N. Zatem, chcąc uniknąć tej sprzeczności czy raczej zmuszeni wymogiem zasady wyłączonego środka, przyjmujemy, że powszechnik musi posiadać brak tej cechy, czyli posiada t¹; ale i wtedy natrafiamy na sprzeczność, jako że i ta cecha nie jest wspólna wszystkim desygnatom nazwy N: posiadają tę cechę wprawdzie wszystkie desygnaty z wyjątkiem jednak przedmiotu X; zatem, przyjmując, że istnieją powszechniki, dochodzimy do absurdu.⁷

⁷ Por. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1986, s. 47-48.

Istnieje także inny sposób wykazania, iż pojęcie powszechnika wiedzy do sprzeczności: otóż wiemy z definicji, że powszechnik posiada cechy wspólne wszystkim desygnatom danej nazwy. Ale łatwo dowieść, że powszechnik posiada cechę, która nie jest wspólna wszystkim desygnatom nazwy N – mianowicie, cechę ogólności ze względu na nazwę N, tzn. cechę posiadania tylko cech wspólnych desygnatom nazwy N.⁸ Kotarbiński konkluduje, że powszechniki nie istnieją, zatem z założeń językowych wyprowadza wniosek ontologiczny (tezę reizmu). Ajdukiewicz uważa, że wniosek, który wysnuwa Kotarbiński, jest nieuprawniony (tzn. nie wynika z przyjętej przesłanki), gdyż opiera się na fałszywym założeniu, że koncepcja języka przyjmująca tylko jedną kategorię nazw jest koncepcją prawdziwą. Pogląd Ajdukiewicza jest oczywiście prostą konsekwencją przyjętej przezeń T1. Wniosek Kotarbińskiego mógłby być jednak prawdziwy (mimo fałszywości przesłanek), gdyby okazało się, że również akceptacja JA prowadzi do jakiegoś sformułowania spójnej definicji powszechnika – innej niż przytoczona wyżej – do której nie stosują się krytyczne argumenty Kotarbińskiego; a zatem JA determinuje odmienną niż JK ontologię. W ten sposób Ajdukiewicz formułuje T2. Oto szczegółowy wywód Ajdukiewicza.

Ajdukiewicz twierdzi, że definicja powszechnika U na gruncie JA jest podobna do definicji przedmiotu podanej przez Kotarbińskiego, która brzmi:

„x jest przedmiotem, zawsze i tylko wtedy, gdy przy pewnym z, x jest z”.

(n z / nn n) (n n z / nn n)

Jej parafrazą jest zdanie: „przedmiot to to, co jest czymś”, w którym słówko „jest” należy do kategorii semantycznej (z / nn)

Odpowiednio w JA konstruujemy definicję indywiduum:

„x jest indywiduum, zawsze i tylko wtedy, gdy przy pewnym z, x jest z”

(i z / ig g) (g i z / ig g)

oraz definicję powszechnika:

„x jest powszechnikiem, zawsze i tylko wtedy, gdy przy pewnym z, x jest z”.

(g z / gg g) (g g z / gg g)

Słówko „jest” należy tu oczywiście do kategorii semantycznej (z / gg). Ta definicja, zdaniami Ajdukiewicza, nie prowadzi do sprzeczności na gruncie JA.

Kolejne zagadnienie dotyczy istnienia tak zdefiniowanych powszechników. W JK istnienie definiowane jest następująco: „istnieje a”, to „przy pewnym x, x jest a”; „jest” należy tu do kategorii (z / nn). Natomiast

⁸ Por. *ibidem*.

w JA słówko istnieje może należeć do dwóch kategorii semantycznych: (z / i) lub (z / g). Jeśli zgodzimy się, że wyrażenie „istnieje x”, gdzie x jest nazwą kategorii i, można definicyjnie utożsamić z wyrażeniem „x jest indywiduum”, to definicja przybierze taki kształt:

„istnieje x, to tyle, co: dla pewnego z, x jest z”.

(z / i i) (g i z / ig g)

Jeśli zaś chcemy sformułować definicję „istnieje x”, gdzie x jest nazwą kategorii g, to otrzymamy wyrażenie:

„istnieje x, zawsze i tylko, gdy przy pewnym z, z jest x”.

(z / g gg) (g g z / gg g)

Powyższa definicja prowadzi do sformułowania kolejnej:

„istnieją powszechniki, zawsze i tylko wtedy, gdy przy pewnym z, z jest powszechnikiem”.

(z / g g) (g g z / gg g)

Jest jasne, że zwrot „z jest powszechnikiem” można zastąpić wyrażeniem „przy pewnym y, z jest y” (g g z / gg g); w rezultacie otrzymujemy:

„istnieją uniwersalia, zawsze i tylko wtedy, gdy przy pewnym z, przy pewnym y, z jest y”.

(z / g g) (g) (g g z / gg g)

Teraz Ajdukiewicz przystępuje do kwestii zasadniczej, tzn. do wykazania, iż zdanie „uniwersalia istnieją” jest prawdziwe na gruncie JA. Czyni to w następujący sposób. Jeśli w JA prawdą jest zdanie typu „z jest y” (g z / gg g) np. zdanie „człowiek jest gatunkiem”, to również prawdą będzie zdanie „przy pewnym z i przy pewnym y, z jest y”; w konsekwencji: prawdziwe jest zdanie „istnieją uniwersalia” (z / g g). Zważywszy, iż w JA prawdą jest zdanie „człowiek jest gatunkiem”, prawdą będzie również zdanie „uniwersalia istnieją”.⁹ Ajdukiewicz zauważa, że przyjęcie kolejnych – coraz wyższych – kategorii nazw, a tym samym zwielokrotnienie liczby kategorii funktorów „jest”, pozwoli na zdefiniowanie powszechników coraz wyższego rzędu. Można wątpić jednak, czy istnieją sensowne argumenty na rzecz wyodrębniania innych, poza wskazanymi przez Arystotelesa, kategorii nazw.

Wydaje się, że rozważania Ajdukiewicza mające wykazać słuszność T2 są konkluzywne. W rzeczy samej przyjęcie jako punktu wyjścia JA pozwala na spójne zdefiniowanie pojęcia powszechnika i ominięcie pułapek, jakie stawia zwolennik JK łudzący się, że jego koncepcja nazw jest jedynie słuszną. Kotarbiński stworzył koncepcję ontologiczną, którą „wyraża w swym języku będącym wariantem mowy potocznej, której drugi filozof,

⁹ Szczegóły wywodu Ajdukiewicza można znaleźć na stronach 203-206 analizowanego tekstu.

operujący innym z tkwiących potencjalnie w mowie potocznej aparatów pojęciowych, przy pomocy tego aparatu uchwycić i wyrazić nie zdola".¹⁰ Wnioski ontologiczne Kotarbińskiego są zatem konsekwencją wyboru takiego a nie innego języka, *resp.* aparatury pojęciowej; wybór taki jest jednak konwencjonalny (T1), zatem wnioski ontologiczne są także sprawą konwencji (T3 z T1 i T2); tyle Ajdukiewicz.

Ten wątek naszych rozważań można podsumować następująco: wydaje się, że Ajdukiewicz wykazał słuszność T2; odrzuciliśmy jednak T1, tzn. uważamy, że można podać argumenty za przyjęciem określonego języka, *resp.* określonej aparatury pojęciowej. Zatem nie możemy przyjąć wniosku zawartego w T3. Dodajmy, że Ajdukiewicz formułuje swój wniosek T3 także w innych słowach – mianowicie, iż interpretacja języka potocznego nie uprawnia do wyprowadzania żadnych wniosków ontologicznych (to sformułowanie jest w istocie identyczne z tezą, że wybór określonej ontologii dyktowany taką czy inną interpretacją języka potocznego jest konwencjonalny z uwagi na konwencjonalny charakter tejże interpretacji). Sądzimy, że interpretacja języka potocznego przesądzająca o wyborze np. JA lub JK jest *r z e c z o w a*, tzn. odwołuje się do merytorycznych argumentów, które pozwalają dokonać niearbitralnego wyboru między dostępnymi alternatywami np. koncepcji nazw. Przyjęcie prawdziwości T2 uprawnia z kolei do sformułowania tezy, że analiza języka prowadzi do określonych konkluzji ontologicznych. Zatem przyjmujemy tezę T3' mówiącą, że akceptacja określonej koncepcji ontologicznej (np. dopuszczającej istnienie powszechników) jest zdeterminowana uprzednim wyborem określonego języka, przy czym wybór ten, jak i w konsekwencji wybór określonej ontologii, nie jest konwencjonalny.

Pozostaje jednak istotny problem, którego rozważenie zasługuje na odrębną pracę – mianowicie, czy owa analiza jest *c z y s t o j ę z y k o w a*, tzn. nie odwołuje się do jakichś intuicji uzyskanych na drodze niezapośredniczonego przez język wglądu, czy też wglądu zapośredniczonego przez język ujęty jako „przezroczysty” (np. jak u wczesnego Wittgensteina). Gdyby któraś z tych hipotez okazała się prawdziwa, to T2 byłaby bezprzedmiotowa, gdyż w toku konstruowania teorii ontologicznej nie pojawiłby się problem przejścia z etapu analizy języka potocznego do fazy rozważań rzeczowych, tzn. ontologicznych; oba etapy tworzyłyby jakąś nierozłączną całość.

¹⁰ K. Ajdukiewicz, *W sprawie...*, *op. cit.*, s. 206.

2. POWSZECHNIKI A KATEGORIE ONTOLOGICZNE, CZYLI O KONSEKWENCJACH TEZY GŁÓWNEJ

Problem powszechników ściśle wiąże się z liczbą kategorii ontologicznych, które Ajdukiewicz interpretuje jako nazwy najogólniejsze w mowie potocznej. Definicja nazwy najogólniejszej brzmi tak oto: nazwa N jest nazwą najogólniejszą, jeśli przy pewnym znaczeniu słowa „jest” spełnia następujący warunek: „x jest N zawsze i tylko wtedy, gdy przy pewnym z, x jest z”, przy czym wyraz „jest” w obu miejscach jest rozumiany jednakowo. Zatem każda nazwa mogąca wystąpić jako podmiot w prawdziwym zdaniu formy „x jest z”, przy tym znaczeniu słówka „jest”, przy którym nazwa najogólniejsza spełnia powyższy warunek, podpada pod nazwę N, tzn. wstawiona jako podmiot do zdania „x jest N” zdanie to sprawdza.¹¹

Kotarbiński przyjmuje tylko jedno znaczenie słówka „jest”, zatem w jego koncepcji pojawia się tylko jedna kategoria ontologiczna, czyli nazwa najogólniejsza. Centralna teza reizmu brzmi: każda nazwa najogólniejsza jest równozakresowa z nazwą rzeczy; mając w pamięci wcześniejsze rozważania, należy dodać do tej tezy – „na gruncie JK”.

Rozstrzygnięcie, czy teza reistyczna jest słuszna, jest według Ajdukiewicza kwestią wyboru takiego czy innego języka, który dokonuje się w sposób konwencjonalny (taki pogląd jest oczywiście konsekwencją T1 i T2). Co więcej – moment arbitralnego wyboru pojawia się także w miejscu, w którym trzeba sprecyzować znaczenie słowa „rzecz”, tzn. gdy próbujemy odpowiedzieć na pytanie, „czy każdy przedmiot jest rzeczą”. Dla Kotarbińskiego rzecz jest tym, co jest bezwładne, rozciągłe lub doznające; jest to jednak tylko jedna z możliwych definicji, przeciw której można wysunąć poważne argumenty. Ajdukiewicz pisze, że spór ten można rozstrzygnąć jedynie przez wzbogacenie reguł mowy potocznej – dokonane w sposób czysto konwencjonalny – które sprawi, że problem stanie się rozstrzygalny *a priori* lub empirycznie.¹² Po dokonaniu takiego zabiegu konsekwencje danych zdań staną się rozstrzygalne na drodze wyczerpującego stosowania reguł danego języka. Jednakowoż – w konsekwencji – reizm, jak i każda inna teoria ontologiczna, może być co najwyżej sprawą konwencji; wszak jeśli zinterpretuje się słówko „jest” jako mogące przybrać różną postać syntaktyczną, to otrzyma się dwie nierównoważne nazwy najogólniejsze – mianowicie: indywiduum i powszechnik. Tym samym

¹¹ Por. *ibidem*.

¹² Por. *ibidem*.

uzyska się jakąś ontologię niereistyczną. Jeszcze inną ontologię – zakładającą istnienie cech i stosunków – otrzyma się w rezultacie przyjęcia konwencji polegającej na odczytywaniu symboli relacji za pomocą kategorii nazw – vide konwencja zaproponowana przez Russella w *Principia Mathematica*. Zdaniem Ajdukiewicza bogactwo języka potocznego dopuszcza wielką ilość różnych wykładni, a tym samym pozwala na przyjęcie niemal dowolnej liczby nazw najogólniejszych.

O zawartych w tym punkcie tezach powiemy to, o czym mówiliśmy już przy okazji analizy tezy głównej Ajdukiewicza: bezsprzecznie istnieje ścisły związek między wyborem określonego języka a akceptacją danej teorii ontologicznej (T2), jest jednak wysoce wątpliwe, by wszystkie języki, czy – mówiąc ściślej – aparatyry pojęciowe wyodrębnione z języka potocznego były równouprawnione; wydaje się, że można dokonać niearbitralnego wyboru między nimi. Co więcej – jeszcze słabiej uzasadniona jest teza o wzajemnej nieprzekładalności aparatów pojęciowych – teza, którą najpierw wnikliwie skrytykował Tarski, wykazując, iż z teorii Ajdukiewicza wynika, że: „do równoznaczności dwóch wyrażeń wystarczy inwariancja reguł sensu wobec przestawiania pewnych wyrażeń”¹³, co jest w sposób dość oczywisty tezą nieprawdziwą – i z której w końcu zrezygnował sam Ajdukiewicz. Odrzucenie tezy o nieprzekładalności języków implikuje istnienie jakiejś płaszczyzny porównawczej dla różnych języków i tym samym podważa tezę o ich konwencjonalnym charakterze.

BIBLIOGRAFIA

1. *Mała encyklopedia logiki*, Warszawa 1988.
2. *Ontologia* (antologia tekstów filozoficznych), pod red. M. Hempolińskiego, Ossolineum, Warszawa 1994, rozdz. Id: *Świat konkretów i uniwersalia*, s. 206-237.
3. K. Ajdukiewicz, *W sprawie uniwersaliów*, w: *Język i poznanie*, t. I, s. 197-210.
4. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1986.
5. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.

¹³ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 198.

ANNA BROŻEK

ANALITYCY I ISTNIENIE

KONCEPCJA ISTNIENIA QUINE'A A METAFIZYKA ANALITYCZNA STRAWSONA

I. DESKRYPCJONIZM A REKONSTRUKCJONIZM, CZYLI O KONFLIKTACH W RODZINIE ANALITYKÓW

Janina Kotarbińska określiła spór o stosowalność metod logicznych między przedstawicielami dwóch konkurencyjnych opcji filozofii analitycznej jako „spór w rodzinie”.¹ Jak wiadomo, spory rodzinne trwają często wiele lat i bywa, że są naprawdę zażarte o wiele bardziej niż w wypadku, gdy strony nie są spowinowaczone. Co więcej, im rodzina bliższa, tym częściej zachodzić może konflikt interesów.

Zarówno deskrypcjonizm, jak i rekonstrukcjonizm, bo o te dwie opcje analitycznej filozofii w naszym sporze chodzi, upatrują naczelne zadanie filozofii w analizie językowej. Mimo to ich metody różnią się jednak dość zasadniczo. Rekonstrukcjonizm dąży nie tylko do wyjaśniania, ale też do precyzowania terminów analizowanych. Analitycy – rekonstrukcjonisci, do których należy zaliczyć choćby Russella i Carnapa, chcą zbudować w oparciu o narzędzia logiki pewien język idealny – narzędzie służące do rekonstrukcji myślenia o świecie. Dążą do sprowadzania wypowiedzi zda-

¹ Por. J. Kotarbińska, *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Warszawa 1990, s. 301.

niowych do zdań zbudowanych wedle zasad logiki formalnej, a przedmiotem ich analizy są przede wszystkim języki nauk szczegółowych. Rekonstruują oni logiczną strukturę teorii, które badają. Najczęściej ostro odgraniczają język naturalny (potoczny) od języków naukowych. W tym pierwszym widzą płynność i nieścisłość, w drugich zdeterminowanie. Budują systemy formalne oparte na logice formalnej, która, jak sądzą, ujawnia podstawową strukturę naszego myślenia.

W przeciwieństwie do nich deskrypcjonści (inaczej: przedstawiciele nurtu lingwistycznego) przyjmują za przedmiot badań język naturalny, potoczny, a na celu mają wyłącznie opis jego zastanych własności. Krytykują formalistów za ich fetyszyzm w stosunku do rachunków logicznych, uważając, że na terenie badań, jakim jest język naturalny, takie metody mogą być szkodliwe i grożą zafalszowaniem jego prawdziwej struktury. Metoda deskrypcjonistów polega na opisie, a nie tworzeniu formalnych i abstrakcyjnych konstrukcji. Za przyjęciem tej opisowej metody kryje się ich przekonanie o niemożliwości zbudowania idealnego, sztucznego systemu formalnego oraz wiara w to, że tylko deskrypcja struktur językowych może wnieść postęp w filozofii. Deskrypcjonści są przekonani, że to język potoczny jest niezastąpiony w badaniu struktur naszego myślenia. O ile konstrukcjonści uważają, że w celu rozwiązania problemów zrodzonych w ramach języka potoczno-trzeba poza ten język wyjść, deskrypcjonści są przeciwnego zdania i chcą w jego granicach pozostać.

Jak widać, stawka konfliktu w rodzinie analityków jest poważna. Chodzi o kwestie tak zasadnicze, jak cel filozoficznych dociekań i ich przedmiot. Dla konstrukcjonistów celem jest formalizacja języków nauk szczegółowych, a narzędziem aparat logiki formalnej. Dla deskrypcjonistów przedmiotem jest język naturalny, a zadaniem jego opis.

W niniejszej pracy mowa będzie o istnieniu – zagadnieniu o ogromnej tradycji filozoficznej. Problem istnienia to problem metafizyki, czy ontologii, które to nie cieszyły się popularnością wśród filozofów analitycznych w początkach tego nurtu. Wystarczy wspomnieć antymetafizyczne nastawienie Wittgensteina i Koła Wiedeńskiego. Przedstawimy, w jaki sposób w dwóch różnych analitycznych obozach pojawia się problem istnienia. Zrelacjonujemy, w jaki sposób dwaj ich przedstawiciele: Harwardczyk – Wilhelm Van Orman Quine i Oksfordczyk – sir Peter Frideric Strawson próbują go rozwiązać.

II. QUINE I ISTNIENIE „KWANTYFIKATOROWE”

W opublikowanym w 1948 roku artykule *O tym, co istnieje* Quine proponuje swoją metodę logicznej rekonstrukcji założeń ontologicznych różnych teorii naukowych. Nie zniechęcony nieudanymi próbami Carnapa, który usiłował skonstruować jeden, uniwersalny język nauki oparty o prawa logiki formalnej, Quine szuka innego rozwiązania. Oto każda teoria naukowa operuje właściwym sobie schematem pojęciowym. O ile jest dobrze sformułowana, możemy zrekonstruować jej strukturę w ramach formalnej struktury rachunku predykatów. W ten sposób rodzi się możliwość badania jej założeń ontologicznych, bo Quine'owska metoda pozwala „kwalifikować założenia ontologiczne tej czy innej spośród naszych teorii, a także zmieniać te założenia przez odpowiednie rewizje teorii”.² Quine proponuje wziąć wszystkie zdania uznawane za daną teorię za prawdziwe, a następnie sprawdzić, co w tych zdaniach jest wartością zmiennej związanej kwantyfikatorem egzystencjalnym. Innymi słowy, Quine definiuje istnienie, mówiąc, że w teorii T „istnieją te przedmioty x, o których teoria T prawdziwie orzeka: istnieje takie x, które P”.

Koncepcja ta ma wiele zalet, z których wymienimy choćby dwie. Po pierwsze, używa jednoznacznego określenia istnienia, nie wyróżniając żadnych „hipostaz” ani „sposobów bycia”. Po drugie – nie jest własnościowa. Istnienie nie jest predykatem, dzięki temu, że „zawiera się” w operatorze kwantyfikacji. Jednak propozycja Quine'a ma też i wady. Przede wszystkim istnienie jest w niej zrelatywizowane do teorii, która istnienie orzeka (postuluje). Dalej, Quine'owskiej metodzie musi towarzyszyć założenie, że języki teorii naukowych są na język formalny przekładalne. Tylko w przypadku takich języków możemy w ogóle mówić o założeniach ontologicznych. „Trudno się dziwić, że nie umiemy powiedzieć, jakie przedmioty zakłada wypowiedź, skoro jesteśmy pozbawieni możliwości przełożenia tej wypowiedzi na taki język, do którego należy słowo »istnieje«”.³ Słowo „istnieje” powinno zaś znaleźć się w aparacie kwantyfikacji. Istnienie orzekane w systemie Quine'a jest istnieniem „kwantyfikatorskim” – zakłada prymat rachunku kwantyfikatorów. Forma kwantyfikatorska jest bowiem dla Quine'a najlepszą metodą wyrażania teorii.

Powtórzmy raz jeszcze – Quine'owskie kryterium istnienia odnosi się tylko do tych języków, które podlegają kwantyfikacji i dają się formalizo-

² W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 2000, s. 135.

³ *Ibidem*.

wać. Co więcej, tylko w odniesieniu do tych języków można mówić o ich ontologicznych założeniach. Mówimy nie o istnieniu w ogóle, ale o istnieniu w danej teorii. Dla fizyka istnieją atomy i kwarki, a dla biologa geny i chromosomy. Dla reisty istnieją rzeczy, dla ewentysty zdarzenia.

III. QUINE O DESKRYPCJONISTACH

Język potoczny, język naturalny nie spełnia kryterium formalizacji. O filozofach nurtu lingwistycznego ma zatem Quine niezbyt wysokie mniemanie. Pisze:

Istnieją również filozoficzni mistrzowie języka potocznego. Ich język zawiera w sposób rzucający się w oczy wyrażenie „istnieje”, lecz oni sami patrzą z ukosa na kryterium założeń ontologicznych, które odwołuje się do rzeczywistego lub wyobrazonego przekładu zdań na formę kwantyfikacyjną. W tym wypadku kłopot polega na tym, że idiomatyczny sposób posługiwania się słowem istnieje w języku potocznym nie wprowadza żadnych ograniczeń, które odpowiadałyby ograniczeniom, jakie można zasadnie przypisać wypowiedziom naukowym sformułowanym w terminach kwantyfikacji.⁴

Język potoczny nie podlega formalizacji, użycie słów nie podlega w nim formalnym ograniczeniom. Oto dlaczego deskrypcjonści nie mogą posłużyć się Quine'owskim kryterium. W odniesieniu do języka potocznego możemy pozwolić sobie jedynie na próbę opisu jego niedoskonałych struktur. „Filozoficzna refleksja nad użyciem słów – mówi dalej Quine – jest zamierzeniem doniosłym, pomija jednak jako nieistotny jeden z najważniejszych aspektów analizy filozoficznej – aspekt twórczy, związany ze stopniowym doskonaleniem języka nauki.”⁵

Język potoczny nie jest zatem przedmiotem rozważań Quine'a, choć w uprawianiu filozofii nie można się bez niego obejść. Nadal może pełnić rolę pomocniczą „nie tylko genetycznie, lecz także jako środek ostatecznego wyjaśnienia – na drodze dowolnie skomplikowanych parafraz sztucznych form językowych”.⁶ Do języka naturalnego filozof nie może się jednak ograniczyć. Celem filozofii ma być klaryfikacja, rekonstrukcja systemów ontologicznych danych teorii naukowych, a do tego język potoczny się nie nadaje.

⁴ *Ibidem*, s. 136.

⁵ *Ibidem*.

⁶ P. F. Strawson, *Indywidualia*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 137.

Filozofowie – deskrypcjonści w opinii Quine'a – „wątpią w absolutną adekwatność jakiegokolwiek kryterium ontologicznych przesłanek języka potocznego, co więcej, nie chcą uprawiać ontologii i sądzą, że w filozoficznej kwestii przesłanek ontologicznych nic więcej nie ma do powiedzenia”.⁷ Uprawianie ontologii jest według Quine'a możliwe, choć jest to zawsze ontologia zrelatywizowana do schematu pojęciowego danej naukowej teorii.

IV. STRAWSON O REKONSTRUKCJONISTACH

O głównym ontologicznym dziele P. F. Strawsona, jakim są wydane w 1959 roku *Indywidua*, powiedziano, że jest wskrzeszeniem metafizyki na gruncie filozofii analitycznej.⁸ Strawson pokazuje, że uprawianie ontologii (metafizyka i ontologia występują u niego zamiennie) możliwe jest także na gruncie filozofii deskrypcjonistycznej. W dodatku ontologia Strawsona nie jest zrelatywizowana do danej naukowej teorii, ale jest ontologią uniwersalną.

Sir Peter Strawson w *Indywidua* nie powołuje się na Quine'a. Ale pod koniec rozważań przywołuje podobne do Quine'owskiego pojęcie istnienia. Czytamy tam o formalnym sposobie mówienia o istnieniu związanym z kwantyfikacją. Strawson docenia sposób, w jaki ta metoda ucieka od problemu, czy istnienie jest własnością. Jednakże ten formalny sposób mówienia nie ma dla Strawsona charakteru pierwotnego, a zatem także neutralnego. Owszem, jego owocem jest „czysto formalna idea, wolna od zobowiązań czy wyborów kategorialnych i ujęta w schematy logiki formalnej”.⁹ Ale to nie na formalizowaniu teorii naukowych i szukaniu ich ontologicznych podstaw polega filozofia. Strawson zgadza się z Quinem, że logika formalna nie jest w stanie ująć w swe siłła języka naturalnego. Ale nie widzi w tym wady języka naturalnego, a przeciwnie – wadę logiki. Logika ogranicza się do jednej tylko językowej funkcji – funkcji informacyjnej, pomija inne właściwości i cele języka. Strawson, widząc liczne ograniczenia logiki formalnej, dochodzi do konkluzji, że zniekształca ona i fałszuje obraz języka potocznego. Tym samym nie nadaje się do charakterystyki jego struktury. Tylko opis języka potocznego może prowadzić do rozwiązania ważnych problemów filozoficznych.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Opinia Searle'a*. Por. przypis na s. 9 w: T. Szubka, *Metafizyka analityczna P. F. Strawsona*, Lublin 1995.

⁹ P. F. Strawson, *Indywidua*, *op. cit.*, s. 235.

„Kwantyfikatorowa” koncepcja istnienia wedle Strawsona ma źródła ukryte głęboko w ogólnoludzkim schemacie pojęciowym. Strawson wysuwa tezę o wtórności logiki predykatów wobec bardziej pierwotnych struktur myślenia. Rachunek predykatów, jak każdy logiczny system, nie jest neutralnym, niezależnym narzędziem. Nie może więc być też neutralnym narzędziem badań nad ontologią. Wydaje się bowiem, że dla Strawsona ten (i każdy) logiczny rachunek musi być „nabudowany” na schemacie pojęciowym – jedynym możliwym schemacie, w którym człowiek myśli i mówi o świecie.

V. STRAWSON I ISTNIENIE „SCHEMATOWE”

Czy w deskryptywnej filozofii analitycznej można mówić o istnieniu? Tak, można, odpowiada Strawson. Jak? Poprzez nieempiryczne (*a priori*) badanie schematu pojęciowego, którym myślimy o świecie. Schemat pojęciowy wywodzi Strawson od Kanta i jego przeciwstawienia kategorii umysłu i danych empirycznych. Rzeczywistość nie jest treścią schematu pojęciowego, a jedynie jego treściowym korelatem. Gdy zatem badamy schemat pojęciowy, nie badamy tego, co istnieje, a to, co myślimy, że istnieje. Innymi słowy – badamy to, co jest presuponowane jako istniejące przez nasz (jedyne możliwy) schemat pojęciowy. Do schematu pojęciowego należą „kategorie i pojęcia, które w swych jakościach najbardziej podstawowych się nie zmieniają (...) i stanowią nieusuwalny rdzeń wyposażenia pojęciowego istot ludzkich”.¹⁰ Strawson wydaje się być zatem przeświadczony, że istnieje jakiś wspólny wszystkim (transcendentalny) sposób myślenia, który jest zarazem warunkiem uniwersalności swoich założeń ontologicznych.¹¹

Gdyby więc udało się udowodnić, że istnieje jeden, podstawowy i niezmienny schemat pojęciowy, za pomocą którego myślimy o świecie, to problem istnienia mógłby zostać rozwiązany. Skoro istnieje jeden taki schemat, możemy myśleć o istnieniu tylko w jeden sposób. Skoro tak, to istnieje może tylko to, na co pozwala struktura ontologiczna generująca ten sposób myślenia. Jednak twierdzenie dotyczące zagadnień schematu pojęciowego można uzasadnić, wyłącznie używając tego właśnie schematu. Metoda Strawsona naraża się zatem na zarzut błędnego koła. W dodatku, za pomocą tego samego schematu próbujemy udowodnić, że nie możemy opi-

¹⁰ *Ibidem*, s. 8.

¹¹ Z taką tezą Strawsona stoją w niezgodzie badania Whorfa, dowodzące istnienia zupełnie innej struktury języka w innych kulturach (np. u Indian Hopi).

nić nim innego. Nie możemy posłużyć się żadnym rodzajem metafizyki, gdyż obiekt badań wyklucza tę możliwość. Nie ma bowiem głębszego, bardziej podstawowego sposobu myślenia o świecie.

VI. STRAWSON A ISTNIENIE – SPOJRZENIE REKONSTRUKCJONISTY

Przystępując do opisu schematu pojęciowego, Strawson stwierdza, że struktura ludzkich wypowiedzi opiera się najczęściej na rozróżnieniu: podmiot – orzecznik. To zaś (mniej-więcej) da się sprowadzić do rozróżnienia: przedmioty jednostkowe¹² – powszechniki (partykularia – uniwersalia). Następnie filozof próbuje zbadać warunki, na jakich w językowych wypowiedziach pojawiają się nazwy przedmiotów jednostkowych. Stwierdza, że jest to najczęściej związane z możliwością ich intersubiektywnej identyfikacji. Te analizy doprowadzają Strawsona do wniosku, że podstawowe ze względu na identyfikację i reidentyfikację są przedmioty fizyczne – ciała. To im przyznaje Strawson „ontologiczną uprzedniość”. W naszym sposobie mówienia (myślenia) to właśnie jednolity system czasowo-przestrzenny i przedmioty, które w nim się znajdują, są podstawą porozumienia. Ciała materialne są podstawowe ze względu na ich intersubiektywność – są to przedmioty nieprywatne i obserwowalne. Nie oznacza to, że nie mogą istnieć inne niż fizyczne przedmioty indywidualne. Do indywidualów występujących w charakterze podmiotów należą też stany, procesy i warunki. Ale są one zawsze odniesione do przedmiotów fizycznych – do czegoś, co nie jest stanem, procesem. „Może nie wszystkie konkrety (przedmioty indywidualne) są w czasie oraz w przestrzeni, ale można przynajmniej słusznie przyjąć, że każdy konkretny (...) jest jednoznacznie przyporządkowany w jakiś inny sposób takiemu, który jest.”¹³

Dla Strawsona istnieje jeszcze druga nieredukowalna grupa przedmiotów jednostkowych. Są to osoby. Argumentacja Strawsona za uprzednością ontologiczną osób znów opiera się na analizie językowych wypowiedzi podmiotowo-orzecznikowych. Strawson stwierdza, że osobom zwykliśmy oprócz zwykłych predykatów, jakie przypisujemy ciałom, przypisywać inne – opisujące stany umysłu, uczucia, zamiary. Czynnności, uczucia, myśli przypisujemy sobie i innym ciałom. Zachodzi więc identyfikacja osób. Osoba to zatem byt, który jest określany zarówno poprzez

¹² W polskim przekładzie Chwedeńczuka pojawia się słowo *konkret*, T. Szubka woli jednak tłumaczyć ang. *particulars* jako *partykularia*.

¹³ P. F. Strawson, *Indywidualna*, op. cit., s. 20. Z tym poglądem Strawsona łatwo polemizować, np. wskazując, że o przedmiotach fizycznych i ich identyfikacji nie można mówić bez kategorii wydarzenia.

predykaty przypisujące stany świadomości, jak i predykaty przypisujące właściwości fizyczne. To, co mentalne, i to, co fizyczne, to dla Strawsona dwa aspekty pewnej kategorii samoistniejących bytów. To stanowisko określa się w filozofii koncepcją podwójnego aspektu.¹⁴

Tak konkluduje Strawson ideę swojej książki:

Ustaliłem, że przedmioty jednostkowe zajmują położenie centralne wśród podmiotów logicznych, stanowią wzorzec podmiotu logicznego... Może nawet da się powiedzieć, że znalazłem pewną rację w poglądzie, że ciała materialne i osoby są tym, co istnieje pierwotnie... Jak się wydaje, tezy te są przeświadczeniami uporczywie podtrzymywanymi przez ludzi na prymitywnym poziomie refleksji, a wielu filozofów na bardziej wyszukany poziomie zdawało się ten pogląd odrzucać. Trudno uzasadnić ten pogląd inaczej niż poprzez zgodność z naszym schematem pojęciowym.¹⁵

Zauważmy, że droga rozważań Strawsona niewiele różni się od tej, którą proponował Quine. Oksfordczyk dotarł najpierw do najbardziej podstawowych, jego zdaniem, rodzajów wypowiedzi języka potocznego, jakimi są zdania podmiotowo-orzecznikowe. Następnie dociekał, co najczęściej jest tych zdań podmiotem. Istnieje w schemacie pojęciowym to, co jest podmiotem zdania. Istnienie „schematowe” tak niewiele różni się od „kwantyfikatorskiego”, dlatego że, według Strawsona, „źródeł modelu logiki kwantyfikatorskiej należy jednak niewątpliwie upatrywać we właściwościach podstawowego rodzaju zdań podmiotowo-orzecznikowych, w których podmiot logiczny jest przedmiotem jednostkowym”.¹⁶

VII. KONFLIKT NIEROZSTRZYgniĘTY

Jakie konkluzje można wysnuć z powyższych rozważań i jak rozstrzygnąć rodzinny konflikt analityków?

Przede wszystkim trudno się zwaśnionym stronom dogadać ze względu na różne założenia i różne cele. Strawson wyraża przekonanie, że istnieje jeden schemat pojęciowy, „ukryty” w głębokiej strukturze myślenia i presuponowany w wypowiedziach języka potocznego. Quine powstrzymuje się od takich rozstrzygnięć. Stwierdza, przeciwnie, że w myśleniu (a przynajmniej w powierzchniowej warstwie) istnieje wiele schematów

¹⁴ Por. T. Szubka, *Metafizyka...*, op. cit., s. 145.

¹⁵ P. F. Strawson, *Indywidualna*, op. cit., s. 22A.

¹⁶ *Ibidem*, s. 23A.

pojęciowych, różnych dla różnych teorii i systemów przekonań. Dla Strawsona jest tylko jedna prawowita ontologia, mianowicie ta, którą z konieczności zakłada struktura schematu pojęciowego. Każdy inny sposób mówienia można ostatecznie sprowadzić do jednego, pierwotnego. Inaczej dla formalisty. Istnieje wiele ontologii, które nie muszą, a nawet, być może, nie mogą, być sprowadzone do jednej. Mamy bowiem wiele języków, które nie są współmierne, a przekład z jednego języka na inny nigdy nie jest zeterminowany.

Zaprezentowane koncepcje istnienia posiadają wady. Koncepcja Strawsona znalazła wiele oponentów. Zrzucano mu nieścisłość używanych pojęć, niekonsekwencję i złe uzasadnianie swojego stanowiska. Quine'owi można mieć za złe relatywizm i formalizm. Są to konsekwencje przyjętych przez naszych filozofów metod. Dla Strawsona jest to posługiwanie się językiem potocznym wraz z jego nieścisłościami. Dla Quine'a jest to ograniczenie pola badań do języków nauk szczegółowych i przecenianie wartości logiki. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że obaj pokazali, iż metafizyka nie jest na gruncie metody analitycznej tworem martwym i nadal można ją uprawiać, a o istnieniu sensownie mówić.

Zestawmy nasze wyniki jeszcze raz: po lewej stronie w tabelach umieszczamy poglądy Strawsona, po prawej Quine'a:

Badając

język potoczny	języki różnych teorii naukowych
----------------	---------------------------------

można stwierdzić, że myślimy w ramach

jedynego możliwego schematu pojęciowego.	wielu różnych schematów pojęciowych, do siebie nawzajem niesprowadzalnych.
--	--

A zatem istnieje to, co

jest przez ten schemat presuponowane, a więc w pierwszym rzędzie ciała materialne i osoby.	dzięki logicznej ich rekonstrukcji może stać się wartością zmiennej związanej kwantyfikatorem egzystencjalnym we wszystkich jej zdaniach uznanych za prawdziwe.
--	---

Zauważmy na końcu, że Strawson czuje się uprawniony do zbudowania ontologii. Opisywanie nie przeciwstawia się porządkowaniu i dlatego pozwala uzyskiwać wyjaśnienia i budować systemy filozoficzne. Quine natomiast przyjmuje postawę neutralną. Jego metoda nie przesądza o prawdziwości żadnej z badanych ontologii, a wyłącznie podaje sposób ich opisu. Paradoksalnie więc opisowa metoda Strawsona prowadzi go do ontologicznej rekonstrukcji, a rekonstrukcjonistyczne przekonania Quine'a pozwalają mu jedynie zbudować narzędzie charakteryzowania (opisywania) poglądów innych.

ROZPRAWY

Ks. WŁADYSŁAW ZUZIĄK

MIĘDZY BOGIEM A ZŁEM

Nie ma dnia, by nie nawiedzało nas pytanie o zło.¹

ks. Józef Tischner

CO TO JEST ZŁO?

Są filozofowie, którzy zaprzeczają istnieniu zła. Nieważne, czy powodem tego jest optymistyczna wiara w człowieka, czy wiara w to, że Bóg nie mógł stworzyć świata, w którym jest miejsce na zło, czy jakieś inne względy. Filozofowie ci postępują zgodnie z maksymą G. W. F. Hegla, że skoro fakty są niezgodne z teorią, „tym gorzej dla faktów”. W teoriach owych filozofów dostrzegać można optymistyczną wiarę w naturalne dobro świata i człowieka, jednak trudno nie zauważyć, że taki teoretyczny, „odgórny” optymizm doprowadził do największych tragedii w historii ludzkości. W *Księdzu na manowcach* Tischner zadał pytanie, czy człowiek jest nosicielem zła, czy też jest z natury dobry, a zło jest jedynie „iluzją dobra”², i, analizując „dokonania” XX wieku, wykazywał, że trudno uwierzyć, by krzywdy wyrządzone przez systemy totalitarne były tylko iluzją. Jesteśmy już o tę jedną lekcję mądrzejsi i wiemy, że musimy trzymać się faktów. A fakty wskazują jednoznacznie na wszechobecne istnienie zła. Wszechobecne – to znaczy również, że istnieje ono w każdym z nas.

Od tysiącleci kolejne pokolenia ogłaszają koniec świata, koniec historii, powtarzają, że świat zmierza ku katastrofie, że po lepszym (wcześniejszym)

¹ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000, s. 41-42.

² Por. J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2000, s. 121-123.

okresie świat zmierza do zła, które wydarzy się w przyszłości. Tymczasem zło było równie rzeczywiste i powszechne dawniej jak obecnie i jak zapewne będzie w przyszłości. Te opinie wskazują, że nie potrafimy zauważać tego zła, które dzieje się wokół nas czy w nas, idealizujemy przeszłość, wypieramy z pamięci zło, które czyniono i które my czyniliśmy. Nauczylismy się ignorować fakty, nauczyliśmy się odsuwać od siebie realność zła.

Nowe światło na problem zaprzeczenia rzeczywistości zła mogłaby rzucić zapewne współczesna psychiatria. Pewne cechy tego problemu są niepokojąco podobne do objawów chorób psychicznych. Leczący je psychoterapeuci tropią u swoich pacjentów źródła lęku i, dzięki uświadomieniu chorego oraz pogodzeniu go z myślą o źródłach jego dewiacji, potrafią wyleczyć wiele chorób przez tysiąclecia uważanych za nieuleczalne. Podobne podejście do kultury europejskiej zapoczątkował C. G. Jung, a twórczo rozwinął P. Ricoeur. Jeżeli przyznamy, że zło stanowi realny element naszej rzeczywistości, będziemy musieli zgłębić szereg problemów, którymi filozofowie zajmowali się jedynie marginalnie: czym jest zło, jak się przejawia i gdzie się kryje, jak wpływa ono na nasze działanie w świecie, jakie jego istnienie niesie dla nas zagrożenia i, ewentualnie, jakie szanse.

Dobro i zło są wymieszane i trudno jednoznacznie wskazywać zło palcem. Czy przedsiębiorca dążący do zwiększenia zysku i zatruwający atmosferę jest zły? A jeżeli część uzyskanych tą drogą zysków przekazuje na szczytne cele, czy jest przez to dobry? Czy cierpienia tysięcy ludzi spowodowane głupotą albo krótkowzrocznością jednostek są efektem zła? Według Kanta nie, według tych wszystkich cierpiących – tak. Kto ma prawo sądzić panoszące się w świecie zło – filozofowie? A może politycy? Może dziennikarze albo prawnicy? Do pewnego stopnia każdy z nas ma prawo osądzać dobro i zło uczynków, oczywiście pod warunkiem, że w pierwszej kolejności pod sąd oddamy własne czyny i własne intencje – z tym zaś niestety zawsze mamy problem.

Jeszcze większy problem dostrzeżemy, gdy uświadomimy sobie, że tak do końca nie wiemy, czym jest zło. Niektórzy filozofowie szukają go w sferze zmysłowości – namiętności cielesnych. Kant mówił, że jest ono odstępstwem od zasad, że „jedynie w prawie, które wola sama sobie wyznacza dla korzystania ze swojej wolności, może leżeć podstawa zła”.³ J. Nabert krytykujący ograniczoność kantowskiej koncepcji zła wykazywał, że jest ono tym, co „niemożliwe do usprawiedliwienia” – *injustifiable*; „zło przekracza granice naszej pojmowalności”.⁴ Nie ma usprawiedliwienia dla

³ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 41.

⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, Kraków 1998, s. 35-36.

niektórych czynów, struktur społecznych, aspektów istnienia. Zło „dotyka człowieka w najczulszym punkcie jego wrażliwości moralnej i fizycznej”⁵, nie da się zracjonalizować, wymyka się ocenom, nie da się przewidzieć – jest nieludzkie, chociaż stanowi, jak dowodził Nabert, element konstytuujący nasze człowieczeństwo. Zło jest nieuchwytnie, ponieważ jest wszechobecne, staje się, jak wskazywał G. Marcel, „banalne” i przez to niezauważalne. I może, urzeczywistniając się w nas i poprzez nas, niepostrzeżenie rozszerzać stan posiadania, tworzyć swoje Królestwo Ciemności.

Zarówno jego istnienie, jak i doświadczenie go przez człowieka to fakty, których potwierdzenie odnajdujemy w duchowości człowieka. Możemy przyjąć za Marcellem, że „zło powinno być uznane za przedstawiające sobą pewną rzeczywistość”⁶, ale tę rzeczywistość zła trzeba rozpoznać. Próbując określić zakres oddziaływania zła, P. Ricoeur twierdził, że „zło jest tym, przeciwko czemu walczymy. W tym znaczeniu nie wchodzimy z nim w relację inną niż relacja «przeciw». Zło jest tym, co jest, a co nie powinno być, ale o czym nie możemy powiedzieć, dlaczego jest.”⁷ Zło nie powinno się zdarzyć, nie można go uchwycić w zgrabne definicje, musi jednak zostać określone, a raczej, biorąc pod uwagę jego dynamiczność, musi być określane, pokazywane palcem, nazywane po imieniu, demaskowane i tylko z takim zdemaskowanym złem możemy walczyć (przykład: tzw. kradzieże społeczne). Walka ta nie może być łatwa, gdyż przeciwnik jest trudny do rozpoznania, a pytania i wątpliwości pojawiają się znacznie częściej niż zadowalające rozwiązania, nie wiemy nawet, „czy mając udział w złu – w czymś, czego nie chcemy – jesteśmy naprawdę tym, czym wiemy, że jesteśmy”.⁸

ZŁO JEST W NAS

Omawiając Nabertowską koncepcję zła, Tischner kładł nacisk na to, że „racja zła metafizycznego znajduje się poza tym światem, poza jego »fizyką«. Co jednak nie znaczy, że zło to nie jest nam jakoś »dane«, że nie może ukazać się nam jako »zjawisko«. Nie będąc »z tego świata«, zło znajduje się jednak »na tym świecie«. Zjawia się między ludźmi.”⁹ Zło jest

⁵ J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris 1970, s. 43.

⁶ G. Marcel, *Le Mystère de l'être*, Aubier, Paris 1951, s. 181.

⁷ P. Ricoeur, *Skandal zła*, tłum. E. Mukoid, „Znak” 1990, nr 427, s. 53.

⁸ J. Nabert, *Essai sur le mal*, op. cit., s. 38.

⁹ J. Tischner, *Zło metafizyczne czyli wejrzenie w otchłań*, „Znak” 1993, nr 454, s. 17.

elementem konstytuującym nasz świat i nasze w nim działania, jest wraz z nami od początku historii. Podobny pogląd głosił Ricoeur, wykazując, iż

Adam jest archetypem i wzorcem zła obecnego, aktualnego, które powtarzamy i naśladujemy, ilekroć zaczynamy zło. W tym sensie każdy za każdym razem inicjuje zło. Ale zaczynając zło, kontynuujemy je i to właśnie trzeba teraz spróbować powiedzieć: zło jako tradycja, jako łańcuch historyczny, jako królestwo, które już jest.¹⁰

Dziwimy się, że zło pojawia się na świecie, ale ono przecież istnieje w nas samych: „zanim znajdzie się w naszym czynie, staje za naszymi plecami, przenika do wewnątrz, wchodzi w nasze oczy i uszy, przenika nasz smak i dotyk, określa wrażliwość na świat, budzi pragnienia i lęki, narzuca odpowiednie formy rozumowi i zamyka go w pozornych oczywistościach”.¹¹ To, co się rodzi w naszych głowach, to, co uważamy za nieistotne fantazje, chimery, cała nasza tzw. sfera intymna, jest macecznikiem zła. Możliwości są szkicem aktu i zakładają sprawczość identyczną z tą, z której wypływa rzeczywisty akt. Wystarczy przy tym jeden akt, byśmy zyskali pewność co do istnienia w nas zła, lecz jednocześnie żaden, najbardziej bezinteresowny akt nie może nas od zła uwolnić. Niezrealizowane marzenia mogą być bardziej znaczące od tego, co robimy. A odrzucenie tych marzeń i wybór dobra jest takim samym dowodem naszej nieczystości, jak wybór wręcz odwrotny, bowiem dopuszczamy możliwość zła, a jesteśmy odpowiedzialni również za tę możliwość, istniejącą przed pojawieniem się wyboru, w którym ją odrzucamy. Gdyby nasze dusze były czyste, jak zauważył Nabert, nasze możliwości czynienia zła „nie przekroczyłyby nawet progu świadomości”.¹²

To zło przynależy do podmiotowości, ja jestem jego sprawcą, ono łączy się z moim aktem, a w efekcie jest częścią mojej świadomości. Istnienie zła jest faktem posiadającym swoje źródła w duchowości mojej i każdego z nas. Już Kant zauważał, że „sposób myślenia” jest „zepsuty u swych korzeni”.¹³ Zło jest elementem konstytuującym nasze wciąż rozwijające się istnienie i jest to proces naturalny, równoległy do zwiększania się zakresu wolności tworzącego podmiotowość.

Miał rację Kant, gdy twierdził, że „skłonność do zła znajduje się w podmiocie jako istocie działającej w sposób wolny”, ale wątpliwości budzi

¹⁰ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 94.

¹¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, op. cit., s. 17.

¹² J. Nabert, *Essai sur le mal*, op. cit., s. 75.

¹³ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 51.

wyciągnięty z tej przesłanki wniosek, że „człowiek musi być za nią odpowiedzialny jak za coś, czemu sam zawinił, abstrahując od faktu, że skłonność ta jest głęboko zakorzeniona w naszej woli”.¹⁴ By móc określić zakres naszej odpowiedzialności, musimy określić granice oddziaływania konstytuującego nas i niezależnego od nas zła i rozwiązać problem, w jakim sensie jesteśmy odpowiedzialni za „współistniejący z bytem Ja i z jego sprawczością”¹⁵ akt, którego spełnienia nie możemy uniknąć.

Nie da się rozwiązać tego problemu, ograniczając badania do refleksji nad świadomością. Jak podkreślał Ricoeur, „symbolika zła nigdy nie jest tylko i po prostu symboliką subiektywności, wyabstrahowanego podmiotu ludzkiego, świadomości człowieka odciętego od bytu. Przeciwnie, jest to symbolika człowieka zrosniętego z bytem. Trzeba więc dotrzeć do tego punktu, gdzie zło staje się przygodą bytu, częścią dziejów bytu.”¹⁶ Dla uchwycenia zła w nas konieczne są wszechstronne, ujmujące wiele aspektów naszej egzystencji badania, przy czym hermeneutyka odszukująca znaki zła w kulturze jest zaledwie jedną z dziedzin, które powinny zająć się kompleksowym opracowaniem problematyki zła.

REALNOŚĆ ZŁA A SFERA MORALNOŚCI

Kant, przyjmując racjonalność dążeń ludzkich oraz pruskie poszanowanie prawa, próbował tworzyć autonomiczną moralność. Wiele jego spostrzeżeń wartych jest przypomnienia, jak choćby o roli miłości własnej w tworzeniu zła¹⁷ czy o demoralizującym wpływie społeczeństwa na rozwój moralny jednostki¹⁸, jednak sam projekt nauki o moralności w proponowanym przez niego kształcie okazał się chybiony. Nabert, co podkreślał J. Tischner, podjął krytykę kantowskiej koncepcji zła, wykazując, że

zło – oprócz moralnego – ma również charakter metafizyczny. Człowiek jest nie tylko źródłem zła, ale przede wszystkim jest jego ofiarą. Sprawdzenie zjawiska zła wyłącznie do poziomu antropologicznego jest przykładem nieuprawnionej redukcji racjonalistycznej. Człowiek nie tylko nie przestrzega zasad, w które wierzy, lecz również wierzy w błędne zasady. Nie można również wykluczyć pewnego zamiłowania do zła.¹⁹

¹⁴ *Ibidem*, s. 57.

¹⁵ J. Nabert, *Essai sur le mal*, op. cit., s. 83.

¹⁶ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, op. cit., s. 99.

¹⁷ Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 58.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 119-120.

¹⁹ J. Tischner, *Zło metafizyczne czyli wejście w otchłań*, op. cit., s. 15.

Popelniając zło, dokładamy swoją cegiełkę do tej wielkiej konstrukcji, poprzez którą, zaprzeczając naszemu przeznaczeniu, współtworzymy własny niebyt. I nigdy byśmy nie zauważyli (często nie zauważamy), że uczestniczymy w budowaniu zła, gdyby nie poczucie winy pojawiające się, gdy świadomość doświadcza skutków wyboru, którego dokonała, i odczuwa jakiś nieokreślony niepokój. Ten niepokój uzmysławia brak czegoś ważnego, co mogłoby dawać Ja poczucie pełni człowieczeństwa. To poczucie winy odkrywa doświadczenie koncentrujące się wokół przeświadczenia, że nie zadowolilo się w pełni wymagań świadomości, że nie ma odpowiedzi na tajemne wezwanie.²⁰ Wina powoduje zanegowanie poczucia tożsamości z samym sobą, zmusza do zastanowienia się nie tylko nad tym, co człowiek zrobił, ale również, kim jest i kim nigdy nie będzie, uwidacznia wadliwość naszej sprawczości i nieadekwatność naszych wyobrażeń o sobie.

Jakie znaczenie ma doświadczenie zła dla życia moralnego? Tragizm, ból i śmierć to doświadczenia, których Ja nie jest w stanie usprawiedliwić. Nie mieszczą się one w porządku moralnym i cały ten porządek kwestionują. Zło rozbija dobrze uporządkowane koncepcje autonomicznej nauki o moralności. Wymyka się ono metodologicznym ograniczeniom. Zło nie może być ani zracjonalizowane, ani wydedukowane. Jak wykazuje filozofia refleksyjna, nie ma normy, która pozwoliłaby zło osądzić. Nie ma też takiej normy, która pozwoliłaby wymagać od doświadczającego zła, by w imię jakiejś wyższej racji zgadzał się na dalsze cierpienie.

Nie można zła rozpatrywać jako dopełnienia lub negacji dobra. Generalnie to, co zaprzecza normom, znajduje się w nich. Normy pozwalają określić swoje przeciwieństwo – w takim sensie niesprawiedliwość zawiera się w sprawiedliwości, ponieważ sprawiedliwość nie byłaby nigdy sprawiedliwością, gdybyśmy nie mogli się od niej uchylić. Pojęcie tego, co bezprawne, zawiera się w rozumieniu określonego porządku prawnego. Ale zło nie może być rozpatrywane jako element pojęcia dobra, wykracza znacznie poza dopełnienie pojęcia dobra, nie sprowadza się do odwrócenia się od norm czy wartości, zawiera w sobie element głębszy i bardziej zasadniczy. Nie można go włączyć ani w porządek świata, ani w stawianie się podmiotowości. Zło stanowi element nie poddający się żadnemu wyjaśnieniu ani rozumowaniu. Przestrzeganie zasad moralnych nie wystarcza,

²⁰ Por. J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1971, s. 26.

by nas od niego uwolnić, tak samo jak nie wystarcza, by nas przed nim bronić.

W obliczu zła wyraźnie ujawniają się niedostatki racjonalizmu moralnego, zło ukazuje nam niemożność budowania samowystarczalnej nauki o moralności. Doświadczenie zła zmusza nas do poszukiwania próby odpowiedzi na nasze pragnienie usprawiedliwienia w doświadczeniu metafizycznym. Realność zła, poddając w wątpliwość wolność i rozumność Ja, każe nam wyjść poza granice doświadczenia moralnego, szukać nadziei w innym porządku. Do tego trzeba odrzucić zarówno moralność autonomiczną, jak i wszelkiego rodzaju idealizm spekulatywny, pamiętając przestrogę Ricoeura, że „najgorsze zło to kłamliwość przedwczesnych syntez”.²¹

Odczuwanie nieusprawiedliwionego wskazuje, że w świadomości istnieje pragnienie usprawiedliwienia. Pragnienie to ukazuje nam granice życia moralnego i niewystarczalność moralnej wizji świata. Przekracza ono opozycję pomiędzy świadomością a naturą, ukazuje, że jesteśmy współzależni ze światem, wskazuje, że moralność nie umożliwia usprawiedliwienia Ja. Nie znaczy to bynajmniej, że wobec wszechobecności, nieuchronności i nieracjonalności zła należy odrzucić całą naukę o moralności, ale że powinna ona pełnić inną rolę. Nie powinna ona bowiem zajmować się formułowaniem „przedwczesnych syntez”, lecz rozpoznawaniem sfer zła. Wszelkie zło, które jesteśmy w stanie uchwycić, określić, niejako o s w o i ć, po przetworzeniu przez refleksję, może być włączone w proces rozwoju i odrodzenia świadomości, wszelkie inne zło – zło absolutne – trzeba „pozostawić” sferze doświadczeń religijnych. Nauka o moralności mogłaby do pewnego stopnia neutralizować zło i umożliwiać jego usprawiedliwienie oraz włączanie w rozwój naszej kultury.

Przy takiej interpretacji uznanie przez dojrzewającą świadomość realności istnienia zła otwierałoby ją na sferę moralną opartą na dialogu, próbie zrozumienia i poszukiwaniu usprawiedliwienia dla tego, co, także w nas, nieusprawiedliwione. Taka moralność również „domaga się” transcendencji, lecz jakże innej niż ta, która sprowadza się do „obcowania” z absolutem. Ona domaga się boskości konkretnej, nieomal dotykanej, pomocnej w rozwiązywaniu konkretnych, bolesnych problemów konkretnego, żyjącego w historycznym świecie, a nie w świecie idei, człowieka. Taka moralność odsłania w nas potrzebę Boga, który mógłby dać nadzieję na realizację naszych najgłębszych pragnień.

²¹ P. Ricoeur, *Podług nadziei*, tłumacze różni, Warszawa 1991, s. 275.

SZUKANIE USPRAWIEDLIWIENIA – ODNAJDYWANIE BOGA

„Przez 25 stuleci, w ciągu których nasza cywilizacja ukształtowała swą historyczną postać, nieusuwalna opoka Boska, *fundamentum incoccussum cogito* i gwiazdziste niebo nad nami opierały się na przemian presji czasu i zapewniały obecność terażniejszości. Dopiero teraz jednak doszło do tego, że teorie śmierci Boga, przypadkowości tego, co ludzkie w myśleniu i przejściowości humanizmu – które dały o sobie słyszeć już pod koniec ubiegłego wieku – nabierają sensu apokaliptycznego.”²² Wielkie spekulacyjne systemy, próbujące pogodzić istnienie Boga z istnieniem zła, albo wykluczały istnienie zła, jako niemożliwe do pogodzenia z dobrocią Boską, albo zaprzeczały istnieniu Boga. Trzeciej drogi nie mogły dostrzec, gdyż trzecia droga wyklucza jałowe, choć często efektowne spekulacje filozoficzne, a prowadzi po zakamarkach ludzkiej świadomości i jest dróżką wąską, krętą, wyboistą, zaś rozwiązanie na jej końcu znajdują tylko niektórzy.

Na tej drodze, gdy uświadomimy sobie, że „wierzymy w Boga w b r e w złu”²³, możemy znaleźć „odwagę włączenia zła w epopeję nadziei; [szczególnie, że] w nieznanym nam sposób samo zło współdziała w przybliżeniu Królestwa Bożego. Tak właśnie patrzy na zło – wiara (...) jej problemem nie jest początek zła, ale jego k o n i e c.”²⁴

Człowiek, odczuwając zło, mając poczucie grzechu, odkrywa własną tragiczność, uświadamia sobie skażenie tych najistotniejszych pokładów duchowości, które czynią z niego osobę ludzką. Ale właśnie dzięki obecności zła odkrywamy w sobie potrzebę dążenia do dobra. Moment odczucia własnego grzechu, upadku, odsłania przed człowiekiem nowe perspektywy, wywołuje zwrot duchowy. Istota ludzka odkrywa w nowym świetle pragnienie odrodzenia, dzięki któremu będzie mogła odnaleźć najintymniejsze swoje pragnienia i cele. Człowiek dąży do wyzwolenia, odrodzenia i usprawiedliwienia, bo nasze pragnienia i, co za tym idzie, dążenia, odsłaniają potrzeby, które należą do naszej natury i „logiki rozwoju”. W tej logice jest miejsce na zło i jest miejsce na przemianę. Tę przemianę opisywał już Kant, twierdząc, że jest ona „rodzajem ponownego narodzenia”²⁵, „wyjściem od zła i wstąpieniem w dobro, zrzuceniem dawnego i przybraniem nowego człowieka”²⁶. Ale możliwość takiej przemiana-

²² E. Lévinas, *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur* –, übers. von F. Miething, München 1988, s. 7-8.

²³ P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992, s. 37-38.

²⁴ P. Ricoeur, *Podług nadziei*, op. cit., s. 275-276.

²⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 71.

²⁶ *Ibidem*, s. 99.

ny jest trudna do wytłumaczenia bez odwołania się do interwencji z zewnątrz, bez „współdziałania czegoś nadprzyrodzonego”.²⁷

Nie wiemy, jak to możliwe, że człowiek predestynowany do dobra staje się zły, ani nie umiemy wytłumaczyć, jak człowiek z natury zły może stać się dobry. „Nieodparta skłonność do zła”²⁸ jest pierwszym aktem wolności, ale też „kto nie ma w sobie materiału ni sił do zła, ten niezdolny jest też do dobra”²⁹. Zło odsłania naszą niedoskonałość, niedojrzałość, niepełność. Dopiero dzięki refleksji nad złem, gdy świadomość odkrywa, że jest w zło zaangażowana, ja może odnaleźć drogę do doskonałości i wskazówki, jak się na niej poruszać. „Pragnienie pokonania zła”³⁰ uzmysławia nam istniejące w nas pragnienie Boga. Bóg jest, bez wątpienia, przeciwieństwem alienacji, daje nadzieję na usprawiedliwienie zła i przywrócenie sensu ludzkiej egzystencji. „Co znaczą słowa »ale nas zbaw ode złego« – pytał Tischner – To ważne: »Ty nas zbaw«. Sami siebie nie »zbawimy«.”³¹ Bez Boga świat i nasze w nim działania nie mają sensu: „trudno pomyśleć, by człowiek (...) bez pomocy Boga, zmienił całe pole swojego uczestnictwa i porzucił »miłość własną« z jej inwentarzem na rzecz »miłości Boga i bliźniego«.”³² Tylko Bóg – ale Bóg prawdziwie boski i zarazem prawdziwie ludzki, którego odnajdujemy we własnych pragnieniach – może być nadzieją na to, że nasze wysiłki, dążenia, nasze pragnienie osiągnięcia pełni i dojrzałości mają jakiś sens. „Ponieważ zło, przynajmniej jako ogólne przeciwieństwo, jest niezaprzeczenie rzeczywiste, to od początku nie może być wątpliwości, że było konieczne do objawienia Boga”³³ – pisał F. W. J. Schelling. Można odrzucić spekulacje Schellinga dotyczące Boga, trudno jednak pominąć tę tezę: bez doświadczenia zła nie odnaleźlibyśmy drogi do Boga. Jesteśmy skazani na siebie, z pełną świadomością tego, że jesteśmy skazani na życie napiętnowane złem. „To w człowieku tkwi cała moc mrocznej zasady i w nim zarazem cała siła światła. W nim jest najgłębsza otchłań i najwyższe niebo.”³⁴

Każdy z nas zawieszony jest pomiędzy otchłanią i niebem, każdy jest nigdy do końca nie zrealizowaną możliwością bycia diabłem lub aniołem. W tym „najlepszym ze światów” możemy dokonywać wyborów ostatecz-

²⁷ *Ibidem*, s. 68.

²⁸ F. W. J. von Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 1990, s. 93.

²⁹ *Ibidem*, s. 110.

³⁰ J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris 1966, s. 56.

³¹ J. Tischner, *Wolność w modlitwie o wolność*, „Znak” 1993, nr 461, s. 10.

³² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, op. cit., s. 34.

³³ F. W. J. von Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą wolności...*, op. cit., s. 76.

³⁴ *Ibidem*, s. 65.

nych, możemy piąć się w górę i spadać w dół. Zło, czyli przeciwieństwo dobra, świadczy może nawet bardziej o istnieniu dobra (doskonałości, ab-solutu, Boga) niż nasze dobre, bo podyktowane słusznymi, moralnymi za-sadami działania. „Aby więc nie było zła, musiałoby nie być samego Boga”³⁵ – pisał Schelling. Można oczywiście wątpić, czy ten Bóg, którego nam wy-myślali Schelling i inni filozofowie, jest tym, którego odnajdujemy w na-szych pragnieniach. W wielu koncepcjach, o czym pisałem wcześniej, nie można było pogodzić Boga ze złem, niektóre w związku z tym zaprzeczały istnieniu zła, inne wołały się wyrzec Boga. Nawet te, które przyjmowały realność zarówno Boga, jak i zła, nie były ani konsekwentne, ani przekonują-ce. Trudno ogarnąć zarówno Boga, jak i zło, trudno zrozumieć zarówno Boga, jak i zło. Do ich opisania nie da się wymyślić jednoznacznej i prostej konstrukcji logicznej. Pozostaje wiara, że te dwa bieguny naszej egzystencji na jakimś nieosiągalnym dla nas (na razie?) poziomie mądrości okażą się niezbędne do rozwoju człowieczeństwa. Skoro zaś filozofia nie może przy-nieść wierze wsparcia pozytywnego, powinna szukać aktów, które nam pozwolą uznać obecność boską, oraz ukazywać ograniczenia i przeszkody wynikające z wyboru różnych dróg ludzkiego rozwoju, a także przestrzegać przed groźącymi za kolejnym zakretem niebezpieczeństwami.

³⁵ *Ibidem*, s. 113.

Ks. STANISŁAW PAMUŁA

III RZECZPOSPOLITA POLSKA WEDŁUG KS. WŁADYSŁAWA PIWOWARSKIEGO

Życie ks. prof. dr hab. Władysława Piwowarskiego przypadło na krótki okres II Rzeczypospolitej Polskiej (o czym chętnie wspominał), na twórczy czas dociekań naukowych w okresie PRL-u i na bardzo przez niego oczekiwana rzeczywistość III Rzeczypospolitej Polskiej. Zapowiedziany więc temat, który koncentruje się na trzecim i ostatnim dla Piwowarskiego okre-sie, jest próbą ujęcia jego wizji obecnej Rzeczypospolitej. Przyjście tego czasu stawało się przedmiotem jego refleksji jako pracownika naukowego, szczególnie w zakresie katolickiej nauki społecznej. Powiedzmy też od razu, iż ze względu na kondycję jego zdrowia była to innej rangi aktywność naukowa niż ta, która miała miejsce w okresie PRL-u. W tym trzecim okre-sie życia nie ukrywał swego politycznego *credo*, własnego punktu widze-nia wielu spraw w Polsce, swej wizji na temat będącej *in statu fieri* III Rzecz-pospolitej Polskiej.

Jeśli jego prace o charakterze socjologicznym przypadły na lata 70. i 80., to lata 90. koncentrują się bardziej na katolickiej nauce społecznej. W tego rodzaju refleksji naukowej alokuje Polskę po przemianach politycznych, społecznych, ekonomicznych, gdyż działo się wówczas wiele spraw w Eu-ropie Środkowej i Wschodniej, zaś Polska pozostawała dla niego nie tylko przedmiotem badań naukowych, ale zawsze była ojczyzną. Analizując jego wypowiedzi na ten temat, więcej, koncentrując się na III Rzeczypospolitej Polskiej, wydaje się, że nie trzeba podejmować dyskusji ze zdaniem, jakie w 1884 roku na międzynarodowym kongresie lekarskim w Kopenhadze

wypowiedział Louis Pasteur: „Choć nauka nie ma ojczyzny, uczonej ją posiada.”¹ Trawersując to zdanie, uczonej Piwowarski ją posiadał i nauka, którą w tym okresie uprawiał, dotykała ojczyzny, tej szczególnie po 4 czerwca 1989 roku. Zwróci się więc uwagę na jego wizję państwa po tej historycznej dacie, preferowane wartości w III Rzeczypospolitej, wreszcie na relacje Kościoła i państwa w tym minionym okresie.

1. WIZJA PAŃSTWA

Wśród spraw, które częściej wracały w tworzeniu się III Rzeczypospolitej, zaś dla Piwowarskiego stawały się przedmiotem szczególnej refleksji, była wizja nowego państwa. Profesor lubelski wyprowadzał tę wizję z trzech rodzajów systemów państwa, które funkcjonowały w ostatnim wieku historii Europy. Była to koncepcja państwa liberalnego, dalej: kolektywnego i wreszcie – pomocniczego. Opowiadając się za tą trzecią koncepcją, uważał, że państwo jest „szerszą społecznością, której celem jest zabezpieczenie rozwoju jednostek ludzkich (obywateli) w trzech porządkach: prawnym, dobrobytu i kultury”.² Tak rozumianego państwa nie można utożsamiać ani z grupą, która sprawuje władzę rządu, ani z jakąś partią, która stała się podstawą wyboru grupy sprawowania władzy. Państwo bowiem jest dziełem wszystkich członków danego społeczeństwa, bez względu na przynależność partyjną lub polityczne preferencje. Bowiem dzięki temu, że posiada swą konstytucję, która w znanych systemach prawnych odwołuje się do godności człowieka i przysługujących mu praw, może realizować swe cele, które wyznacza społeczeństwo. Te zaś dedukuje się z prawa naturalnego, które wypływa z ludzkiej natury. Stąd najlepiej jawią się w systemie demokracji te wartości, które *implicite* i *explicite* wiążą się z naturą człowieka. Zaś ten upragniony system demokracji, nawet etymologicznie wskazuje na *dēmos* i *krátos*, a więc na lud i władzę.³

W ten sposób rozumiana demokracja, zdaniem Piwowarskiego, w Polsce stała się systemem przyjętym i realizowanym przez wielką opozycję polityczną z okresu realnego socjalizmu, która dojrzała w ruchu „Solidarność”, a u swych szczytów była najpoważniejszą siłą polityczną. Ten rodzaj demokracji w naszym kraju po II wojnie światowej – jego zdaniem – to realizacja nie tylko jej charakteru formalnego, kwantytatywnego, co

¹ L. Pasteur, *Z przemówienia na międzynarodowym kongresie lekarskim w Kopenhadze (10 VIII 1884)*, w: pod red. H. Markiewicz, A. Romanowskiego, Warszawa 1990, s. 515.

² W. Piwowarski, *Państwo*, w: *ibidem*, *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 125.

³ Por. *Słownik wyrazów obcych*, PWN, Warszawa 1980, s. 142.

w życiu społecznym ważne, ale przede wszystkim jej wymiaru jakościowego, merytorycznego, który stawał się zasadniczym i najpowszechniejszym pragnieniem ówczesnych Polaków w okresie PRL-u.

Jednak ten system życia politycznego po przemianach '89 roku, lepiej lub gorzej praktykowany w Polsce, zauważa profesor z Lublina za dokumentami Kościoła, stanowi „konieczność rozszerzenia demokracji na wszystkie dziedziny życia społecznego”.⁴ Powiada bowiem, iż nader ważny to fakt, że Kościół, któremu w skali światowej przewodniczy człowiek, który doświadczył obu systemów, a więc kapitalizmu i komunizmu, w swym nauczaniu nie opowiada się za żadnym konkretnym modelem politycznym państwa. Bowiem ani z marksistowskiego kolektywizmu, ani neoliberalnego kapitalizmu nie czyni on *conditio sine qua non* rozwoju społeczeństwa dążącego do wolności i przysługujących mu praw. Jednak, jak zauważa Piwowarski, nauczanie papieża w tym zakresie zmienia swe akcenty po upadku realnego socjalizmu, po przemianach politycznych w '89 roku, czego dowodem jest encyklika *Centesimus annus*.

Piwowarski często w zakresie spraw transformacji państwa przywołuje wspomnianą encyklikę, która aczkolwiek wydana jest w setną rocznicę pierwszej encykliki społecznej Leona XIII *Rerum novarum*, to rozdział III dokumentu Wojtyły ma wymowny tytuł: *Rok 1989*. Tu dotyka papież wydarzeń końca 1989 roku i początków 1990. Często przywołuje Piwowarski zdanie Wojtyły ze wspomnianej encykliki: „Nie można zapominać, że zasadniczy kryzys ustrojów, które chcą uchodzić za formę rządów czy wręcz za dyktaturę robotników, rozpoczął się wielką akcją protestu, podjętą w Polsce w imię solidarności. Rzesze robotników pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu, a czerpiąc z własnego trudnego doświadczenia pracy i ucisku, odnalazły czy niejako odkryły na nowo pojęcia i zasady nauki społecznej Kościoła.”⁵ Z tego względu lubelski Mistrz, interpretując myśl papieską, powie, iż Kościół „nie opowiada się za żadnym konkretnym modelem politycznego ustroju państwa. Jeśli popiera demokrację, to przede wszystkim jako zasadę i ideał uczestnictwa w życiu społecznym i organizowania państwa.”⁶ Postawa Wojtyły dla Piwowarskiego jest zdumiewająca, wszak zauważa, iż nie do przyjęcia już jest czy to upadły komunizm, czy to dziki kapitalizm, dlatego Polska win-

⁴ W. Piwowarski, *Ustrój państwa w nauczaniu społecznym Kościoła*, Klub Inteligencji Katolickiej w Lublinie, „Zeszyty Społeczne”, 1998, nr 6, s. 5.

⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 23.

⁶ W. Piwowarski, *Ustrój państwa w ...*, op. cit., s. 5.

na szukać tej drogi, na której obroni się wielki świat wartości i podstawowe prawa człowieka, zaś odrzuci się przemoc i arogancję.⁷

W tym kreowaniu nowego systemowo państwa wskazuje Piwowarski na dwa jego aspekty, mianowicie dobro osoby ludzkiej i dobro wspólne. To pierwsze domaga się tworzenia maksymalnych szans rozwoju człowieka, wszak jest on osobą. To drugie zaś, czyli dobro wspólne, stanowi realizację dobra w określonych społecznościach państwowych, do których człowiek przynależy. Przywołuje więc dokumenty Kościoła, zwłaszcza Jana XXIII, iż dobro wspólne „obejmuje sumę takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość”.⁸ Tak więc to drugie dobro, realizowane przez obywateli, prowadzi do dobra mniejszych i większych społeczności, w konsekwencji społeczeństwa danego państwa, a także całej ludzkości. W tym kontekście w Polsce koncentrować się należy na demokracji politycznej, dokładniej na aktualnym systemie sprawowania władzy, po bolesnym okresie PRL-u. Jak więc dostrzega proces owych przemian i sposób realizacji tej demokracji w III Rzeczpospolitej?

Już w 1992 roku prezentując swoją wizję Polski, stwierdzi, iż „społeczeństwo polskie (...) znajduje się na przejściu od losu do wyboru, czyli na przejściu od społeczeństwa tradycyjnego i totalitarnego do społeczeństwa pluralistycznego i demokratycznego. Wprawdzie system totalitarny już w Polsce nie istnieje, ale utrzymuje się mentalność ludzi, która w nim została ukształtowana.”⁹ Co więcej? Swoistym papierkiem lakmusowym wizji nowego systemu politycznego państwa, według Piwowarskiego, stały się wybory w 1993 roku. Publikując artykuł w tygodniku katolickim, powie wyraźnie, iż wybory czekające naród nie mogą angażować Kościoła, wszak winien on być otwarty na wszystkich obywateli. O postawie Kościoła nie może decydować nawet żadna z partii politycznych, które pozostają związane z Kościołem. Dodaje bowiem: „Kościół powinien szczególnie w mętnej sytuacji, jaka jest obecnie w Polsce, przypominać katolikom o obowiązku udziału w wyborach, o odpowiedzialności za kształt życia politycznego oraz o głosowaniu zgodnie z chrześcijańskim sumieniem.”¹⁰ Przybliżając odbiorcy ten problem, przywołał on epizody tych oficjalnych działań, gdy Kościół się angażował, jak chociażby wydarzenia w Magdalence, obrady „Okrągłego Stołu” czy sprawa „grubej kreski” Mazowieckiego. Według

⁷ Por. *Ku jakiej mierzymy Europie?*, Wywiad udzielony Jasiowi Gawrońskiemu dnia 24 października 1993 r. w Rzymie, w: *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji*, Rzym 1996, s. 106.

⁸ W. Piwowarski, *Dobro wspólne*, w: *Słownik...*, op. cit., s. 41.

⁹ *Idem*, *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w tworzącej się demokracji*, „Ethos” 1992, nr 2/3, s. 68-78.

¹⁰ *Idem*, *Kościół a wybory*, „Niedziela” 1993, nr 27, s. 1-7.

Piwowarskiego „świadczy to o manipulowaniu narodem polskim i jego chrześcijańskim charakterem”.¹¹ Taka postawa, uważa, jest niezrozumiała dla statystycznego obywatela, a przecież większość ludzi w Polsce pozostaje wierna Kościołowi. Akceptacja tych politycznych epizodów sprawia, że wartości chrześcijańskie i narodowe stają się przysłowiowym „niekochanym dzieckiem”, a przecież tak bardzo przyczyniły się one do procesu transformacji systemowej w Polsce. Upowszechnia się więc obecnie nowy sposób postrzegania polskiej historii. Szczególnie czyni się to w srodkach komunikacji społecznej, takich jak telewizja, prasa, zwłaszcza ta o zasięgu ogólnopolskim. Uważa więc Piwowarski, że budzi to swoisty zamach na naród i *ipso facto* na Kościół, który nader mocno pozostawał związany z narodem.

2. WARTOŚCI III RP

Sprawą, która często wraca w refleksji Piwowarskiego, pozostaje świat wartości, które winny się znaleźć u podstaw polskiej demokracji. Jego zdaniem, szczególne miejsce winny zajmować wartości podstawowe. Bowiem one „nadają sens, identyfikację i kierunek działania społeczeństwu i państwu”.¹² Koncentrując się na Polsce po II wojnie światowej, jej dramacie zniewolenia, lubelski profesor wymienia trzy rodzaje wartości. Pierwsze wynikają z tradycji narodowej i są to na przykład: religia, którą wyznacza Kościół katolicki, patriotyzm, który broni wartości narodu, wolność w systemie demokracji, jako warunek i dowód istnienia tego systemu politycznego. Drugie wartości wywodzi się z doświadczenia ruchów socjalistycznych, mianowicie są to: sprawiedliwość społeczna, zabezpieczenie społeczne i równość społeczna. Wreszcie trzecia grupa wartości – to nowszy zbiór, do którego zalicza: godność człowieka i jego prawa, solidarność i pokój.¹³ Koncentrując się na przemianach w Polsce po '89 roku, szczególnie akcentuje wartość patriotyzmu i religię, które należą do depozytu kultury narodowej. One bowiem stanowią niewątpliwie *proprium* narodu polskiego.¹⁴

Realizowany system demokracji – uważa Piwowarski – potrzebuje fundamentu, ten zaś tworzą wartości. One bowiem stają się podstawą zarów-

¹¹ *Idem*.

¹² *Idem*, *Słownik...*, op. cit., s. 188.

¹³ *Ibidem*, s. 189.

¹⁴ Por. *idem*, *Państwo w społecznym nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Warmińskie” 1994, nr 31, s. 88, także: *Wkład nauk społeczno-ekonomicznych w przemiany społeczeństwa polskiego*, „Przegląd Uniwersytecki” 1994, (bn.), s. 24.

no dla jednostek, jak i mniejszych czy większych społeczności. W Polsce, gdzie mamy do czynienia ze swoistym monolitem narodowym, ma to szczególne znaczenie, wszak – powiada – tylko 3% obywateli jest innych narodowości. Narodowość zaś swoiście determinuje przyjmowane wartości, które stają się też celem państwa dążącego do stworzenia systemu demokracji. Piwowarski po wielokroć powtarza zdanie Jana Pawła II, „że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”.¹⁵ Stąd polski model demokracji, gdy nie będzie budowany na wartościach, stanie się systemem bez podstaw i bez szans realizacji. Widać więc, że świat wartości znajduje wyjątkowe miejsce w publikacjach Piwowarskiego – kładzie je on u podstaw rodzącej się i dojrzewającej polskiej demokracji.

Takie wartości jak patriotyzm i religia, dlatego że tak mocno zaznaczały się w okresie PRL-u – uważa Piwowarski – tworzyły swoiste „państwo narodowe”, walczące o swój niezależny byt, o wolność i niepodległość. W procesie utrzymania tych wartości wyjątkową rolę odegrał Kościół katolicki, „który od najdawniejszych czasów łączył wartości religijne (ewangeliczne) z wartościami narodowymi (patriotycznymi) i bronił ich jako nierozzerwalnej całości”.¹⁶ Kościół w Polsce po II wojnie światowej nie tylko że zderzył się z programem marksistowsko-leninowskim, który realizowało państwo, ale i posiadał znaczący wpływ na naród, który w ponad 90% był narodem katolickim. Będąc swoistym partnerem rozmów z państwem, (np. porozumienie w dniu 14 kwietnia 1950), Kościół tworzył tzw. „opozycję bez nazwy” (*opposition without name*), która pomagała bronić polskich wartości, a więc patriotyzmu, jak i wyznawanej religii katolickiej. Ten nurt działalności Kościoła przejmą dojrzewające w tym klimacie ruchy mniejszościowe, zaś później wielki ruch „Solidarności”. Te blisko 10 milionów członków w szczytowym okresie rozwoju organizacji to mocny argument na rzecz wartości narodowych, których Kościół bronił.¹⁷

Demokracja w Polsce po przełomie politycznym, jak pisze Piwowarski, to owoc wspomnianych układów w Magdalence, rozmów przy „Okrągłym Stole” i „grubej kreski” Mazowieckiego. Te fakty zaciążyły na wartościach narodowych, a więc na społeczeństwie polskim oraz na interesie państwa, wszak, jego zdaniem, nie dostrzegano właściwego i słusznego dobra państwa. Lubelski profesor wskazuje w tym procesie demokratyzacji życia na ówczesną władzę w rękach różnych sił oligarchicznych, które

¹⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 46.

¹⁶ W. Piwowarski, *Kapłani i biskupi – kierownictwo i kościelna komunikacja*, „Zeszyty Społeczne” KIK, 9 (2001), s. 120.

¹⁷ Por. A. Szostkiewicz, *Potęga mitu*, „Polityka” 2002 nr 7, s. 16.

wzbytko zdominowały życie kraju, w którym tak wiele osób należało do „Solidarności”. Co więcej, środki komunikacji społecznej przez tych ludzi przejęte znalazły się w rękach ugrupowań, jednak nie prawicowych i narodowych, które doprowadziły do tych historycznych przemian, ale – jak stwierdza – „ugrupowań lewicowych (czerwonych, różowych i zielonych)... W wyniku tych układów i zabiegów w Polsce rośnie przepaść pomiędzy rządzącymi i rządzonymi.”¹⁸ Proces zaś ten, według niego, daleki jest od demokracji, o którą walczone i za którą niektórzy oddali swe życie.

Urzywa więc Piwowarski mocnych słów na temat obecnej polskiej rzeczywistości; twierdzi, iż jest to budowanie „demokracji bez wartości”, czyli, według niego, swoistego totalitaryzmu. W tym zaś procesie przestał odgrywać swą kreatywną rolę Kościół katolicki. Owszem, spełniał swe zadania w okresie realnego socjalizmu, gdy podejmował swe funkcje: integracyjną, opiekuńczą, krytyczną czy humanizacyjną.¹⁹ W okresie III Rzeczypospolitej następuje rozdźwięk pomiędzy Kościołem a narodem. Kościół nie potrafi na tym etapie przejąć swej właściwej roli w budowaniu demokracji, a co za tym idzie: pluralizmu, wolności, uczestnictwa. Ludzie świeccy należący do Kościoła winni z dołu piramidy życia społecznego i politycznego przejść na jej szczyt i kształtować te wartości, którym Kościół pozostawał wierny. Piwowarski zauważa, że „na całym świecie, gdzie dokonuje się to autentycznie, Kościoły tracą tradycyjny autorytet i historyczną rolę w społeczeństwie”.²⁰ Jednak nie znaczy to, iż ludzie formowani i wychowywani w katolicyzmie nie mają istotnej roli do spełnienia. Uważa, iż proces demokratyzacji, który w Polsce następuje, wskazuje na brak właściwej troski na miarę przemian po obcym Polsce okresie PRL-u, i to tak ze strony Kościoła, jak i ze strony sprawujących władzę. Nazywa to „wbijaniem klina” pomiędzy Kościół katolicki a naród.²¹ Rodzi się pytanie: Jak to się dokonuje?

Ze względu na swe położenie geograficzne Polska powiązana była z byłym Związkiem Radzieckim. Jest to kraj, który zapoczątkował skuteczny proces przemian politycznych. Jednak Polska nie dokonała tego politycznego *katharsis*, oczyszczenia, co stanowiłoby *conditio sine qua non* autentycznych przemian. Proces ten, zdaniem profesora z Lublina, uniemożliwił pierwszy premier Tadeusz Mazowiecki, który nie podjął procesu de-

¹⁸ W. Piwowarski, *Kapłani i biskupi...*, op. cit., s. 121.

¹⁹ Por. *ibidem*, *Kościół ludowy a duszpasterstwo*, w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, pod red., *idem*, Wrocław 1983, s. 344.

²⁰ *Idem*, *Kapłani i biskupi...*, op. cit.,.

²¹ Por. *ibidem*.

komunikacji i lustracji. Nowy system polityczny wymaga oczyszczenia się kraju z byłego dziedzictwa politycznego i dopiero budowania demokracji. Powie bowiem Piwowarski: „dopóki naród polski będzie politycznie sterowany przez elity lewicowe – komunistyczne i kosmopolityczne – Kościół katolicki w Polsce nie będzie mógł służyć narodowi na miarę mnożących się potrzeb i interesów, choć w czasach komunistycznych, wbrew państwu, dobrze je wypełniał”.²² Wartości preferowane przez demokrację, uważa profesor, winny się opierać na tych podstawowych pryncypiach, które w wielu przypadkach w Polsce zostały zagubione.

Ważnym przykładem dla oceny tych wartości wydaje się wizja Piwowarskiego na temat najwłaściwszej i najlepszej drogi demokracji po przemianach politycznych. Odwołuje się on do myśli papieża z encykliki *Centesimus annus*, w której Jan Paweł II pisał: „Przekonaliśmy się, że nie do przyjęcia jest stwierdzenie, jakoby po klęsce socjalizmu realnego, kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej”.²³ Zdaniem lubelskiego profesora „Papież raczej negatywnie odniósł się do kapitalizmu jako alternatywy w stosunku do minionego ustroju, szczególnie do tzw. dzikiego kapitalizmu (por. *Centesimus annus*, 8), czyli do neoliberalizmu”.²⁴ Dlaczego? Otóż, zdaniem Piwowarskiego, neoliberalizm jako system społeczno-polityczny odsyła nas do materialistycznej wizji świata, w której człowiek, odrzucając w życiu gospodarczym etykę, koncentrując się na indywidualnym interesie jednostki czy grup społecznych, zarazem zapomina o tym, co nazywa się dobrem wspólnym, dobrem narodu czy w końcu całego państwa. Polsce zaś nie taki system jest potrzebny, lecz ten, który docenia dobro człowieka w punkcie wyjścia i dobro wspólne w punkcie dojścia. Tego zaś, uważa autor, w Polsce się nie realizuje. Braki więc w tych dwu punktach, mianowicie startu i celu, nie dają podstaw do realizacji wartości potrzebnych III Rzeczypospolitej.

3. KOŚCIÓŁ A PAŃSTWO

Realizacja polskiej demokracji nie może się dokonywać bez obecności Kościoła. Ten zaś na przestrzeni historii pełnił wieloraką rolę w stosunku do narodu i dlatego w tej nowej sytuacji przemian winien nadal realizować swą funkcję profetyczno-krytyczną, która stanowi ważną część jego zwyczajnej działalności. Przywołuje autor papieskie zdanie, iż „Kościół

²² *Ibidem*.

²³ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 35.

²⁴ W. Piwowarski, *Kapłani i biskupi...*, op. cit., s. 122.

docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządcom gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy to należy uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi.”²⁵ Stąd ludzie świeccy Kościoła mogą i powinni brać udział w życiu politycznym, konkretnie w realizacji demokracji w naszym kraju. Już w 1993 roku przed wyborami dostrzegają Piwowarski odradzające się tęsknoty za byłym systemem socjalistycznym. „Dokonują tego ludzie przynależni do laickiej lewicy, dla których słowa »Kościół« i »naród« są niemal identyczne. Ci, którzy lekceważą naród, lekceważą także Kościół i odwrotnie.”²⁶ Stąd w wyborach głowy państwa winno się wskazywać na ludzi profesjonalnie przygotowanych oraz wrażliwych na wartości chrześcijańskie i narodowe, bo w konsekwencji w ten sposób odpowiada się za dobro wspólne. Jego zdaniem, taka orientacja polityczna wyraża „substancję” tego, co jest autentycznie polskie.

W procesie demokratyzacji życia w Polsce, napisze Piwowarski, błąd popełnił także Kościół katolicki. Po roku 1989 pozostawał blisko niektórych ugrupowań politycznych o charakterze prawicowym (Unia Demokratyczna, Kongres Liberalno-Demokratyczny, Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe), które to partie okazały się zwolennikami „dzikiego kapitalizmu”, pozbawionego zasad etycznych, pomimo pozornej bliskości z Kościołem, który zawsze bronił moralności. W tym zakresie błąd popełnił Kościół hierarchiczny, „który zbyt zaufał, a po części także popierał, ugrupowania polityczne podejmujące reformy w duchu demokracji i gospodarki wolnorynkowej, poniekąd niezgodne z nauczaniem społecznym Kościoła, m.in. Jana Pawła II”.²⁷ Wychodząca z systemu totalitarnego Polska o tyle będzie istnieć, o ile będzie budować na dotychczasowych wartościach, w kształtowaniu których Kościół odgrywał niekwestionowaną rolę. Tym razem tego zadania Kościół hierarchiczny nie spełnił.

Sprawa udziału polskiego Kościoła hierarchicznego w procesach przemian o tyle jest trudna do zrozumienia, że na Stolicy Apostolskiej miał on rodaka, który po raz pierwszy w historii dokumentów społecznych przywołał Polskę w encyklice *Centesimus annus*. Co więcej, dramatowi polskiego robotnika i wartościom tak mocno obecnym w tym czasie wśród ludzi pracy oddał Jan Paweł II nie tylko honor, ale uczynił je wzorem działań dla innych narodów. Ta postawa winna być swoistym modelem do tworzenia demokracji „w innych miejscach i w innych okolicznościach; by

²⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 46.

²⁶ W. Piwowarski, *Kościół a wybory*, „Niedziela” 1993, nr 27, s. 7.

²⁷ *Ibidem*.

ludzie nauczyli się walczyć o sprawiedliwość bez uciekania się do przemocy, wyrzekając się walki klas w sporach wewnętrznych i wojny w konfliktach międzynarodowych”.²⁸ Na ile Kościół w Polsce temu procesowi pomagał? Piwowarski ma wątpliwości. Bowiem 9 lat temu, po przegranych przez Wałęsę wyborach napisał, iż w Polsce zaczną być aktualne stare rzymskie powiedzenie: *Panem et circenses*. Wszak nie będzie „chleba” i nie będzie „igrzysk”.

W tym zakresie przykładem niewłaściwej postawy niektórych przywódców Kościoła jest na przykład akceptacja uchwalenia pozytywistycznej Konstytucji. Zdaniem Piwowarskiego, oparta jest ona na „woli ludu”, a nie na prawie naturalnym i wartościach podstawowych... – dalej – dążność do Unii Europejskiej jako supermocarstwa. Takich spraw jest dużo więcej. Zdumienie budzi brak adekwatnej reakcji hierarchii kościelnej na te wrogię w Polsce poczynania.²⁹ Stąd zaś przechodzi Piwowarski do typowych przykładów niszczenia polskiej rodziny i ludności wiejskiej. Powiada, iż w okresie realnego socjalizmu Kościół w Polsce miał mocne oparcie w rodzinie katolickiej, która była traktowana jako oaza prawdziwych wartości narodowych i religijnych, jak również w postawie ludności chłopskiej. W obecnej Rzeczypospolitej – uważa – tak rodzina, jak i polska wieś są pod wieloma względami niszczone przez obecne czynniki władzy. Proces owej destrukcji przebiega w kilku wymiarach. Najpierw biologicznym, wszak akceptuje się aborcję, wątpliwy sposób leczenia czy przyznawanie emerytur. Po wtóre, w wymiarze ekonomicznym, bowiem Kościół akceptuje grabież polskiej ziemi i historycznej własności. Po trzecie, w wymiarze kulturowym, wszak ginie polski styl wychowania, nauki i oświaty. Wreszcie wspomina czwarty wymiar, mianowicie polityczny. Upatruje go w zdradzie interesów Polski na arenie międzynarodowej.³⁰ Potwierdzenia swych poglądów szuka w nauczaniu Jana Pawła II.

4. OGÓLNA OCENA

Proces demokratyzacji życia w Polsce liczy 13 lat i trudno mówić o tym, iż jego realizowana postać faktycznie satysfakcjonuje społeczeństwo. Owszem, demokracja jest efektem kolejnych wyborów, w których o losie społeczeństwa decyduje większość. Piwowarski nie tylko, że nie godził się z wizją ugrupowań lewicowych czy im bliskich. Nie godził się też z zbyt

daleko idącym i realizowanym systemem skrajnego kapitalizmu. Wydaje się, że koncentrując się na dobru narodu, na dobru Kościoła, to w tym też kontekście upatrywał dobro indywidualnego człowieka. To zaś – jego zdaniem – nie mogło być i teraz nie może się stawać, bez przyjęcia przesłanek chrześcijańskich, które w Polsce były realizowane i które wskazują na specyfikę naszej ponad 1000-letniej tradycji.

Chrześcijański charakter naszej narodowej historii stawał się tym bardziej bliski lubelskiemu profesorowi, im bardziej Polska zaczęła się starać o wejście do Unii Europejskiej. Przyjęcie do tych nowych struktur jest o tyle ważne, że dotyka nie tylko spraw politycznych, ekonomicznych, ale i religijnych. Chrześcijańska Europa, którą z punktu widzenia historycznego reprezentują obecne w Unii państwa, obecnie doświadcza swoistej anomii w zakresie preferowanej religii, która długo charakteryzowała Europę. Episkopat Polski przy wejściu do Unii dostrzega potrzebę nie tylko utrzymania w Polsce chrześcijaństwa, ale i realizacji procesu rechrystianizacji Europy. Według Piwowarskiego, ani Kościół, ani państwo nie dbają wystarczająco o chrześcijański proces formacji tego kontynentu.

Proces integracji Europy w ramach Unii Europejskiej systematycznie następuje. W Unii znajdują się państwa o znacznym i wielorakim dorobku historycznym, właśnie dzięki wartościom chrześcijańskim. Według nauczania Jana Pawła II, aktualna rola tych państw sprowadza się, z jednej strony, do podtrzymywania i rozwoju tych wartości, z drugiej strony, do integracji kontynentu w oparciu o te przesłanki. Niemniej w tym procesie integracji nie można zapominać o własnej ojczyźnie, która w okresie realizowanej demokracji gubi swe narodowe *proprium*. Miał więc Piwowarski wątpliwości, czy Polska pozostanie ojczyzną chrześcijańską i czy potrafi Europie początku XXI wieku przekazać właściwe dobro. Patrząc na to przez pryzmat przebytej historii kontynentu, który mimo pewnych podziałów pozostawał wierny chrześcijaństwu, rodzi się pytanie co do jego przyszłości, *ipso facto* także co do miejsca i roli III RP w tym zakresie. Ks. Piwowarski miał poważne wątpliwości co do kreatywnej roli i to tak Kościoła, jak i państwa.

²⁸ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 23.

²⁹ W. Piwowarski, *Kapłani i biskupi...*, op. cit., s. 121.

³⁰ *Ibidem*, s. 122.

Z WARSZTATU MŁODYCH

ŁUKASZ MAZURKIEWICZ

AKT I WIARA

AKTOWA STRUKTURA FENOMENU DOŚWIADCZENIA WIARY A EGZYSTENCJA
WIERZĄCEGO WE WCZESNYCH PISMACH
MARTINA HEIDEGGERA

Fenomen doświadczenia religijnego, a wyrażając się bardziej szczegółowo fenomen doświadczenia wiary, nadal jest obszarem bardzo słabo rozpoznanym. Powodów dla tego stanu rzeczy może być co najmniej kilka, lecz dwa z nich wydają się szczególnie ważne.

Pierwszy można sprowadzić do metodologicznego problemu rozdzielania przeżycia i doświadczenia. Czy takie rozdzielenie jest w ogóle możliwe? A jeśli tak, to co z nich jest pierwotniejsze? Doświadczenie religijne zakłada swoistego rodzaju przeżycie, w którym ma udział sam wierzący. Jednakże nie jest to aż tak oczywiste, aby móc z całą stanowczością stwierdzić, iż zawsze przeżycie stoi przed czy u podłoża każdego doświadczenia. Opisy uniesień mistycznych mogą być interpretowane jako wydarzenia, w których to swoistego rodzaju doświadczenie rodzi szereg przeżyć. Problem ten wciąż czeka na rozwinięcie.

Pochodną powyższego zagadnienia, a wręcz jego uszczegółowieniem, zdaje się kwestia, która zostanie rozwinęta w niniejszym artykule. Podjęta problematyka dotyczy relacji, jaka zachodzi pomiędzy aktową strukturą doświadczenia wiary a egzystencją wierzącego w ujęciu Martina Heideggera. Wydaje się bowiem, że owa relacja, a dokładniej sposób jej działania się, posiada rzeczywiste przełożenie na „rodzaj” konkretnej egzystencji, która jest punktem wyjścia dla wszelkiego namysłu filozoficznego.

W wielogłosie interpretacji Heideggerowskiej analityki *Dasein* trudno wycisnąć ten, który w rzeczowy i miarodajny sposób odnosiłby się do jego zainteresowań problematyką wiary, religii oraz związków pomiędzy teologią i swoiście rozumianą filozofią-fenomenologią. Przyczyną tego stanu rzeczy jest zapewne fakt, iż krytyczne wydania dwóch wykładów filozofa, poświęconych filozofii religii, ukazały się dopiero w 1995 roku. Na polski przekład nie musieliśmy długo czekać, gdyż w 2002 roku nakładem wydawnictwa Znak ukazała się *Fenomenologia życia religijnego*. Próba analitycznej pracy nad tekstem *Wprowadzenie w fenomenologię religii* stanie się rdzeniem niniejszego artykułu.

HEIDEGGEROWSKA FILOZOFIA RELIGII – PODSTAWOWE POJĘCIA

FAKTYCZNY I FAKTYCZNOŚĆ

Filozofia religii, pytając o źródło własnego pochodzenia, a tym samym grunt zapytywania o zjawisko religii, z upodobaniem wskazuje na fenomen doświadczenia religijnego.¹ Paradoksalnie jest to pojęcie, które ze swej natury wydaje się na tyle nieuchwytnie, że wciąż na nowo wprawia w zakłopotanie kolejne pokolenia filozofów. Klasycznie w doświadczeniu religijnym wyodrębnia się przedmiot i podmiot doświadczenia religijnego. Filozofia religii starała się ukazać strukturę tych dwóch elementów i ich wzajemnych zależności. Współcześnie, głównie pod wpływem hermeneutyki, zaczęto zwracać uwagę na czynnik czy też swoistego rodzaju fundament doświadczenia religijnego – doświadczenie życiowe w swym przebiegu i trwaniu.²

¹ Wielokrotnie na przestrzeni dziejów problematyka doświadczenia religijnego stawała się przedmiotem badań filozofów religii. Do najgłośniejszych w tej dziedzinie opracowań należy z pewnością dzieło Williama Jamesa *Doświadczenie religijne* (W. James, *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001), w którym poszukuje odpowiedzi na pytanie – co o człowieku mówi religia? Traktując doświadczenie religijne jako swoistego rodzaju „odmienne stany świadomości”, James sprowadził zjawisko mistycyzmu do przeżyć o charakterze czysto subiektywnym. Jednakże za zdynamizowanie doświadczenia religijnego odpowiedzialny jest Max Scheler, który do słownika filozofii wprowadził pojęcie aktu religijnego. W ten sposób podkreślał żywy charakter religii (por. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern–München 1968, s. 34).

² Propagatorem wydarzeniowego charakteru religii jest prof. J. A. Kłoczowski OP. Uważa on, że religia jest nade wszystko wydarzeniem, które dokonuje się pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Jest to swoistego rodzaju komunikacja i wspólnota życia pomiędzy niebem a ziemią (por. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, Tamów 1994, s. 88).

Zaczątki tego rodzaju myślenia odnajdujemy u początków XX wieku wraz z rozwojem tzw. „filozofii życia”.³ To na jej gruncie wyrosło myślenie Martina Heideggera jako zwrot ku najbardziej elementarnemu z doświadczeń – doświadczaniu przez *Dasein*⁴ własnego bycia, które nie dokonuje się inaczej, jak tylko w egzystencji i poprzez nią.⁵ Ten szereg wątków myśli Heideggera, który swą dojrzałą postać przyjął dopiero w *Sein und Zeit*, był dostrzegalny na wiele lat przed wydaniem tego tekstu. W roku akademickim 1920/1921 filozof wygłosił wykład zatytułowany *Wprowadzenie w fenomenologię religii*.⁶ To już wtedy w oryginalny sposób rozwijał tezę o konieczności analizy czy wręcz egzegezy ludzkiej egzystencji jako etapu rozjaśniania badanego fenomenu. Za kluczowe dla rozważań we *Wprowadzeniu* Heidegger przyjął pojęcie faktycznego doświadczenia życiowego.

„Punktem wyjścia drogi do filozofii jest faktyczne doświadczenie życiowe.”⁷ W ten właśnie, na pierwszy rzut oka trywialny sposób Heidegger rozpoczyna intelektualną wędrówkę ku zgłębieniu natury pierwotnego chrześcijaństwa. Ważne jest w tym właśnie momencie przypomnienie, że Heidegger utożsamia fenomenologię z filozofią.⁸ Fenomenologia przyjmuje postać filozofii jako drogi rozjaśniania rzeczywistości, zaś samo „filozofowanie fenomenologiczne jest współkroczeniem z życiem”.⁹

³ Za prekursora filozofii życia uznaje się Wilhelma Diltheya, którego ambicją było ugruntowanie nauk humanistycznych. Podstawowym założeniem *Lebensphilosophie* jest metodologiczny nakaz, by badane zjawisko ukazywać jako twórczą siłę, który powstaje z życia, stanowiąc jego funkcję (por. E. Paczkowska-Lagowska, *Metafilozofia Wilhelma Diltheya, w: O istocie filozofii*, Warszawa 1987, s. X). Życie w tym ujęciu staje się szeregiem oddziaływań tworzących sensy, zaś ostatecznym celem filozofii jest ujęcie i zrozumienie życia na podstawie samego życia (por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 556).

⁴ Niemieckie słowo *Dasein* może oznaczać: życie, byt, egzystencję, istnienie. Bogdan Baran w polskim przekładzie *Sein und Zeit* używa określenia jestestwo. M. Heidegger terminowi temu nadaje specyficzny, trudny do oddania w języku polskim sens. *Dasein* to taki byt, który potrafi odnieść się do własnego bycia, i to w owej możliwości, jako egzystencji tkwi jego istota (por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 58-60). Na użytek niniejszej pracy postanowiłem posługiwać się oryginalnym niemieckim terminem, zamiennie z nim stosując termin *jestestwo*, ze wskazaniem na oryginalny sens tego słowa.

⁵ Heidegger uważa, że egzystencja posiada kluczowe znaczenie dla *Dasein*, które rozumie siebie tylko na jej podstawie, odczytując możliwość bycia lub niebycia samym sobą (por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 18). Oznacza to, że egzystencja dostarcza wszelkiej koniecznej informacji do ujęcia siebie w specyficznych rolach, które przyjmuje na siebie jestestwo.

⁶ Wykład ten prowadzony był na uniwersytecie we Fryburgu jako *Privatdozent* w semestrze zimowym 1920/21. Niestety, manuskrypt wykładu zaginął. Jego przebieg i treść zostały odtworzone na podstawie zapisów. Wyraźnie wynika z nich, że wykład podzielony był na dwie części: *Wprowadzenie metodyczne* i *Fenomenologiczna eksplikacja konkretnych fenomenów religijnych*. Za podstawę rekonstrukcji pierwszej części przyjęto notatki Oscara Beckera. Część druga, z uwagi na niekompletność zapisków Beckera, została odtworzona w oparciu o uzupełnienia z pozostałych źródeł.

⁷ M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, w: tenże, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2002, s. 13.

⁸ Por. tamże, s. 9.

⁹ O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 2002, s. 78.

Faktyczne doświadczenie życiowe jako punkt wyjścia fenomenologii celuje w samo życie. Od niego wychodzi i ku niemu zmierza.

Trzeba zatem przede wszystkim postawić pytanie o to, co oznacza faktyczność doświadczenia życiowego. „{Słowo}¹⁰ faktyczny, oznacza, że coś nie jest rzeczywistością naturalną, że nie jest przyczynowo zdeterminowane, że nie jest rzeczywiste na sposób rzeczy.”¹¹ Heidegger, posługując się terminem „faktyczny” we *Wprowadzeniu w fenomenologię religii*, zdaje się sugerować, że jego znaczenie musi zostać postawione w opozycji do rzeczywistości rzeczy. Faktyczny wykracza poza świat rzeczy.

Faktyczność jest bezpośrednio związana z konkretnością danej egzystencji. Dlatego uprawomocnione staje się zdanie filozofa o możliwości źródłowego doświadczenia pierwotnego właśnie w faktycznym doświadczeniu życiowym. Faktyczność jest kluczem do prawdy bycia.

DOŚWIADCZENIE I DOŚWIADCZANE

Słowo „doświadczenie” odnosić się może do dwójakiego rodzaju rzeczywistości. Po pierwsze, może oznaczać doświadczającą aktywność, czyli tę sferę ludzkiego ducha, która nakierowana jest na rzecz. Po drugie, doświadczenie jest czymś, co dzięki owej aktywności zostaje doświadczone.¹² Filozof celowo używa słowa „doświadczenie” w jego dwójakim sensie, głównie po to, aby przygotować odbiorcę do zrozumienia pojęcia „faktyczność”. Okazuje się bowiem, że wspomniana dwuznaczność ukazuje nierozzerwalność doświadczającego i doświadczanego. Heidegger odrzuca rozumienie słowa *doświadczać* w sensie *zaznajać się*. *Doświadczać* to *konfrontować się z...*¹³ W doświadczeniu dokonuje się zatem swoistego rodzaju odnajdywanie siebie w doświadczanym oraz doświadczanego w sobie. Nauki ontyczne, *zapominając o byciu*, lub nie dopuszczając go do głosu, nie uznają rzeczywistej struktury *doświadczenia*. Natomiast wywierając coraz większy wpływ na ludzkie życie, pośrednio zagrażają autonomii filozofii, która bazuje na faktycznym doświadczeniu życiowym.

„Doświadczenie życiowe (...) oznacza całe, aktywne i pasywne stanowisko człowieka wobec świata.”¹⁴ W doświadczeniu świat nie jest odbie-

¹⁰ Przyjęto dwa systemy nawiasów. W klamrach – { } – ujęto słowa dodane przez tłumacza cytowanego fragmentu. W nawiasach kwadratowych – [] – znajdują się słowa dodane przez mnie.

¹¹ M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, dz. cyt., s. 12.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Tamże, s. 14.

rany jako obiekt, lecz jako świat, w którym można żyć.¹⁵ Heidegger nie ogranicza pojęcia „świat” do nagromadzenia rzeczy materialnych, lecz rozszerza je na „przedmioty idealne, nauki, sztukę etc.”¹⁶ Ponadto „świat” to także świat pospólny, czyli inni ludzie, których napotykam w ich konkretnym charakterze, jako studentów, docentów, krewnych, przyjaciół. I w końcu, w faktycznym doświadczeniu życiowym występuje również ja sam. Wszystkie trzy z wymienionych powyżej światów stają się dostępne dla faktycznego doświadczenia życiowego. Możliwe jest wyłącznie zapytanie o postać doświadczenia tych światów.¹⁷ Heidegger uważa, że jest to równoznaczne z zapytaniem o sens odniesieniowy¹⁸ faktycznego doświadczenia życiowego. „Faktyczne doświadczenie życiowe skupia się całkowicie na treści {natomiast} sposób {samego doświadczenia} co najwyżej współwchodzi w nią.”¹⁹ Oznacza to tyle, że w faktycznym doświadczeniu życiowym nie zdajemy sobie sprawy ze sposobu, na jaki je doświadczamy.

Faktyczne doświadczenie życiowe jest na wskroś indyferentne: w ogóle nie jestem świadom, że mógłbym czegoś nie doświadczyć.²⁰ Faktyczne doświadczenie życiowe jest więc na swój sposób samowystarczalne. „Przekonuje” mnie, że wszystko, czego mi trzeba, jest w nim zawarte. Wszystko rozgrywa się w faktycznym doświadczeniu życiowym (tzn. w jego treści), a z uwagi na wspomnianą powyżej indyferencję, wszystko, czego doświadczam, ma cechę znaczeniowości. Indyferencja zatem może przybierać aspekt negatywny i pozytywny. W pierwszym przypadku przekonywany jestem, że nie ma niczego poza faktycznością, w drugim – że faktyczność zawiera wszystko. Wbrew pozorom nie są to zdania o tym samym zakresie znaczeniowym. Większą moc wyrwania nas z faktyczności posiada aspekt negatywny indyferencji, gdyż wskazuje na możliwość istnienia innej rzeczywistości poza faktycznością. Heidegger uważa, że najjaskrawiej proces ten uwidacznia się, gdy chcę poznać, jak doświadczam samego siebie.

Człowiek doświadcza siebie przede wszystkim w tym, czego dokonuje, doznaje, co napotyka, odczuwa w stanach depresji czy podniosłości.

¹⁵ Por. tamże, s. 14.

¹⁶ Tamże, s. 14.

¹⁷ Tamże, s. 15.

¹⁸ W *Sein und Zeit* Heidegger rozwinął ten wątek, stawiając tezę, że podstawowym sensem bycia *Dasein* jest bycie-w-świecie (*In-der-Welt-sein*), to znaczy możliwość spotkania czegoś, co jest. Modusem tego stanu jest niezbywalny dla *Dasein* stosunek do świata określanego przez filozofa terminem *troszczenia się o coś* (por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 57). Jestestwo troszczy się o coś, już będąc, tzn. nie może wyjść poza świat, przestać odnosić się do niego. Odniesienie do świata nie jest pochodną ludzkiego bycia, lecz to, że człowiek bytuje, znaczy dokładnie tyle, że odnosi się do świata. Ludzkie bycie jest już zawsze naznaczone odniesieniem do świata.

¹⁹ M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, dz. cyt., s. 15.

²⁰ Por. tamże, s. 15.

Dla Heideggera istotne jest dotarcie do najbardziej pierwotnego, a zarazem miarodajnego źródła wiedzy o sobie samym. Dlatego też zaprzecza, iż przedmiotem badań powinny stać się teoretycznie uformowane pojęcia psychiczne.²¹ „Dusza”, „świadomość transcendentálna” czy problem związku duszy z ciałem są wtórne w stosunku do tego, czego doświadczam w treściach faktycznego doświadczenia życiowego. Wtórność tych pojęć wynika bezpośrednio z niemożliwości prostego dotarcia do sposobu samego doświadczenia. „Owo doświadczenie siebie samego nie jest ‘refleksją’ teoretyczną, nie jest ‘spostreżeniem wewnętrznym’ itp.; doświadczenie świata mnie samego – ponieważ samo doświadczenie ma światowy charakter – jest nacechowane znaczeniowością, w taki sposób mianowicie, że własny, doświadczany świat mnie samego faktycznie nie jest już wyodrębniony od świata otaczającego.”²² Stąd też dokonuje się przenikanie światów; świata mnie samego i świata mnie otaczającego. Konsekwencją tej tezy jest właśnie znaczeniowość, czyli cały zespół odniesień, które pozwalają mi cokolwiek zrozumieć.

Aby głębiej wniknąć w to, czym jest znaczeniowość, powyższe rozważania rozszerzone być muszą o pojęcie zaznajamiania się.

ZAZNAJAMIANIE SIĘ

W zaznajamianiu się (z czymś) poznawana rzecz nie posiada charakteru obiektu, lecz jest doświadczana jako znaczeniowość.²³ Powstaje przez to pewien system odniesień krystalizujący się następnie w układ obiektowy, w oparciu o który wykształca się konkretna logika postępowania względem takiego, a nie innego układu. W procesie zaznajamiania przedmiot nabiera dla nas znaczenia, a co za tym idzie staje się namacalny, zrozumiały i przewidywalny.

Także do obiektów poznania naukowego docieramy zawsze na sposób faktycznego doświadczenia życiowego.²⁴ Oznacza to, że są one traktowane jak przedmioty, których ostatecznego wytłumaczenia można szukać w ich treści. Filozofowanie natomiast wznosi się ponad faktyczne doświadczenie życiowe.²⁵ Problem polega na tym, że także i ono zdaje się odnosić do swego przedmiotu jak do obiektu, gdyż trudno sobie wyobrazić inny sposób ujm-

²¹ Por. tamże, s. 16.

²² Tamże, s. 16.

²³ Por. tamże, s. 17.

²⁴ Tamże, s. 17.

²⁵ Por. tamże, s. 17.

wania niż zaznajamianie. Kiedy się słucha wykładu i relacji o dzisiejszej pogodzie, sytuacja wydaje się identyczna – zmienia się wyłącznie treść tego, co zostało wypowiedziane. Nie zdajemy sobie sprawy, że dokonała się zmiana nastawienia²⁶ – przejście pomiędzy sposobami doświadczania rzeczywistości. Filozofia zdaje się dotyczyć tego właśnie fenomenu.

Podstawowa relacja poznawcza do świata – czyste zaznajamianie się – nie odnosi nas zatem do uformowanych obiektów, lecz do znaczeniowości,²⁷ które dopiero na kolejnym etapie konstytuowania usamodzielniają się w postaci obiektów. W rzeczywistość wpisana jest zasada, która transmitując sensy, jednocześnie zakłóca ich właściwy odbiór. Przejście znaczeniowości w obiekty prowadzi do utworzenia logiki świata otaczającego, natomiast nauki dążą do jeszcze ściślejszego uporządkowania obiektów, czyli do utworzenia logiki rzeczowej.²⁸

Według Heideggera historia filozofii pokazuje, że także i ona poddała się tendencji maksymalnie ścisłego uformowania swego przedmiotu,²⁹ a przez to utraciła własną specyfikę. Zamiast odnosić się do *ja k*, zaczęła badać *o* rzeczywistości. Trudno ją nawet za to winić, gdyż odpowiedziała w ten sposób strukturze faktyczności i zdrowemu rozsądkowi.³⁰ Jest jednak możliwe odszukanie motywacji, która skłania do odwrócenia kierunku faktycznego doświadczenia życiowego. Naturalną skłonnością doświadczenia (jak już wspomniano) jest dążenie w kierunku nastawieniowego określania obiektów i ich regulowania. Filozofia zasada się na owym odwróceniu od faktycznego doświadczenia życiowego. Co więcej, Heidegger sugeruje, iż analiza faktycznego istnienia historii filozofii pozwala ujawnić motywację samego filozofowania.³¹ Historyczność może rozjaśnić fenomen, może ujawnić powiązania i sposób oddziaływania na świat.

Wkroczyć zatem należy w drugi, niezwykle istotny obszar rozważań filozofa z Fryburga – problem historyczności.

²⁶ Te wczesne intuicje doczekały się pełniejszego rozwinięcia już w 1929 roku, podczas słynnego wykładu inauguracyjnego z 24 lipca, wygłoszonego w auli uniwersytetu we Fryburgu Bryzgowijskim, pt. *Was ist Metaphisik?* Heidegger twierdzi w nim, że związek ze światem jako związek z samym bytem jest o tyle charakterystyczny, o ile podtrzymywany i kierowany jest przez swobodnie wybraną przez siebie postawę egzystencjalną. Filozof stawia pytanie, co dzieje się z ludzkim bytowaniem, jeśli kieruje nim pewna szczególna, swobodnie wybrana namietność. W tym konkretnym przypadku jest to nauka (por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, w: *tenże, Znaki drogi*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1999, s. 95-97).

²⁷ Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, dz. cyt., s. 19.

²⁸ Por. tamże, s. 19.

²⁹ Por. tamże, s. 20.

³⁰ Heidegger dowcipnie konkluduje jeden ze swoich wywodów stwierdzeniem, że filozofia to nic innego, jak walka ze zdrowym rozsądkiem (por. tamże, s. 35). Taki też sens przyjmuje postulowany przez filozofa odwrót od faktycznego doświadczenia życiowego, który ma być gwarantem powrotu do prawdziwego źródła filozofowania – napięcia pomiędzy faktycznością a transcendencją egzystencji.

³¹ Por. tamże, s. 20.

HISTORYCZNOŚĆ

Heidegger wyróżnia zasadniczo dwa rodzaje historyczności: obiektową i aktową. Jednakże o historyczności jako takiej wyraża się jako o prafenomenie.

„Historyczność jest istotna dla sensu filozofowania w ogóle, przed wszelką problematyką ważności.”³² Po tym zdaniu Heideggera trudno przecenić wagę czasowości dla zrozumienia tego, czym jest filozofia. Więcej jeszcze, skoro historyczność wpływa na samorozumienie filozofii, to pośrednio będzie również wpływać na badania, które podejmuje filozofujący. Dotyka ona każdej sfery i każdego aspektu rzeczywistości. Dlatego też o historyczności można powiedzieć, że jest ona prafenomenem wszelkiego dostępnego i niedostępnego nam objawienia prawdy o świecie.

„Obiekt i przedmiot nie są tym samym. Każdy obiekt jest przedmiotem, ale nie każdy przedmiot jest obiektem.”³³ Heideggerowskie rozróżnienie na przedmiot i obiekt ma pozwolić na ukazanie formalnej struktury przysługującej obiektowi. Bycie przedmiotem oznacza, że coś w ogóle jest czymś,³⁴ podczas gdy obiekt tworzony jest w procesie, czyli podstawowej strukturze, dzięki indyferencji odniesieniowości, w której doświadczany jest czas.³⁵ Z tego też powodu „obiekt jest determinowany przez czas, a tym samym historyczny”.³⁶ Istnieje jednak ciągle niebezpieczeństwo, że te dwa, różne pojęcia zostaną ze sobą utożsamione. Głównym problemem wydaje się stosowanie aspektów formalnych (które odnoszone być winny do obiektów) do wyodrębnionych w swej specyfice rozważań przedmiotowych. Nieco światła rzucają na ten problem zdania z *Sein und Zeit*. Podczas gdy sfera przedmiotowa narzuca się podmiotowi w swej ogólności, to „podmiot jest tym, czym jest, tylko dla obiektu i odwrotnie”.³⁷ Obiekt zostaje zespolony z podmiotem w relacji odniesienia, konstytuującego sensy.

Obok przedmiotu i obiektu stykamy się również z fenomenami, które nie są ani przedmiotem, ani obiektem,³⁸ choć formalnie fenomen jest przedmiotem, czyli w ogóle czymś. Jednak samo to stwierdzenie nic nie dodaje do jego istoty. Fenomen jest wprowadzany w sferę przedmiotów, jednak-

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 35.

³⁴ Por. tamże, s. 35.

³⁵ Por. tamże, s. 19.

³⁶ Por. tamże, s. 35.

³⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 294.

³⁸ Por. tenże, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, dz. cyt., s. 35.

że zabieg ten staje się największym utrudnieniem w fenomenologii. Fenomen nie może być do końca traktowany ani jako przedmiot, ani jako obiekt. Wydaje się czymś z pogranicza rzeczywistości przedmiotowej i obiektowej.

Heidegger zastrzega się, że przedmiotu, obiektu i fenomenowi nie można stawiać obok siebie, systematyzować ich ani przeciwstawiać jedne drugim. Z całą pewnością to fenomen jako przedmiot zainteresowania filozofa jest spośród analizowanej trójki najbardziej problematyczny. Niemożność ścisłego rozdzielenia fenomenowi i przedmiotu czyni z tego pierwszego hybrydę, która paradoksalnie dźwiga na sobie możliwość uprawiania filozofii w ogóle. Historyczność, którą nasycony jest zarówno obiekt, jak i fenomen, ujawnia historyczność obiektową, tj. historyczność w swej obiektowości.

Jak nietrudno się domyślić, to doświadczenie życiowe staje się polem, na którym Heidegger ujaśnia pojęcie historyczności. Fenomen doświadczenia życia wiary chrześcijańskiej Heidegger wykorzystywał głównie w celu przybliżenia doświadczenia dziejów. Dopiero w ten sposób osiągnięte wyniki zastosował w wypracowanej przez siebie nowej metafizyce bycia.³⁹

Pojęcie życia sprzężone z pojęciem doświadczenia odnoszone jest przez Heideggera do światowości. Przeszłość (historyczność), terażniejszość i przyszłość stają się światami, których powiązanie nie polega wyłącznie na prostej zależności następowania po sobie. Wymienione powyżej światy zaczynają żyć swoim życiem, w tym sensie że jeden względem drugiego w faktycznym doświadczeniu życiowym przybiera jakieś stanowisko. O ile w ogóle możliwe jest ich współwystępowanie, światy te czynią siebie nawzajem. Dla obecnego, faktycznego doświadczenia życiowego urzeczywistnianego w życiu, świat historyczny może stać się czymś na kształt jego elementu, z tym jednak zastrzeżeniem, że jest to element działający na zasadzie sprzężenia zwrotnego. „Fenomen egzystencji udostępnia się jedynie w radykalnie historycznie nastawionej i z istoty zatroskanej pełni doświadczenia, nigdy zaś w badaniach opartych na czystej obserwacji i zainteresowanych jedynie cząstkowymi, obiektywizującymi klasyfikacjami.”⁴⁰ Stąd też życie nie może wykroczyć poza historyczność. Co więcej, sens egzystencji jako takiej otwierany jest dzięki historycznej naturze samego *Dasein*.

³⁹ Por. O. Pöggeler, dz. cyt., s. 30.

⁴⁰ M. Heidegger, *Utwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 34.

Wiele światła na powyższe rozważania rzuca, napisana przez Heideggera, krytyczna recenzja *Psychologii światopoglądów* Karla Jaspersa.⁴¹ Jako tekst stosunkowo wczesny (ostateczną wersję filozof przesłał autorowi *Psychologii światopoglądów* w czerwcu 1921) zawiera wiele myśli towarzyszących Heideggerowi przy opracowywaniu tekstu wykładu *Wprowadzenie w fenomenologię religii*.

Mówiąc o życiu, Heidegger uważa, że samo słowo życie trzeba pozostawić w jego wieloznaczności.⁴² Jest to bowiem jedyny sposób, aby móc następnie wskazać implikowane przez samo życie fenomeny. Heidegger, myśląc o życiu, ma na uwadze dwa główne sensy tego słowa. Po pierwsze, życie rozumie jako obiektywizowanie, twórcze kształtowanie i realizację (*Leisten*), własną mocą dokonywane ustanawianie (*Aussichheraussetzen*).⁴³ Wraz z tym rozumieniem życia, zrazu bardzo niejasno, pojawia się coś, co jest w tym życiu i jako takie właśnie życie, czyli istnienie. Znamienne staje się, że Heidegger używa w tym momencie jednego z najważniejszych dla całej swojej myśli pojęć – pojęcia *Dasein*. Po drugie, życie jest dla Heideggera przeżywaniem, do-świadczaniem (*Er-fahren*), ujmowaniem, dochodzeniem do siebie,⁴⁴ lecz także i tutaj, równie niejasno, do głosu dochodzi istnienie. *Dasein* w sensie istnienia zawiera się właśnie w takim przeżyciu.

Powyższa dystynkcja zdaje się sugerować, że istnieją dwa, równie mocno nasycone istnieniem pola. Jednym z nich jest świat, do którego istniejące istnienie wychodzi, ku któremu zmierza i które przemienia. Drugie z pól to świat wewnętrzny, życie wewnętrzne, które ujawnia istnienie jako coś, co pomimo swej niedostępności i tajemniczości zadaje człowiekowi do myślenia swą własną zagadkę. Owa ciągła niedotykalność istnienia wynika jednak jeszcze z jednego faktu. Otóż sam sens bycia, czyli właśnie istnienie (*Dasein*), jest. Bycie bycia nie jest czymś obojętnym dla jego sensu. Z uwagi na dziejowość bycia jego sens staje się sensem, który zależy od

⁴¹ Pierwsze wydanie: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, ed. J. Springer, Berlin 1922. Podstawowym zamierzeniem Jaspersa we wspomnianej wyżej pracy jest stworzenie podstaw pod całościową wizję psychologii. Tak ujmowana psychologia ma pozwolić na dokonanie wglądów w to, czym jest człowiek. Psychologia światopoglądów w ujęciu Jaspersa jest wydzieloną częścią owej całości, przed którą stoi zadanie wytyczenia „granic życia psychicznego” (por. tamże, s. 5-6). Krytyka przeprowadzona przez Heideggera nie dotyczy treści merytorycznych. Filozof skupia się natomiast na zasadniczym nastawieniu autora *Światopoglądów*, z którego wynika poruszana przez niego problematyka. Profesor z Fryburga uważa, że Jaspers popełnia błąd, sądząc, iż tylko dzięki czystej obserwacji uzyska „najwyższy stopień nieingerencji w osobowe decyzje” (por. M. Heidegger, *Utwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, dz. cyt., s. 41), a tym samym umożliwi zrozumienie samego siebie. Heidegger posługuje się w krytyce pojęciem życia ujmowanym jako *pl y n n a c a l o ś ć*, które stoi w opozycji do pojęć tworzonych na bazie życia, które jednak samo *życie unieruchamiają* (por. mój artykuł *Wzruszyć się oznacza rozumieć*, „Logos i Ethos” 2 (11) 2001, s. 168-173).

⁴² Por. M. Heidegger, *Utwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, dz. cyt., s. 20.

⁴³ Por. tamże, s. 20.

⁴⁴ Por. tamże, s. 20.

historii i, na który historia wpływa. W tym właśnie punkcie dotykamy samego sedna problematyki historyczności. Historyczność, a jak dzisiaj byśmy powiedzieli dziejowość, aktualizuje i urzeczywistnia sens bycia. Dlatego właśnie problematyka czasu odgrywa tak wielkie znaczenie w dziejach myśli filozoficznej.

W późniejszym okresie twórczości Heidegger zaczął traktować fenomen historyczności jako dosłownie wskazujący na samo bycie. Więcej nawet, na bycie jako swoistego rodzaju syntezę dwóch pozostałych elementów dialektycznej triady – bytu i niebytu.⁴⁵ Obok otwartości i niedokonania historyczność stanowi trzeci z kolei wyraz dziania się bycia. Historyczność (w tym także obiektowa) ujawnia strukturę tegoż stawania się, dotyka jego dziejowości. Dziejowość bycia, która polega na ruchu różnicy ontologicznej, nie może przestać się dziać.⁴⁶ Bycie (objawiane przez życie) jako moment różnicy ontologicznej nie może zaistnieć bez bytu. Paralelnie fakt nie może zaistnieć bez historyczności. Ich związek ma raczej bycia głęboko zakorzoną w ontologii.

Heidegger, wybiegając ku aktowemu rozumieniu historii, chce przede wszystkim zadośćuczynić podstawowemu zadaniu filozofii – opisaniu źródłowo dostępnych fenomenów. Problem źródłowości jako takiej musi zostać w tej chwili zawieszony z przynajmniej dwóch powodów. Po pierwsze, w dalszym ciągu nie jest całkiem jasne, w jaki sposób filozof rozumie aktowość historii. Po drugie zaś, dopiero zrozumienie aktowości historii pozwala ująć historczność jako taką, gdyż otwiera ścieżkę rozumienia doświadczenia uczestniczącego w źródłowym rozumieniu czasu.

Aby móc opisać odwrót, jaki dokonuje się w rozumieniu historyczności, słów kilka należy poświęcić sytuacji jako swoistego rodzaju kluczowi interpretacyjnemu. Sytuacja jest dla Heideggera terminem fenomenologicznym.⁴⁷ Już to proste stwierdzenie winno obudzić w czytelniku czujność. W pierwszych rozdziałach *Fenomenologii życia religijnego* profesor z Fryburga stroni od rozważań fenomenologicznych. Opisuje raczej aspekty rzeczywistości, czy może lepiej rzecz ujmując, zjawiska tworzone przez samego człowieka, a zatem niewiele mające wspólnego ze źródłowością doświadczenia.

W *Sein und Zeit* Heidegger mówiąc o sytuacji, odnosi ją do szczególnie umiejscowienia *Dasein* względem samego siebie.⁴⁸ Od razu też trzeba zaznaczyć, że sytuacja nie ma nic wspólnego z przestrzennym umiejscowieniem

⁴⁵ Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998, dz. cyt., s. 48.

⁴⁶ Por. tamże, s. 48.

⁴⁷ Por. tamże, s. 84.

⁴⁸ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 420.

wieniem jestestwa. Sytuacja to szczególnego rodzaju możliwość *Dasein* otwartego na własne zdecydowanie. Zdecydowanie jest tu motorem napędzającym możliwość egzystencji autentycznej, która odnajduje samą siebie w faktyczności doświadczenia życiowego.⁴⁹ W sytuacji jestestwo decyduje się na konkretne „tu oto” swego życia, wybiera je i potwierdza.

Powyzsza dygresja na temat rozumienia przez Heideggera sytuacji w *Sein und Zeit* miała uzmysłowić, że problem ten w jego dojrzałej myśli dotykał samego rdzenia rozważań – problematyki odnalezienia się jestestwa w trybach mechanizmu *Si e*.⁵⁰ W 1921 roku podczas zajęć, kiedy to Heidegger dokonał odczytu swojego wykładu poświęconego problematyce chrześcijańskiego doświadczenia religijnego, sytuacja jako konstrukcja fenomenologiczna przyjęła nie mniej ważną rolę.

Słowo sytuacja w naturalnym języku oznacza coś statycznego. Zdaniem Heideggera, w pierwszej kolejności należy na dalszy plan odsunąć ten uboczny sens, warunkujący w pewnych sytuacjach rozumienie sytuacyjności jako takiej. Od razu także ruguje z myślenia fenomenologicznego dynamiczne ujęcie sytuacji.⁵¹ Paradoksalność tej konstatacji może być wyjaśniona na dwóch poziomach. Po pierwsze, Heidegger stawia sytuację poza wszelkim możliwym układem porządkującym rzeczywistość. Sytuacja z natury nie należy do sfery obiektu, nie poddaje się obiektywizacji. Po drugie, nawet jeśli określimy sytuację jako „jedność {pośród} wielorakości”,⁵² to i tak nie staje się ona „jednorodnym obszarem odniesień”.⁵³ Okazuje się zatem, że w samym sercu badań fenomenologicznych – w strukturze sytuacji – dotykamy pryncypialnej niemożliwości ustanowienia jej przedmiotu. Fenomenologia napotyka bowiem na opór rzeczywistości w dokonaniu opisu jakiegokolwiek zawartości treściowej.⁵⁴ Fenomenologia może wyłączać wciąż na nowo powracać do swego punktu wyjścia, pytać o to, „jak ja ma {swoją sytuację}”.⁵⁵

⁴⁹ Por. tamże, s. 421.

⁵⁰ Strukturę *Si e* (*Das Man*) można przyporządkować dużo szerszej problematyce – rozumieniu przez Heideggera ludzkiej wspólnoty. *S y t u a c j a*, która pozwala jednostce wyodrębnić się, jest zawsze sytuacją dokonującą się w świecie. *B y c i e* - w jako takie jest zawsze byciem-wspólnym, czyli dzielnym z innymi. Świat wspólny (*Mitwelt*) okazuje się miejscem, gdzie dochodzi do możliwości bycia-wspólnego (*Mitsein*). Więcej nawet, bycie-w-sobie ma charakter bycia-wspólnego-tu-oto (*Mitdasein*) (por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 118). Bycie zatem okazuje się zawsze byciem z innymi czy pośród innych. Prowadzi to do wielu poważnych konsekwencji. Codziennność dla przykładu pokazuje mi, że nie różni się od innych właśnie z tego powodu, że żyję światem wspólnym. Różnica ja-inni, odrębność mnie samego i mojej indywidualnej egzystencji nie jest czymś danym w sposób pierwotny (por. W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław 2002, s. 98-100). Sytuacja może być zatem rozumiana jako miejsce-możliwość objawienia się własnej inności, różnicy czy też źródłowego doświadczenia własnej indywidualności.

⁵¹ Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, dz. cyt., s. 85.

⁵² Tamże, s. 86.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Tamże.

Profesor z Fryburga jasno daje do zrozumienia, że ja jest istotnym elementem uczestniczącym w rzeczywistości sytuacji. Ja musi być jednak rozumiane w nieokreślonym sensie.⁵⁶ Bez nadawania mu jakiegokolwiek funkcji czy treści znaczeniowej przybiera formę elementu nieodzownego dla sytuacji. Tak samo nieodzowne dla niej jest nie-ja. Heidegger przywołuje fichteńską teorię „Ja” jako subiektu i „nie-Ja” jako obiektu oraz ustanawianie przez „Ja” „nie-Ja”⁵⁷ po to tylko, aby ostro sprzeciwić się takim ujęciom problematyki ja pogrążonego w sytuacji. Jedyną różnicą pomiędzy ja i nie-ja tkwi w relacji ja do samego siebie. „Ja jest i ma nie-ja, nie-ja tylko jest”.⁵⁸ Sytuacja otwierana jest przez aktową strukturę relacji ja do siebie i do świata.

EKSPLIKACJA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA ŻYCIOWEGO PRÓBĄ UCHWYCENIA STRUKTURY AKTOWEJ DOŚWIADCZENIA JAKO TAKIEGO

METODA ANALIZY

„Pierwotna wiara chrześcijańska doświadcza życia w jego faktyczności.”⁵⁹ Z tego właśnie punktu „startuje” myśl Martina Heideggera, który eksplikacji źródłowego doświadczenia czasowości poszukuje w pierwotnym doświadczeniu chrześcijańskim.

Profesor z Fryburga nie pragnie przeprowadzać interpretacji dogmatycznych, teologiczno-egzegetycznych, analiz historycznych chrześcijaństwa czy też medytacji religijnej na temat wiary. Zadaniem filozofii religii jest zrozumienie religii na sposób filozoficzny, fenomenologiczny. Stąd też eksplikacja fenomenologiczna ma pomóc w uzyskaniu rozumienia fenomenologicznego. Heidegger sugeruje, że jest to zrozumienie wstępne badanego fenomenu i polega ono raczej na uzyskaniu źródłowej drogi dostępu aniżeli pełnego i wyczerpującego ujęcia.⁶⁰ Zrozumiałe okazuje się w tym momencie, dlaczego filozof bronił się przed sklasyfikowaniem wskazówki formalnej jako sposobu na osiągnięcie ostatecznego zrozumienia. Taką formę zrozumienia człowiek może osiągnąć wyłącznie w przeżyciu religijnym. Mamy wtedy jednak do czynienia

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Por. J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, Kęty 2002, s. 25-26.

⁵⁸ Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, dz. cyt., s. 85.

⁵⁹ O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 40.

⁶⁰ Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, dz. cyt., s. 63.

z oświeceniem, augustyńską iluminacją,⁶¹ której podstawa leży poza światem faktyczności. Heidegger natomiast proponuje, aby wskazówka formalna wyłącznie umożliwiła dostęp do pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego.

Filozof przyjmuje metodę lektury listów św. Pawła. Jej celem ma być uchwycenie najgłębszych poruszeń apostoła, towarzyszących przeżyciom, które następnie stały się podstawą dla spisania Listu do Galatów i Listów do Tesaloniczan. Podstawowym doświadczeniem Pawła jest doświadczenie walki, którą musi toczyć ze światem. Celem tej walki jest utwierdzenie chrześcijaństwa.⁶² Chociaż na słowa wypowiedane przez św. Pawła wpływ miała cała doktryna rabinacka, to jednak chrześcijańskie doświadczenie życia zachowuje u niego swą źródłowość właśnie z uwagi na to, że jest formowane przez podstawowe doświadczenie religijne. Heidegger utrzymuje, że apostołowi chodzi w gruncie rzeczy o to samo, co staje się przedmiotem fenomenologii. Paweł chce wyeksplikować w swych listach, „jak” dokonuje się powrót do źródłowego doświadczenia (w tym akurat przypadku religijnego), oraz ujaśnić rozumienie samego problemu eksplikacji religijnej.⁶³ Chrześcijaństwo ma się zatem zasadzać na ciągłym powrocie do źródłowego doświadczenia wiary.

STRUKTURA EKSPLIKACJI

Eksplikacja zawsze dotyczy pewnego, dostępnego wcześniej materiału.⁶⁴ Eksplikacja fenomenu kształtuje się właśnie na bazie owego materiału i przemierza określone szczeble.⁶⁵

Etap pierwszy eksplikacji budowany jest w oparciu o stwierdzenie, że podstawowym fenomenem jest faktyczne doświadczenie życiowe

⁶¹ Przywołanie w tym miejscu postaci św. Augustyna jest o tyle uprawnione, że kontynuacją wykładu *Wprowadzenie w fenomenologię religii* był wykład *Augustyn i neoplatonizm* (semestr letni 1921). Heidegger zgłębiał myśl biskupa z Hippony i nieobce były mu jego rozstrzygnięcia w kwestiach teorii poznania. Szczególnie teoria iluminacji jest bardzo bliska filozofowi z Fryburga. Augustyn uważał, że nie możemy postrzegać wiecznych prawd o rzeczach, jeśli nie zostaną one iluminowane przez jakieś słońce. Nasz umysł musi zostać uprzednio oświecony światłem pochodzącym od Boga, dzięki czemu powstaje dopiero możliwość zrozumienia czegokolwiek (por. Augustyn, *Soliloquia* I-3, VIII-15, tłum. A. Świderkówna, w: tenże, *DIALOGI filozoficzne*, Kraków 2001). Światło to pada na określone prawdy i sprawia, że zmienny i czasowy umysł człowieka dostrzega ich niezmienności i wieczności (por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, *Od Augustyna do Szkota*, Warszawa 2000, s. 75-77). Szczególnie metafora światła przeświecającego rzeczywistość i nadająca mu znaczenie musiały być bliskie Heideggerowi. Koncepcja prawdy jako *alethei* wydaje się antycypować augustyńską iluminację. Heidegger, który często nawiązywał do myśli przedsokratejskiej (por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 3-5, 45-49), musiał odczuwać głęboką więź łączącą te dwie, odległe wszak w czasie, koncepcje.

⁶² Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, dz. cyt., s. 68.

⁶³ Por. tamże, s. 68.

⁶⁴ Heidegger używa słowa „material”, stosując do niego określony sens metodyczny.

⁶⁵ Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, dz. cyt., s. 78.

w swej historycznej charakterystyce.⁶⁶ Dlatego też w pierwszej kolejności należy całokształt fenomenowi obiektowohistorycznie, przedfenomenologicznie określić jako historyczną sytuację, a dopiero później nakierować się na sam akt, który zainicjował fenomen. Historyczność fenomenowi rozumiana jest w tym miejscu jako zespół szeregu uwarunkowań i zależności towarzyszących fenomenowi z uwagi na jego historyczność. I tak okazuje się, że dla właściwego zrozumienia problematyki związanej z danym fenomenem konieczne jest uwzględnienie jego genezy w kontekście współczesnych mu warunków społecznych, kulturowych, religijnych itp.

Na drugim etapie eksplikacji „należy dotrzeć do aktu {w horyzoncie} historycznej sytuacji fenomenowi {przepowiadania}”.⁶⁷ Heidegger lakonicznie opisuje kolejność kroków, które należy podjąć, aby osiągnąć ten cel. Rozpocząć należy od artykulacji wielorakich elementów badanej sytuacji. Na tym etapie najistotniejsze jest, aby wspomniana artykulacja nie przerodziła się w rozstrzygnięcie, który z elementów artykulacji jest najważniejszy. Następnie spośród wielu elementów sytuacji należy wyłuskać ten o charakterze pierwotnym lub dominującym. Dopiero wtedy można spróbować dokonać rekonstrukcji układu obiektowego fenomenowi, by w końcu „na tym gruncie rozpocząć źródłowe badania”.⁶⁸

Fenomenolog musi być jednak świadomy dwojakiego rodzaju ograniczeń, które wynikają z przyjęcia takiej drogi analizy fenomenologicznej. Po pierwsze, osobiste doświadczenie życiowe badacza pozostaje wyłączone. Po drugie zaś, choć rozważania zmiierają ku historycznym fenomenom, to jednak nie można od nich oczekiwać, że wprowadzą decydujące rozstrzygnięcia. Eksplikacja jest sposobem przybliżania się do specyficzności historycznej.⁶⁹

Jeśli bliżej przyjrzymy się przedstawionemu wyżej schematowi eksplikacji fenomenologicznej, to okazuje się, że sam w sobie zawiera mechanizmy, które stwarzają realne problemy w jego realizacji. I tak, dla przykładu, uzyskanie obiektowohistorycznego układu jest determinowane przez cel eksplikacji. Okazuje się zatem, że pewne, obiektowohistoryczne charakterystyki uzyskują swą a k c e n t o w o ś ć wcześniej, aniżeli dokonano analizy. Nie sposób bowiem wyzbyć się szczególnego związku z tymi właśnie, a nie innymi elementami fenomenowi. Następnie sam zwrot od obiek-

⁶⁶ Por. tamże, s. 78.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por. tamże, s. 78-79.

towohistorycznego układu elementów fenomenowi ku źródłowohistorycznej sytuacji napotyka na szereg trudności.⁷⁰

Pierwszą trudnością jest niemożność uzgodnienia języka rozważań rzeczowych i języka eksplikacji fenomenologicznej.⁷¹ Z uwagi na fakt, iż język rozważań rzeczowych nie jest źródłowy, fenomenologia zmuszona jest wciąż poszukiwać języka, który właśnie w sposób źródłowy opisywałby rzeczywistość. Zrozumiałość takiej konkretnej eksplikacji opiera się na wskazaniu sensu jej przedmiotu w postaci aktu. Jak łatwo dostrzec, poruszamy się w tym momencie na dwóch poziomach. Pojęcia rzeczowe posiadają inną strukturę niż pojęcia filozoficzne. Te drugie źródłowo dotyczą fenomenowi na sposób aktowy.

Aby móc dokonać zwrotu ku aktowej źródłowości doświadczenia, którego uczestnikiem był Paweł, należy posłużyć się „wzuciem” w sytuację. Problematyka wczucia stanowiła i stanowi dla filozofii szeroki problem.⁷² Niejednokrotnie podawano w wątpliwość możliwość wczucia jako kategorii filozoficznej. Dla Heideggera wczucie tak długo jest problematyczne, jak długo nie ujmuje się go w ramy epistemologii.⁷³ Uznaje on także istnienie wczucia w faktycznym doświadczeniu życiowym, co jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że mamy do czynienia z fenomenem źródłowohistorycznym. Wczucie jest do pomyślenia jedynie wtedy, gdy uwzględnimy fenomen tradycji w jego źródłowym sensie.⁷⁴ Heidegger mówi o źródłowym rozumieniu tradycji, gdyż wczucie nie może opierać się na przybliżeniu rzeczowego aspektu świata Pawła. Takie przybliżenie jest niemożliwe, a zatem i wczucie byłoby niemożliwe. Wczucie powinno dotyczyć

⁷⁰ Por. tamże, s. 79.

⁷¹ Heidegger, jak sam to przyznaje, z pokorą podchodził do problematyki języka. Choć problem języka pojawia się już w pracy habilitacyjnej Heideggera pod postacią teorii kategorii i znaczenia, to dopiero w dwadzieścia lat po rozprawie habilitacyjnej (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Johannes Duns Scotus*, w: *Frühe Schriften 1912-1916*, Francfort 1978, s. 189-412) Heidegger spróbował po raz kolejny podjąć wyzwania stawiane przez język. Uczynił to w semestrze letnim 1934 roku w trakcie prowadzenia wykładu pod tytułem *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Francfort 1976). Rzecz dotyczyła jednak logosu, w którym Heidegger szukał istoty języka. Po kolejnych dziesięciu latach Heidegger w dalszym ciągu przyznawał, że „perspektywa dla myślenia, które zada sobie trud odpowiedzenia istocie języka, pozostaje w całej swej rozległości jeszcze zasłonięta” (*Z rozmowy o języku*, w: *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000, s. 73).

⁷² Za głównych propagatorów teorii wczucia uznaje się Fr. Th. Vischera, J. Volketa, M. Geigera, Theodora Lippsa i oczywiście Edytę Stein oraz E. Husserla. Jednak ich poglądy znacznie się między sobą różnią, tak że trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na pytania, czym jest wczucie (*Einführung*) (por. R. Rożdżeński, *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Kraków 1995, s. 171). Dla przykładu, Stein uważa, że „wczucie stanowi szczególnego rodzaju doświadczenie, którego nie można sprowadzić do zewnętrznego spostrzeżenia” (por. A. Węgrzecki, *O poznaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 30). Uczennica Husserla krytycznie odnosiła się do teorii T. Lippsa, który utrzymywał, że wszystkie odczucia związane z drugim człowiekiem to wynik projektowania własnych prężyć. Te, jak nam się tylko wydaje, są spontodczuwane uczucia, inicjowane są przez gesty i mimikę (por. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka i J. F. Gierula, Kraków 1988, s. 44).

⁷³ Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, dz. cyt., s. 79.

⁷⁴ Por. tamże, s. 79-80.

rozumienia s y t u a c j i. Jak zostało to przedstawione, także i ta trudność uderza w pierwszy element struktury eksplikacji fenomenologicznej.

Na koniec Heidegger przedstawia największą trudność tkwiącą w samym sercu eksplikacji. Po jej przeprowadzeniu eksplikowany fenomen tylko na pozór staje się czymś autonomicznym, oderwanym od aktu eksplikacji.⁷⁵ Teoretyczna abstrakcja ma to do siebie, że abstrakt ujmuje jako niezależny od przedmiotu, z którego został wyabstrahowany. Inaczej jest z eksplikacją, która zachowuje w sobie naraz wszystkie trzy kierunki sensu.⁷⁶ Od strony n a s t a w i e n i a rzeczywiście można postawić zarzut, czy możliwe jest równoczesne rozpatrywanie treści „jak” o d n i e s i e n i o w e g o i „jak” aktu. Jednakże samo eksplikowanie nie jest ciągiem aktów i określeń, a tym samym nie dokonuje przesądzenia co do układu elementów eksplikowanego fenomenu. Zatem choć eksplikant wydaje się czymś wydzielonym poza akt eksplikacji, to jednak możliwe jest jego źródłowe uchwycenie właśnie dzięki wskazówce formalnej, która utrzymuje jedność treści, odniesienia i aktu w badanym fenomenie.

ŻYCIE SAMYM CZASEM

Dla Heideggera rys swoistej ahistoryczności – a posługując się wypracowaną już terminologią: odwrót od historyczności obiektowej – jest przyczynkiem dla wyodrębnienia z pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego „faktycznego doświadczenia życiowego”. Heidegger uważa, że dla chrześcijanina czas to nie *chronos*, a *kairos*,⁷⁷ który „stawia [chrześcijan] na ostrzu noża wobec rozstrzygnięcia”.⁷⁸ Otto Pöggeler, interpretując tekst Heideggera, mówi o charakterach kairologicznych, które nie mierzą czasu i nim nie władają, a raczej stawiają człowieka wobec zagrożenia przez przyszłość.⁷⁹ Czas kairologiczny wchodzi w optykę egzystencji chrześcijanina jako szczególne i wyróżnione t u i t e r a z. *Kairos* nie poddaje się obiektywizacji, gdyż jest na wskroś przeniknięty aktową strukturą życia.

⁷⁵ Por. tamże, s. 80.

⁷⁶ Por. tamże, s. 59.

⁷⁷ Powstanie pojęcia *kairos* sięga początków cywilizacji helleńskiej i występuje już w greckiej mitologii jako zapowiedź *ch w i l i s t o s o w n e j*. W klasycznym okresie literatury i sztuki greckiej pojęcie *kairosu* łączono z przekonaniem o nieuchronności rządzeń losu. *Kairos* stał się synonimem momentu, w którym człowiek stawiany jest w krytycznym położeniu, które domaga się od niego rozstrzygającego działania. W teologii katolickiej czas przyjął znaczenie czasu dla realizacji określonych wartości, mających z reguły charakter transcendentny (por. S. Bielecki, KAIROS, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, kol. 334; a także tenże, KAIROLOGIA, w: *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt., kol. 332-333).

⁷⁸ O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 38.

⁷⁹ Por. tamże, s. 38-39.

Oczywiście, można sobie wyobrazić taką sytuację, w której dzieje są opisywane od strony ich zawartości. Możemy także, w ten sam sposób, opisać doświadczenie faktyczności i historyczności. Jednakże prawdziwa faktyczność i historyczność objawiają się poza czy nawet ponad treścią. Najważniejszym osiągnięciem chrześcijaństwa, według Heideggera, jest właśnie to, że odcina się ono od kurczowego trzymania się treści życia. Pierwotne chrześcijaństwo nie widzi faktycznego tu i teraz w aktualnym tu i teraz, określonym przez samego człowieka. Życie samym czasem stanowi istotną charakterystykę chrześcijaństwa. Jest to jednak czas szczególny, gdyż nie ma własnego porządku ani punktów odniesienia.⁸⁰ Nie można zatem *kairosu* zrozumieć, wychodząc od obiektywnego ujęcia czasu. *Kairos* jest czasem szczególnym, doświadczeniem czasu, który odmienia ludzką egzystencję. Jego poznanie dokonuje się wyłącznie poprzez nawiązanie do aktowości ludzkiego życia. Paruzja Chrystusa jest kwintesencją chrześcijańskiej świadomości czasu i stanowi samo centrum chrześcijańskiego życia. Problem eschatologiczny wprowadza bowiem w życie chrześcijanina ciągle napięcie pomiędzy tym, co jest, a tym, co nastąpi. Chrześcijańska egzystencję właśnie z uwagi na źródłowe doświadczenie czasu przenika ciągła niepewność. Niepewność ta przybiera postać wychylenia ku przyszłości, ku powtórnemu przyjsciu Tego, który ma nadejść. Oczekiwanie nie ma zatem nic wspólnego z apatią i beczynnością. Oczekiwanie chrześcijanina to ciągle wychodzenie ku przyszłości. Egzystencja chrześcijańska jest zatem w całości dynamiczna, chciałoby się rzec w tym miejscu – aktowa. Jednakże właściwe zrozumienie fenomenu wymaga zrozumienia całej sytuacji.

AKT JAKO „WIEDZA”

Odwrót ku chrześcijańskiemu doświadczeniu życiowemu dotyczy aktu. Poprzez ten właśnie odwrót, czyli samo „zostać chrześcijaninem”, zostaje zmodyfikowane nie chrześcijańskie doświadczenie życiowe, lecz sens odniesieniowy do świata otaczającego. W ten sposób nie staje się on czymś autonomicznym względem chrześcijaństwa, gdyż wplata się w samą aktowość, lecz pozwala się ująć w pewne kategorie. Heidegger sądzi, iż wydobyć sensu odniesieniowego faktycznego doświadczenia życiowego zwraca naszą uwagę na fakt, że staje się ono coraz „trudniejsze”.⁸¹ Cierpienie dotyka doświadczenia życiowego.

⁸⁰ Por. tamże, s. 96.

⁸¹ Por. tamże, s. 114.

Dotarcie do fenomenów w ich źródłowości oznacza, że one same muszą dać się nam w swej źródłowości. Chrześcijanin wie jednak, że to nie wszystko. Dopiero wyzbycie się siebie (destrukcja fenomenologiczna) pozwala mieć nadzieję na wejście w układ aktowy (por. 1 Kor 4, 16), rozświetlający faktyczność. Droga ta jest jednak wyłącznie możliwa przy udziale łaski.⁸² Dopiero przyjęcie łaski jest gwarantem wytrzymania faktyczności i przyswojenia sobie „wiedzy”⁸³ (por. 1 Kor 3, 21n.; Flp 2, 12n.)

Wiedza wykracza poza rozważania, poza założenia psychologii i epistemologii dotyczące świadomości. Dla Pawła kwestia wiedzy to konkretna decyzja, która zawieszona jest pomiędzy „używać świata” i „nie korzystać” (por. 1 Kor 7, 31). Heidegger, interpretując słowa apostoła, wyklucza możliwość ujmowania wiedzy jako „wiedzy praktycznej”⁸⁴ czy „wiedzy w ogóle”. Podstawowy sens „wiedzy” to aktowe odniesienie do własnego stawania się chrześcijaninem. Przyjmuje ono postać układu dwóch greckich słów *douleuein* i *anamenein*,⁸⁵ oznaczających postępowanie wobec Boga i wypatrywanie. To w tym układzie rozgrywa się „dramat” stawania się chrześcijaninem.

Podłożem, na którym dokonuje się zwrot ku aktowohistorycznemu ujmowaniu faktyczności, jest Pawłowa *pneuma*.⁸⁶ Pneuma jest boskim aspektem człowieka – u Pawła „podłożem aktowym, w którym ma swe źródło sama wiedza”.⁸⁷ Frapującym jest, że Paweł nie mówi: „być duchem”, lecz „mieć ducha, żyć w duchu”. Błędem jest zatem uważanie ducha za część człowieka. W tym momencie objawia się cała trudność bycia chrześcijaninem. Gnostyk, uznający *pneumę* za ekwiwalent człowieczeństwa, dąży do ekstazy, wyniesienia ponad świat i oglądu Boga. Chrześcijanin natomiast ma pozostać „czujny i trzeźwy”.

Wiedza jako akt okazuje się zasadniczym sposobem ujmowania świata przez chrześcijanina. Wykroczenie poza świat jest rzeczywistą i ciągłą możliwością, jednak modyfikowaną przez właściwe rozumienie przynależności do świata. Chrześcijanin, będąc tu i teraz, równocześnie nie jest tu i teraz. Całość tych konkluzji może zostać przeniesiona na egzystencję *Da-*

⁸² Heidegger zauważa, że problematyka ta miała ogromne znaczenie m.in. dla Augustyna i Lutra (por. *Augustyn i neoplatonizm*, w: Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*), co wiązało się z próbą eksplikacji autentycznej faktyczności życia chrześcijańskiego.

⁸³ Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, dz. cyt., s. 115.

⁸⁴ Por. tamże, s. 115.

⁸⁵ Por. tamże, s. 88.

⁸⁶ Antropologia św. Pawła oparta jest na rozróżnieniu trzech aspektów człowieczeństwa: ciała, duszy i ducha. Ciało (*soma*) to obecność w przestrzeni i czasie, mająca odniesienie do osoby, do „ja”. Dusza (*psyche*) odpowiedzialna za ludzką uczuciowość ginie w chwili śmierci. Duch (*pneuma*) jest nieśmiertelnym elementem składowym człowieka (por. J. Gnulka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 49-68; J. A. T. Robinson, *The Body*, London 1952, s. 34).

⁸⁷ M. Heidegger, *Wprowadzenie w fenomenologię religii*, dz. cyt., s. 116.

sein w ogóle, której szczegółową eksplikacją jest właśnie pierwotne, chrześcijańskie doświadczenie życiowe.

„JAK” PRZEPOWIADANIA

W kwestii przedmiotu przepowiadania chrześcijańskiego należy odróżnić przepowiadanie synoptyków i przepowiadanie Pawła.⁸⁸ Ewangelie synoptyczne to głównie głoszenie Królestwa Bożego (por. Łk 16, 16). Paweł głosi już Jezusa Chrystusa, który jest Mesjaszem (por. 1 Kor 15, 1-11). Prócz zmiany przedmiotu zmienia się również zespół nastawień wobec samego przedmiotu. Postać Chrystusa, który jest Bogiem, domaga się nowego sposobu mówienia o Bogu. Zmienia się również sens samego przepowiadania, które od tej pory staje się wiążące dla ludzkiej egzystencji, mocą samego słowa, którego gwarantem jest Jezus.⁸⁹

„Życie Pawła rozciąga się między Bogiem i jego {własnym} powołaniem. Przynależący do samego aktu życia sposób, w jaki {Paweł} »ma« samo {swe} życie, jeszcze potęguje niedolę. Potęguje ją każdy właściwy akt.”⁹⁰ Jest on zatem uwikłany nie tylko w to, „co” mówi, ale także „jak” mówi. Podstawową determinantą przepowiadania wydaje się sytuacja, która wynika z faktyczności życia. „Faktyczne doświadczenie życiowe u chrześcijan jest zdeterminowane historycznie, ponieważ jego początek zawsze stanowi przepowiadanie”,⁹¹ czyli wydarzenie, które czas odmieńca. Heidegger zdaje się sugerować, że w akcie przepowiadania wyzwala się coś na kształt aktowej reakcji łańcuchowej. Chrześcijanin zostaje zaszczepiony tym, co niesie kerygma, ale nie treść jest tu najistotniejsza. Dużo ważniejsze staje się „jak” przepowiadania, gdyż to ono ujawnia źródłowość całej postawy chrześcijańskiej.

W kwestii przepowiadania istotne jest określenie, jaki jest stosunek chrześcijanina do świata otaczającego, do świata pospólnego i świata samego siebie.⁹² Chrześcijanin, któremu przepowiadany jest Chrystus, zmienia patrzeć na świat. Chociaż wypracowane uprzednio znaczeniowości pozostają takie same, to rodzi się w nim nowa postawa.⁹³ Chrześcijanin

⁸⁸ Por. tamże, s. 109.

⁸⁹ Biblijnym określeniem treści głoszenia słowa czy nauki Bożej jest techniczny termin *kerygmat*. Słowo *kerygmy* działa na wierzących (por. 1 Tes 2, 13), co owocuje przemianą życia. W *kerygmacie* następuje spotkanie człowieka z Bogiem. Działanie Boga spotyka się z ludzką odpowiedzią (por. A. Jankowski, *Kerygmat w kościele apostoelskim*, Częstochowa 1989, s. 161).

⁹⁰ O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 93.

⁹¹ Tamże, s. 109.

⁹² Por. tamże, s. 111.

⁹³ Por. tamże, s. 109-110.

zostaje wyrwany z tego świata, ale nie na sposób oddzielenia go od świata, ale dzięki ukazaniu mu innego, nowego horyzontu. Chrześcijanin zostaje obdarzony świadomością napięcia, jakie realizowane jest w jego życiu za sprawą Chrystusa. Zapewne dlatego Heidegger sądzi, że najtrudniej określić stosunek chrześcijanina do własnego świata. Faktyczność prachrześcijańska mocą przepowiadania jest absolutnie przemieniana, choć na pozór wydaje się, że wszystko pozostaje w niej „po staremu”. Jednakże chrześcijanin nie nakierowuje się już na znaczeniowości związane z czasem przyszłym (eschatonem), lecz cały zwraca się ku Bogu. Dopiero wzięcie pełnego udziału w życiu, a więc aktowe przeżywanie życia, jest źródłowym doświadczeniem czasu.

„Chrześcijańskie życie nie jest zatem prostoliniowe, lecz przelamane; wszelkie odniesienia do świata otaczającego muszą przejść przez układ aktowy stania się {chrześcijaninem}.”⁹⁴ Zarówno świat otaczający, jak i pospólny oraz świat mnie samego zostają przemienione przez sposób przepowiadania o Chrystusie. Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie o pochodzenie mocy tego przepowiadania. Heidegger nie udziela na to pytanie bezpośredniej odpowiedzi. Z całą pewnością fundamentem tej mocy nie może być sama treść kerygmy. Filozof z Fryburga skłania się raczej ku stwierdzeniu, że właśnie owo „jak” przepowiadania czyni je płodnym i wiarygodnym. Przeżycie i akt są zdolne nadać nierozstrzygujący charakter przepowiadaniu, przy zachowaniu jego mocy. Przepowiadanie nie przymusza do wiary, lecz oznajmia dobrą nowinę. Przyjęcie kerygmy w wierze to zwrot ku rozumieniu aktowohistorycznemu historii. Dzieje nabierają sensu, gdyż „było”, „jest” i „będzie” ukazują się chrześcijaninowi nie jako obiektywny układ wydarzeń i przedmiotów, lecz w postaci rzeczywistości zbawczej. *Kairos* to czas łaski, która rozsadza świat przedmiotów, nie pozwala, by przytłoczyły one egzystencję chrześcijanina swym ciężarem i zwalistością.

PODSUMOWANIE

Heidegger proponuje zastosowanie metody fenomenologicznej do badań nad egzystencją. Nie chodzi mu jednak o opis fenomenu tak, jak nam się on jawi, a uzyskanie źródłowego doświadczenia będącego egzemplifikacją źródłowości jako takiej. Istotnym elementem tej metody jest uznanie czasowości jako prafenomenu inicjującego i formującego fenomen.

⁹⁴ Tamże, s. 113.

Dla filozofii religii najistotniejsze jest jednak to, że Heidegger zwraca uwagę na możliwość mówienia o fenomenie religii w kontekście konkretnej religijności. Chrześcijaństwo ujmowane jest pod kątem własnej specyfiki – własnej, niepowtarzalnej faktyczności. Napięcia pomiędzy „byciem w świecie” a „świadomością wyświatowienia”, poczuciem „obecności Boga” a „oczekiwaniem na Niego” kształtują chrześcijanina i chrześcijaństwo. Głośne wypowiedzenie tezy, że fenomeny te mogą stanowić podstawę dla rozważań o istocie chrześcijaństwa, jest niewątpliwym wkładem Heideggera w rozwój samoświadomości wyznawców Chrystusa.

Na tym właśnie tle warto wspomnieć jeszcze o heideggerowskiej dystynkcji na egzystencję wierzeniową i niewierzeniową. Filozof różnicę tę podniósł do rangi przeciwieństwa egzystencyjnego pomiędzy wierzennością a swobodną samodzielnością całego jestestwa.

Owa swobodna samodzielność, nazywana przez Heideggera także „egzystencją przedwierzeniową”, „przedchrześcijańską”, czy wprost „niewierzeniową”, jest czymś wcześniejszym niż filozofia i teologia. Nie powstaje również poprzez przeciwstawienie ich sobie. Zdaje się wspólną płaszczyzną, na której dopiero możliwy jest dialog teologii i filozofii jako nauk.⁹⁵

Heidegger staje na stanowisku, że egzystencja przedchrześcijańska – operując pojęciami podstawowymi – staje się podstawą, na której dopiero wyrasta egzystencja wierzeniowa.

Przeświadczenie, że rzeczywistość kryje w sobie pokład prawdy, będący wyznacznikiem prawdziwości wszystkiego, nie jest obce Heideggerowi. W tym duchu utrzymana jest jego kluczowa pozycja, czyli *Sein und Zeit*. Bycie, które w wyniku ewolucji metafizyki zachodniej uległo zapomnieniu, domaga się wypowiedzenia na nowo. Jednakże nie jest możliwe dokonanie tego wypowiedzenia na sposób mówienia o byciu. Bycie jako takie domaga się nowej metody. Niepojęciowalny związek z byciem jest terenem, na którym możliwe staje się dotarcie do prawdy bycia. Wydaje się, że prawda staje ponad teizmem i ateizmem.⁹⁶

Wyrazem wiary Heideggera w potrzebę uchwycenia pierwotnej prawdy bycia jest również jego stosunek do takich terminów, jak: świętość, boskość, Bóg. W *Liście o „humanizmie”* stwierdza, że „myślenie, które wychodzi od pytania o prawdę bycia, pyta bardziej pierwotnie, niż może pytać metafizyka. Istota świętości daje się pomyśleć dopiero z prawdy bycia. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce

⁹⁵ Por. tamże, s. 61.

⁹⁶ R. S. Gall, *Beyond theism and atheism*, Martinus Nijhoff 1987, s. 14.

wskazać słowo Bóg.⁹⁷ Jest to zatem wiara w pogański element rzeczywistości, który rzeczywistość tę formuje do tego stopnia, że rodzi pojęcia świętości, boskości, a nawet samego Boga.⁹⁸

Przestaje zatem dziwić się, że Heidegger stawia na przeciwieństwo egzystencyjne. Nie jest to jednak przeciwieństwo, które ma rodzić wojnę. Chodzi raczej o ukazanie wkomponowanego w rzeczywistość napięcia pomiędzy wiarą i niewiarą, jako możliwościami egzystencyjnymi. Sytuacja, w której jestestwo stoi przed wyborem wierzeniowości jako wiodącej możliwości dla niego samego, zawieszona jest pomiędzy dwoma biegunami. Napięcie to jest czymś nieodzownym dla kształtowania się autentyczności – zarówno wierzeniowej, jak i niewierzeniowej – egzystencji. Bliskość, a zarazem przepaść, jaka dzieli jestestwo od tej możliwości, na którą się nie zdecydowało, gwarantuje, że żadna z nich nie zostanie potraktowana jak rozstrzygnięcie absolutne.

Wierzeniowość i swobodna samodzielność egzystencyjna żyją w szczególnego rodzaju symbiozie. Potrzebują się nawzajem, stając się podstawą rozwoju teologii i filozofii.⁹⁹ Filozofia, szukając znaczeń pojęć podstawowych, do których mamy dostęp wyłącznie w swobodnej samodzielności egzystencyjnej, spełnia wobec teologii funkcję korekcyjną. Teologia jako nauka o chrześcijaństwie w oparciu o egzystencję wierzeniową tłumaczy i uzasadnia podstawową możliwość jestestwa – wiarę.

W ten sposób aktowa struktura doświadczenia wpływa, a mówiąc bardziej poetycko rodzi, człowieka ku szczególnej, obranej w wolności egzystencji. Relacja ta jednak jest ściśle zwrotna. Egzystencja również wpływa na aktową strukturę doświadczenia religijnego.

⁹⁷ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 303.

⁹⁸ Por. m. in. E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven University Press, Leuven 1999, s. 133; F. Scholow, *Heidegger and the quest for the sacred. From thought to the sanctuary of faith*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-London 2001, s. 30.

⁹⁹ Nieco inaczej postrzega ten problem Istvan M. Fehér, który przeciwieństwo egzystencyjne interpretuje jako próbę dania oporu chrześcijaństwu (por. I. M. Fehér, *Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lecture Courses up to Being and Time*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 1995, No. 2, vol. LXIX, s. 189-228).

ANETA ADAMCZYK

KRÓTKA FENOMENOLOGIA ZAGUBIONEJ MIŁOŚCI

Filozofia G.W.F. Hegla, choć pełna pasji i życia, dla wielu pozostaje oderwaną od rzeczywistości abstrakcją, zbiorem mniej lub bardziej zrozumiałych pojęć. Teza, antyteza i synteza, prawda i pewność, pan i sługa, samowiedza... A gdzieś daleko człowiek i jego codzienność. Podejście takie nie jest słuszne, bo pojęcia te są częścią naszej codzienności, tworzą nie tylko nas, ale też nasze relacje ze światem: z ludźmi, z Bogiem i rzeczami. Aby to ukazać, spróbuję o fenomenie tak zdawałoby się odległym od hegłowskiej filozofii opowiedzieć zacerpniętymi z niej pojęciami. Ukażę, że miłość można nie tylko opisać, ale i w pewnym sensie zrozumieć właśnie w świecie filozofii autora *Fenomenologii ducha*.

Zanim rozpocznę, przybliżę nieco pojęcia, których będę używać. W otaczającym nas świecie miłość wydarza się pomiędzy dwojgiem ludzi. W świecie *Fenomenologii ducha* człowieka nazwiemy samowiedzą, tu samowiedza spotka samowiedzę, tu zrodzi się pomiędzy nimi miłość. W miłości zawsze jestem ja i ktoś drugi, w świecie, do którego wchodzimy, ja to Ja, a drugi to nie-Ja. Ja, który kocham, to Ja-kochające, drugi kochany człowiek to nie-Ja-kochane. Znamy już bohaterów dramatu pt. miłość, zapytajmy teraz, co może ich spotkać. Wiemy, że żyją w świecie filozofii G.W.F. Hegla, nie unikną więc ani prawdy, ani pewności. Czym jest prawda, a czym pewność? W otaczającej nas codzienności często nie dostrzegamy różnic pomiędzy nimi, ale wystarczy przyrzeć się nieco bliżej, by zrozumieć, że choć mogą, to nie muszą być tym samym. Oto dwóch mężczyzn, obaj pewni wierności swych żon, tyle, że jeden... zupełnie niesłusznie. W obu przypadkach pewność mówi: żona jest mi wierna, prawda potwierdza to tylko w jednym; miejmy nadzieję, że żyjący dziś w świecie pewności zdradza-

ny mąż pozna kiedyś świat prawdy. Postawa żon dla obu mężczyzn jest wiernością, naprawdę jednak postawa ta – postawa sama w sobie tylko w jednym przypadku jest wiernością, w drugim jest zdradą.

Jeżeli mamy mówić o miłości w świecie *Fenomenologii ducha*, to zastanówmy się, czym będzie tu teza, antyteza i synteza, czym będzie dialektyka. Może się wydawać, że na te pojęcia nie ma miejsca w miłości, ktoś może nawet być tego pewien... Tyle, że my już wiemy, iż pewność nie zawsze musi być prawdą. Spójrzmy na dwoje młodych ludzi: dziewczynę i chłopaka. Ona zakochana w nim bez reszty, uważa, że wszystko, co dobre i piękne, zawdzięcza jemu. Jest na każdy jego gest i życzenie, sądzi, że to on daje jej wszystkie życiowe wartości. Nagle wydarza się „coś”, np. chłopak ją zdradza. Sytuacja zmienia się, dziewczyna wiedzioną gniewem i bólem zaczyna uważać, że tylko ona jest uczciwa i dobra, że bez niej jej chłopak jest nikim. Że tylko ona nadaje wartość ich miłości, że on ma być na każdy jej gest i życzenie. Gdy czas bólu i gniewu mija, dziewczyna dostrzega, że ani ona, ani jej chłopak nie są cudem tej miłości. Dostrzega, że oboje są ludźmi, że oboje się myślą, że upadają. Zaczyna rozumieć, że miłość to coś, co wydarza się pomiędzy dwojgiem ludzi, pomiędzy dwoma równorzędnymi wartościami. Czyż dziewczyna ta nie przeszła z jednej skrajnej postawy do drugiej? Czy nie zrozumiała wreszcie, że skrajności nie dają prawdy? W świecie *Fenomenologii ducha* możemy powiedzieć, że najpierw wszystko uzależniła od drugiego, nazwała się heglowskim sługą, a później, uzależniając wszystko od siebie, stała się heglowskim panem. Przebyła drogę zwaną dialektyką, z tezy przeszła do antytezy, a później dojrzała do syntezy.

Wiemy już nieco więcej, porzućmy zatem otaczającą nas codzienność i spróbujmy wejść w świat filozofii G.W.F. Hegla. Spróbujmy mówić nie o dziewczynie, ale o samowiedzy, o Ja-kochającym, które zmierza ku prawdziwej drodze dialektyki.

PEWNOŚĆ W DRUGIM

W pewności w drugim Ja-kochające porzuca siebie, wychodzi z siebie i o sobie zapomina. Kieruje się ku drugiemu, absolutyzuje go, w nim szuka swej istoty i swego potwierdzenia, racji dla swego własnego istnienia szuka w drugim. Ja-kochające widzi świat w odniesieniu do nie-Ja-kochanego, wszystkie wartości są wartościami tylko dlatego, że przyczyniają się do dobra nie-Ja-kochanego lub też służą zbliżeniu się ku niemu. Złe jest to, co nie służy ani nie-Ja-kochanemu, ani zbliżeniu się ku niemu. Ja-kochające prze-

mienia swój świat, centrum tego nowego świata czyni nie-Ja-kochane, wszystko mu podporządkowuje i wszystko od niego uzależnia, czyni go miarą wszystkiego. Ja-kochające myśli, że wszystko, co ma, zawdzięcza nie-Ja-kochanemu, każdą swą radość, każdy uśmiech, ale też każdy ból i każdą łzę.

Ja-kochające jest jakby unieruchomione przed ogromnym lustrem. Stoi tak i patrzy, cały świat widzi w lustrze, widzi tam też siebie. Wie, że gdzieś obok, z tyłu istnieje inny świat, tyle że nie chce lub nie może do niego pójść. Nie chce, bo uważa, że tamten świat jest ubogi, że nie ma w nim podstawowej wartości: nie-Ja-kochanego, a ono jest dla Ja-kochającego niczym słońce, które umożliwia widzenie. Jest jak słońce, a ono jakże często oślepia i może to także jest przyczyną, że Ja-kochające nie odchodzi od lustra. Stoi więc i patrzy, żyje w lustrzanym pozorze, gotowe umrzeć samo, byleby tylko ocalić lustro i odbijający się w nim świat. Ja-kochające żyje w świecie, ale ucieka od niego, od autentycznej prawdy w nim zawartej. Ucieka ku złudnej, ku lustrzanej prawdzie. Szuka Ja-kochające potwierdzenia samego siebie, swego istnienia, racji i sensu tego istnienia w nie-Ja-kochanym. Sytuacja taka jest sytuacją samą w sobie w jakiś sposób sprzeczną, bo Ja-kochające uważa, że bez nie-Ja-kochanego nie będzie mieć po co istnieć, że jego życie i jego wszystko stracą sens. Myśli, że jeżeli ktoś rozbiłby lustro, to zniknęłoby tym samym nie tylko ono – lustro – nie-Ja-kochane, ale też Ja-kochające, że pozostałby tylko świat. Ja-kochające samo dla siebie nie istnieje w świecie, ale tylko w lustrze, i tu wyłania się absurdalność całej sytuacji: Ja-kochające, które samo dla siebie istnieje tylko w lustrze – tylko w nie-Ja-kochanym chce, aby to lustrzane istnienie potwierdziło jego rzeczywiste istnienie, istnienie w świecie rzeczywistym, to zaś jest niemożliwe. Niemożliwość ta istnieje już w widzeniu świata i siebie przez Ja-kochane; istnieje w jego uważaniu, że wraz z lustrem – nie-Ja-kochanym – zniknie ono samo, że pozostanie tylko świat. Można rzec, że Ja-kochające jest samo dla siebie tylko lustrzanym odbiciem i niczym innym.

Wiemy już, co mówi Ja-kochającemu jego pewność, pewność złożona w drugim, zwróćmy się teraz ku temu, co mówi prawda. Usłyszmy od niej, że Ja-kochające żyje w świecie złudzenia, który uznaje za prawdziwy, że zarówno Ja-kochające, jak i nie-Ja-kochane są same w sobie samoistnymi samowiedzami.

PEWNOŚĆ W SOBIE

W pewności w drugim Ja-kochające wiedziało o istnieniu świata poza lustrem, ale nie wybierało go, sądziło, że jest on mniej wartościowy i mniej

pełny niż ten lustrzany. Teraz, w pewności w sobie, wie, że w lustrze widoczne jest takie, a nie inne odbicie świata i jego samego – Ja-kochającego, tylko dlatego, że ono – Ja-kochające przed tym lustrem stoi i w nie patrzy. Jest pewne, że jeżeli odejdzie sprzed lustra, to świat odbity w lustrze straci coś ze swej wartości, bo nie będzie w nim już jego – Ja-kochającego. Myśli, że gdy odejdzie, to zieleń odbita w lustrze będzie mniej zielona, a piękno orchidei zmaleje. Myśli, że lustru będzie żal... Uważa, że nie-Ja-kochane jest ważne tylko dlatego, że jest kochane przez nie samo, przez Ja-kochające. Zmienia swój świat, uważa, że to ono jest najważniejsze, bo ono patrzy i ono kocha. Zmieniają się wartości, teraz dobre jest to, co jest dobre dla Ja-kochającego, złe to, co dla niego złe, co mu szkodzi. W pewności w sobie Ja-kochające dostrzega, jak bardzo błędziło, jak bardzo się myliło, jak bardzo samo siebie oszukiwało. Myśli i stwierdza, że winę za to jego życie w lustrzanej prawdzie ponosi lustro, nie-Ja-kochane. Uważa teraz Ja-kochające, że nie-Ja-kochane nic bez niego nie znaczy, że to ono nazywało go pięknem, dobrem, szczęściem i radością. Że to ono samo nadawało nie-Ja-kochanemu wartości, a jeżeli tak, to sądzi, że bez niego, Ja-kochającego, nie-Ja-kochane nie będzie miało tych wartości.

W pewności w drugim Ja-kochające znowu nie zna prawdy, nie słyszy jej głosu, który mówi, że tworzy ono złudny świat, że po raz drugi absolutyzuje, tyle że już nie nie-Ja-kochane, ale siebie. Nie zna prawdy, która mówi, że znowu błędzi, znowu żyje w ułudzie, tyle że już nie tej lustrzanej, ale jakiejś innej, którą samo wytworzyło.

PEWNOŚĆ W PRAWDZIE

W pewności w sobie odchodziło Ja-kochające od nie-Ja-kochanego, odchodziło od lustra pełne wewnętrzznego triumfu. Żyło w pewności, w kolejnej nieprawdzie, i mogło tak żyć długie lata. W pewności w prawdzie Ja-kochające, zupełnie z boku, spojrzy w lustro i... cóż za zdziwienie: zieleń jest zielona, a orchidee piękne. Spostrzega Ja-kochające, że bez niego nie-Ja-kochane nadal pozostało dobre i szlachetne. Wtedy to zaczyna rozumieć, że ze świata jednej pewności przeszło do świata drugiej pewności, że żadna z tych pewności nie była prawdą. Zaczyna rozumieć, że ze świata lustrzanej prawdy- pewności w drugim przeszło do świata własnej, prywatnej prawdy- pewności w sobie i że żaden z tych światów nie był światem prawdziwej prawdy- pewności w prawdzie. Ja-kochające już wie, że zarówno ono samo, jak i nie-Ja-kochane są samoistne, wiedza ta nie jest już wiedzą Ja-kochającego samego w sobie, ale jest też jego wiedzą dla siebie.

Dopiero teraz dochodzi Ja-kochające do prawdy, prawdziwej prawdy, prawdy o sobie, o nie-Ja-kochanym, o świecie i o lustrze. Wie już, że aby oglądać odbicie w lustrze potrzebny jest i świat, i lustro, i patrzący, ale wie też, że bez patrzącego odbity w lustrze świat nie straci nic ze swego uroku czy też wartości. Wie, że miłość łączy dwie samoistne samowiedze, wie, że aby miłość mogła stać się rzeczywista, trzeba zarówno Ja-kochającego, jak i nie-Ja-kochanego. Zrozumiało Ja-kochające, czym jest miłość i czym lub kim są w niej samowiedze, może więc teraz kochać i zostać lub kochać i odejść.

* * *

Zagubiona miłość jawi się jako specyficzny fenomen, w którym to Ja-kochające musiało siebie utracić, by siebie i prawdę o sobie odnaleźć. W którym musiało siebie porzucić, pójść ku drugiemu, ku nie-Ja-kochanemu, by poprzez tę drogę, w tej i na tej drodze odnaleźć siebie, drugiego i prawdę o nich w miłości.

Trzeba też dostrzec, że sfera miłości jest sferą specyficzną, że poza nią żadna z samowiedz nie istnieje w taki sposób, jak istnieje w niej. Że dzięki niej może istnieć pełniej, autentyczniej, być bardziej sobą, urzeczywistniać siebie taką, jaką jest sama w sobie. Może to czynić, bo poprzez zagubioną miłość odnalazła prawdę o sobie, swoją prawdę.

Miłość ma sens tylko wtedy, gdy Ja-kochające nie neguje siebie, ale siebie afirmuje, bo istnienie miłości uwarunkowane jest poprzez istnienie Ja-kochającego. Ale żeby fenomen ten był prawdziwy, trzeba też uznanego przez Ja-kochające istnienia nie-Ja-kochanego.

Można rzec, że w naturze zagubionej miłości leży utracić, by zyskać. Utracić złudzenia, by zyskać prawdę i rzeczywistość.

DYSKUSJE I PUBLIKACJE

Ks. JAN DZIEDZIC

ETYKA W MEDYCYNIE

„Folia Medica Cracoviensia” Vol. XXXIX, 3-4, 1998, polsko-niemieckie sympozjum
Etyka w medycynie, Kraków, 15-17.10.1998,
Wydawnictwo Oddziału Polskiej Akademii Nauk, Kraków

„Folia Medica Cracoviensia”, tom XXXIX, zeszyt 3-4, 1998, zawiera teksty referatów wygłoszonych przez polskich autorów podczas międzynarodowego, polsko-niemieckiego sympozjum *Etyka w medycynie*. Sympozjum to zostało zorganizowane z inicjatywy Rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego, prof. dr hab. Aleksandra Koja, oraz Uniwersytetu Georga Augusta w Getyndze, prof. dr dr d.c. Hansa Ludwika Schreiberera. Odbłyło się ono w dniach od 15 do 17 października 1998 roku w Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Organizatorzy pozyskali wybitnych naukowców z obydwu krajów, którzy przedstawili jedne z najtrudniejszych zagadnień związanych z etyką medyczną. Główne tematy sympozjum obejmowały: filozoficzne i teologiczne koncepcje ludzkiego życia, nauczanie etyki w medycynie, zasady etyki w opiece nad chorymi i umierającymi, transplantację narządów oraz znaczenie Europejskiej Konwencji Bioetyki. Integralną częścią sympozjum było „sympozjum satelitarne” poświęcone aspektom doświadczeń na zwierzętach.

Ze względu na zróżnicowaną treść sympozjum nie sposób omówić wszystkich problemów opracowanych w prezentowanej publikacji. Ograniczę się więc jedynie do przedstawienia tych tematów, które, moim zdaniem, w sposób znaczący odnoszą się do etyki lekarskiej.

Niewątpliwie takim tematem jest *Terapia genowa – nadzieje i obawy*. Został on poruszony przez J. Pietrzyka. Terapię genową zainicjowano jako metodę leczenia

chorób dziedzicznych. Jej założeniem jest „korekta defektu genetycznego za pomocą dostarczenia właściwej sekwencji DNA do komórek docelowych”. Wyróżnia się terapię somatyczną i germinalną. Do roku 1998 zostało zatwierdzonych przez Recombinant DNA Advisory Committee 351 protokołów terapii somatycznej. Większość spośród tych prób klinicznych koncentruje się na terapii chorób nowotworowych i dziedzicznych chorób o monogenowym modelu dziedziczenia. Zarówno naukowcy, jak i społeczeństwo mają wiele obaw związanych z zastosowaniem tej terapii.

Jeszcze więcej wątpliwości i kontrowersji budzi germinalna teoria genowa. Może być ona użyta w takich chorobach jak: retinoblastoma, choroba Tay-Sachsa, Lesch-Nyhana czy leukodystrofia metachromatyczna. Aspekty etyczne terapii germinalnej są nadal przedmiotem kontrowersji wśród prawników, naukowców i filozofów, tym bardziej że wielu uczonych nie odrzuca możliwości zastosowania tej terapii w celu poprawienia rasy człowieka i eugeniki. Rodzą się w tym kontekście poważne pytania o implikacje etycznej, wszak wspomniana teoria germinalna może stać się atrakcyjną metodą dla kogoś, kto chciałby stworzyć zastęp nadludzi wyróżniających się nadzwyczajną inteligencją lub unikatowymi cechami fizycznymi.

Niemniej skomplikowaną tematyką od terapii genowej jest diagnostyka preimplantacyjna. Przedstawił ją ks. A. Marcol. Pre-implantation Genetic Diagnosis umożliwia przebadanie wytworzonego *in vitro* embrionu przed jego transferem do łona matki. Do 1997 roku urodziło się po zastosowaniu tej metody około 170 dzieci. Autor referatu krytykuje to przedsięwzięcie. Jego zdaniem dyskusja etyczno-teologiczna wskazuje, że PDG jest łamaniem przepisów o ochronie embrionu i naruszeniem przysługującego embrionowi prawa do życia i ludzkiej godności. Preimplantacja diagnostyczna otwiera możliwość selekcjonowania embrionów (np. według płci i innych cech), upowszechniając tym samym wyobrażenie o posiadaniu prawa do dziecka „bez błędu i skazy”, a w konsekwencji suponując rozróżnienie życia wartościowego i bezwartościowego. PDG jest sprzeczna z nauczaniem Kościoła i więcej stwarza problemów niż rozwiązuje.

Do jednego z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień współczesnej medycyny zalicza się problem przetrwałego stanu wegetatywnego, czyli takiego stanu pacjenta, u którego zachowane są odruchy z rdzenia przedłużonego, tak że jest on reaktywny, lecz bez funkcjonowania świadomości. Tę delikatnej natury kwestię w swoim wystąpieniu pt. *Przetrwały stan wegetatywny – aspekty medyczne, moralne, prawne i ekonomiczne* próbowali rozstrzygnąć: J. Anders i A. Macheta. W tym celu postawili następujące pytania: 1) Czy brak świadomości powinien wpływać na leczenie czy też nie? 2) Czy akt powstrzymania się od sztucznego odżywiania pacjenta znajdującego się w stanie wegetatywnym będzie klasyfikowany jako (prawnie nielegalne) aktywne przyspieszenie procesu umierania czy też (prawnie dozwoloną) bierną zgodę na śmierć? 3) Czy możemy przedłużać życie pozbawione świadomości oraz stosować

zabiegi przedłużające życie, nawet gdy postępowanie to jest niszczące, bezskuteczne, bolesne?

Najogólniej rzecz biorąc, powyższe pytania dotyczą jakości życia. Tym zagadnieniem zajął się J. Kałuża w artykule: *Jakość życia. Problem etyczny i lekarski*. Zauważył on, że treść określenia jakości życia może być wieloznaczna, oparta na subiektywizmie oraz różnie interpretowana przez lekarza i chorego. Rozwiązując ten dylemat, proponuje przyjęcie wartości życia jako kategorii nadrzędnej w stosunku do nieobiektywnie rozumianej jakości życia. Widzi w tym możliwość pogodzenia racji pragmatycznych z moralnymi w stosowaniu jakości życia traktowanej jako jednego z kryteriów w ocenie leczenia i działalności lekarsko-pielęgniarskiej.

Do zagadnienia jakości życia nawiązuje także w swoim przedłożeniu pt. *Personalizm czy utylityzm jest właściwą podstawą etyki medycznej*, ks. Biesaga. Stwierdza on, że zasada jakości życia jest stosowana przez utylitystów i na jej podstawie formuluje się twierdzenia o dopuszczalności aborcji i eutanazji. Aby przezwyciężyć scjentyistyczną mentalność traktującą pacjenta bezosobowo, autor nawiązuje do normy personalistycznej. Norma ta da się uszczegółowić jako zasada niezbywalnej wartości czy świętości życia. Na niej buduje się najwyższy dla lekarza nakaz etyczny: *salus aegroti suprema lex*.

Z kolei brak zgodności pomiędzy utylitystycznym a deontologicznym rodzajem argumentacji moralnej zauważa B. Maroszyńska-Jeżewska. Jej zdaniem do konfliktu pomiędzy normami moralnymi, prawnymi i prakseologicznymi prowadzi kodeks etyki medycznej oraz inne akty prawne (krajowe i międzynarodowe) oparte na założeniu metaetycznym, które przyjmuje moralność za wytwór kulturowy. Takie pojmowanie etyki medycznej, przy uwzględnieniu postępu technicznego, podlega stałej transformacji. W tej trudnej sytuacji – zdaniem referentki – do analizy procesu uzasadniania i stosowania etyki medycznej przydatnym może okazać się rozróżnienie norm aksjologicznych (kierujących się wartością czynu), oraz tetycznych (czerpiących swą rację z jakiegoś działającego podmiotu), występujących zarówno w przepisach kodeksów etyki medycznej, jak i deklaracji międzynarodowych.

Manipulacji ludzkim życiem i lekceważenia starego i schorowanego człowieka, zdaniem ks. Makselona, można uniknąć, przyjmując określony system wartości. Jest nim zespół preferencji i wyzwania etycznych, gdzie człowiek jest ważniejszy od rzeczy, etyka od techniki, bycie od posiadania, a miłosierdzie od sprawiedliwości. Autor artykułu *Psychologia cierpienia* jest przekonany o twórczej mocy cierpienia. Spełnia ono taką rolę, gdy człowiek nada mu sens. W tym kontekście pytania o sens cierpienia nie określają (nie tworzą, nie konstytuują) słowa dla czego cierpię, lecz dla kogo bądź dla czego cierpię. Tak przeżywane cierpienie umożliwia dopiero ofiarowanie go jako tajemnicy ludzkiej egzystencji, sprzyja rozwojowi osobowości i buduje cywilizację miłości.

O medycynę na miarę człowieka upomniał się w swoim wystąpieniu: *Personalistyczna koncepcja etyki lekarskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, ks. Gubała. Postęp techniczny w medycynie – powiedział – nabiera pozytywnej wartości moralnej tylko wtedy, gdy służy godności osoby ludzkiej i szanuje jej podstawowe prawo do życia i zdrowia. Każde działanie lekarza traktujące pacjenta jako środek do osiągnięcia celu naukowego jest niemoralne.

Ks. Szczygiel zauważył, że postęp techniki domaga się równie intensywne go rozwoju moralnego i etyki. Naukowców, lekarzy i personel medyczny interesują precyzyjne odpowiedzi na pytanie: *Co z etycznego punktu widzenia można, a czego nie wolno robić?* Na to pytanie udziela odpowiedzi bioetyka. Za konieczne więc uważa autor wprowadzenie jej do nauczania na uczelniach medycznych i teologicznych. Nauczanie bioetyki ma miejsce od roku 1987 w Papieskiej Akademii Teologicznej. Celem działalności Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki PAT jest opracowanie zasad etycznych, w których godność osoby ludzkiej jest wartością podstawową.

Konieczność rozwoju bioetyki potwierdził również Z. Zalewski. W referacie: *Bioetyka w pluralistycznym społeczeństwie – co to wszystko znaczy?* zaznaczył, że obecnie w użyciu jest wiele teorii etycznych, co uniemożliwia znalezienie powszechnie akceptowanej podstawy do stworzenia jednej, kanonicznej wersji teorii bioetycznej. Widzi on konieczność rozwijania bioetyki jako nauki filozoficznej, a nie jej rozmaitych politycznie uwarunkowanych mutacji.

Z punktu widzenia prawa o rozwój nauk medycznych i wzrastającego z nim ryzyka ewentualnego niepowodzenia i nadużyć w leczeniu mówiła M. Szewczyk. Na gruncie polskiego prawa – czytamy w artykule nt. *Wybranych prawnych aspektów wykonywania zawodu lekarza – brak zgody pacjenta na przeprowadzenie zabiegu może prowadzić na podstawie prawa cywilnego do odpowiedzialności za naruszenie dóbr osobistych, a z punktu widzenia prawa karnego do odpowiedzialności karnej za przestępstwo przeciw wolności*. Zabójstwo eutanatyczne figuruje w polskim prawie karnym jako przestępstwo. Paragraf 2 art. 150 kodeksu karnego daje jednak wyraz zrozumieniu trudnej sytuacji, w jakiej może znaleźć się osoba dopuszczająca się eutanazji, i deklaruje, że w wyjątkowych, szczególnie uzasadnionych wypadkach, sąd może zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary, a nawet odstąpić od jej wymierzenia. Regulacje prawne nie rozwiążą jednak wielu problemów, dlatego lekarz najczęściej pozo- stawiony jest werdyktowi własnego sumienia.

O międzyludzkich kontaktach lekarz – pacjent mówił H. Gaertner. W swoim referacie pt. *Relacje lekarz i pacjent: sympatia czy empatia?* autor podkreślił, iż skuteczność pomocy lekarskiej i poczucie oparcia zapewniają pacjentowi ze strony lekarza właściwe zachowanie się, empatia oraz udzielanie rad, a nie autorytatywne narzucanie decyzji. Pomoc lekarska nie będzie jednak do końca skuteczna bez zaangażowania się w poprawę swojego zdrowia samego pacjenta. Zauważył to również Z. Gajda w artykule pt. *Etyka medyczna i odpowiedzialność chorego*. Pacjent źle współpracujący z lekarzem (np. nadużywający alkoholo-

lu przy wirusowym zapaleniu wątroby, palący papierosy w chorobach żołądka, zapominający regularnie przyjmować leki itd.) nie tylko sam nie odnosi korzyści z prowadzonego leczenia, ale jeszcze daje zły przykład innym.

Wieloaspektowe referaty i ożywiona dyskusja nad współczesnymi problemami etyki medycznej – powiedział Z. J. Ryn – skłoniły organizatorów sympozjum do przygotowania tzw. Deklaracji Krakowskiej. Głosi ona, odwołując się do niepodważalnej godności każdego człowieka, potrzebę ofiarnej służby dla dobra pacjenta, zapewniającą profesjonalną i osobową więź między lekarzem a chorym.

Prezentowany numer „Folia Medica Cracoviensia” zasługuje na najwyższą uwagę. W jednym tomie zostały bowiem zebrane artykuły mogące stworzyć mały podręcznik etyki lekarskiej. Autorzy poszczególnych referatów nie unikają odpowiedzi na najtrudniejsze pytania stawiane dzisiaj w medycynie. Wartość tych odpowiedzi mierzy się kompetencją uczonych prezentujących różne dziedziny nauki. Przy rozwiązywaniu dylematów medycznych nie wypowiadają się tylko lekarze, ale również filozofowie, teologowie, prawnicy, psychologowie. Problemy rozwiązywane są więc wieloaspektowo, co podnosi rangę publikacji i poszerza grono czytelników poza osoby profesjonalnie zajmujące się medycyną.

MACIEJ SMOLAK

CZY WOLNOŚĆ LUDZKA JEST NIEZALEŻNOŚCIĄ?

Tadeusz Czarnik, *Czy wolność jest możliwa? Zagadnienie wolności i przyczynowości w filozofii Romana Ingardena*, Aureus, Kraków 1999

Tadeusz Czarnik jest chyba jedynym polskim myślicielem, który w swojej pracy badawczej tak wiele miejsca poświęcił zagadnieniu związku przyczynowego oraz wolności w filozofii Romana Ingardena (por. pracę doktorską na temat: *Zagadnienie przyczynowości i wolności w filozofii R. Ingardena*). Rezultatem tych wysiłków jest książka, w której autor prezentuje i analizuje poglądy polskiego fenomenologa na temat przyczynowości, determinizmu i wolności oraz podejmuje próbę rozważenia na tej podstawie pytania, czy wolność jest możliwa?

Książka Tadeusza Czarnika składa się z czterech rozdziałów: 1. *Istota związku przyczynowego według Romana Ingardena*, 2. *Przyczynowa struktura świata*, 3. *Zagadnienie wolności*, 4. *Wnioski*.

W rozdziale pierwszym, najobszerniejszym, Tadeusz Czarnik przeprowadza wnikliwą analizę poglądów Ingardena na temat związku przyczynowego i wskazuje na słabe miejsca w teorii polskiego fenomenologa.

Autor zauważa, że spośród trzech zasadniczych typów czasowo określonych przedmiotów indywidualnych zdarzenia zajmują najbardziej dwuznaczną pozycję. Sprawa jest o tyle ważna, że Ingarden utrzymuje, iż przyczyna i skutek (bezpośrednia przyczyna i bezpośredni skutek) co do swej formy są zdarzeniami, a sam związek przyczynowy może być sprowadzony do związku pomiędzy zdarzeniami.

Charakterystycznym rysem zdarzeń jest ich brak trwania, a to każe podać w wątpliwość możliwość zaliczenia ich do klasy przedmiotów trwających w czasie. Sprzeczność co do sposobu istnienia zdarzeń zostaje ujawniona poprzez wykazanie, że zdarzenia, będąc początkiem i końcem procesów, są ich fazami, a to według Ingardena jest niemożliwe. Fazy, z których składa się proces, w sposób ciągle przemijają (to stanowi ich szczególny sposób istnienia), natomiast zdarzenia z istoty swojej nie mogą trwać.

Zdaniem autora przyjęcie zdarzeń w rozumieniu Ingardena prowadzi do nierozwiązywalnych trudnościom i dlatego sugeruje, że związek przyczynowy należy rozpatrywać w oparciu o procesy, które wydają się być w sposób istotny związane z problematyką przyczynowości.

Tadeusz Czarnik poddaje krytyce tezę Ingardena o równoczesności przyczyny i skutku (bezpośredniej przyczyny i bezpośredniego skutku), która ufundowana jest na szczególnym rozumieniu *continuum* czasowego, wedle którego to, co ciągle, podlega podziałowi na poszczególne punkty nie mające ze sobą styczności. Według autora Ingarden błędnie pojmuje podział wielkości ciągłych, ponieważ ich wyodrębnienie nie może prowadzić do przekreślenia ich cechy istotnej, to znaczy ciągłości. To, co ciągle, może być abstrakcyjnie podzielone na skończone części, ale to nie oznacza, że ich wyróżnienie ma swój odpowiednik w świecie realnym.

Przyjęcie tezy o równoczesności przyczyny i skutku rodzi szereg trudności związanych z niemożliwością odróżnienia od siebie przyczyny, która wytwarza skutek, od skutku, który zostaje powołany do istnienia przez przyczynę. Autor uważa, że przyjęcie różnicy pomiędzy bytami fundującymi związek przyczynowy, która znajduje swój wyraz w tym, że jeden warunkuje drugi, pociąga za sobą przypisanie im różnych współrzędnych czasowych, co oznacza, że muszą one być nierównoczesne.

W rozdziale drugim, który jest poświęcony problematyce przyczynowej struktury świata, Tadeusz Czarnik dokonuje rzetelnej rekapitulacji poglądów Ingardena na ten temat. Równocześnie zauważa, że rozważania Ingardena dotyczące możliwych struktur przyczynowych świata miały na celu wykazanie możliwości istnienia systemów względnie izolowanych, co ma niebagatelne znaczenie dla analiz skupionych na problematyce wolności rozpatrywanej w ramach świata przyczynowo uwarunkowanego.

W następnym rozdziale zostaje poruszona problematyka wolności. Nawiązując do deklaracji Ingardena, które zdają się sugerować, iż polskiego fenomenologa interesuje przede wszystkim obiektywny wymiar wolności, Tadeusz Czarnik skupia całą swoją uwagę na badaniu ontologicznych warunków jej możliwości. Autor zauważa, że Ingarden odrzuca wolność rozumianą jako zaprzeczenie zasady przyczynowości. Według Ingardena brak przyczyny wcale nie decyduje o wolności. Wolność jest raczej możliwością działań, których przyczyna tkwi w sferze tego, co najbardziej własne, w „moim” własnym centrum. Ponieważ nie sposób uciec od przyczyny, zatem chodzi o to, by przyczyna była „moja”.

Tym co pozwala na realizację czynów własnych, płynących z głębi mojego „ja”, jest szczególnie ustrukturyzowanie człowieka. Człowiek jako system względnie izolowany jest układem zbudowanym z elementów, między którymi zachodzą rozmaite zależności. Tylko człowiek jako istota świadoma i teleologiczna, jako rozumna osoba, może być wolny. Gdy decyzja człowieka ma swoją przyczynę w nim samym, gdy przyczyna jest „jego” przyczyną, wówczas jest on wolny. Tym, co gwarantuje neutralność człowieka, a tym samym umożliwia podejmowanie własnych decyzji, jest jego specyficzna budowa. Człowiek jest nie tylko bytem względnie izolowanym wobec otoczenia, ale jest równocześnie swoją całością wewnętrznie uorganizowaną na zasadzie względnej izolacji, gdzie ciało, dusza i „ja” są podsystemami względnie izolowanymi.¹

„Ja” jako absolutne centrum osoby jest źródłem decyzyjnym, jest tym, co najbardziej podstawowe, co najbardziej własne „we” mnie rozstrzyga o mojej indywidualności, pojedynczości. „Ja” decyduje o tym, co jest „moje”. Dlatego mogę być wolny wówczas, jestem wolny, gdy na moje działanie nie mają decydującego wpływu oddziaływania zewnętrzne i wewnętrzne, i gdy to działanie wypływa z głębi mnie samego, z mojego „ja”, z głębi mojej najbardziej własnej *Sobowości*.² Autor zauważa, że sprawa niezależności „ja” jest najważniejsza, ponieważ bez niej niemożliwe jest mówienie o wolności.

W podsumowaniu autor stwierdza, że wolność człowieka – o ile zostaną spełnione szczególne warunki, a więc o ile będzie miała miejsce: 1. *świadomość moich własnych decyzji (samoświadomość)*, 2. *akceptacja wypływająca z mojego „ja” (asercja woli)*, 3. *autodeterminacja decyzji* – jest niezależnością wobec oddziaływań zewnętrznych. (Zachodzi pytanie, czy niezależność wobec oddziaływań wewnętrznych ma być również zagwarantowana spełnieniem powyższych warunków? W tej kwestii autor nie wypowiada się.) Tę niezależność ma zapewnić szczególne ustrukturyzowanie człowieka jako systemu względnie izolowanego.

¹ Na trudności związane z potraktowaniem człowieka jako systemu względnie izolowanego zwrócił uwagę A. Węgrzecki w artykule poświęconym tej problematyce. (A. Węgrzecki, *Idea systemu względnie izolowanego w antropologii filozoficznej*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 1 (122), s. 57-69.)

² Na marginesie należy podkreślić, że T. Czarnik nie posługuje się w swoich rozważaniach terminem „Sobowość”, natomiast R. Ingarden używa go w specyficznym sensie. „Sobowość”, bycie sobą, jest według polskiego fenomenologa momentem formalnym. Przedmiot jest sobą samym i nie może być nie-sobą. (Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, rozdz. XIV, Warszawa 1987.)

Sądzę jednak, że z głębi Ingardenowskich rozważań ontologicznych otwiera się możliwość poruszenia zagadnienia tożsamości, które wykraczałoby poza rozumienie jej li tylko jako tożsamości tego, co jednakowe, *resp.* takie samo. Myślę, że Ingarden, zwłaszcza w swoich analizach dotyczących fenomenu człowieka, ma na uwadze również tożsamość w sensie „bycia sobą”. Sprawa jest o tyle ważna, że temat wolności w filozofii Ingardena ma postać wielowątkową i między innymi wiąże się ściśle z zagadnieniem tożsamości. Wydaje się, że wolność jest potwierdzeniem trwałości i tożsamości człowieka i zarazem pozwala na jego stawianie się coraz bardziej sobą.

O ile mówienie o tożsamości jest w ogóle celowe, o tyle nie sposób oderwać od siebie tych dwóch typów tożsamości, które zdają się wzajemnie splatać i dopełniać.

Na rozróżnienie tożsamości tego, co jednakowe, takie samo, czyli tożsamości typu *idem*, oraz tożsamości siebie samego, czyli tożsamości typu *ipse*, wskazał Paul Ricoeur. (Por. P. Ricoeur, *Tożsamość osobowa w: Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992.)

Wydaje się, że prowadzona przez Tadeusza Czarnika refleksja o wolności nie wydobywa na jaw całego dramatyzmu myślenia Ingardena na jej temat. Autor ogranicza się do analiz formalnych, poszukując ontologicznych warunków możliwości wolności, rezygnując z badań dotyczących fenomenu wolności. Tymczasem Ingarden, obok analiz skoncentrowanych wokół ontologicznych warunków możliwości bycia wolnym, podejmował wielki trud wsłuchania się w doświadczenie bycia wolnym. Nie sposób pominąć tej strony rozważań Ingardena, które stanowią istotne dopełnienie myślenia polskiego fenomenologa o wolności.

Należy zauważyć, że autor recenzowanej książki nie uwzględnił w swoich rozważaniach perspektywy aksjologicznej, jakże ważnej dla Ingardena. Wolność jest wartością pozytywną, jest wartością osobową związaną z byciem osobą na sposób osobisty. Wydaje się, że człowiek w wizji Ingardena dopiero wtedy istnieje (prawdziwie?) i jest wolny, gdy dobrowolnie wiąże się z wartościami, gdy podejmuje trud ich urzeczywistniania.

Niewątpliwie książka Tadeusza Czarnika zasługuje na uwagę i dlatego należy zachęcić do jej lektury. Autor wykonał dużą pracę, której rezultatem jest najobszerniejsza i najbardziej wnikliwa interpretacja poglądów Romana Ingardena na temat przyczynowości, determinizmu i wolności.

ISSN 0867-8308