

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



**kraków**

# logos i ethos

ISSN 0867-8308



**1\_(24)\_2008**

## Redakcja

Teresa Obolevitch sł. BDNP (redaktor naczelny), Hanna Michalczyk (sekretarz redakcji),  
Marek Sołtysiak

## Adres redakcji

Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, ul. Franciszkańska 1,  
31-004 Kraków, tel. (012) 422 98 04  
e-mail: lie@pat.edu.pl  
www.lie.filozofia.pat.edu.pl

## Rada Redakcyjna

Tadeusz Biesaga (PAT, Kraków), Aleksander Bobko (PAT, Kraków), Anna Brożek (UW, Warszawa),  
Barbara Chyrowicz SSPs (KUL, Lublin), Janusz Dobieszewski (UW, Warszawa), Robert Janusz SJ  
(WSP-F „Ignatianum”, Kraków), Stanisław Judycki (KUL, Lublin), Anna Karoń-Ostrowska („Więź”,  
Warszawa), Lilianna Kiejzik (UZ, Zielona Góra), Małgorzata Kowalska (UwB, Białystok), Anna  
Latawiec (UKSW, Warszawa), Anna Lemańska (UKSW, Warszawa), Kazimierz Mrówka (AP, Kra-  
ków), Joanna Odrowąż-Syprniewska (UW, Warszawa), Robert Piłat (IFiS PAN, Warszawa), Roman  
Różdżeński (PAT, Kraków), Karol Tarnowski (PAT, Kraków), Adam Węgrzecki (UE, Kraków), Jacek  
Wojtyśiak (KUL, Lublin), Adam Workowski (PAT, Kraków), Stanisław Wszolek (PAT, Kraków), Sta-  
nisław Ziemiański SJ (WSP-F „Ignatianum”, Kraków), Władysław Zuziak (PAT, Kraków), Urszula  
Żegleń (UMK, Toruń)

ISSN 0867-8308

Copyright © by „Logos i Ethos” and WN PAT

Opracowanie graficzne i projekt okładki: Mikołaj Michalczyk  
Skład i łamanie: Tomasz Sekunda

Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej  
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków  
tel. / faks (012) 422 60 40  
e-mail: wydawnictwo@pat.krakow.pl  
www.wn.pat.krakow.pl

## spis treści

Od redakcji 5

## artykuły

Michał Janocha

Jedno i jednostka u Filolaosa z Krotony. O otwartości monady 9

Bartosz Brożek, Radosław Zyzik

Wittgenstein o regułach 27

Wojciech P. Grygiel

Interpretacje mechaniki kwantowej jako ontologie mikroświata  
w ujęciu Rogera Penrose'a 59

Paweł Polak

Nieprzewidywalność rozwoju nauki a badania naukometryczne 73

## tischneriana

Aneta Adamczyk

Wolność w przestrzeni relacji międzyludzkich –  
rozważania o filozofii Józefa Tischnera 85

Magdalena Derezińska

Wiara jako wejście w dramat człowieka z Bogiem 113

## przekłady i komentarze

Paweł Rojek

Sensu idealizmu według Pawła Florenskiego 131

o. Paweł Florenski

Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza 141

Piotr Cebula

Istnienie realnym predykatem?

Spór G. Fregego z B. Pünjerem na temat istnienia 165

Gottlob Frege

[Debata z Pünjerem o Istnieniu (Existenz)] 173

## recenzje sprawozdania

	Paweł Rojek	
Tropy, uniwersalia i rzeczy (Anna-Sofia Maurin, <i>If Tropes</i> )		187
	Krzysztof Duda	
Wysłuchanie się w inność (Hans Urs von Balthasar, <i>Pisma wybrane</i> , t. II)		195
	Ryszard Wanatowicz	
O filozofii i muzyce ( <i>Philosophiae &amp; Musicae. Księga Pamiątkowa z Okazji Jubileuszu 75-lecia Urodzin Księdza Profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ</i> )		201
	Abstracts	205

## Od redakcji

Drodzy Czytelnicy!

Z przyjemnością oddajemy w Państwa ręce nowy numer półrocznika naukowego *Logos i Ethos*, który wydawany jest przez Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Pismo ma już swoją tradycję. Ukazuje się ono od 1991 roku. Na przestrzeni lat redagowali go i koordynowali wybitni specjaliści, jak: Tadeusz Gadacz – założyciel periodyku, Elżbieta Wolicka, Władysław Stróżewski, ks. Józef Tischner, czy o. Jan Andrzej Kłoczowski.

Na łamach naszego półrocznika podejmowana jest szeroko rozumiana tematyka filozoficzna. Dotychczasowe artykuły i przekłady obejmują zagadnienia z zakresu historii filozofii, etyki, filozofii społecznej, filozofii religii, metafizyki oraz filozofii człowieka. Pragniemy, aby swoje miejsce znalazły w nim także teksty, dotyczące filozofii przyrody, filozofii nauki czy relacji pomiędzy nauką a religią. Wydział Filozoficzny PAT ma niewątpliwie osiągnięcia w tych dziedzinach, stąd wydaje się uzasadnione, aby *Logos i Ethos* poświęcił uwagę także tej problematyce.

Właśnie w ostatnich tygodniach ks. Michał Heller, profesor naszej *Alma mater*, został laureatem prestiżowej nagrody Templetona za 2008 rok. Składamy Księdzu Profesorowi serdeczne gratulacje i życzymy dalszej owocnej pracy!

Obecnie dokonuje się reorganizacja czasopisma, która ma na celu wprowadzenie pewnych zmian. Została zmodyfikowana szata graficzna periodyku. Ponadto, nawiązując do tradycji pisma, w *Logosie i Ethosie* wyróżniono następujące działy: *artykuły, przekłady i komentarze, recenzje i sprawozdania* (z konferencji oraz innych, znaczących wydarzeń o charakterze naukowym, podejmujących kwestie filozoficzne) oraz dział *Tischneriana*, prezentujący prace, nawiązujące do twórczości wybitnego filozofa, zmarłego przed kilku laty profesora naszej uczelni, ks. Józefa Tischnera. Pragniemy także wydawać

## Informacje dla Autorów

„Logos i Ethos” jest naukowym recenzowanym półrocznikiem filozoficznym, wydawanym od 1991 r. przez Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Obok rozpraw zamieszczane są przekłady tekstów i komentarze do nich, recenzje nowości polskich i zagranicznych oraz publikacje, dotyczące twórczości ks. Józefa Tischnera (dział „Tischneriana”).

Autor przekazuje elektroniczną wersję tekstu (w formacie Word lub RTF) wraz ze streszczeniem w języku angielskim (nie dotyczy działu „recenzje i sprawozdania”) oraz notę o sobie. Zapis przypisów i bibliografii musi być konsekwentny, wykonany według jednego wzoru:

J. Kowalski, *O filozofii*, Warszawa: PWN 1993, s. 71–75.

J. Green, *Filozofia*, tłum. J. Kowalski, Kraków: Wyd. Znak 2001, s. 32.

J. Kowalski, *O filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 3 (1992), s. 21.

J. Green, *Filozofia*, w: J. Kowalski (red.), *Filozofia dziś*, Kraków: Wyd. Znak 2001, s. 63.

Redakcja zastrzega sobie prawo do skrótów, zmiany tytułu oraz adiacji językowej. Po otrzymaniu recenzji nadesłanego tekstu Redakcja zawiadamia Autora o przyjęciu tekstu do druku. Autor jest zobowiązany dostarczyć korektę autorską w terminie wyznaczonym przez Redakcję. Nienadesłanie korekty autorskiej oznacza zgodę na publikację wersji opracowanej przez Redakcję. Autor otrzymuje jeden egzemplarz pisma i 5 nadbitek.

*numery specjalne* periodyku, w których ukazane zostaną debaty, poświęcone istotnym bieżącym problemom filozoficznym (proponowanym także przez Czytelników). Jedną z ważniejszych innowacji będzie wprowadzenie elektronicznej wersji czasopisma, pozwalającej nie tylko swobodnie korzystać z numerów archiwalnych *Logosu i Ethosu*, ale także komentować opublikowane artykuły. Będzie można także przejrzeć spis treści i abstrakty prac, zamieszczonych w aktualnie sprzedawanym numerze periodyku.

Mamy nadzieję, że wprowadzenie wspomnianych zmian pozwoli nam prężnie i owocnie kontynuować wieloletnią tradycję pisma. Naszą szczególną troską jest dbałość o wysoki poziom merytoryczny czasopisma, który chcemy zagwarantować poprzez profesjonalne recenzowanie nadsyłanych do redakcji artykułów. W związku z tym powołana została Rada Redakcyjna, w skład której weszli filozofowie z różnych polskich uczelni, w tym także z PAT-u, oceniający proponowane do publikacji prace.

Pragniemy, aby pismo znalazło swych Czytelników i Autorów w różnych ośrodkach akademickich, dlatego życząc owocnej lektury, jednocześnie zapraszamy Państwa do współpracy. Będziemy wdzięczni również za wszelkie uwagi, które prosimy kierować na adres Redakcji.

Teresa Obolevitch  
Hanna Michalczyk  
Marek Sołtysiak

**artykuły**

**tischneriana**

**przekłady i komentarze**

**recenzje i sprawozdania**

Michał Janocha

## Jedno i jednostka u Filolaosa z Krotony. *O otwartości monady*

W języku potocznym, w wyrażeniach np. „jednostka miary”, „jeden człowiek”, „jednostka społeczna”, „jeden świat” itp., używa się takich terminów, jak jedno czy jednostka. Nie ma bodajże żadnej doktryny filozoficznej, która nie posługiwałaby się nimi na swój sposób. W niniejszym artykule zajmę się jedną z takich doktryn. Chodzi o garstkę zdań przypisywanych Filolaosowi z Krotony, na podstawie których pokażę sposób myślenia o jednostce i jednie.

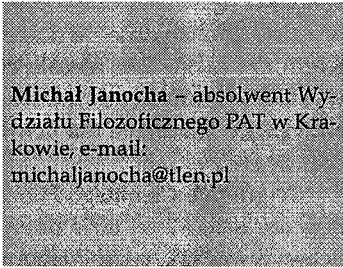
W języku greckim jednostka to *monas*, zaś jedno to *hen*, dlatego filolaosowy sposób myślenia *monas* i *hen* jest chyba takim, który w konwencji leibnizjańskiej nazwać można myśleniem o *otwartości monady*. To stwierdzenie, stanowiące podtytuł artykułu, po lekturze tekstów Filolaosa ujawnia się jako zagadka. Za przewodników w jej zrozumieniu służyć będą teksty innych presokratyków.

### 1. Sposób myślenia o jednie

*Pitagoras pierwszy nazwał obwód całości porządkiem w urzędzeniu w nim*<sup>1</sup>. Porządek, po grecku „kosmos” jest jednością w sensie „bycia całością ze względu na coś” (ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως). Ważne, z punktu widzenia tego wyrażenia jest rozróżnienie, że nazwanie obwodu całości kosmosem jest „z” powodu ułożenia i że ułożenie to jest „w” obwodzie całości. W odniesieniu do całości obwodu, wyrażenia „z ułożenia” oraz „w nim” wskazywałyby, że nie jest tu mowa o całości „otoczonej w sobie”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>Diels-Kranz, 14, 21, 1-2: Π. Π' πρῶτος ὠνόμασε τὴν ὅλον περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.

<sup>2</sup>Mowa jest o całości, o której warunkowo rozprawia Gorgiasz, mianowicie, jeżeli zakłada się, że „to samo bowiem będzie to, w którym i to w nim” (αὐτὸν γὰρ ἔσται τὸ ἐν αὐτῷ καὶ τὸ ἐν αὐτῷ), to zna-



Michał Janocha – absolwent Wydziału Filozoficznego PAT w Krakowie, e-mail: [michaljanocha@tlen.pl](mailto:michaljanocha@tlen.pl)

Wyrażenie „ze względu na coś”, a dokładnie przyimek „z” (ἐκ), w wyrażeniu „z urzędnika w nim” mógłby wskazywać na sposób odniesienia nie wykluczający członów takiego odniesienia np. odniesienie obwodu całości (ὅλον περιέχεται) do tego, co jest w obwodzie (τάξεως) i nazwanie całości obwodu (ὅλον περιέχεται) kosmosem. W tym też sensie mowa jest o całości holistycznej. Można więc pokazać zamysł odniesienia jedna (ἓν) do właśnie tak rozumianej całości.

Heraklit: *zbiory całe i niecałe, spotykające się różniące się, zgadzające się nie zgadzające się, i z wszystkiego jedno i z jednego wszystko*<sup>3</sup>. Przymiotnik „całe” (ὅλα), w sensie „holistyczne” wskazuje na fakt, że wielość zbiorów nie decyduje o tym, czy są one całe, niecałe, czy jeszcze inne. Dlatego, mówiąc „zbiory całe” wyklucza się możliwość mówienia o jednym całym zbiorze. Ta uwaga ma rozstrzygające znaczenie dla uchwycenia związku jedna z całością holistyczną oraz ze „wszystkim”.

W gnomie Ciemnego Filozofa pojawia się teza z *wszystkiego jedno i z jednego wszystko*. W tej tezie użyty zostaje przyimek „z” (ἐκ). Jego sens można uchwytować tak, jak u Pitagorasa – w znaczeniu ukonstytuowania, podania powodu. Wtedy poszukiwany sens tezy z *wszystkiego jedno i z jednego wszystko*, sprowadzałby się do ukonstytuowania, czyli podania warunku(ów) klasyfikacji zbiorów. Chodzi tu o takie ukonstytuowanie, które nie byłoby ani wszystkim, ani którymś ze zbiorów, ani tym, co stanowi o różnicy między wymienionymi przez Heraklita zbiorami. Takim ukonstytuowaniem, podanym powodem miałoby być jedno (ἓν). Zatem w wyrażeniu „z wszystkiego jedno” rozchodziłoby się o horyzont, domagający się „odniesienia do jedna”. W wyrażeniu „z jednego wszystko” chodziłoby o powód, którym jest jedno, w horyzoncie wszystkiego (πάντα).

W przytoczonej gnomie Heraklit wyznacza zasadniczą oś, poszukującą obustronnego odniesienia między wszystkim a jednym. Jak uchwycić jedno w horyzoncie takiego odniesienia? Celem podania odpowiedzi sięgnę do fragmentów poematu Parmenidesa, pamiętając o tym, że Pitagoras mówi o kosmosie „z funkcji nazwania”, co oznaczać by mogło, że „kosmos” ma status nazwy. Według Parmenidesa nazwy (ὄνομα) funkcjonują wraz ze znakami (σήματα) i postaciami (δέμας). Wszystkie trzy są powiązane ze sferą poznania

czy, że nie odróżnia się „w którym” (ἐν ᾧ) od „w nim” (ἐν αὐτῷ), to, otoczenie w sobie (περιέχεται ἐν αὐτῷ) będzie wykluczone. Por. Diels-Kranz, 82 B 21-25.

<sup>3</sup> Diels-Kranz, 22 B 10, 14-16: συλλάμπτες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἐνός πάντα.

ejdetycznego<sup>4</sup>. To pozwala rozpatrywać je wszystkie razem. Oddzielenie postaci od znaków prowadziłoby do tego, że postać bez pośrednictwa znaków nie mogłaby mieć żadnego związku z poziomem ejdetycznym. Parmenides przewiduje dokładne konsekwencje oddzielenia postaci od znaków i nazw<sup>5</sup>. Aby ich uniknąć wystarczy uznać, że: (a) kilka nazw może prezentować jeden znak lub (b) kilka znaków prezentuje jedną postać, bądź (c) jedna nazwa może prezentować jeden znak.

Jeżeli uznać będące (ὄν) za postać, to przysługiwałoby mu wiele znaków, gdzie jednym z tych znaków byłoby jedno, wskazujące na to, że mamy jedną postać. Byłaby więc to możliwość (b), którą odnajdujemy we fragmencie Diels-Kranz, 28 B 8, 1-7. Ponadto, jeżeli uznać, że każdy ze znaków ma jedną nazwę (np. jedno (ἓν), jako nazwa), a znak nie byłby tym samym, co nazwa, wówczas jedna nazwa byłaby nazwaniem jednego znaku – to możliwość (c). Znak byłby wtedy funkcją, odnoszącą się do będącego za pośrednictwem danej nazwy, np. „jedno”. Jest to nazwa odnosząca się do postaci, którą prezentuje, czyli do będącego. Przejdę teraz do wyводу, ujawniającego jedno na poziomie ejdetycznym oraz wiążącego, na tym samym poziomie, jedno z kosmosem.

Nazwanie kosmosu obwodem całości (Pitagoras) oraz uchwycenie jedna jako nazwy powiązanej ze znakami (Parmenides) skłania do stwierdzenia, że mówienie o jednie w horyzoncie kosmosu – czyli heraklitejskie „z jednego wszystko” – powinno uwzględnić znaki (σήματα) będącego<sup>6</sup>. Kosmos nie jest znakiem będącego, ale w sensie holistycznym, od strony ejdetyki<sup>7</sup> odnosi się do jedna – heraklitejskie „z wszystkiego jedno”. Skoro tak, to odniesie-

<sup>4</sup> Por. Diels-Kranz, 28 B 9, 1; B 10; B, 1, 11.

<sup>5</sup> (I) Takie oddzielenie prowadziłoby do odmiennych za każdym razem określeń postaci – to pierwsza konsekwencja (Diels-Kranz, 28 B 8, 55-56). Oto przykład zaczerpnięty z tekstu Parmenidesa: każda błyskawica jest odrębną postacią i zasługuje na odrębny znak, co wprowadzałoby „zdwojenie porządków”, tj. odwzorowanie „świata postaci” w „świecie znaków” (por. Diels-Kranz, 28 B 8, 56-58).

(II) Druga konsekwencja opiera się na założeniu, że każda nazwa (ὄνομα) posiada swój znak (σήμων) (por. Diels-Kranz, 28 B 19). Odrębne traktowanie postaci (δέμας) i znaków (σήματα) prowadzi do wniosku, że postać nie posiadałaby nazwy. Przykład: każda błyskawica jest odrębną postacią, nie posiadającą znaku ani nazwy. Ejdetyka, zakładająca oddzielenie postaci od znaków wyrażałaby się poprzez pewne, w każdym przypadku, niezależne, trójelementowe związki: (1) δέμας – σήμων – ὄνομα; (2) δέμας – σήμων – ὄνομα; (3) δέμας – σήμων – ὄνομα; itd., np. każda błyskawica jest odrębną postacią, nie posiadającą znaku ani nazwy, co oznacza, że nie możemy użyć wyrażenia „każda błyskawica” używając tej samej nazwy na oznaczenie dowolnej błyskawicy.

<sup>6</sup> Por. Diels-Kranz, 28 B 8, 1-2.

<sup>7</sup> W Diels-Kranz, 28 B 10, 9-10 znaki są ujmowane od strony poznania ejdetycznego: εἶση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα σήματα, *będziesz sobie poznawał zaś niebieską i naturę i na niebie wszystkie znaki*.

nie „wszystko – jedno”, a w szczególności odniesienie „kosmos – jedno (ἓν)” powinno uwzględniać rozróżnienie między jednym jako nazwą, a jednym (ἓν) jako znakiem, które ujmuje się oglądem ejdetycznym pośród pozostałych znaków będącego (ἔδν). Dzięki takiej ejdetyce nazwy kosmos i jedno możemy rozpatrywać razem, nie zapominając o „będącym” Parmenidesa.

### *Perspektywa sposobu myślenia o monadzie*

Anaksymenes z Miletu, podobnie jak Pitagoras, odróżniał cały kosmos (ὅλον τὸν κόσμον) od tego, co go otacza (περιέχει)<sup>8</sup>. Jednak we fragmencie, w którym czynione jest takie odróżnienie, stawia on pytanie o sposób powiązania następujących kwestii: (1) powietrze (ἄηρ) pełni rolę otaczającej cały kosmos *arche*; (2) cały kosmos otaczają też „oddech i powietrze” (πνεῦμα καὶ ἄηρ), lecz one nie są *arche*; (3) oddech i powietrze są synonimami (λέγεται δὲ συνωνύμως ἄηρ καὶ πνεῦμα)<sup>9</sup>.

Powód, dla którego Anaksymenes odróżnia „oddech” od „powietrza” znajdujemy w porównaniu ich do duszy (ψυχή). Dusza posiada funkcje „trzymania nas razem i kierowania nami”. Synonimiczność „oddechu i powietrza”, na poziomie *arche*, zapewnia dusza. Oddech i powietrze ze względu na duszę są synonimiczne, zaś ze względu na „stawianie się” (γίγνεσθαι) i „rozkładanie się” (ἀναλύεσθαι) wyrażają funkcje duszy, funkcje władania i panowania.

„Dusza – oddech/powietrze” włada i panuje, otaczając cały kosmos. W jaki sposób to „panowanie” (συγκρατεῖ) jest wyznaczone przez „otaczanie” (περιέχει)? Otaczanie jest wyrażone w kierowaniu i trzymaniu, co, w kontekście przytaczanego na początku zdania Pitagorasa, odpowiadałoby funkcji zakreślania obwodu całości. Mówiąc w ten sposób ucieka się od sformułowania „otoczenia w sobie”, ukazując duszę od strony wspomnianych funkcji.

Pitagoras, nazywając całość obwodu (ὅλον περιέχεται) kosmosem uczula, że „kosmos/całość obwodu”, to coś odniesionego względem części, czyli tego, co „w kosmosie”. Anaksymenes za sprawą funkcji otaczania odsyła do duszy jako archicznego horyzontu kosmosu. Właśnie to ma być perspektywą w kie-

<sup>8</sup>Diels-Kranz, 13 B 2, 1–7: ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφίνατο· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. οἶον ἢ ψυχῆ, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει· (λέγεται δὲ συνωνύμως ἄηρ καὶ πνεῦμα). ἀμαρτάνει δὲ καὶ οὐτός ἐξ ἁπλοῦ καὶ μονοειδοῦς ἀέρος καὶ πνεύματος δοκῶν συνεστάναι τὰ ζῶα... *Zasadą wszystkiego jest powietrze, z niego bowiem wszystko powstaje i w nie znów się rozkłada. Jak nasza dusza, mówi, będąc powietrzem, trzyma nas razem i kieruje nami, tak cały świat otaczają wiatr (lub oddech) i powietrze. Powietrze i wiatr mają tu znaczyć to samo.*

<sup>9</sup>Diels-Kranz, 13 B 2, 5.

runku rozważań nad otwartością monady u Filolaosa, dla którego monada jest *arche*. Zwraca to szczególną uwagę na *archai*, które konsekwentnie odwołują się do monady. Co niesie ze sobą horyzont *archai*?

## **2. Sposób uchwycenia nieograniczonych i ograniczających względem bytów**

W jednym z fragmentów Filolaos ujmuje *archai* (τῶν περαινότων καὶ τῶν ἀπειρῶν) pod względem sposobu ich przynależności do wszystkich bytów (τὰ ἔδντα)<sup>10</sup>.

*Archai*, czyli „nieograniczone” czy też „ograniczające” nie mogą być odniesione do bytów w sposób wykluczający się – wyłącznościowy (μόνον). Filolaos ustala, że nieograniczone i ograniczające (*pluralis*) są do bytów odniesione w dwóch innych sposobach: (1) łącznikowym – gdzie nieograniczone i ograniczające (ἀπειρον καὶ πέραινον) występują razem, (2) autonomicznym – gdzie mamy samo nieograniczone (αὐτὸν ἀπειρον) bądź samo ograniczające (αὐτὸν πέραινον). Różnica między wyłącznościowym odniesieniem a autonomicznym polega na precyzyjnym odróżnieniu dwóch przysłówków: μόνος i αὐτός.

Przysłówek μόνος wskazuje na pewną właściwość sposobu odniesienia (do bytu) określeń „nieograniczony” albo „ograniczający”. „Jak” tego sposobu, polega na tym, że przysługujące bytowi (τὸ ἔδν) jedynie nieograniczone (ἀπειρον μόνον) w swojej wyłączności nie może zostać postawione obok jedynie ograniczającego (πέραινον μόνον). Wskazana prawidłowość zachodzi również w drugą stronę. Jedynie ograniczające wykluczałyby zasadność mówienia o jedynie nieograniczonym; μόνον nie dopuszcza sąsiedztwa wszelkiego innego sposobu odniesienia nieograniczonego czy ograniczającego np. odniesienia na sposób autonomiczny; jest tak, ponieważ jeżeli coś przysługuje czemuś na sposób wyłącznościowy, to znaczy, że właśnie w tym sposobie kryje się wykluczenie innych sposobów odniesienia; ta wyłączność aspiruje do tego, by np. nieograniczone przysługiwało bytowi w jedyny i niepowtarzalny sposób.

Αὐτός również wskazuje na sposób odniesienia „nieograniczonego czy też ograniczającego” do bytu. Jest jednak sposobem, nie wykluczającym innego sposobu, który został opisany jako typ łącznikowy; jest natomiast sposobem, wykluczającym sposób wyłącznościowy μόνος; pozwala ująć „nieograniczone czy też ograniczające” w samodzielności względem bytów.

<sup>10</sup>Por. Diels-Kranz, 44 B 2, 2–11.

Potwierdza to końcowa część wspomnianego powyżej fragmentu, gdzie w każdym z następujących przypadków – tj. dla „nieograniczonych” (τῶν ἀπειρων) i dla „ograniczających” (τῶν περαιόντων) samodzielnie odniesionych do bytów (τὰ εἶντα), jak również w przypadku łącznikowo ujętych „nieograniczonych i ograniczających” (τῶν ἀπειρων καὶ τῶν περαιόντων), odniesionych do bytów – zachodzi ujawnianie, nie wykluczające owych sposobów odniesienia. Można zatem podjąć analizy w horyzoncie samego ograniczającego (αὐτὸν περαίνον) bądź samego nieograniczonego (αὐτὸν ἀπειρον). Zwrócić najpierw uwagę na to, co jest w horyzoncie samego nieograniczonego.

### Nieograniczone i jedno

Oto fragment tekstu Melissosa<sup>11</sup>. Można sprowadzić go do dwóch warunków: (a) jeżeli nieograniczone, to jedno, (b) jeżeli dwa, to [posiadają] granice nawzajem.

W pierwszym rzędzie należy wystrzyżć fakt, że jedno (ἓν), o którym mowa w następniku punktu (a), nie jest jednym widzianym od strony znaków, jak u Parmenidesa. U niego bowiem pojawiające się jedno jako znak nie wynika z „nieograniczonego”, lecz jest pierwotnie w kontekście będącego. Jedno (ἓν) w następniku punktu (a), wynikające z założenia o nieograniczonym jest oglądane jako jedno, nie mające granic nawzajem. Punkt (b) usensawnia taki sposób myślenia. Pojawia się bowiem „dwa”, które wyklucza nieograniczone i wprowadza dyrektywę o granicach nawzajem. Nieograniczone byłoby po prostu redukcją od tego, co ma granice ze sobą nawzajem i dlatego należałoby je rozumieć, wychodząc od intuicji stosunku granic nawzajem. Jedno (ἓν), wynikające z nieograniczonego polegałoby na „nie posiadaniu granic nawzajem”.

Zatem nieograniczone jest związane z jednym, jednak w powyższym wnioskowaniu, w oparciu o słowa Melissosa, jedno i nieograniczone rozumiane jest jako to, co nie ma granic. Ujęcie tak rozumianego nieograniczonego (ἀπειρον) na sposób wyłącznościowy i odniesienie go (1) do wszystkiego bądź (2) do bytu oznaczałoby, że w przypadku (1) wszystko byłoby nieograniczone, zaś w przypadku (2) – że mamy policzalny, monistyczny jednobyty, nieograniczony i wykluczający inne byty. To zostaje przez Krotoczyka wykluczone. Jak więc rozumieć nieograniczone i jedno u Filolaosa?

<sup>11</sup> Diels-Kranz, 30 B 6, 3–5: εἰ γὰρ (ἀπειρον) εἶη, ἓν εἶη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἶη οὐκ ἄν δύναιτο ἀπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἄν πεύρατα πρὸς ἀλλήλα. *Jeżeli bowiem (nieograniczone) było, jedno byłoby; jeżeli bowiem dwa było, nie mogłoby nieograniczone być, lecz miałyby z sobą granice nawzajem.*

Melissos wspomina o nieograniczonej wielkości, która miałaby jakieś powiązanie z określonością i z jednym. Odnalazłem<sup>12</sup> u niego porównanie „nieograniczonej wielkości” do tego, co „jest zawsze”. Bazując na słabo wyrażonej eksplikacji, nie pozwalającej jednoznacznie rozstrzygnąć o podmiocie zdania we fragmencie Diels-Kranz, B 3<sup>13</sup>, można sformułować dwie hipotezy odnośnie tekstu Filolaosa. (1) Interpretacja „nieograniczonej wielkości” u Melissosa w kontekście będącego (ἐὶν) wykluczałaby jakąkolwiek wielość, jakiegokolwiek złożenie – prowadziłaby do bardziej radykalnego (niż wcześniej) monizmu, w myśl którego jednobyty byłby zarazem nieograniczoną wielkością. (2) Interpretacja „nieograniczonej wielkości” w kontekście „określoności” (ὅ τι) zachowuje możliwość „zestawiania obok siebie”, czyli działania harmonii u Filolaosa, czego pierwszym wyrazem w doktrynie Melissosa byłaby formuła zestawiająca „było – jest – będzie”.

Dla Parmenidesa jednak będące (ἐὶν) jest jedno (ἓν): „nie kiedyś było, ani nawet będzie, gdyż teraz jest”<sup>14</sup>. U Melissosa „określoność” (ὅ τι) „jest i zawsze była i zawsze będzie”<sup>15</sup>. Porównując ujęcia będącego i określoności można łatwo dostrzec, że tylko „jest” w obu przypadkach nie zostaje zaprzeczone. Jest to pozytywne odniesienie „jest” do określoności (ὅ τι) i do będącego (ἐὶν). Związek określoności z będącym nie wyklucza tego, iż jedno nadal jest znakiem będącego. Będące jest jedno a fakt, że „ani było”, „ani będzie” wskazuje,

<sup>12</sup> Diels-Kranz, 30 B 3, 3–5: ἀλλ' ὡςπερ ἔστιν αἰεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἀπειρον αἰεί χρῆ εἶναι. *Lecz tak jak jest zawsze, tak i wielkość nieograniczona zawsze musi być.*

<sup>13</sup> Czy we fragmencie Diels-Kranz, 30 B 3, 3–5 mowa jest o „czymś określonym” (ὅ τι)? Co jest podmiotem zdania *lecz tak jak jest zawsze?* We fragmencie Diels-Kranz, 30 B 1, Melissos mówi: „zawsze było to, co było i zawsze będzie”. We fragmencie Diels-Kranz, 30 B 2 Melissos wyprowadza pewne konsekwencje z powyższego twierdzenia, dochodząc do wyartykułowania warunków tego, co nieograniczone (ἀπειρόν ἐστιν). Nieograniczone jest to, co nie ma ani początku, ani końca. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że „nieograniczone” pojawia się w kontekście określoności (ὅ τι). Jednak we fragmencie Diels-Kranz, 30 B 3 podmiot zdania jest domyślny. Jakiego podmiotu można się domyślać? Jeżeli w Diels-Kranz, 30 B 3 mowa jest o „określoności” (ὅ τι), to wyraz „tak jak jest zawsze” oznacza odwołanie się do „zawsze było to co było i zawsze będzie”. Wtedy „nieograniczoną wielkość” należałoby rozumieć jako nieograniczoną wielkość rozpostartą między „zawsze było – zawsze będzie”. Jeżeli natomiast Diels-Kranz, 30 B 3 potraktować w kontekście „będącego” (ἐὶν), to wielkość nieograniczona nie może być odczytywana podług formuły „zawsze było to co było i zawsze będzie” w Diels-Kranz, 30 B 1, lecz w oderwaniu od niej. Wielkość nieograniczona musiałaby być rozpatrywana jedynie w kontekście „jest”. Skoro więc „jest” stanowi o sensie nieograniczonej wielkości, to, jako znak będącego, musiałoby dotyczyć także jednego (ἓν). Potwierdzenie tego mamy w Diels-Kranz, 30 B 9. Na podstawie tego fragmentu możemy bardziej precyzyjnie powiedzieć, że o „wielkości nieograniczonej” – o ile łączyc ją z będącym – nie należy myśleć, jako o wielkości posiadającej ciało, grubość, części.

<sup>14</sup> Por. Diels-Kranz, 28 B 8.

<sup>15</sup> Por. Diels-Kranz, 30 B 2, 2: ἦν αἰεί καὶ ἔστιν καὶ ἔσται.



iż będące nie posiada pozytywnego odniesienia do „było – będzie”. Pozytywne odniesienie do „było – jest – będzie” posiada określoność. To odniesienie pozwala na utrzymanie jedna w kontekście innych znaków. Pozwala również – już na gruncie doktryny Filolaosa – na uchwycenie jedna tak, jak uczynił to Parmenides i uchwycenie nieograniczonego (ἀπειρόν) na sposób autonomiczny, a więc również łącznikowy.

W tym miejscu rozważań pojawia się możliwość poruszenia kwestii nieograniczoności. Porównałem konteksty użycia formy przymiotnikowej z rzeczownikową<sup>16</sup>. Odniesienie nieograniczonych do bytów, na sposób wykluczający inne sposoby odniesienia ujmowałoby byty jako jedynie nieograniczone. Dla sposobu wyłącznościowego nie ma znaczenia to, co reprezentuje ową wyłączność, np. że są jedynie nieograniczone albo jedynie ograniczające. Znaczenie ma tylko wyłączność i to, do czego się ona odnosi. Jeżeli bowiem wyłączność dotyczy sposobu ujęcia nieograniczonych (ἀπειρα) i odnosi się do bytów, to nie przesądza to o wszystkim (πάντα). Jeżeli jednak wyłączność sposobu ujęcia nieograniczonych (ἀπειρα) odnosi się do wszystkiego, wówczas narzuca się prosty wniosek: *w ogóle bowiem nie będzie to poznane, gdy wszystko nieograniczone jest*<sup>17</sup>.

Wydaje się więc, że nieograniczone ujęte w autonomicznym i łącznikowym sposobie, a odniesione do wszystkiego, nie prowadzi do pojęcia nieograniczoności. Natomiast istnieje pewna możliwość, że nieograniczone, ujęte w formie przymiotnikowej w sposobie wyłącznościowym, może zostać utożsamione z nieograniczonością, zaś w wymiarze pantystycznym – z genezą nieograniczoności (τὸ ἀπειρόν).

### Jedno i liczba

Nieograniczone ukazało jedno na poziomie ejdetycznym, co, skrótnie rzecz biorąc, wskazuje, że jedno w doktrynie Parmenidesa i Melissosa jest tym

<sup>16</sup> O nieograniczonym (ἀπειρόν) i nieograniczonych (ἀπειρα) Filolaos mówi we fragmentach Diels-Kranz, 44 B 2 i Diels-Kranz, 44 B 3. Natomiast o nieograniczoności (τὸ ἀπειρόν) Filolaos wspomina w Diels-Kranz, 44 B 11, gdzie funkcjonuje ona jako jeden z trzech warunków koncepcji kłamstwa (ψεῦδος) i zazdrości (ὁ φθόνος) względem natury. Filolaos wspomina o trzech właścicielach kłamstwa i zazdrości. Są to nieograniczoność (τὸ ἀπειρόν), niepojętność (τὸ ἀνοήτω) i niewypowiedzalność (τὸ ἀλόγω). Por. Diels-Kranz, 44 B 11, 21–26.

<sup>17</sup> Diels-Kranz, 44 B 3, 1–3: ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσοῦμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπειρόν ἐόντων. We fragmencie Diels-Kranz, 44 B 2 zostaje wykluczony sposób odniesienia nieograniczonych (ἀπειρόν) do bytów, jako jedyne określenie bytów (τὰ ἐόντα). We fragmencie jedenastym nieograniczoność (τὸ ἀπειρόν) funkcjonuje jako jeden z wyznaczników kłamstwa. Są to jedyne fragmenty, w których τὸ ἀπειρόν i ἀπειρόν występują oddzielnie, bez „towarzystwa” περαινότων.

samym jednym. Dotychczasowe analizy pokazały, że jedno u Filolaosa nie musi być uzyskiwane drogą genezy i nie wyklucza określoności oraz wielości, a więc nie wyklucza też zestawień (relacji), czyli zasady działania harmonii. Harmonia u Filolaosa, co stanie się widoczne dopiero w kontekście liczby, miałaby ściśle określony zakres. Przyjrzyć się zatem teraz ejdetyce liczby.

Filolaos o liczbie (ἀριθμὸν) rozważa na gruncie εἶδος. Mówi on również o „posiadaniu liczby” (ἀριθμὸν ἔχοντι), co także odnosi się do εἶδος. Dlatego kwestie „posiadania liczby” jak i „liczby” są problemem ejdetyki: *ta zaiste liczba ma dwie odrębne idee*<sup>18</sup>. Kluczową rolę w tym twierdzeniu pełni przymiotnik „odrębne” (ἴδια). Jak rozumieć ten przymiotnik ἴδια, mający coś powiedzieć o dwóch ideach liczby?

(1) Można próbować odpowiedzieć na to pytanie przez odniesienie do wyłącznościowego i autonomicznego sposobu. Skoro dwie idee liczby są odrębne, to odrębne nie tak, jak wyznacza to wyłącznościowy sposób odniesienia nieograniczonego czy ograniczającego do bytów. Wydaje się, że przymiotnik ἴδια wskazuje na dopuszczenie dwóch idei względem siebie. „Tolerancja” dwóch idei liczby względem siebie nie jest również tą samą tolerancją, którą wyznacza autonomiczny sposób odniesienia nieograniczonych – ograniczających do bytów. Niemożliwość utożsamienia autonomicznego sposobu „przynależności” nieograniczonych – ograniczających bytom, z odrębnością dwóch idei liczby bierze się stąd, że w kontekście bytów Filolaos mówi o sposobach, natomiast w kontekście dwóch idei liczby określa je przymiotnikowo, jako „odrębne”.

(2) Spójrzmy na ten problem z innej strony: odrębne parzyste i odrębne nieparzyste mogą być, w pewnym sensie, odniesione do siebie. Efektem ich odniesienia jest trzecia idea liczby, a mianowicie zmieszana parzysto-nieparzysta<sup>19</sup>. Kluczowym jest tu znaczenie μειχθέντων. Filolaos poprzez użycie ἀρτιοπέριτρον, będącego połączeniem περισσὸν i ἄρτιον – parzyste i nieparzyste – umożliwia tłumaczenie μειχθέντων, jako *połączenie, zespolenie*. Elementami, na których *zespolenie* zostaje dokonane, są te elementy, które funkcjonują jako odrębne ἴδια εἶδη. Wskazywałoby to na fakt, iż odrębność idei w sensie ἴδια nie wyklucza relacji między ideami ἴδια – μειχθέντων. Wytłumaczenie, odwołujące się do wyłącznościowego sposobu „przynależności” nieograniczonych i ograniczających bytom nie jest możliwe, stąd też nie jest możliwe wyjaśnienie przez odwołanie się do funkcji ujawniania.

<sup>18</sup> Diels-Kranz, 44 B 5, 1–2: ὁ γὰρ μὲν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἶδη.

<sup>19</sup> Diels-Kranz, 44 B 5, 2–3: τρίτον δὲ ἀπ’ ἀμαφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριτρον, *trzecią zaś z obu zmieszanych parzysto-nieparzystą*.

Otóż, ujawnianie zachodzi w kontekście bytów, ma charakter bezpośredni, a podstawą ujawniania nie są byty, lecz nieograniczone i ograniczające<sup>20</sup>. Bezpośredniość ujawniania może zachodzić w obrębie tych samych idei, ale to nie tłumaczyłoby funkcji, prowadzącej do idei zmieszanej. Ujawnianie idei odrębnych ἴδια, jako idei zmieszanej jest niemożliwe, gdyż idea zmieszana nie jest odzwierciedleniem idei odrębnej, dokonującym się bez pośredników. Czy jest jakaś inna możliwość, sugerowana w tekstach Filolaosa, pozwalająca zrozumieć ideę zmieszaną oraz idee odrębne?

(3) Spróbuję przedstawić to jeszcze inaczej. „Idea zmieszana” jest wynikiem twórczej gnozy – bowiem nieparzyste i parzyste nie są do siebie podobne. Działanie harmonii czyni idee odrębne ideą parzysto-nieparzystą. Tak rozumiana „idea zmieszana” nie potrzebowałaby dalszego działania gnostycznie interpretowanej harmonii. Dlatego funkcja gnozy/harmonii genetycznie wyprowadzałaby „ideę zmieszaną” z poziomu ejdetycznego (idee odrębne). Idee odrębne byłyby ideami elementarnymi, nieredukowalnymi do bardziej prostych, nie mogłyby pośredniczyć w zrodzeniu idei funkcjonującej, jako μειχθέντων – *zespólona czy połączona*. Oznaczałoby to, że gnoza/harmonia sens swojego funkcjonowania odnajdowałaby w sferze ejdetycznej. Do opisu idei zmieszanej, czyli wskazania na jej genezę służy język relacji „podobne – niepodobne”. W ten sposób sfera ejdetyczna i zarazem gnostyczna byłyby sferami, posiadającymi liczbę. Gnoza, poza przypadkiem idei zmieszanej, nie posiadałaby możliwości ustalania sfery ejdetycznej.

(...) [K]ażdej z dwóch zaś tej postaci liczne formy, które każda sama naznacza<sup>21</sup>. Dwie postaci pełnią funkcję naznaczającą formy (μορφαί). Gdy sięgniemy do Parmenidesa, to zauważamy, że krytykuje on proceder odwrotny<sup>22</sup>. U Parmenidesa chodzi o rozstrzygnięcie, czy myśli (γνώμας) mają oznaczać formy (μορφαί), czy formy mają oznaczać myśli. W jaki sposób kwestię tę rozstrzyga Filolaos?

<sup>20</sup>Por. fragment Diels-Kranz, 44 B 2, 8–11: ἐκ περαινόντων περαινόντι, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαινόντι τε καὶ οὐ περαινόντι, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἀπειρα φανέονται, (...) z ograniczających ujawniają się ograniczającymi, drugie z ograniczających i nieograniczonych ograniczającymi i nie ograniczającymi, inne z nieograniczonych nieograniczonymi. Stosunek bezpośredniości polega na tym, że ujawnianie się w przebiegu kierunkowości swej funkcji nie zapośrednicza czegokolwiek innego, niż podstawa ujawniania. Można powiedzieć, że warunkiem ujawniania jest odwzorowanie:  $a \rightarrow a'$ ,  $b \rightarrow b'$ ,  $ab \rightarrow a'b'$ . Dlatego funkcja ujawniania jest funkcją tożsamościową, w tym znaczeniu, że warunkiem tożsamości opartej o funkcję ujawniania jest stosunek. Stosunek nie jest tu rozumiany jako  $a \rightarrow a$ ,  $b \rightarrow b$   $ab \rightarrow ab$ , lecz jako  $a \rightarrow a'$ ,  $b \rightarrow b'$ ,  $ab \rightarrow a'b'$ . Ujawnianie się bytów nie jest bowiem samoodniesieniem samego bytu, lecz samo ujawnieniem, polegającym na jawności koniecznych stosunków.

<sup>21</sup>Diels-Kranz, 44 B 5, 3–4: ἐκατέρω δὲ τῶ εἶδεος πολλὰ μορφαί, ἅς ἕκαστον αὐταντὸ σημαίνει.

<sup>22</sup>Diels-Kranz, 28 B, 8, 53: μορφαὶ γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν. Postacie postawił sobie dwie aby myśl oznaczyć.

Liczba naznacza liczne formy (μορφαί). Zatem, według rozstrzygnięcia Filolaosa, liczne formy (μορφαί) nie oznaczają myśli (γνώμας), lecz to myśl poprzez liczbę może prowadzić do oznaczania licznych form. Chodzi tu o kierunkowość naznaczania form (μορφαί).

Otóż, kierunkowość ta jest ustaleniem różnicy między μορφαί a εἶδος, ograniczającym się do różnicy, nazwijmy to roboczo, funkcjonalnej, wyrażonej przez σημαίνει. Funkcja σημαίνει, idąca od strony dwóch idei (odrębnej i mieszanej) w stronę licznych form, pokazuje, że punktem wyjścia dla ejdetycznej koncepcji liczby nie są liczne formy. Jest odwrotnie. Funkcja σημαίνει, to, bazujące na ejdetyce liczby, naznaczanie licznych form w kosmos. Nie popelnia więc Filolaos błędu śmiertelnych, gdyż nie przechodzi od tego, co liczne (πόλλα) na poziom idei, tylko, jak Parmenides, od poziomu ejdetycznego, do tego, co liczne (πόλλα).

Teraz właśnie ta (liczba) w duszy (jest) zestawiająca na przemian wszystko widoczne i dostarczane zmysłowi, (a) w kierunku poznającego gnostyka (jest) oddzieloną od ciał naturą i (jest) dzielącą słowa odmiennie dla każdego ze zdarzeń, zarówno nieograniczonych jak i ograniczających<sup>23</sup>.

W zacytowanym fragmencie liczba posiada (a) funkcję zestawiającą – harmoniczną (ἀρμόζων), (b) jest oddzieloną od ciał naturą (φύσιν ἀπεργάζεται σωματῶν), (c) posiada funkcję dzielącą (σχίζων). Wszystkie trzy charakterystyki liczby dokonane są według duszy (κατὰν ψυχάν), a więc według poziomu arche. Punkt (c) oznacza: liczba w duszy jest dzielącą słowa odmiennie dla każdego ze zdarzeń (τῶν πραγμάτων) nieograniczonych i ograniczających (ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων). Znaczy to, że funkcja σχίζων posiada dwa aspekty: aspekt liczby „dzielącej słowa” (dzielącej to, co wysłowione) oraz aspekt liczby „dzielącej odmiennie”. Zachodzi również możliwość odniesienia wymienionych aspektów do każdego ze zdarzeń (ἐκάστους τῶν πραγμάτων).

Możliwość „dzielenia słów” dokonuje się dzięki liczbie. Wprowadza to widzenie słów w ich „pojedynczym ujęciu”, jak również w ujęciu ich „w kosmos”. „Dzielenie słów” nie dokonuje się dla samych słów, np. celem wskazania na kategorię wyjaśniającą podobieństwo czy niepodobieństwo między słowami albo między słowami a liczbą. „Dzielenie słów” ma bowiem inny cel. Tym celem jest ujmowanie kosmosem „maksymalnej subtelności zdarzeń” (ἐκάστους τῶν πραγμάτων). Jak się to dokonuje?

<sup>23</sup>Diels-Kranz, 44 B 11, 15–19: νῦν δὲ οὗτος κατὰν ψυχάν ἀρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποταγορα ἀλλήλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἐκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων.

Słowa potrafią wyrażać każdą subtelność zdarzeń, nie zachodzi jednak zależność odwrotna. Słowa wyrażają zdarzenia, zdarzenia nie wyrażają słów. Nie jest bowiem możliwe postawienie znaku równości między słowami a zdarzeniami. Powiązanie słów ze zdarzeniami dokonuje się „według duszy”, gdzie „powiązanie” polega na tym, że „każde ze zdarzeń uzyskuje słowa/wyrażenia”. Nie gwarantuje to jeszcze podjęcia zdarzeń „w kosmosie”. Dopiero związek liczby ze słowami pozwala zdarzeniom o maksymalnej subtelności uzyskać ważność kosmosu. Podobnie jak w przypadku zależności „słowa – zdarzenia”, tak również w przypadku „liczba – słowa”, dokonujące się „dzielenie słów” następuje od strony liczby – ponieważ to liczba naznacza liczne formy (πολλὰ μορφαί). W ten sposób zdarzenia, ale tylko poprzez słowa, mogą posiadać liczbę i w ten sposób zdarzenia mogą zostać naznaczone kosmosem.

„Maksymalna subtelność zdarzeń” nie posiada liczby, lecz jest naznaczona przez liczbę. Dzięki temu zostaje doceniony związek słów ze zdarzeniami, a następnie liczby ze słowami. Wskazuje to też na pewnego rodzaju „słabość liczby”, która nie ma bezpośredniego odniesienia do „maksymalnej subtelności zdarzeń”.

### 3. Liczba i monada

Dotychczas mowa była o ejdetycznym usensownieniu gnozy. Poruszona została także problematyka funkcji ejdetyki liczby w postaci *naznaczania w kosmos*. Nie został pokazany związek kosmosu z jednym. Czy można to zrobić przez odwołanie się do funkcji *naznaczenia liczbą w kosmos*?

Naznaczać jedno liczbą, to ujmować je w kosmosie nie jako *archai*, nie jako *arche*, lecz jako jedną z form (μορφαί). W ten sposób jedno uchronić można przed ową wyłączością. W myśl tego można byłoby powiedzieć: jedna jest wiele. Ale w ten sposób naznaczać jedna nie wypada, gdyż uchwycone ono zostało w autonomicznym horyzoncie nieograniczonego. Czy wobec tego jedno, tak jak chciał Heraklit z Efezu, może nadal funkcjonować w horyzoncie ukonstytuowania kosmosu? Jeżeli tak, to wystarczy odnaleźć perspektywę związku liczby z jednym.

Niniejsze rozważania rozpocząłem od przywołania sposobów myślenia poprzedników Filolaosa nad jednym, kosmosem oraz monadą. W doktrynie Krotocyzyka dotarłem do *archai* i jedna, ale jedno nie było *arche*. Podjąłem badania w horyzoncie *archai* i uchwyciłem jedno. Zatem jeżeli monada wykaże

związek z nieograniczonym i ograniczającym, to wykaże również związek z *archai*, a zatem również z horyzontami ograniczonych i nieograniczonych, a więc z liczbą, kosmosem, no i z jednym; oznaczałoby to, że to właśnie monada miałaby zdolność utrzymania związku liczby z jednym. W tym sensie zadany byłby monadzie sposób otwarcia wynikający z natury *archai*.

#### *Arytmetyczna geneza jednostki*

Wynikający z natury *archai* sposób otwarcia monady można ukazywać od strony liczby. Wystarczy – przynajmniej na razie – zinterpretować monadę jako jednostkę arytmetyczną i uznać, że między monadą a *archai* musi istnieć jakiś związek.

(1) W doktrynie Filolaosa występuje zależność „genezy-stawania się” (od γεννώω) z *arche*. (2) Zależność ta jest obecna w postaci relacji aRb, gdzie a, to twórczo działająca harmonia, zaś b, to bierne *archai* albo *arche*. (3) Zakładam tłumaczenie *arche* (ἀρχή), jako „sumy”. (4) Tak ujęta funkcja „sumowania” ἀρχή w sposób genetyczny wyprowadzałaby pojęcie monady jako liczby i jednostki arytmetycznej zarazem, gdyż, jak pamiętamy, monada pełni rolę *arche*.

Biorąc pod uwagę punkt (4) w kontekście pojęcia „wszystko” (πάντα) można stwierdzić, że wszystko (πάντα) byłoby maksymalnym zakresem wszelkiego sumowania, czego wyraz stanowiłaby próba wskazania na atomowe elementy wszystkiego. Jeżeli takie elementy istniałyby jako nieredukowalna i ostateczna „warstwa”, to dodanie ich do siebie genetycznie wyprowadzałoby cały obraz wszystkiego. Czy taka nieredukowalna i ostateczna genetyczna wizja wszystkiego jest możliwa u Filolaosa?

Na mocy twierdzenia, że *archai* są naznaczone w kosmos przez liczbę – można by uznać *archai* za części nieredukowalne do bardziej podstawowych. Jeżeli bowiem „nieograniczone – ograniczające” (ἀπειρων – περαινότων *pluralis*), jako autonomiczna całość, naznaczone w kosmos przez liczbę, czyli interpretowane „na sposób liczby” (arytmetycznie), „zostałyby dodane do siebie” (ujęte łącznikowo ἀπειρων καὶ περαινότων), to ich „suma” (*arche*) też musiałaby być interpretowana arytmetycznie. W ten sposób monada, jako *arche*, byłaby jednostką arytmetyczną, czyli byłaby nieograniczona i ograniczająca zarazem (ἀπειρον καὶ περαινον *singularis*). Wydaje się zatem, że geneza jednostki arytmetycznej posiadałaby dwa aspekty: aspekt *warstwy ustalonej*, „od której” geneza rozpoczyna się oraz aspekt *efektu generowania*.

Powyższa geneza monady jako jednostki arytmetycznej została skonstruowana w oparciu o przyjęte założenia: nieograniczone i ograniczające (*plura-*

lis), naznaczone przez liczbę w kosmos, są jednymi z licznych form oraz nieograniczone i ograniczające, to *archai*. Czy te założenia są słuszne?

Po pierwsze, jest to wykluczone ze względu na możliwość występowania zdarzeń poza kosmosem – o czym już mówiłem. Po drugie, jeżeli nieograniczone i ograniczające ἀπειρον καὶ πέραινον mają arytmetyczną wykładnię, to można je czytać poprzez liczby/relacje. Specyfika takiego ujęcia sprowadza się do możliwości wyznaczania nieograniczonego postępu zestawień relacji punktów. Dlatego też o liczbach (jako o nieograniczonym postępie zestawień relacji punktów) można mówić jako o nieograniczonych i ograniczających (*pluralis*). Wtedy jednostka arytmetyczna, jako nieograniczona i ograniczająca (*singularis*) powinna być czytana, jako kryterium relacyjnego (arytmetycznego) ujmowania nieograniczonych i ograniczających (*pluralis*).

Ze względu na związek jednostki arytmetycznej z nieograniczonym i ograniczającym, należałoby stwierdzić, że nieograniczone i ograniczające odnoszą jednostkę arytmetyczną do jedna i do kosmosu. Jednak ukonstytuowanie kosmosu od strony jedna nie może dokonywać się za pośrednictwem jednostki arytmetycznej, ponieważ jedno nie jest liczbą (gdyby było, to redukowaloby do liczby: będące, byty, określoność, to, co całe w sensie holistycznym i pantystycznym).

#### 4. Poza-arytmetyczny sens monady

Przypomnijmy, że do powyższych stwierdzeń doszliśmy poprzez interpretację nieograniczonych i ograniczających od strony relacji/liczby. Nic jednak nie wskazuje na to, że nieograniczone i ograniczające bezwzględnie posiadają charakter liczby/arytmetyczny.

Specyfika uchwycenia arytmetycznego bądź poza-arytmetycznego charakteru jednostki/monady polega na tym, że jeżeli liczba naznacza w kosmos nieograniczone i ograniczające (ἀπειρον καὶ πέραινον), to wtedy mówi się o jednostce arytmetycznej, która jest usensownieniem każdej z badanych relacji. Ale dzięki temu, że nieograniczone w sposób autonomiczny dotyczą, poza liczbą, również jedna, które liczbą nie jest, dochodzi się do poza-arytmetycznego sensu jednostki, czyli monady.

Jest to zagadnienie nie tyle zsumowania, co raczej rozpoznania monady jako nieograniczonego i ograniczającego (ἀπειρον καὶ πέραινον) względem wszystkich horyzontów „nieograniczonych – ograniczających” (*pluralis*), rozpoznania, umożliwiającego widzenie jedna w horyzoncie nieograniczonego, jak i widzenia w nieograniczonych i ograniczających horyzontu kosmosu

i liczby. Ale rozpoznanie monady, bazujące na uznaniu jej poza-arytmetycznego sensu nieograniczonych i ograniczających, jest niewystarczające, ponieważ nieograniczone czy ograniczające nie funkcjonują, jak dowodziliśmy, wyłącznie w kontekście liczby. Związek liczby z monadą, wskazujący na to, iż monada nie miałaby charakteru arytmetycznego, jest uzasadniony jedynie negatywnie. U Filolaosa pozostaje jeszcze jeden kierunek *poza-arytmetycznego* uchwycenia monady, mający swoje „zaczynanie się” od strony monady.

Nieograniczone i ograniczające otwierają wszystko na monadę. Z drugiej strony, kosmos nie może wyzbyć się jedna. Usprawiedliwieniem związku jedna i kosmosu jest *otwarcie monady na każdego z osobna*.

Oto kolejny fragment: *Doradcą i władcą każdego, bóg, jest, zawsze będący, stały, nieruchomy, sam dla samego siebie jednakowy, inny od innych*<sup>24</sup>. Spróbujmy przeprowadzić interpretację tego fragmentu tak, aby monadę ukazać poprzez funkcję doradcy i władcy.

Jeżeli chodzi o doradcę – Filolaos, mówiąc o naturze liczby, podkreśla, że jest ona pouczająca, dotycząca uczenia i właśnie kierownicza (ἡγεμόνικα)<sup>25</sup>. Wskazywałaby to, iż właściwością doradcy jest posługiwanie się kierowniczą funkcją natury liczby. Zatem monada, jako władca, sugerując się radą doradcy, kierowałaby wszystkim na sposób relacji/liczby. Co jeszcze mógłby odsłonić doradca, o którym mówi Filolaos, z monady jako władcy?

Otóż, odsłaniałby on władcę, uwzględniającego jednostkę arytmetyczną wraz z jej genetycznym ujęciem. Biorąc udział w harmonijno-agnostycznym generowaniu kosmosu, władca nie podlegałby twórczej działalności gnozy/harmonii, gdyż jest on jednym władcą. Oznaczałoby to, że władca byłby uchwyceniem, uwzględniającym wszystkie – obecne w doktrynie Filolaosa – zakresy poznawcze, a więc teoretyczny, gnostyczny i ejdetyczny. Dlatego też władca nie mógłby być traktowany na sposób wyłączeniowy, lecz byłby widzeniem nieograniczonych i ograniczających również na sposób autonomiczny, co pozwalałoby rozpatrywać nieograniczone – ograniczające w wielu kontekstach.

Z tego też powodu, to nie doradca doradzający za pomocą liczby, lecz właśnie władca uchwytywałby jedno, jako jeden z licznych znaków będącego. W ten sposób miałby on jedno odniesienie do kosmosu, nie będąc ani kosmosem, ani jednym. Władca „ogłądałby” jedno w autonomicznie ujętym horyzoncie nieograniczonego, jak również liczbę z horyzontu nieograniczo-

<sup>24</sup> Diels-Kranz, 44 B 20, 23–24: ἐστὶ γὰρ ἡγεμὸν καὶ ἄρχων πάντων, θεός, εἰς, ἀεὶ ἓν, μόνιμος, ἀκίνητος αὐτὸς ἑαυτῷ ὁμοίος, ἕτερος τῶν ἄλλων.

<sup>25</sup> Diels-Kranz, 44 B 11.

nego i ograniczającego, czy też autonomicznie ujętego ograniczającego. Jego „jednostkowość” byłaby nieoczywista, ponieważ uwzględniałaby owe szerokie konteksty, w których nieograniczone i ograniczające mogą występować. Zatem doradca odkrywałby władcę jako jedno widzenie nieograniczonego i ograniczającego, rozpoznające wiele kontekstowe analizy nieograniczonych i ograniczających (*archai*).

Powiedziałem, że władczość monady/władcy względem wszystkich nie dokonywałaby się przez i dzięki funkcji doradcy. Filolaos mówi jeszcze o związku władcy z każdym z osobna (*ἀπάντων*). Co znaczy owa bliskość monady względem każdego z osobna? Odpowiedzi poszukam we fragmencie, odnoszącym się do myśli trzech innych pitagorejczyków, który – na zakończenie – być może potwierdzi przypuszczenia wysnute odnośnie doktryny Filolaosa i dotyczące otwartości monady.

#### *Monada i funkcja tetrakysu – nauka Archipposa, Lyzisa, Opsimosa*

Opsimos liczbowo określił boga, zaś Lyzys największą z liczb (określił) ze względu na najbliższe zwierchnictwo liczb – jeżeli zaś największa liczba – dziesiątka według tych (dwóch) pitagorejczyków (to) tetrakys (czyli  $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ), zarówno będący jak i wszystkie liczby i harmonie otaczający logosami, natomiast (jeżeli) według tamtego Archipposa blisko położone obok (tetrakysu) (to) dziesiątka, to bóg jest monadą, jednym jest tamto (najbliższe zwierchnictwo liczb), jedno bowiem osłania największy (przed) bliskością najmniejszego „każdego bytu” z osobna<sup>26</sup>.

W przytoczonym fragmencie zawarte jest wnioskowanie, mówiące, że jeżeli mamy dziesiątkę i uwzględnimy w stosunku do niej dziesiątkę, to uchwycimy monadę. Można to rozumieć na dwa sposoby.

Pierwszy: jeżeli  $(1 + 2 + 3 + 4) - (2 + 3 + 4) = 1$ , to 1, czyli bóg jest monadą. W ten sposób mamy liczbowe uchwycenie boga-monady. Drugi: jeżeli  $(1 + 2 + 3 + 4) - (2 + 3 + 4) = 1$ , to bóg-monada jest w dziesiątce, co oznacza, że uchwycenie monady sprowadziłoby się do wyjaśnienia znaczenia dziesiątki.

Otóż, jeżeli przyjmie się, że dziesiątka w jakimś (jakimkolwiek) sensie jest największą liczbą, to stwierdzić trzeba będzie o niej, że jest największym zwierchnikiem liczb. Największe zwierchnictwo liczb otrzymuje miano jed-

<sup>26</sup> Diels-Kranz, 46 B 4: Ἀδως δὲ καὶ Ὀψιμος ὁ μὲν ἀριθμον ἀρρητον ὀρίζειται τὸν θεόν, ὁ δὲ τοῦ μεγίστου τῶν ἀριθμῶν τὴν παρὰ τὸν ἐγγυτάτω ὑπεροχὴν· εἰ δὲ μεγίστος μὲν ἀριθμὸς ὁ δέκα κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς ὁ τετρακὺς τε ὧν καὶ πάντας τοὺς ἀριθμητικοὺς καὶ τοὺς ἀρμονικοὺς περιέχων λόγους, τοῦτοι δὲ ἐγγὺς παρακείνται ὁ ἑννέα, μονὰς ἔστιν ὁ θεός, τοῦτ' ἔστιν εἰς ἐνὶ γὰρ ὑπερέχει ὁ μέγιστος, τὸν ἐγγυτάτω ἐλαχίστοι (ὄντι) αὐτῶι.

nego (ἔν) – w domyśle tetrakysu, jednej dziesiątki. W tym fragmencie mowa jest również o tym, że jedna dziesiątka osłania ἔν przed bliskością najmniejszego. Oznaczałoby to, że monada, która jest w dziesiątce dotyczyłaby jedna oraz owego najmniejszego. Co jest tym najmniejszym? Wydaje się, że mogłaby nim być najmniejsza z relacji, czyli relacja binarna lub „każdy byt z osobna”. Zatem wyjaśnienie, kolejno, relacji dziesiątki do relacji binarnej i dziesiątki do każdego bytu z osobna, ukazywałoby coś z monady; a więc rozpatrzenie zależności (a) jednej dziesiątki i relacji binarnej oraz (b) jednej dziesiątki i każdego bytu z osobna, powinno pośrednio wskazać nam monadę.

Według punktu (b) dziesiątka nie jest rozumiana jako liczba, zaś według punktu (a) – może ona być liczbą. Powołując się na wcześniejsze zdanie, że jedna dziesiątka osłania ἔν przed bliskością najmniejszego stwierdzam, że według punktu (a) – dziesiątka nie jest liczbą, choć odnosi się do liczby. Jest to stwierdzenie oparte na fakcie, że dziesiątka nie dopuszcza, by jedno było relacją/liczbą, a może nie dopuszczać do tego wtedy, gdy ma coś wspólnego zarazem z liczbą i z jednym. Potwierdzają się zatem analizy Filolaosa mówiące, że jedno nie jest liczbą, gdyż w przeciwnym przypadku byłoby tylko i wyłącznie jedną jedyną liczbą.

Natomiast punkt (b) wskazuje, że dziesiątka nie jest bytem, choć odnosi się do każdego bytu z osobna. Zatem osłanianie przez nią jedno (ἔν) również nie jest bytem, co nie wyklucza, że byt jest zasadniczym kontekstem dla rozważań nad jednym. Wnioskowanie takie jest oparte na tezie, dotyczącej osłaniającej funkcji dziesiątki.

W myśl powyższych wywodów monada, czytana przez funkcję dziesiątki, a właściwie funkcja dziesiątki, wskazująca na monadę, pokazuje, że monada dotyczy liczby, każdego bytu z osobna i przede wszystkim jedna. To skłania do uchwycenia monady jako skupienia, skrywającego nieograniczone i ograniczające (*singularis*). Skrywanie to nie dotyczyłoby każdego bytu z osobna. Byłoby skupieniem, nie porzucającym samego siebie, gdyż odnosiłoby jedno odnoszące się do kosmosu, do wszystkiego i wszystko do jedna. To skupienie byłoby odkryciem ejdetyki wszystkiego, w obrębie której funkcjonowałaby gnoza. Bez tego skupienia, jakim jest monada, nieograniczone jedno (ἔν) miałoby wykładnik jedynie liczbowy<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Fragmenty tekstów presokratyków cytowane za: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. H. Diels – W. Kranz, Berlin (I) 1934, (II) 1935. Tłumaczeń Pitagorasa, Heraklita, Parmenidesa, Melissosa, Filolaosa (większość) i Gorgiasza dokonał W. K. Gródek OFM. Tłumaczenia Anaksymenesa za: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa: PWN – Poznań: Axis 1999. Tłumaczenie autorskie dotyczy DK, 44 B 11; DK, 44 B 20, 23–24 oraz Diels-Kranz, 46 B 4.

Bartosz Brożek, Radosław Zyzik

## Wittgenstein o regułach

### 1. Paradoks

W § 201 *Dociekań Filozoficznych* odnaleźć można sformułowanie słynnego „Paradoksu Wittgensteina”<sup>1</sup>:

Paradoks nasz wygląda tak: reguła nie może wyznaczać sposobu działania, gdyż każdy sposób działania daje się z nią uzgodnić. A odpowiedź brzmiała: jeżeli każdy sposób działania można uzgodnić z regułą, to każdy można też doprowadzić z nią do sprzeczności. Zatem nie byłoby tu ani zgodności, ani sprzeczności (...).

**Bartosz Brożek** – adiunkt w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego, członek Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie.

**Radosław Zyzik** – magistrant w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Związły, a często wręcz aforystyczny styl Wittgensteina sprawia, że przytoczony tekst – podobnie jak i związane z nim uwagi z *Dociekań*, innych dzieł, składające się na analizę problemu kierowania się regułą – stały się przedmiotem rozmaitych interpretacji. Nie ma przy tym większych kontrowersji co do tego, jaki jest punkt wyjścia tych rozważań; nie można tego, niestety, powiedzieć o konkluzjach. Zacznijmy zatem od początku.

Przyjrzyjmy się jednemu z ulubionych przykładów Wittgensteina: funkcji „+2”. Wyobraźmy sobie, że prosimy kogoś, by, poczynając od 0, dodawał 2. W odpowiedzi słyszymy ciąg liczb: 2, 4, 6, 8, 10, ... aż do 1000; w tym momencie następuje coś, z naszej perspektywy, nieprzewidzianego. Po liczbie 1000 pojawia się 1004, potem 1008, 1012 itd. Na naszą uwagę, że ten ciąg jest niepoprawny – powinno być 1002, 1004, 1006 – nasz współrozmówca robi zdzi-

<sup>1</sup>L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 2005. Wszystkie odnośniki w tekście do tego wydania.

wioną minę, stwierdzając, że jest pewny swojej odpowiedzi. Cała ta historia sprowadza się do pytania, skąd *wiemy*, że po 1000 powinno być 1002, a nie 1004. W jaki sposób funkcja „+2” wyznacza, które odpowiedzi są poprawne, a które nie? Wyobraźmy sobie, że problem nie pojawia się przy liczbie 1000, a przy liczbie 93949592395969234599346. Dodajmy do tego, że nikt nigdy nie dodawał 2 do liczby 93949592395969234599346 ani do żadnej większej liczby. Skąd wiadomo, że poprawną odpowiedzią jest tu 93949592395969234599348, a nie np. 93949592395969234599350?

Zauważmy, że problem ten nie dotyczy tylko rachunków matematycznych, a stosowania dowolnej reguły. Weźmy choćby reguły określające orzekanie kolorów. Skąd wiadomo, że pierwszą dostrzeżoną w 2010 r. plamę barwną, którą do końca 2009 roku określilibyśmy jako niebieską, nie powinniśmy nazwać zieloną? Albo zastanówmy się nad normą, która zakazuje zabijać innych ludzi. Osoba A zabija osobę B i na stwierdzenie sądu, że złamała normę zakazującą zabijania, stwierdza, że nie rozumie tego stanowiska, gdyż jej zdaniem wskazywana norma kodeksu karnego zakazuje pozbawiać życia wszystkich ludzi za wyjątkiem osoby B. Co decyduje o tym, że to sąd, a nie osoba A, ma rację? Istotne w tych przykładach jest to, że – niezależnie co zrobimy – możemy tak zinterpretować regułę, że nasze zachowanie okaże się z nią zgodne. A „jeżeli każdy sposób działania można uzgodnić z regułą, to każdy można też doprowadzić z nią do sprzeczności. Zatem nie byłoby tu ani zgodności, ani sprzeczności (...)”

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że przedstawione rozumowanie jest absurdalne i łatwo je obalić. Przecież na co dzień kierujemy się regułami i nikt przy zdrowych zmysłach nie będzie twierdził, że 93949592395969234599346+2 jest równe 93949592395969234599350, kolor niebieski powinno się od jakiegoś momentu nazywać zielonym, a reguła, zakazująca zabijania ludzi zawiera wyjątek odnośnie osoby B. Problem w tym, co decyduje o tym, że mamy taką pewność. Innymi słowy, Wittgenstein pyta, czym są i jak „działają” reguły, skoro w taki a nie inny sposób możemy się nimi posługiwać.

Charakterystyczny jest sposób, w jaki Wittgenstein próbuje odpowiedzieć na postawione przez siebie pytanie. Odpowiedź ta ma charakter negatywny: autor *Dociekań* pokazuje, czym reguły być nie mogą. Kwestia, jakie poglądy Wittgenstein zwalcza, jest przedmiotem sporów interpretacyjnych. Najpełniejszą listę „błędnych teorii reguły”, skrytykowanych w *Dociekaniach*, podaje Hans Glock. Po pierwsze, Wittgenstein sprzeciwia się *mechanycyzmowi*, wedle którego „rozumienie reguły jest dyspozycją, a zdania o dyspozycjach są

w ostatecznym rozrachunku zdaniem o mechanizmie”<sup>2</sup>. W ujęciu tym regułę utożsamiać można z dyspozycją do udzielenia poprawnej odpowiedzi na pytanie, ile jest 93949592395969234599346+2 czy jak określić można ten oto kolor. Uznanie reguł za dyspozycje (jak np. w metaforze reguły-maszyny) prowadzi na manowce. W tym przypadku odpowiedź na pytanie o następny krok w zastosowaniu reguły byłaby udzielana niejako „automatycznie”; tak przecież działa maszyna – jej obecny stan przyczynowo wyznacza jej następne stany. W takim ujęciu trudno sobie wyobrazić postępowanie wbrew regule. Trudno też zrozumieć, na czym polega normatywność reguł – w jaki sposób reguła-maszyna wyznaczyć miałaby te zachowania, które są z nią zgodne? Dyspozycja do działania w odpowiedni sposób sprawia, że działanie zgodne z regułą byłoby czymś mechanicznym, automatycznym, przyczynowym.

Druga z krytykowanych przez Wittgensteina teorii to *mentalizm*. W tym ujęciu reguły są stanami mentalnymi, jakimiś „obrazami umysłowymi”. Jednak, gdyby „(...) reguła była stanem mentalnym (...), nie wyjaśniałoby to kierowania się nią, ponieważ pozostaje pytanie, jak należy stosować tę regułę, według jakiej metody projekcji mamy rzutować ją na rzeczywistość, czy też jak przekładać ją na działanie. Idea samostosującej się reguły, w której z góry «obecne są» wszystkie kroki, jakie należy wykonać, jest po prostu mitologią”<sup>3</sup>. Innymi słowy, teorię reguł jako stanów mentalnych należy odrzucić z tej samej przyczyny, dla której porażkę ponosi mechanycyzm. Przyczyną tą jest nieemożliwość wyjaśnienia fenomenu normatywności.

Podobnie rzecz się ma z *platonizmem*. I w tym przypadku – uznania, że reguły są bytami abstrakcyjnymi – nie potrafilibyśmy wytłumaczyć normatywności. Jak zauważa Glock, przywołując słynny przykład Wittgensteina z funkcją „+ 2”: „twierdząc, że «1002» jest następnym poprawnym krokiem, nie *przewidujemy*, że maszyny i ludzie otrzymają ten sam wynik, lecz raczej *zastzegamy*, że reguła zostanie złamana, jeśli go nie otrzymają”<sup>4</sup>. Przyjęcie, że funkcja „+ 2” istnieje jako pewien byt abstrakcyjny sprawiałoby, że wszystkie przypadki zastosowania tej reguły, byłyby z góry wyznaczone (zawarte) w regule. Ale w jaki sposób? Najwyraźniej, „zagadkę zastępuje się tu tajemnicą”<sup>5</sup>.

Wreszcie, Glock wspomina o *hermeneutyce*. Wedle tej koncepcji, poszczególne przypadki zastosowania reguły określamy interpretując tę regułę.

<sup>2</sup>H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa: Spacja 2001, s. 154.

<sup>3</sup>Tamże, s. 155.

<sup>4</sup>Tamże.

<sup>5</sup>Tamże.

Jednak, jak zauważa Glock za Wittgensteinem, „«interpretacja» jest «zastępowaniem jakiegoś wyrazu reguły innym», a zatem nie przybliża nas do poprawnego jej zastosowania”<sup>6</sup>. Każda kolejna interpretacja sama podlega interpretacji (jako pewne wyrażenie językowe), a zatem, pod groźbą nieskończonego regresu, hermeneutyki nie można uznać za rozwiązanie Wittgensteinowskiego problemu.

## 2. Sceptycyzm Kripkensteina

Do jakich wniosków prowadzi rozumowanie Wittgensteina? Saul Kripke nie ma wątpliwości: paradoks Wittgensteina nie ma prostego rozwiązania, a jedynie rozwiązanie sceptyczne. Z prostym rozwiązaniem paradoksu mielibyśmy do czynienia wtedy, „gdyby okazało się przy bliższej analizie, że sceptycyzm jest nieuzasadniony; (tj. gdyby) jakiś argument dowiódł tezy, w którą sceptyk wątpił”<sup>7</sup>. Zdaniem Kripkego, Wittgenstein nie oferuje takiego rozwiązania; wskazuje za to rozwiązanie sceptyczne, które „najpierw uznaje, że nie da się odpowiedzieć na negatywne tezy sceptyka, (ale stwierdza), że nasza codzienna praktyka i przekonania są uzasadnione, gdyż (...) nie potrzebują one uzasadnienia, które, jak wykazał sceptyk, jest niemożliwe”<sup>8</sup>.

Spróbujmy przeanalizować bliżej tezy Kripkego. Zaczniemy od rekonstrukcji paradoksu z § 201. Przyjmijmy – nie będzie to chyba bardzo kontrowersyjne – że z paradoksem mamy do czynienia wtedy, gdy:

(1) Istnieje zbiór zaakceptowanych przez nas (*respective* prawdziwych) zdań Z.

(2) Zbiór konsekwencji logicznych zbioru Z jest sprzeczny.

Przywołajmy raz jeszcze § 201 *Dociekań*:

Paradoks nasz wygląda tak: reguła nie może wyznaczać sposobu działania, gdyż każdy sposób działania daje się z nią uzgodnić. A odpowiedź brzmi: jeśli każdy sposób działania można uzgodnić z regułą, to każdy można też doprowadzić z nią do sprzeczności. Zatem nie byłoby tu ani zgodności, ani sprzeczności (...).

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Kripke przypisuje Wittgensteinowi następujący dylemat:

(Teza 1) Każdy sposób działania daje się uzgodnić z regułą.

<sup>6</sup>Tamże.

<sup>7</sup>S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2007, s. 66.

<sup>8</sup>Tamże.

(Teza 2) Każdy sposób działania można doprowadzić do sprzeczności z regułą.

Rzecz w tym, że przedstawione tezy nie są wzajemnie sprzeczne. Co więcej, Kripke uważa, że rozumowanie Wittgensteina przypomina słynne sceptyczne analizy, którym David Hume poddał pojęcie związku przyczynowo-skutkowego. Przypomnijmy, że szkocki filozof wyszedł od dwóch przesłanek: po pierwsze stwierdził, że w powszechnym mniemaniu istnieją związki przyczynowo-skutkowe, które są rzeczywistymi relacjami pomiędzy rzeczami (zjawiskami). Po drugie, wykazał, że skrupulatna, filozoficzna krytyka pojęcia związku przyczynowo-skutkowego zmusza nas do przyznania, że w naszym doświadczeniu nie ma nic takiego, co uzasadniałoby tezę o istnieniu związków przyczynowo-skutkowych. Rozwiązanie Hume’a sprowadza się do uznania racji świadczących za tezę drugą i równoczesnym stwierdzeniu, że mamy prawo posługiwać się pojęciem związku przyczynowo-skutkowego, ale – przynajmniej na poziomie analizy filozoficznej – powinniśmy mu nadać inne znaczenie: twierdzenie o istnieniu takich związków opiera się na naszym przyzwyczajeniu, że pewne zjawiska następują zwykle po sobie.

Jeśli Wittgenstein miałby powtarzać rozumowanie Hume’a, to paradoks opisany w § 201 *Dociekań* musiałby przybrać następującą postać. Po pierwsze,

(T1) Reguła nie może wyznaczać sposobu działania.

A po drugie:

(T2) Niektóre (wszystkie?) sposoby działania wyznaczone są przez reguły.

Nie jest to jeszcze całe rozumowanie Wittgensteina. Teza (T1) uzasadniona jest całym szeregiem argumentów. Z analizy § 201 wnosić trzeba, że (T1) wynika logicznie z następującego zdania:

(T1a) Każdy sposób działania daje się uzgodnić z regułą.

(T1a) jest z kolei tezą sceptyka, która jest niezgodna z różnymi koncepcjami reguł rozważanymi przez Wittgensteina. Jako że koncepcje te – mentalizm, platonizm, mechanicyzm i hermeneutyka – okazują się chybione, nie udaje się obalić (T1a). Zauważmy, że nie oznacza to, iż zdanie to jest prawdziwe. Uzasadnienie (T1a) zaoferowane przez Wittgensteina jest zatem ułomne: opiera się na fakcie, że pewne koncepcje reguły zostały odrzucone.

Wittgenstein nie przedstawia żadnego szczególnego uzasadnienia tezy (T2). Jest jednak oczywiste, że jest to teza zdroworozsądkowa. Innymi słowy, uzasadnieniem dla (T2) jest:



(T2a) Jest naszym (ludzi) wspólnym doświadczeniem (zarejestrowanym w sposobie, w jaki używamy języka), że pewne (wszystkie?) sposoby działania wyznaczane są przez regułę.

Struktura Paradoxu Wittgensteina wygląda zatem następująco:

W związku z tym, że

(T1a)

(co akceptujemy na podstawie faktu, że teza ta oparła się wszystkim kontrargumentom) możemy uznać, że

(T1)

co jest sprzeczne z

(T2)

tezę zdroworoządkową (intuicyjną), opartą na obserwacji

(T2a).

Spróbujmy pójść dalej za sugestią Kripkego, że mamy tu do czynienia z paradoksem, który przypomina Hume'owski problem przyczynowości i, co więcej, zostaje rozwiązany w podobny sposób. W rozumowaniu Hume'a teza zdroworoządkowa, głosząca istnienie związków przyczynowo-skutkowych, zostaje uznana za fałszywą w obliczu kontrargumentów filozoficznych. Analogicznie zatem, Wittgenstein Kripkego (bądź, jak się często złośliwie mówi, Kripkenstein) odrzucić musi tezę (T2). Kripkenstein twierdzi zatem, że żadne sposoby działania nie są wyznaczane przez regułę. Nie jest to jednak cała odpowiedź; tak jak Hume uznał, że można posługiwać się pojęciem związku przyczynowo-skutkowego, choć ma to inne podstawy, niż sądziliśmy, tak Kripkenstein wskazuje, że możemy nadal mówić o „kierowaniu się regułą”, czy „postępowaniu zgodnie bądź niezgodnie z regułą”, ale stoi za tym coś innego, niż podpowiada zdrowy rozsądek i intuicja.

Co stanowi uzasadnienie dla posługiwania się pojęciem kierowania się regułą? Odpowiedź na to pytanie, zdaniem Kripkensteina, leży w zmianie perspektywy z indywidualnej na społeczną. Wszystkie problemy związane z „możliwymi rozwiązaniami” Wittgensteinowskiego paradoxu biorą się stąd, że szukamy reguł w indywidualnych stanach mentalnych, dyspozycjach czy w zachowaniach jednostek. Tymczasem, jak zauważa Kripke, „jeśli rozważamy pojedynczą osobę odizolowaną od innych, pojęcie reguły kierującej działaniami tej osoby pozostanie puste”<sup>9</sup>. Sytuacja ulegnie zmianie, jeśli „rozważymy [tę osobę] jako współdziałającą z innymi członkami społeczności.

<sup>9</sup>Tamże, s. 89.

Inni dostarczą wtedy kryterium, które pozwoli stwierdzić, czy dana osoba działa zgodnie czy niezgodnie z regułą”<sup>10</sup>.

Te obserwacje Kripkego stanowią, rzecz jasna, interpretację wielu wypowiedzi Wittgensteina, w których wskazuje on na społeczny wymiar „kierowania się regułą”. Pisze choćby:

To prawda, że wszystko dałoby się w ten czy inny sposób uzasadnić. Jednak fenomen języka zasadza się na regularności, na zgodności w działaniu. Nadzwyczaj ważne jest tu to, że wszyscy, a przynajmniej ogromna większość z nas zgadza się co do pewnych spraw. Mogę być np. zupełnie pewny, że zdecydowana większość ludzi, zobaczywszy ten przedmiot, nazwie jego barwę „zieloną” (...).

Mówimy, że aby móc się porozumieć, ludzie muszą zgadzać się ze sobą co do znaczenia słów. Ale kryterium tej zgodności jest nie tylko zgodność co do definicji, np. definicji ostensywnych, lecz także zgodność w sądach. Dla porozumiewania się istotne jest to, że zgadzamy się co do wielkiej liczby sądów”<sup>11</sup>.

Albo:

Prawdą i fałszem jest to, co ludzie mówią; w języku zaś są ze sobą zgodni. Nie jest to zgodność poglądów, lecz sposobu życia (§ 129).

Obraz proponowany przez Kripkego wygląda więc, mniej więcej, tak: reguły nie są ani stanami mentalnymi, ani bytami platońskimi, ani dyspozycjami. Możemy mówić o „kierowaniu się regułą”, „złamaniu reguły” itd. tylko dlatego, że uczestniczymy w pewnych praktykach społecznych. To zgoda ludzi wskazuje, czy postąpiliśmy zgodnie, czy niezgodnie z regułą. Pamiętajmy jednak, że – jeśli rzeczywiście przyrównywać problem Wittgensteina do problemu Hume'a – mówienie o „regułach” będzie tylko swoistym *façon de parler*. Tak jak nie istnieją związki przyczynowo-skutkowe, tak nie istnieją reguły. Jednak fakt, że zgadzamy się co do pewnych zachowań, a nie zgadzamy co do innych spraw, że możemy dalej nazywać to „kierowaniem się regułą” i „działaniem wbrew regule”.

Taka interpretacja prowadzi do katastrofalnych skutków. Po pierwsze, wraz z nią znika normatywność. Trudno wytłumaczyć, w jaki sposób reguła wyznacza, jakie zachowania są z nią zgodne, a jakie nie. Można na ten zarzut odpowiedzieć w sposób następujący: w teorii Kripkensteina nie ma reguł i nie ma normatywności. Zarówno reguły jak i normatywność są tyl-

<sup>10</sup>Tamże.

<sup>11</sup>L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, tłum. M. Poręba, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 283.

ko pozostałościami zdroworozsądkowego sposobu myślenia. Ponadto, jakieś kryterium tego, co jest poprawne a co jest niepoprawne, istnieje – mamy na myśli zgodę bądź niezgodę społeczną. Jest to, co prawda, tylko kryterium *ex post*; podejmując decyzję o działaniu w określony sposób możemy co najwyżej przewidywać, jaka będzie reakcja innych. Ta zmiana perspektywy mieści się jednak w przejściu od (błędnych) zdroworozsądkowych opinii do filozoficznie poprawnej koncepcji „kierowania się regułą”. Problem w tym, że normatywności nie można się całkiem pozbyć. Zastanówmy się bowiem nad sytuacją, w której mamy do wyboru działanie Z bądź nie-Z. Możemy – w ramach koncepcji Kripkego – przewidywać, jak na każdy z tych wyborów zareaguje wspólnota. Jednak nawet poprawna prognoza, że społeczność zareaguje pozytywnie na zachowanie Z, a negatywnie na nie-Z, nie podpowiada jeszcze, że należy wykonać A. Do tego potrzebna jest jeszcze *reguła*, która mówi, że *powinniśmy się zachowywać tak, by nasze działania były akceptowane przez wspólnotę*. W ten sposób problem normatywności i statusu reguły powraca i trudno wyobrazić sobie, jak można by od niego uciec.

Po drugie, poważnym problemem – w ramach koncepcji Kripkensteina – jest pytanie, czy i jak możliwa jest sytuacja, w której *większość* postępuje niezgodnie z regułą. Intuicja podpowiada, że takie sytuacje są możliwe. Wyobraźmy sobie np. dowód twierdzenia matematycznego, który większość (a nawet *wszyscy*) uznają za poprawny. Po pewnym czasie ktoś odkrywa poważny błąd w dowodzie i wykazuje, że dowieść da się tezy przeciwnej. I tym razem wszyscy zgadzają się z podaną odpowiedzią. Jak ocenić tę sytuację z pozycji Kripkensteinowskich? Czy nie najłatwiej powiedzieć, że najpierw reguły matematyki zostały zastosowane niepoprawnie, a dopiero potem „działano zgodnie z regułą”? Takie wyjaśnienie nie mieści się w schemacie zaproponowanym przez Kripkego.

W istocie – jak wielu komentatorów – uważamy, że interpretacja Kripkego jest chybiona. Przedstawione przez niego wytłumaczenie „kierowania się regułą” jest jedną z tych koncepcji, które Wittgenstein *zwalcza*. W szczególności świadczy o tym druga część § 201 *Dociekań*, w niezrozumiały sposób zignorowana przez Kripkego:

(...) że jest to [przedstawiony w pierwszej części §201 paradoks] nieporozumienie, widać już stąd, że w rozumowaniu tym podajemy interpretację za interpretacją; jak gdyby każda zadowalała nas na chwilę, dopóki nie pomyślimy o następnej. Albowiem wykazujemy w ten sposób, że istnieje takie ujęcie reguły, które nie jest interpretacją. Przejawia się ono od przypadku do przypadku w tym, co nazywamy „kierowaniem się regułą” oraz „postępowaniem wbrew

niej”. Dlatego istnieje skłonność, by mówić: każde działanie według reguły jest jakąś interpretacją. Tymczasem „interpretacją” należałoby nazwać jedynie zastępowanie jakiegoś wyrazu reguły innym.

### 3. Co krytykuje Wittgenstein?

Jesteśmy przekonani, z różnych względów, które postaramy się pokrótce przedstawić, że przedstawiony przez Glocka (i Kripkego) katalog „błędnych koncepcji reguły” jest nadmiernie rozbudowany. Zaczniemy od kwestii najprostszej, tj. od hermeneutyki. Wydaje się jasne, że „hermeneutyka” nie jest żadną odpowiedzią na pytanie, czym są reguły. Wittgenstein o „interpretacji” mówi w kontekście problemu kierowania się regułą w kilku miejscach. Przede wszystkim, w kluczowym § 201 stwierdza, że

w rozumowaniu tym podajemy interpretację za interpretacją; jak gdyby każda zadowalała nas na chwilę, dopóki nie pomyślimy o następnej (...). Dlatego istnieje skłonność, by mówić: każde działanie według reguły jest jakąś interpretacją. Tymczasem „interpretacją” należałoby nazwać jedynie zastępowanie jakiegoś wyrazu reguły innym.

W innym miejscu (§ 198) zauważa:

W jaki jednak sposób reguła może mnie pouczyć, co mam zrobić w tym miejscu? Cokolwiek zrobię, da się przecież poprzez jakąś interpretację pogodzić z regułą. – Nie, nie to chcieliśmy powiedzieć. Lecz: każda interpretacja – wraz z tym, co interpretowane – zawieszona jest w powietrzu; nie może służyć jako podpora. Same interpretacje nie wyznaczają znaczenia.

Autor *Dociekań* pisze zatem wyraźnie o kolejnych *interpretacjach reguły*; w żaden sposób nie sugeruje więc, że reguły bywają utożsamiane z interpretacjami. Inaczej rzecz się ma w platonizmie czy mentalizmie, które utożsamiają reguły z bytami abstrakcyjnymi czy stanami mentalnymi. Innymi słowy, hermeneutyka jest błędną odpowiedzią na pytanie, na czym polega kierowanie się regułą (gdyż interpretacje są „zawieszane w powietrzu” i same podlegają dalszym interpretacjom), zaś mentalizm i platonizm to nietrafne próby odpowiedzi na pytanie, czym są reguły.

Różnica pomiędzy platonizmem (mentalizmem, mechanicyzmem) a hermeneutyką uwidacznia się także, gdy zapytamy, jaka jest rola krytyki tych koncepcji w strukturze Wittgensteinowskich analiz. Łatwo zauważyć, że krytyka hermeneutyki *poprzedza* refutację platonizmu et al. Fakt, iż podawanie kolejnych interpretacji prowadzi do nieskończonego regresu, sprawia, że mu-

simy „gdzieś się zatrzymać”. Platonizm, mentalizm i mechanicyzm pokazują (błędne, jak dowodzi Wittgenstein), *gdzie* można by się zatrzymać.

Po drugie, nie jest jasne, w którym miejscu Wittgenstein przeprowadza krytykę mechanicyzmu (teorii dyspozycji). Saul Kripke, który także przypisuje Wittgensteinowi krytykę koncepcji „mechanicznej”, przyznaje, że swoją rekonstrukcję argumentacji autora *Dociekań* opiera w głównej mierze na §§ 193–195<sup>12</sup>. Przywołajmy dla porządku fragmenty tych paragrafów:

Maszyna jako symbol swego sposobu działania: W maszynie – mógłbym tutaj rzec – zdaje się już tkwić cały sposób jej działania. Co to znaczy? – Jeżeli znamy maszynę, to cała reszta – czyli ruchy, jakie ona wykona – zdaje się już całkowicie wyznaczona. Mówimy tak, jakby jej części mogły się poruszać tylko w ten sposób, jak gdyby nie mogły robić nic innego. Czyżbyśmy więc zapomnieli o możliwości, że się one zegną, połamią, stopią itd.? Cóż, w wielu wypadkach wcale o tym nie myślimy. Używamy maszyny – albo jej obrazu – jako symbolu określonego sposobu działania. Podajemy np. komuś ten obraz i zakładamy, że wyprowadzi z niego ruchy części (§ 193).

Ale kiedyż to myśli się, że w jakiś zagadkowy sposób w maszynie tkwią już jej możliwe ruchy? – cóż, gdy się filozofuje (§ 194).

Nie o to mi jednak chodzi, że to, co teraz (chwytnąc sens) robię, wyznacza przyczynowo i empirycznie przyszłe użycie, lecz to, że w jakiś dziwny sposób samo to użycie jest już „w pewnym sensie obecne.” – Ależ „w pewnym sensie” istotnie jest! Właściwie w tym, co powiedziałeś, błędny był tylko zwrot „w dziwny sposób” (§ 195).

Wypada zadać pytanie, jaki jest cel analizy pojęcia maszyny. Wydaje nam się, że nie jest nim rozważenie – *na serio* – takiej możliwości, że kierując się regułą działamy jak maszyny. Umieszczenie tych rozważań bezpośrednio po §§ 186–190, w których głównym obiektem ataku jest mentalizm (i, być może, jakaś wersja platonizmu), sugeruje, że dla Wittgensteina ważny jest pewien aspekt obrazu czy metafory reguły-jako-maszyny. Ten aspekt, to myśl, że „w maszynie zdaje się już tkwić cały sposób jej działania”. Uwaga ta staje się istotna w kontekście pytania, jak możliwe jest, by reguła wyznaczała wszystkie swoje zastosowania. Nie jest przecież tak, że pomyślawszy regułę, pomyślałem *naraz* wszystkie kroki, które ona wyznacza (por. § 186). Podobnie jest z maszynami: choć nie jestem w stanie pomyśleć wszystkich jej przyszłych ruchów, znając jej konstrukcję już *jakoś* wiem, jakie ruchy może wykonać, a jakie nie.

<sup>12</sup> Por. S. Kripke, *Wittgenstein...*, s. 35 n.

Dodatkową przesłanką za tezą, że „analiza maszyny” jest tylko jednym z argumentów w Wittgensteinowskich zmaganiach z mentalizmem jest struktura § 195: „Nie o to mi jednak chodzi, że to, co teraz (chwytnąc sens) robię, wyznacza *przyczynowo* i empirycznie przyszłe użycie, lecz to, że w jakiś *dziwny* sposób samo to użycie jest już w pewnym sensie obecne”. Zdania tego nie wypowiada Wittgenstein, ale jego „rozmówca”. Wynika z niego, że „dialog” dotyczący maszyn od początku obracał się wokół pewnej wersji mentalizmu. Miał dostarczyć obrazu tego, jak reguła wyznacza wszystkie swoje zastosowania, pomimo tego, że uchwycenie reguły nie polega na jednoczesnej kontemplacji wszystkich możliwych jej zastosowań. Nie wydaje się zatem, by „mechanicyzm” był przedmiotem ataku w §§ 193–195.

To, co powiedzieliśmy do tej pory, wskazuje, że podstawowym obiektem Wittgensteinowskiego ataku są mentalizm i platonizm. W tym drugim przypadku jesteśmy jednak skłonni uznać, że jeśli rzeczywiście mamy do czynienia z krytyką platonizmu, to jest to krytyka zaskakująco miła. Zaczniemy od tego, że platonizm nie stanowi wcale jakiegś spójnej doktryny filozoficznej. Jest to raczej termin określający zbiór rozmaitych, czasem zasadniczo różniących się między sobą poglądów. Z tego względu trudno o adekwatną definicję platonizmu. Łatwiej wymienić pewne charakterystyczne cechy stanowisk określanych mianem platońskich. Nicolas White wymienia trzy takie cechy: (a) tezę, że istnieją obiekty abstrakcyjne; (b) tezę, że istnieją one „poza czasem i przestrzenią”; oraz (c) obiektywność<sup>13</sup>.

Atak na platonizm prowadzony może być na różne sposoby. Przede wszystkim, można podważać tezy (a) i (b). Dwie podstawowe strategie stosowane w tym przypadku, to „argument z dziwaczności” oraz brzytwa Ockhama. „Argument z dziwaczności” to rozumowanie, które Mackie przeprowadził, krytykując realizm w etyce. Zauważa:

Jeśli istnieją obiektywne wartości, to muszą to być byty, własności bądź relacje bardzo dziwnego rodzaju, całkowicie różne od wszystkiego innego we wszechświecie. Co więcej, jeśli mielibyśmy je poznać, to tylko dzięki bardzo szczególnej zdolności percepcji moralnej czy intuicji, zasadniczo innej od zwykłych sposobów poznawania (...). Idee Platona stanowią znakomitą ilustrację tego, czym musiałyby być obiektywne wartości. Idea dobra ma tę własność, że jej poznanie wyposaża nas zarówno w drogowskaz jak i niepodważalny motyw działania (...). Obiektywne dobro byłoby obiektem poszukiwań każdego, kto je poznał, i to nie w związku z przygodnym faktem, że dana osoba (...) ma

<sup>13</sup> J. Kim, E. Sosa (ed.), *A Companion to Metaphysics*, Oxford: Blackwell, s. 398–399.

taką konstrukcję, że pożąda tej właśnie rzeczy, ale z tego powodu, że rzecz ta ma niejako „wbudowaną” siłę zmuszającą do jej pożądania i osiągnięcia<sup>14</sup>.

To rozumowanie można rozszerzyć na wszelkie formy platonizmu, choć oczywiście w matematyce czy logice jego siła będzie zapewne mniejsza, niż w etyce czy prawie.

Z kolei Brzytwa Ockhama to najstynniejszy argument antyplatoński: bytów nie należy mnożyć ponad potrzebę. Potrzebę, o której mowa, definiuje się zwykle jako wyjaśnienie jakiegoś zjawiska bądź doświadczenia. Jeśli więc zjawisko to (doświadczenie) można wytłumaczyć bez „powoływania do życia” pozaczasoprzestrzennych i obiektywnych bytów abstrakcyjnych, to nie należy postulować ich istnienia. Jasne jest zatem, że Brzytwę Ockhama będziemy mogli zastosować tylko wtedy, gdy na podporządku będzie wystarczająco dobre alternatywne wyjaśnienie badanych fenomenów.

Zastanawiające jest to, że Wittgenstein nie stosuje wymienionych strategii. Jego (domniemany) atak na platonizm reguł przedstawiony został w kilku – góra kilkunastu – paragrafach *Dociekań filozoficznych*. Najmniej kontrowersji budzą w tym kontekście intencje §§ 218 i 222:

(§ 218) Skąd bierze się idea, jakoby początek ciągu był widocznym kawałkiem szyn, sięgających niewidocznie aż do nieskończoności? Cóż, zamiast reguły można wyobrazić sobie szyny. A nieograniczonemu stosowaniu reguły odpowiadać będą nieskończenie długie szyny.

(§ 222) „Linia podpowiada mi, jak powinienem iść”. – To jest oczywiście tylko obraz. Gdy zaś wydaję sąd, że linia podpowiada mi – niejako bez odpowiedzialności – to czy tamto, to nie powiedziałbym, że kieruję się nią jako regułą.

W paragrafach tych pojawia się koncepcja „reguł – szyn”: reguła, niczym szyny, wyznacza wszystkie swoje zastosowania. Jak zauważa jednak Wittgenstein, mamy tu do czynienia *jedynie* z obrazem. Próbuje *wyobrazić* sobie reguły jako nieskończone szyny – a to z braku lepszego ujęcia reguły. Zauważmy ponadto, że z obrazu tego trudno wnosić, że szyny reprezentują „obiekt abstrakcyjny”, „poza przestrzenią i czasem”, czy nawet taki, o którym można wypowiadać „obiektywne sądy”. Wydaje się raczej, że Wittgenstein zmaga się z dwoma problemami. Po pierwsze, podkreśla, że szyny „sięgają niewidocznie aż do nieskończoności”; jest to oczywiście – tak jak w przypadku metafory maszyny – próba wyrażenia tego, że reguła wyznacza z góry wszystkie swo-

je zastosowania, chociaż – uchwytując regułę – nie wyobrażamy sobie naraz wszystkich tych zastosowań.

Po drugie, Wittgenstein podkreśla problem normatywności, wskazując, że przywoływany obraz reguł-szyn nie jest w stanie go wyjaśnić. Píše wszak: „Gdy zaś wydaję sąd, że linia podpowiada mi – niejako bez odpowiedzialności – to czy tamto, to nie powiedziałbym, że kieruję się nią jako regułą”. Te dwa wątki – potencjalnie nieskończona liczba zastosowań reguły i kwestia normatywności – są zresztą najbardziej charakterystyczne dla Wittgensteinowskich uwag „krytycznych”. W §§ 185–191, które w pierwszym rzędzie wymierzone są w mentalizm, odnajdujemy te same problemy. Przyjrzyjmy się choćby następującym fragmentom:

(§ 186) (...) Jak rozstrzygnąć, który krok jest w danym punkcie właściwy? – „Właściwym krokiem będzie krok zgodny z rozkazem – tak jak go pomyślano”. – A więc dając rozkaz „+2” pomyślałeś, że po 1000 powinienem napisać 1002, oraz że po 1866 powinienem napisać 1868, a po 100034 – 100036 itd., nieskończoną ilość takich zdań? – „Nie, pomyślałem, że po każdej zapisanej liczbie powinienem napisać drugą z rzędu; stąd zaś wynikają na swych miejscach wszystkie owe zdania”. – Ale na tym właśnie polega kwestia, co w danym miejscu z tamtego wynika (...).

(§ 187) „Ale przecież już wtedy, gdy dawałem ten rozkaz, wiedziałem, że po 1000 winienem napisać 1002”. – Owszem; możesz nawet powiedzieć, że miałeś to wtedy na myśli, nie powinieś się tylko dać zwieść gramatyce słów „wiedzieć” i „mieć na myśli”. Bo nie chcesz przecież powiedzieć, że myślałeś wtedy o przejściu od 1000 do 1002 – a jeśli nawet o tym przejściu myślałeś, to nie myślałeś o innych (...).

(§ 188) Przede wszystkim chcę powiedzieć: Byłeś zdania, że samo pomyślenie rozkazu dokonało już jakoś wszystkich owych przejść: pomyślawszy go, dusza twoja wybiegła niejako naprzód, dokonując wszystkich przejść, zanim jeszcze fizycznie do tego czy owego dotarłeś. Miałeś skłonność, by wyrażać się w taki oto sposób: „Właściwie przejścia zostały już dokonane (...)”.

Jasno widać, że Wittgenstein próbuje rozprawić się tu z ideą, że jesteśmy w stanie *pomyśleć* regułę w ten sposób, że zawiera ona w sobie „wszystkie przejścia”, tj. wyznacza wszystkie przypadki swojego zastosowania. To niemożliwe: nigdy nie myślimy jednocześnie wszystkich możliwych „przejść”. Być może jednak istnieje inny sposób uchwycenia reguły, który nie polega na „widzeniu wszystkich przejść”. „Jest tak, jak gdyby całe użycie słowa można było uchwycić od razu”. – Jak *co* np.? (...) Czy masz tu jakiś pierwowzór? Nie. Narzuca się nam tylko taki właśnie sposób mówienia, jako rezultat krzyżują-

<sup>14</sup>Cyt. za: Ch. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Tanner Lectures 1992, edycja internetowa, s. 39.

cych się obrazów" (§ 191). „Nie ma żadnego pierwowzoru owego nad-faktu, ale ulegasz pokusie, by użyć pewnego nad-wyrażenia" (§ 192).

Jesteśmy przekonani, że zacytowany przed chwilą fragment jest kluczem do zrozumienia Wittgensteinowskiej krytyki pojęcia reguły. Uwagi Wittgensteina nie padają w kontekście akademickich debat, rozróżniających pomiędzy platonizmem, mentalizmem itd. Pytania wiedeńczyka są konkretne: czym miałyby być reguła, jeśli miałyby „zawierać wszystkie przejścia”? Na czym miałyby polegać uchwycenie takiej reguły? Nie jest możliwe, by „widzieć” wszystkie przejścia naraz. Potrzebujemy jakiegoś innego ujęcia reguły. Każda odpowiedź, którą tu dajemy, jest jednak tylko pewnym obrazem, metaforą. Metaforą jest z całą pewnością „platoński” obraz reguł-szyn; metaforą jest mentalistyczno-platoński model reguł-maszyn. Metafory te zawodzą, ponieważ sugerują „przyczynowość” – a więc i brak normatywności. Ani reguły-szyny, ani reguły-maszyny nie są poszukiwanymi *pierwowzorami* reguł.

Oto w jaki sposób powiązane są dwa główne wątki Wittgensteinowskiej krytyki: skoro „nie widzimy wszystkich przejść naraz”, to musimy poszukiwać takiej perspektywy, w której „reguła zawiera już wszystkie swoje przejścia”. Ale obrazy, które przywołujemy, próbując rozwiązać ten problem – szyn, maszyny – nie spełniają drugiego postulatu: wraz z nimi tracimy normatywność.

Nie wydaje się zatem, by można było z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że Wittgenstein atakuje platonizm czy mentalizm (nie mówiąc o mechanicyzmie). Będzie to prawdą tylko wtedy, gdy platonizm (*respective* mentalizm) połączymy z pewnym określonym modelem myślenia, tj. modelem myślenia-jako-widzenia. Jest to chyba najgłębiej zakorzeniony w kulturze i języku obraz myślenia. Myślenie jest w tym ujęciu „widzeniem oczami duszy”. Tak jak zmysł wzroku pozwala nam obserwować rzeczy materialne, tak umysł „obserwuje” idee, byty abstrakcyjne itp. Główną odpowiedzialność za upowszechnienie się tego modelu ponoszą niewątpliwie filozofowie nowożytni, na czele z Kartezjuszem<sup>15</sup>. To autor *Medytacji* poszukiwał takich idei, które „widzimy jasno i wyraźnie”. To u początków filozofii nowożytnej odnaleźć możemy tak śmiało postawioną tezę, że filozof powinien skupić swoją uwagę na „dyskursie mentalnym”, na „łańcuchu idei” w naszym umyśle, które „przesuwają” się przed „oczami duszy”.

<sup>15</sup> Por. I. Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge: Cambridge University Press 1975.

Nie ulega jednak wątpliwości, że model „myślenia jako widzenia” pozostaje tylko modelem, nośną metaforą, dzięki której jesteśmy w stanie opisać proces myślenia. Model ten, trzeba przyznać, sprawdza się znakomicie w wielu sytuacjach. Jeśli myślę nad pewnym zagadnieniem geometrycznym, jeśli przypominam sobie kogoś lub jakąś sytuację, jeśli wyobrażam sobie co będę robić jutro, to moje myślenie *przypomina* widzenie. Gorzej jest jednak, gdy odczuwam ból (Kartezjusz utrzymuje, że i tę ideę „widzimy”) albo zastanawiam się, czym są reguły i jak się nimi kierujemy – w takich kontekstach metafora myślenia jako widzenia okazuje się chybiona.

Z pewnej perspektywy Wittgensteinowskie uwagi o kierowaniu się regułą uderzają zatem w czuły punkt całego zachodniego sposobu myślenia o myśleniu (i umyśle). Jest to zarazem atak na mentalizm i platonizm. W obu przypadkach atak jest udany o tyle, o ile koncepcje te związane są ze wspomnianym modelem myślenia. Przy mentalizmie sprawa jest prostsza: zwykle wyobrażamy sobie stany mentalne jako „oglądanie obrazów”. Nie wydaje się jednak, by była to jedyna opcja. W przypadku platonizmu rzecz jest bardziej skomplikowana. Oryginalna teoria form platońskich jest przedstawiona w sposób, który utrudnia ucieczkę od metafory widzenia. Są jednak wersje platonizmu, jak choćby teoria świata 3 zaproponowana przez Poppera, które nawet na poziomie opisu nie wymagają zaangażowania „wzrokowej” siatki pojęciowej, a wręcz się od niej odcinają.

Zauważmy dalej, że główny argument Wittgensteina przeciw „obrazkowym” stanom mentalnym i obiektom abstrakcyjnym sprowadza się do obserwacji, że trudno zrozumieć, jak przedmioty te mogłyby mieć „moc normatywną”. Jeśli wyobrażam sobie reguły jako szyny, to, owszem, dokądś one wiodą; pytanie tylko, skąd wiem, że powinienem za nimi podążyć?! Albo jestem do tego „zmuszony”, ale wtedy moja reakcja jest wyjaśnialna przyczynowo (więc o normatywności nie może być mowy), albo są one tylko obrazem, który trzeba *zinterpretować*. Innymi słowy, musi istnieć *reguła*, która mówi mi, że powinienem „podążać za szynami.” W ten sposób wracamy do punktu wyjścia.

#### 4. Próba rozwiązania?

Spróbujmy przyjrzeć się sprawie od początku. Zaczniemy od prostego pytania: czy Wittgenstein uważa, że reguły istnieją? Sam autor *Dociekań* stwierdziłby zapewne, że pytanie to jest źle postawione. Odpowiedź na pytanie „Czy *x* istnieje?” nie jest zadaniem filozofii. Nasze rozważania nie zmierzają

ją jednak do wypracowania kanonicznej interpretacji uwag Wittgensteina, a raczej do wyjaśnienia, czym są i „jak działają” reguły. Mówiąc inaczej, nie musimy przyjmować Wittgensteinowskiej koncepcji metody filozoficznej, by w uprawniony sposób skorzystać z niektórych obserwacji autora *Dociekań*. Mając jednak na względzie charakter tej metody, lepiej będzie przeformułować nasze pytanie w sposób następujący: czy jakieś wypowiedzi Wittgensteina sugerują (presuponują), że reguły nie istnieją? Wręcz przeciwnie.

W przywołanej powyżej, drugiej części § 201 Wittgenstein stwierdza, że „istnieje takie ujęcie reguły, które *nie jest interpretacją*”, dodając że poprawne ujęcie reguły „przejawia się (...) od przypadku do przypadku w tym, co nazywamy «kierowaniem się regułą» oraz «postępowaniem wbrew niej». Pyta, co ma wspólnego „wyraz reguły z (...) działaniem” (§ 198). Zauważa w wielu miejscach, że istnieje proces „uczenia się reguły” (np. w *Uwagach o podstawach matematyki*, VI, 17). Píše o pojmowaniu reguły, nadawaniu jej zakresu, interpretowaniu reguły. Przyjąwszy nawet, że część tych wypowiedzi jest sformułowana w celach polemicznych, to przynajmniej niektóre stwierdzenia, wyrażające poglądy samego Wittgensteina, zakładają bądź presuponują istnienie reguły.

Wittgenstein zapewne zaprotestowałby przeciwko takiemu postawieniu sprawy. Zauważyłby – jak czyni to gdzieś indziej – że istnieje zjawisko kierowania się regułą. Mamy w związku z tym skłonność, by mówić, że w takim razie istnieją reguły (to, czym się kierujemy). W języku potocznym jest to całkiem bezpieczne. W filozofii jednak prowadzić może do poważnych nieporozumień, np. do platońskiej teorii reguły. Zwróćmy jednak uwagę, że każdy, kto odrobi Wittgensteinowską lekcję – nawet jeśli będzie używał wyrażenia „reguły istnieją” – nie da się tak łatwo sprowadzić na filozoficzne manowce; wystarczy mu odpowiednia doza ostrożności. Będziemy w związku z tym postugiwać się nie tylko zwrotem „kierować się regułą”, ale i stwierdzeniem, że „reguły istnieją”, pamiętając wszakże o wszystkich zastrzeżeniach związanych z takim sposobem wyrażania się.

Podkreśla się zwykle, że Wittgensteinowskie „rozwiązanie” problemu kierowania się regułą bazuje na zmianie perspektywy z „indywidualnej” na „społeczną” czy też „wspólnotową”. Jak widzieliśmy, Kripke przedstawił skrajną wersję tego rozwiązania. Jego zdaniem, Wittgenstein utrzymuje, iż reguły nie są ani stanami mentalnymi, ani bytami abstrakcyjnymi, ani wreszcie dyspozycjami. Można by wręcz powiedzieć, że reguły nie istnieją. Możemy natomiast mówić o „kierowaniu się regułą”, gdyż istnieje kryterium oceny zachowań jako poprawnych i niepoprawnych. Kryterium tym jest reakcja

członków społeczności. Ich aprobatą sprawia, że możemy utrzymywać, iż postąpiliśmy „zgodnie z regułą”, zaś dezaprobatą oznacza wystąpienie przeciw regule.

W takim ujęciu, „kierowanie się regułą” nie jest możliwe poza wspólnotą. Problem w tym – na co zwracaliśmy już zresztą uwagę – że rozwiązanie, za którym optuje Kripke, prowadzi do trudnych do zaakceptowania konsekwencji. W szczególności, prowadzi ono do wypaczenia idei normatywności reguły. Jeśli *jedynym* kryterium postępowania zgodnie z regułą jest reakcja wspólnoty, to można mówić jedynie o *sui generis* normatywności *ex post*. Mając wybór pomiędzy dwoma sposobami zachowania, Z i nie-Z, nie możemy postawić pytania, które z tych zachowań jest zgodne z regułą; a precyzyjniej, nawet jeśli je stawiamy, to *tak naprawdę* znaczy ono: „które z tych dwóch zachowań, Z czy nie-Z, będzie zaakrobowane przez wspólnotę?” Dodatkową komplikacją – która zdaje się ostatecznie kompromitować rozwiązanie Kripkego – jest to, że nawet poprawne przewidywanie, które z zachowań, Z czy nie-Z, wywoła pozytywną reakcję wspólnoty, nie wystarcza jeszcze do wyjaśnienia „kierowania się regułą”. Problem bowiem w tym, że z wiedzy, iż to Z jest aprobowanym zachowaniem, nie wynika jeszcze, że *powiniennem* uczynić Z. Do tego potrzeba dodatkowej reguły, która głosi, że powinniśmy postępować tak, by zyskać aprobatę wspólnoty. Wraz z pojawieniem się tej reguły, wszystkie wstępne obiekcje odzyskują i możemy tylko powtórzyć nasze rozważania. Nietrudno zrozumieć, że groźba takiego nieskończonego regresu niweczy wysiłki Kripkego.

W tej sytuacji pojawia się pytanie, co takiego Wittgenstein mówi o „wspólnotowym” wymiarze reguły. Co zaskakujące, w §§ 185–242 *Dociekań* nie odnajdziemy wielu fragmentów, które odnosiłyby się do tego problemu. Nie oznacza to wszakże, że we fragmentach tych nie padają ważne sformułowania. Po pierwsze, § 241 zdaje się w oczywisty sposób przeczyć koncepcji Kripkego:

„Powiedasz więc, że to wzajemna zgoda ludzi decyduje o tym, co jest prawdą, a co fałszem?” – Prawdą i fałszem jest to, co ludzie mówią; w języku zaś są ze sobą zgodni. Nie jest to zgodność poglądów, lecz sposobu życia.

Widać stąd, że „zgoda”, o którą chodzi we „wspólnotowym” wymiarze kierowania się regułą, nie ma dotyczyć poszczególnych zachowań, a całego „sposobu życia”. Jeśli dodamy, że gry językowe są właśnie „sposobami życia”, a reguły „konstytuują gry językowe” (§ 23), to okaże się, że Wittgensteinowska „zgoda wspólnotowa” odnosi się do pewnego systemu reguły, a nie

do jednorazowych przypadków postępowania zgodnie z regułą lub wbrew niej. To wyjaśnia – przynajmniej do pewnego stopnia – jak możliwe są sytuacje, w których większość społeczności postępuje niezgodnie z regułą (jak np. przy powszechnej akceptacji błędnych dowodów matematycznych). Nie rozwiązuje to jednak najważniejszego problemu: jak ustalić kryterium postępowania zgodnie z określoną regułą?

## 5. Interpretacja Wrighta

Trochę światła na ten problem rzucić mogą rozważania Crispina Wrighta<sup>16</sup>. Wright uznaje na wstępie, że główny problem interpretacyjny, przed którym stajemy, streszcza się w pytaniu, w jaki sposób uniknąć z jednej strony platoizmu, a z drugiej odpowiedzi w duchu Kripkego, która sprowadza reguły do zjawiska czysto społecznego (ze znanymi nam już, negatywnymi konsekwencjami). Przeanalizowawszy poglądy Wittgensteina na rolę filozofii, które uniemożliwiają odpowiedź na pytanie konstytutywne (tj. pytanie o naturę reguły), Wright podejmuje próbę wskazania tego aspektu analiz zawartych w *Dociekaniach*, który powiedzieć może nam coś więcej o „problemie Wittgensteina”.

Zdaniem Wrighta, kluczowe znaczenie mają w tym kontekście najprostsze, „prymitywne” czy też „podstawowe” przypadki kierowania się regułą. Przywołajmy § 219 *Dociekań*:

„Wszystkie przejścia są już właściwie dokonane” znaczy: nie mam już żadnego wyboru. Reguła raz opieczętowana określonym znaczeniem wytycza linie swego zastosowania poprzez całą przestrzeń. – A gdyby tak faktycznie było, to cóż by mi to pomogło? Nie; mój opis miał tylko o tyle sens, o ile był rozumiany symbolicznie. – Na to mi wygląda – winien bym rzec. Gdy kieruje się regułą, to nie wybieram. Regułą kieruję się ślepo.

Dodajmy od razu, że sformułowanie to jest kłopotliwe w obliczu innych uwag Wittgensteina. Dla przykładu, w § 186:

(...) A więc dając rozkaz „+2” pomyślałeś, że po 1000 powinienem napisać 1002, oraz że po 1866 powinienem napisać 1868, a po 1000034 – 100036 itd. – nieskończoną ilość takich zdań? – „Nie; pomyślałem, że po każdej zapisanej liczbie powinienem napisać drugą z rzędu; stąd zaś wynikają na swych miejscach wszystkie owe zdania.” – Ale na tym właśnie polega kwestia, co w danym miejscu z tamtego zdania wynika. Albo też – co w danym miejscu po-

<sup>16</sup> Por. C. Wright, *What is Wittgenstein's point in the rule-following considerations*, <<http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/rules/papers/Wright.pdf>>, 2002.

winniśmy uznać za „zgodność” z tym zdaniem (oraz z tym, co przez nie wtedy rozumiałeś – czymkolwiek to było). Zamiast mówić, jakoby w każdym punkcie potrzebna była pewna intuicja, lepiej chyba byłoby powiedzieć, że w każdym punkcie potrzebna jest nowa decyzja.

Łatwo zauważyć, że § 219 i § 186 są, przynajmniej *prima facie*, niespójne. Z jednej strony Wittgenstein podkreśla, iż „regułą kieruję się ślepo”, z drugiej zauważa, że o każdym kolejnym zastosowaniu reguły można mówić jako o nowej decyzji. Decyzje, z całą pewnością, nie mogą się nam kojarzyć z „działaniem na ślepo”. Zaobserwowana przez nas niezgodność nie świadczy, oczywiście, o sprzecznościach w poglądach Wittgensteina. Wyznacza ona raczej pole dywagacji na temat reguł. Wedle § 186 w odniesieniu do stosowania reguł lepiej mówić o decyzjach, niż o intuicji. W kontekście ataku na mentalizm obraz „decyzyjny” jest lepszy od obrazu „intuicyjnego”. Obraz „decyzyjny” ma jednak swoje ograniczenia – czasem lepiej powiedzieć, że regułami kierujemy się „ślepo”.

Wright zwraca uwagę, że § 219 opisuje sytuacje, w których zastosowanie reguły jest „natychmiastowe” czy „bezpośrednie”. Nie ma w tych przypadkach – „przypadkach o największym poziomie prostoty”<sup>17</sup> – niczego, co mogłoby się pojawić pomiędzy regułą a jej zastosowaniem. W szczególności, nie może być tu mowy o żadnych „platońskich” bytach abstrakcyjnych, interpretacjach itd. Przykładem takiego podstawowego przypadku kierowania się regułą jest określanie kolorów. Jeżeli patrzę na plamę barwną i stwierdzam, że jest ona czerwona, nie ma tu miejsca na coś, co byłoby „pomiędzy” moim postrzeżeniem i reakcją słowną. „W takich przypadkach kierujemy się regułą «bez racji» w tym sensie, że nasze sądy o warunkach «wejściowych» dla poprawnego zastosowania reguły są niezależne od pojęć innych niż te, których reguła dotyczy – tj. pojęć, których użycie regulowane jest przez daną regułę (...). [Takie sądy] pozostają co do istoty odpowiedziami racjonalnego podmiotu, i nadal można je oceniać w kategoriach uzasadnienia i prawdy. Ale jest to działanie dla którego nie ma i nie może być racji – bo posiadanie takich racji (...) wymagałoby użycia bardziej podstawowego pojęcia – w niezależnym sądzie – określającego, co czyni to działanie właściwym (...)”<sup>18</sup>. Pomimo to kierowanie się regułą w przypadkach podstawowych pozostaje „pełnoprawnym” kierowaniem się regułą – „jest racjonalne w tym sensie, że zawiera intencjonalność i chęć zaakceptowania poprawek w przypadku złamania reguły”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Tamże, s. 18.

<sup>18</sup> Tamże, s. 25–26.

<sup>19</sup> Tamże, s. 25.

Jest to niewątpliwie ważna uwaga. Jeśli przyjmiemy, że orzekanie kolorów i inne tego typu proste – chciałoby się rzec – reakcje stanowią przypadki kierowania się regułą, to jasne staje się, dlaczego platonizm reguł jest nie do obrony. Co więcej, Wright pokazuje, że poddanie analizie podstawowych przypadków ułatwia wydobycie i lepsze zrozumienie wspólnotowego charakteru kierowania się regułą. W tych przypadkach uderza powszechna zgoda. „Ale nie jest to cud: tego musimy się spodziewać po biologicznie i neurofizjologicznie podobnych stworzeniach, podobnie wyposażonych i wytrenowanych”<sup>20</sup>.

W tym kontekście Wright przywołuje jeszcze jedną, niezwykle ciekawą wypowiedź Wittgensteina:

Ktoś pyta mnie: jaki kolor ma ten kwiat? Odpowiadam: „czerwony”. – Czy jesteś absolutnie pewny? Tak, absolutnie pewny! Czy jednak nie mogłem ulec złudzeniu i nazwać „czerwonym” niewłaściwy kolor? Nie. Pewność, z jaką nazywam ten kolor „czerwonym”, to sztywność pewnej miary, od której wychodzę. Nie jest ona czymś, co można by podawać w wątpliwość w moim opisie. To właśnie stanowi cechę charakterystyczną tego, co nazywamy opisywaniem. (Oczywiście również tutaj mogę dopuścić przejęzyczenie, ale nic ponadto.) Postępowanie zgodnie z regułą leży u PODSTAW naszej gry językowej. Charakteryzuje ono to, co nazywamy opisem. Na tym polega podobieństwo moich rozważań do teorii względności: są one niejako rozważaniami dotyczącymi zegarów, z którymi porównujemy zdarzenia<sup>21</sup>.

Podobny charakter ma uwaga z *Dociekań*:

Do porozumienia językowego należy nie tylko zgodność w definicjach, lecz również (choć może to dziwnie brzmi) zgodność w sądach. Zdaje się to znosić logikę, ale jej nie znosi. – Opisanie metody pomiaru to jedno, a uzyskanie i wyrażenie wyników mierzenia – to drugie. Ale to, co zwiemy „mierzeniem”, określone jest także przez pewną stałość wyników mierzenia (§ 242).

W obu zacytowanych fragmentach Wittgenstein nawiązuje do Einsteińskiej teorii względności, a konkretniej do roli, jaką w teorii tej odgrywa pomiar. Wright komentuje te uwagi, formułując następującą analogię:

Tak jak, z punktu widzenia teorii względności, odrzucamy ideę, że nasze praktyki pomiarowe zmierzają do uchwycenia absolutnych i niezależnych wartości czasoprzestrzennych, uznając w zamian, że praktyki te ugruntowują nasze pojęcie parametrów czasoprzestrzennych i znaczenie wypowiedzi, które ich dotyczą – ale czyniąc tak nie musimy równocześnie uznać redukcjonistycznej koncepcji warunków prawdziwości tych wypowiedzi (długość przedmiotu nie będzie z konieczności równa jego długości określonej za pomocą najlep-

szych współczesnych metod...); tak powinniśmy porzucić ideę, że w podstawowych przypadkach kierowania się regułą nasze sądy i działania są odpowiedzią na niezależnie określone kryteria poprawności, uznając w zamian, że nasza skłonność do konwergencji w zachowaniach ugruntowuje nasze pojęcie poprawnego kierowania się regułą i zawartość wypowiedzi, co do których się zgadzamy – co nie zmusza nas jednak do przyjęcia redukcjonistycznej (konsensualnej) koncepcji warunków prawdziwościowych takich wypowiedzi (to, co oznacza poprawne kierowanie się regułą, nie jest z konieczności równoważne pojęciowo z tym, w czym my, bądź większość ludzi się zgadza)<sup>22</sup>.

Rozbudowana analogia Wrighta zmierza do wypowiedzenia prostej myśli. Wedle szczególnej teorii względności długość przedmiotu (bądź czas trwania jakiegoś zjawiska) jest względny, tj. zależy od układu odniesienia (pozycji obserwatora). Dlatego nie istnieje „absolutna” miara przedmiotu. Mimo to, zgadzamy się zwykle co do długości mierzonych przez nas rzeczy. W tym sensie pojęcie długości rzeczy ugruntowane jest w naszych praktykach pomiarowych, choć to wcale nie oznacza, że nawet jeśli wszyscy zgodzimy się co do długości danego przedmiotu, to będzie to długość naszego przedmiotu w sensie „absolutnym” (taka bowiem nie istnieje; jeśli mierzylibyśmy długość naszego przedmiotu, znajdując się w układzie odniesienia, który porusza się względem naszego przedmiotu z prędkością bliską prędkości światła, nasz pomiar byłby zasadniczo różny). Podobnie rzecz się ma z kierowaniem się regułą w najprostszych przypadkach. Nie istnieje „byt abstrakcyjny” bądź jakieś inne obiektywne kryterium orzekania kolorów. Pojęcie kierowania się regułą jest w takich przypadkach ugruntowane na fakcie konwergencji naszych zachowań: zwykle wszyscy zgadzamy się co do barwy danego przedmiotu. Nie oznacza to jednak, że nasza zgodność w sądach i zachowaniach wyznacza w sposób absolutny kryterium poprawności zachowań, np. stosowalności predykatu „czerwony”. Ktoś może dokonać „innego pomiaru”, tj. zastosować predykat w inny sposób. Będzie to oznaczać, że znajduje się „w innym układzie odniesienia”: np. posługuje się całkiem innym językiem (uczestniczy w innej grze językowej), ma nieco inny od naszego aparat poznawczy (np. jest daltonistą) itp.

Jesteśmy przekonani, że Wright, przeprowadzając swą rozbudowaną analizę, doszukuje się zbyt głębokich analogii. Konsekwentne rozwinięcie porównania podstawowych przypadków kierowania się regułą i problemu pomiaru w szczególnej teorii względności daje wątpliwe efekty. Dla przykładu: jednym z najistotniejszych elementów teorii Einsteina jest teza, że choć pomiar jest

<sup>20</sup> Tamże, s. 31.

<sup>21</sup> L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, VI, 28.

<sup>22</sup> C. Wright, *What is Wittgenstein's...*, s. 34.



względny, to istnieje przejście (przekształcenie Lorenza) pomiędzy pomiarami uzyskanymi w różnych układach odniesienia. Trudno wyobrazić sobie, jak wyrazić analogiczną tezę dla problemu kierowania się regułą. Wydaje się, że Wittgenstein, powołując się na zgodność wyników pomiarów i na „rozważania o zegarach” w szczególnej teorii względności, chce powiedzieć coś prostego, a mianowicie, że zgodność w stosowaniu reguł w podstawowych przypadkach, stanowi coś w rodzaju układu odniesienia dla bardziej skomplikowanych gier językowych (tj. kierowania się bardziej skomplikowanymi regułami).

Pomimo wysuniętych powyżej wątpliwości, uważamy, że interpretacja Wrighta ma wiele zalet. Przede wszystkim, zwraca naszą uwagę na pewną klasę przypadków kierowania się regułą, która ma niebagatelne znaczenie dla wyjaśnienia interesującego nas problemu. Są to przypadki, takie jak choćby orzekanie kolorów, w których działamy niemalże automatycznie, a zatem takie, których nie da się opisać za pomocą platońskich metafor. Na rozwagę zasługuje też teza, że proste przypadki kierowania się regułą stanowią swoisty punkt odniesienia dla przypadków trudniejszych.

## 6. Interpretacja MacDowella

W interpretacji MacDowella<sup>23</sup> – której punktem wyjścia jest krytyka poglądów Kripkego i Wrighta – Wittgenstein postawił przed sobą zadanie „wyznaczenia kursu między Scyllą a Charybdą. Scylla to idea, wedle której rozumienie jest zawsze interpretacją (...). Charybda – [to] obraz «podstawowego poziomu», na którym nie ma miejsca na normy”<sup>24</sup>. MacDowell rozwija tę chwytliwą analogię w sposób następujący. Z jednej strony, jesteśmy skłonni uznać, że rozumienie (reguły) polega na interpretacji. To jednak prowadzi do jednej z dwóch kłopotliwych konsekwencji: albo popadniemy w „nieskończony regres” interpretacyjny, w którym każdą interpretację zastąpić trzeba będzie następną, albo uwierzmy w „fantastyczną mitologię super-sztywnej maszyny”, owego Wittgensteinowskiego nad-faktu. Z drugiej strony, istnieje ryzyko rozwiązania naszego problemu, które prowadzi do zaniku normatywności; takie skutki pociąga przyjęcie rozwiązania Kripkego.

<sup>23</sup> Por. J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge-London: Harvard University Press 2002, esej 11.

<sup>24</sup> Tamże, s. 242.

By wskazać sposób, w jaki Wittgenstein unika Scylli i Charybdy, MacDowell zauważa, że Wittgensteinowska krytyka mentalizmu i platonizmu nie jest – wbrew często powtarzanym poglądom wielu interpretatorów – związana z całkowitym zakwestionowaniem roli „stanów mentalnych” w kierowaniu się regułą. „Wittgensteinowska polemika z obrazem «super-sztywnej maszyny» skierowana jest przeciw pogładowi, że posiadanie pojęcia [vel rozumienie reguły] polega na uchwyceniu wzoru, który *sam z siebie* rozciąga się na nowe przypadki”<sup>25</sup>. Ta uwaga MacDowella współgra, rzecz jasna, z naszą obserwacją, zgodnie z którą Wittgensteinowska krytyka, jeśli w ogóle dotyczy mentalizmu i platonizmu, to dotyczy tylko pewnej ich wersji, związanej z modelem myślenia jako widzenia.

Mówiąc inaczej, MacDowell sugeruje, że „poprawne” odczytanie uwag Wittgensteina powinno wyglądać w sposób następujący: wizja reguł jako platońskich idei bądź stanów mentalnych, które „zawierają wszystko”, tj. określają w jakiś sposób wszystkie przypadki swojego zastosowania, jest błędna. Podobnie błędny jest jednak pogląd, zgodnie z którym problem kierowania się regułą sprowadza się do wyrażonej *ex post* zgody bądź niezgody wspólnoty. MacDowell protestuje zatem przeciw (jak można by to nazwać) infinityzmowi z jednej strony, a z drugiej przeciw „czystej” wspólnotowości. Zaproponowane przez niego stanowisko nazwać by można finitystyczno-wspólnotowym. „Rozumienie polega na uchwytowaniu wzorców, które «rozciągają się» na nowe przypadki niezależnie od ratyfikacji społecznej (...), ale ograniczenia wprowadzane przez nasze pojęcia nie posiadają platońskiej autonomii przypisywanej im w obrazie super-sztywnej maszyny”<sup>26</sup>. Ujmując to jeszcze inaczej, gdy uchwytujemy regułę, uchwytujemy pewien wzór – a więc nasze zachowanie nie opiera się li tylko na przewidywaniu reakcji społecznej. Ten wzór nie wyznacza jednak precyzyjnie wszystkich przypadków kierowania się regułą i jest w pewien sposób związany z reakcjami społecznymi. W jaki? Niestety, MacDowell nie odpowiada jasno na to pytanie.

## 7. Jak mówić o regułach?

Wszystko, co do tej pory powiedzieliśmy, skłania ku przyjęciu następujących „wytycznych” poprawnej interpretacji uwag Wittgensteina. Po pierwsze, błędne jest stanowisko Kripkego, którego „czysto wspólnotowe” ujęcie prowa-

<sup>25</sup> Tamże, s. 256.

<sup>26</sup> Tamże.

dzi do zatracenia normatywności. Co za tym idzie – po drugie – nie jest prawdą, że stany mentalne (*vel* obiekty abstrakcyjne) nie grają żadnej roli w kierowaniu się regułą. Wręcz przeciwnie, mogą i często odgrywają ważną rolę, z dwoma jednak zastrzeżeniami: że nie wystarczają one do wytłumaczenia, na czym polega kierowanie się regułą i że nie zawierają „wszystkich przejść”, tzn. nie wyznaczają jednoznacznie wszystkich przypadków kierowania się regułą. Po trzecie, próbując uchwycić, na czym polega stosowanie się do reguły, Wittgenstein pisze raz o „decyzjach”, a w innych przypadkach o „ślepych”, niemal odruchowym kierowaniu się nią. Po czwarte, w kierowaniu się regułą – a więc i w próbie odpowiedzi na pytanie, czym jest reguła – doniosłą rolę odgrywać musi „wymiar wspólnotowy”. Rzecz jednak jest skomplikowana, gdyż: (a) nie chodzi o takie ujęcie, jakie zaproponował Kripke; (b) zgoda członków wspólnoty dotyczy raczej sposobu życia, niż aplikacji poszczególnych reguł; (c) uczenie wielu (większości?, wszystkich?) reguł polega na treningu, więc kierowanie się nimi będzie podobne do reakcji warunkowej; (d) jest możliwe, że cała wspólnota myli się co do poprawności zastosowania reguły.

Spróbujmy – przynajmniej w pierwszym przybliżeniu – połączyć te intuicje. Przyjrzyjmy się w tym celu dwóm sytuacjom: orzekaniu kolorów i matematyce. Widzę jakąś plamę barwną i – w zasadzie odruchowo – określam ją mianem czerwonej. Zakładając, że warunki obserwacyjne są dobre – ja nie mam schorzenia, które utrudnia rozpoznawanie kolorów, a plama barwna to „typowa czerwień”, a nie jakiś przypadek graniczny – nigdy nie pomylę się w ocenie, o jaki kolor chodzi. Zastosuję tu regułę w sposób „automatyczny”; nie będą temu towarzyszyć żadne obrazy ani „przedstawienia” umysłowe. Nie będę np. przypominał sobie innych czerwonych przedmiotów, by porównać kolor, który teraz widzę, z kolorem przedmiotów, które kiedyś określałem mianem czerwonych.

Podobnie rzecz będzie wyglądała z punktu widzenia innych członków wspólnoty. I oni zareagują „niemał” automatycznie, i oni – w opisanych warunkach – prawie nigdy nie będą mieć wątpliwości. W takich prostych przypadkach panować będzie powszechna zgoda. A kiedy coś mogłoby pójść „nie tak”? Jeśli np. widzę czerwoną plamę, a moi rozmówcy uparcie utrzymują, że ma ona kolor niebieski, to dojdę zapewne do wniosku, że coś się stało z moim wzrokiem; albo że inni umówili się, iż będą mnie okłamywać, by zrobić mi kawał. Zapewne będę starał się odkryć, jaki jest prawdziwy powód tej *dziwnej* sytuacji. W każdym bądź razie, nie dojdę na pewno do przekonania, że to ja mam rację, określając kolor plamy jako czerwony, a *wszyscy inni* się mylą. Wynika to z tego, że – wraz z innymi członkami wspólnoty – uczestniczę

w pewnej formie życia, wszyscy „wyraziliśmy na to zgodę”, a to oznacza, że, przynajmniej co do zasady, ufam im, biorę ich reakcje za dobrą monetę i chcę się z nimi porozumieć (by skoordynować działania).

Wyobraźmy sobie teraz, że wykonuję proste dodawanie (niech będzie to Wittgensteinowskie +2). Pomimo tego, że operacja jest prosta, może się tak zdarzyć, że moje reakcje nie są całkiem „automatyczne”. Tym razem w moim umyśle mogą pojawić się pewne „obrazy”, np. jabłka, które „zliczam”; mogę też liczyć na głos, na palcach itp. Ważne jest to, że nie musi to być jeden konkretny obraz. Nie musi to zresztą w ogóle być obraz: licząc na głos bądź w pamięci mogę tylko wymieniać kolejne liczby i co drugą zapisywać na kartce. Co jeszcze bardziej istotne – żadne z tych umysłowych „przedstawień” reguły „+2+” nie będzie zawierać „wszystkich przejść naraz”.

Podobnie rzecz będzie wyglądać z punktu widzenia innych członków wspólnoty. I oni, dodając dwa, mogą sobie wyobrażać różne rzeczy; i w ich przypadku żadne z wyobrażeń „nie będzie zawierać wszystkich przejść”. Zwykle wszyscy będziemy dawać te same odpowiedzi. Co wtedy jednak, gdy ja odpowiem „x”, a inni członkowie wspólnoty „y”? Przy najprostszyc funkcjach matematycznych (takich jak „+2”, które stosuję niemalże automatycznie) postąpię zapewne podobnie jak przy „niezgodzie” w sprawie orzekania kolorów. Przy odrobinę bardziej skomplikowanych (np. +13 bądź +137) dopuszczę możliwość popełnienia przez siebie błędu – bądź przez wszystkich pozostałych, choć zapewne jako mniej prawdopodobną. Skomplikowane i bardzo skomplikowane reguły matematyczne będą jeszcze mniej podobne do reguł orzekania kolorów. Ich stosowanie nie będzie miało nic wspólnego z reakcją warunkową; będą „raczej decyzjami”, którym towarzyszy nie jeden, ale często cała gama „obrazów mentalnych”. Prawdopodobieństwo błędu – tak po mojej stronie, jak i po stronie wszystkich innych członków wspólnoty – będzie duże.

Zasadnicze pytanie brzmi jednak: co to znaczy, że skomplikowaną regułę matematyczną zastosowano błędnie? Będziemy mogli odpowiedzieć na to pytanie tylko wtedy, gdy wskażemy niezależny wzór poprawnego stosowania tej reguły. Problem w tym, że wiemy od Wittgensteina, iż wzór taki – w postaci super-sztywnej maszyny – nie istnieje. Jak więc mogę sensownie powiedzieć, że cała wspólnota może błędnie zastosować regułę? W taki oto sposób, że po pewnym czasie ktoś podnosi zarzut, że np. dany dowód matematyczny jest przeprowadzony błędnie; zastanawiamy się nad nim jeszcze raz, zgadzamy się z zarzutem bądź nie itd. Ten proces może, oczywiście potwarzać się. W ostatecznym rozrachunku na fakt, że istnieje tu jakaś reguła

i jej poprawne zastosowanie, a nie mamy jedynie do czynienia ze zmieniającymi się opiniami wspólnoty, wskazują dwie rzeczy. Po pierwsze, musimy pamiętać, że nawet jeśli zastosowanie niektórych reguł matematycznych może budzić kontrowersje, to reguł tych nie należy traktować jako wyizolowanych bytów. Faktem jest, że stosujemy wiele reguł matematycznych i w ogromnej ilości przypadków nie mamy z tym problemu. Innymi słowy, to, że przy „+2” nie pojawiają się wątpliwości – tak jak przy wielu innych regułach – jest argumentem za tym, że i w trudnych przypadkach istnieje reguła i jej poprawne zastosowanie. Po drugie, trzeba podkreślić, że kierowanie się regułą jest elementem pewnego sposobu życia. Reguły nie są tworzone i stosowane w próżni, a stanowią „rusztowanie” dla działań istot podobnie uposażonych biologicznie i zmagających się z podobnymi warunkami środowiskowymi. „Błędne” zastosowanie reguły może prowadzić do różnych skutków; np. że nie uda nam się zbudować mostu, że dojdzie do rozkładu pewnych więzi społecznych, że rasa ludzka wyginie itd.

Oba aspekty, na które właśnie zwróciliśmy uwagę – wielość powiązanych ze sobą reguł (system reguł) oraz nasze biologiczno-środowiskowe uposażenie (sytuacja egzystencjalna) – są niezwykle ważne. System reguł jest pewną odpowiedzią na sytuację egzystencjalną. Reguły – przynajmniej nie wszystkie reguły – nie zostały zadekretowane. Innymi słowy, nie da się oddzielić naszej sytuacji egzystencjalnej od systemu reguł; nie możemy znaleźć się nagle w „sytuacji pierwotnej”, w której znamy naszą sytuację egzystencjalną i zastanawiamy się, jaki system reguł byłby dla niej najlepszy. Trzeba raczej powiedzieć, że nasz system reguł wyewoluował wraz z naszym uposażeniem genetycznym w odpowiedzi na takie a nie inne zmiany w warunkach środowiskowych.

Wszystko to jest, rzecz jasna, mało precyzyjne. Przedstawiony opis sprawia wrażenie, jakby wytłumaczenie kierowania się regułą wymagało połączenia „wszystkiego ze wszystkim”. Jest to wrażenie błędne. W istocie, udało nam się dokonać kilku niezwykle ważnych ustaleń. Po pierwsze, reguły – jeśli można tak się wyrazić – lokować trzeba gdzieś „pomiędzy” stanami mentalnymi a reakcjami społecznymi. Relacja pomiędzy tymi dwoma zjawiskami jest kluczowa dla wyjaśnienia, na czym polega kierowanie się regułą. Po drugie, reguł nie można rozważać w „izolacji” – one zawsze są częścią jakiegoś większego systemu reguł, jakiejś „gry językowej”. Obserwacja ta pozwala zrozumieć, dlaczego uznajemy, że można mówić o poprawnym zastosowaniu reguł nawet w „trudnych przypadkach”, tj. takich, w których pobłądzić może nawet cała wspólnota. Po trzecie wreszcie, dla wyjaśnienia, skąd bierze

się obiektywny wzór postępowania zgodnie z regułą, choć nie jest on jakimś abstrakcyjnym bytem platońskim, wskazać trzeba, że gry językowe są pewną formą życia, czyli ewolucyjnym przystosowaniem do warunków środowiskowych, w jakich przyszło nam żyć.

Innym problemem jest wskazane w Wittgensteinowskich rozważaniach, a wydobyte przez Wrighta, rozróżnienie na proste i skomplikowane przypadki kierowania się regułą. Dla tych pierwszych charakterystyczne jest niemal automatyczne, „ślepe” działanie zgodnie z regułą; dla drugich – działanie poprzedzone refleksją, która „przypomina” proces decyzyjny. Musimy podkreślić, że dystynkcji tej nie należy fetyszyzować. Z jednej strony, należy wyjaśnić, dlaczego Wittgenstein skupił się na prostych przypadkach, takich jak orzekanie kolorów czy proste rachunki matematyczne. Celem autora *Dociekań* jest przecież atak na pewne koncepcje reguły, a właśnie w prostych przypadkach koncepcje te okazują swoją słabość. Z drugiej strony, nie da się znaleźć wyraźnego kryterium odróżniania przypadków prostych od trudnych. Dla przykładu: orzekanie kolorów jest przypadkiem prostym, ale nie zawsze musi nim być. To prawda, że nazywając jakąś plamę czerwoną reagują niemal automatycznie, a w moim umyśle nie pojawiają się obrazy mentalne ani nie kontemplują obiektów abstrakcyjnych. Jednak łatwo wyobrazić sobie, że dziecko, ucząc się odróżniać barwy, będzie nieraz zakłopotane, gdy spytamy je o barwę tego oto przedmiotu. Być może przypomni sobie inne przedmioty, których kolor ustalaliśmy wcześniej. Podobnie będzie np. z sygnalizacją świetlną. Na zielone światło reagujemy automatycznie, ruszając ze skrzyżowania. Ale wystarczyłaby zmiana konwencji, by – przynajmniej przez jakiś czas – kierowanie się regułą określającą zasady ruchu na skrzyżowaniach wymagało namysłu. Można wyobrazić sobie całą gamę takich reguł – prawnych, etycznych, konstytuujących grę w szachy – które początkowo (w trakcie treningu i bezpośrednio po nim) najlepiej opisywać metaforą decyzji, a po pewnym czasie metaforą „ślepego” kierowania się regułą. To pokazuje, że odróżnienie prostych i skomplikowanych przypadków kierowania się regułą jest, po pierwsze, stopniowalne, i, po drugie, że skomplikowane przypadki mogą z czasem zamienić się w proste (i *vice versa*).

Powtórzmy na koniec nasz wniosek: rozważania Wittgensteina prowadzą do wyrysowania swoistej „mapy”, która określa miejsce zajmowane przez reguły. Przestrzeń ta ograniczona jest, z jednej strony, krytyką mentalizmu i platonizmu, a z drugiej czysto wspólnotowym rozwiązaniem Kripkego. Reguł nie można utożsamiać ani ze stanami mentalnymi lub bytami abstrakcyjnymi, ani z akceptacją społeczną danego zachowania. Choć reguła nie jest ani

jednym, ani drugim, wyjaśnienie kierowania się regułą wymaga uwzględnienia obu aspektów. Najlepiej powiedzieć, że reguły są pewnym tworem emergentnym stanów mentalnych i zachowań społecznych – bądź że superwenują na nich. Wniosek ten uzasadniony jest tym bardziej, że reguły – a, precyzyjniej, systemy reguł – wyrastają z naszej sytuacji egzystencjalnej, są więc pewnym sposobem życia istot podobnie uposażonych biologicznie, które zmagają się z podobnymi warunkami środowiskowymi.

## 8. O czym nie można mówić...

Reakcją Wittgensteina na przedstawione powyżej rozważania byłoby zapewne stwierdzenie przypominające ostatnią tezę *Traktatu logiczno-filozoficznego*: o czym nie można mówić, o tym należy milczeć. Autor *Dociekań* zarzuciłby nam zapewne, że dajemy się uwieść językowi, który „pracuje na jałowym biegu” (§ 132). Dlaczego? Otóż dając opis przypadków kierowania się regułą „uczyniliśmy już wszystko”:

Napotyamy tutaj ważne i charakterystyczne zjawisko w dociekaniach filozoficznych: trudność – można rzec – nie polega na znalezieniu rozwiązania, ale raczej na tym, by uznać za rozwiązanie coś, co wygląda na wstęp do niego. „Powiedzieliśmy już wszystko. Nie coś, co stąd wynika, nie, to samo jest rozwiązaniem!”. Związane to jest, jak sądzę, z błędem polegającym na tym, że oczekujemy wyjaśnienia tam, gdzie rozwiązaniem trudności jest opis, o ile podam go w trakcie naszych rozważań we właściwym miejscu. Jeśli poprzestajemy na nim i nie próbujemy poza niego wykroczyć. Trudność polega tu na tym, by się zatrzymać<sup>27</sup>.

Ta uwaga związana jest ściśle z metafizologią „późnego” Wittgensteina. Celem filozofii ma być „wskazanie muszce wyjścia ze szklanej muchołapki” (§ 309). Filozof nie może rozwiązywać prawdziwych problemów, gdyż takie problemy filozoficzne nie istnieją; jeśli nam się wydaje, że jest inaczej, to wynika to tylko z tego, że dajemy się zwieść błędnemu użyciu języka. Jeśli mówię, że dodając 2 do 1000 i otrzymując 1002 kieruję się pewną regułą, to wszystko jest w porządku. Jeśli jednak pytam chwilę później, czymże jest reguła lub czym reguły *naprawdę* są, popełniam nadużycie. Pytanie o istnienie i naturę reguł jest jałową, bezcelową grą językową. Dlatego w filozofii

[nie] wolno nam formułować żadnych teorii. W naszych rozważaniach nie może być nic hipotetycznego. Wszelkie wyjaśnianie musi zniknąć, a jego miejsce winien zająć tylko opis. (...) Problemy rozwiązuje się tu nie drogą groma-

<sup>27</sup> L. Wittgenstein, *Kartki*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999, s. 314.

dzenia nowych doświadczeń, lecz przez zestawienie rzeczy dawno znanych. Filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka” (§ 109).

Opisawszy sposoby, na jakie można kierować się regułą, powiedzieliśmy już wszystko. Co więcej, powiedzieliśmy w ten sposób całkiem sporo. Wittgenstein może to podsumować, wykrzykując:

Widzisz, ile rzeczy składa się na fizjonomię tego, co w życiu codziennym zwiemy „kierowaniem się regułą”! (§ 235).

Metafilozofia Wittgensteina może, rzecz jasna, wydać się smutna. Jesteśmy jednak przekonani, że jest nie tylko smutna, ale defetystyczna i bardzo trywialna. Po pierwsze, koncepcja ta stawia pod znakiem zapytania wielowiekową historię filozofii. Choć było w niej wiele jałowych sporów, to były i spory autentyczne. Nawet jeśli spory te zaliczyć można – z dzisiejszej perspektywy – do fizyki, matematyki czy biologii, to *wtedy* były to spory filozoficzne. Skąd wiemy, że niektóre spośród dzisiejszych, być może i jałowych, sporów filozoficznych nie „wywędrują” kiedyś do innych dziedzin, na które Wittgenstein patrzy bardziej przychylnym okiem? W związku z tym – po drugie – Wittgenstein zakłada, że istnieje wyraźne kryterium odróżniania (pseudo)problemów filozoficznych, od problemów logicznych, matematycznych, fizycznych itd. Istnienie takiego kryterium jest jednak wątpliwe. Wydaje się raczej, że współcześnie granice pomiędzy naukami – precyzyjnie wyznaczone w szczęśliwszych i prostszych czasach królowania pozytywizmu – zacierają się coraz bardziej. W fizyce możemy, od biedy, odróżnić to, co „czysto fizyczne”, od tego, co jest „interpretacją” teorii fizycznej; nie oznacza to jednak, że owe „interpretacje” są nieinteresujące, ani że nie mogą stanowić inspiracji dla badań fizyków. W biologii, chemii, nie mówiąc już o naukach społecznych i humanistycznych, sytuacja jest jeszcze bardziej niejasna. Po trzecie wreszcie, Wittgensteinowska metafizologia, jakkolwiek „rewolucyjna”, jest sympatycznie prosta. Chciałoby się wręcz skwitować: za prosta! Najłatwiej jest powiedzieć, że problem, który nas gnębi, wynika z nieporozumienia; zwykle nie sprawi to jednak, że problem zniknie.

Nie chcemy przez to sugerować, że Wittgensteinowskie rozważania o kierowaniu się regułą są trywialne. Wręcz przeciwnie: wydaje nam się, że uwagi zawarte w *Dociekaniach filozoficznych* i innych dziełach wyrażają niezwykle ciekawe i ważne intuicje. Nie zgadzamy się jednak na to, by zatrzymać się tam, gdzie chciałby Wittgenstein. To co najmniej jest krok za wcześniej.

## 9. Alternatywy

Można zatem nie zgadzać się z Wittgensteinowską metafizologią. Co wtedy? Gdzie poszukiwać odpowiedzi na pytanie, czym są reguły? Chcielibyśmy zaproponować – na pewno niekompletną, ale instruktywną – listę możliwych kierunków badań.

Po pierwsze, można powrócić do rozwiązania Kripkego. Ma ono tę przewagę, że likwiduje problem emergentnych reguł, które tak trudno zdefiniować. Prowadzi to, oczywiście, do zaniku normatywności, ale być może jest to cena, którą warto zapłacić. Takie rozwiązanie pokazywałoby po prostu, że nasze intuicje dotyczące normatywności są błędne. To precyzyjne i szybkie cięcie brzytwą Ockhama byłoby ciekawym rozwiązaniem, gdyby nie jeden szkopuł. Jak próbowaliśmy wykazać, uznanie, że „kierowanie się regułą” sprowadza się wyłącznie do reakcji społecznych, sprawia, że przed podjęciem jakiegoś działania nie istnieje wzór poprawnego zachowania (nie ma reguły); istnieć mogą jedynie przewidywania co do reakcji społecznych. Zaznaczyliśmy jednak także, że samo przewidywanie nie stanowi jeszcze wystarczającego wyjaśnienia *podjęcia* działania; obok niego potrzebna jest norma (reguła), która głosi, że należy postąpić w taki sposób, co do którego przewidujemy przychylną reakcję społeczną. Wydaje się – co podnosiliśmy wyżej – że w ten sposób problem, który Kripke chciał rozwiązać, powraca: znowu mamy regułę i trzeba wyjaśnić, na czym polega jej normatywność. Zauważmy jednak, że tym razem nie próbujemy wyjaśnić normatywności wszystkich – a więc nieograniczonego zbioru – reguł. Naszym jedynym celem jest wyjaśnienie normatywności *jednej* reguły, która – w ostatecznym rozrachunku – nakazuje nam maksymalizować nasze preferencje. Ten problem różni się zasadniczo od wyjściowego, szeroko zarysowanego problemu normatywności. Nie można wykluczyć, że da się go rozwiązać w jakiś, odporny na krytykę Wittgensteina i niezależny od sformułowanych przez niego postulatów, sposób. Z tego względu rozwiązaniu Kripkego – odpowiednio przeformułowanemu – warto poświęcić trochę uwagi.

Po drugie, można przyjrzeć się bliżej Wittgensteinowskiej krytyce platonizmu. Jak pamiętamy, autor *Dociekań* nie krytykuje wszelkich form platonizmu, a jedynie tę jego wersję, która powiązana jest z ideą myślenia jako widzenia. Istnieją jednak takie postacie platonizmu, które w oczywisty sposób odchodzą od tej metafory. Przykładem może być teoria świata 3 sformułowana przez K. R. Poppera. Popperowski świat 3, oprócz odejścia od metafory widzenia, posiada jeszcze inne pożądanego z naszego punktu widzenia cechy.

Przede wszystkim, jest tworzony przez człowieka, ale zarazem może na nas oddziaływać – wykazuje więc obiektywność i autonomię. Co więcej, świat 3 współtworzymy wszyscy i wszyscy mamy do niego „dostęp”. I wreszcie, jest on efektem ewolucji emergentnej, co nie tylko wskazuje na jego wymiar wspólnotowy, ale i sprawia, że możemy go traktować jako ewolucyjną odpowiedź na naszą sytuację egzystencjalną.

Po trzecie, problemy związane z emergentyzmem reguł wskazują, że odpowiedzi na pytanie o naturę reguł poszukiwać powinniśmy w naukach neurokognitywnych. Jak wiadomo, badania nad mózgiem i umysłem poczyniły w ostatnich dekadach spore postępy i można się spodziewać, że wiek XXI będzie „wiekiem kognitywistyki” czy, szerzej, biologii. Co prawda, teorie wyjaśniające emergencję i funkcjonowanie umysłu są jeszcze, uwzględniając standardy dwudziestowiecznej fizyki, w powijakach, jednak nadzieje, które budzą nauki neurokognitywne, są ogromne. To tu pojawia się szansa na połączenie idei wspólnotowego i indywidualnego (być może nawet czysto biologicznego) wymiaru reguł.

Wojciech P. Grygiel

## Interpretacje mechaniki kwantowej jako ontologie mikroświata w ujęciu Rogera Penrose'a

### Uwagi wstępne

Istotnym założeniem, przyjmowanym przez spore grono współczesnych fizyków jest obiektywne istnienie fizycznego świata, który stanowi przedmiot ich badań. Przekonanie to jest na tyle silne, iż nawet Roger Penrose ośmiela się stwierdzić, że „potrzebujemy pojęcia rzeczywistości fizycznej, choćby tylko tymczasowego i przybliżonego, ponieważ bez niego nasz obiektywny świat, a za tym cała nauka,

wyparowują sprzed naszego kontemplacyjnego oglądu”<sup>1</sup>. Pomimo jednak, iż fizycy często zgadzają się co do samego formalizmu teorii fizycznych, to jednak dokładne określenie tego, co dany formalizm oznacza, może stanowić istotny problem. Stąd też niekonięcznie musi dziwić pozytywistyczne podejście niektórych badaczy, takich jak np. Stephen Hawking, który jednoznacznie stwierdza: „Przyjmuję pozytywistyczny punkt widzenia, iż teoria fizyczna jest jedynie modelem matematycznym i bez sensu jest pytanie, czy odpowiada ona jakiegokolwiek rzeczywistości czy też nie”<sup>2</sup>. Skoro jednak decydujemy się mówić o badanym przez fizyka świecie, to warto przynajmniej roboczo zaproponować strukturę – obraz świata, która z przyjętej teorii miałaby wynikać. Obraz taki określa się często mianem *ontologii teorii fizycznej*.

Ks. Wojciech P. Grygiel – dr chemii fizycznej, dr filozofii, asystent w Katedrze Filozofii Przyrody PAT w Krakowie. Doktorat z chemii fizycznej uzyskał na Nowojorskim Uniwersytecie Stanowym w Binghamton (USA) natomiast z filozofii na PAT w Krakowie. Zainteresowania naukowe: zagadnienia filozoficzne w kontekście współczesnych teorii naukowych, filozofia matematyki.

<sup>1</sup>R. Penrose, *The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*, New York: Alfred Knopf 2005, s. 508.

<sup>2</sup>S. Hawking, R. Penrose, *The Nature of Space and Time*, Princeton: Princeton University Press 1996, s. 4.

Historia nauki jasno pokazuje, iż wcale nie musi być to zadanie proste, ponieważ jednej teorii fizycznej może odpowiadać kilka, konkurujących ze sobą ontologii. Jak zauważa ks. Michał Heller, w takich ontologiach może być ukryty intuicyjny aspekt widzenia przez fizyka wylaniającej się ontologii z analizowanej przez niego teorii<sup>3</sup>. Co więcej, o ile często może dochodzić do istotnego zredukowania problemów interpretacyjnych, zaproponowane ontologie nie stwarzają praktycznie żadnych szans na swoją empiryczną weryfikację. Sytuacja taka ma przykładowo miejsce w coraz częściej promowanej wizji wielu światów (*multiverse*), wykorzystanej przez Hugh Everetta do stworzenia *wieloświatowej* interpretacji mechaniki kwantowej (*many worlds interpretation of quantum mechanics*)<sup>4</sup>. Z jednej strony stanowią znaczną pożywkę dla wyobraźni (co nie zawsze było w fizyce bez znaczenia), z drugiej jednak mogą postulować istnienie rzeczywistości, które swą strukturą przekraczają obrazy świata *tolerowane* przez formalizm danej teorii.

W niniejszej pracy dyskusji poddany zostanie interesujący problem wzajemnej relacji pomiędzy możliwymi *ontologiami* mechaniki kwantowej a jej *interpretacjami* w ujęciu Rogera Penrose'a. Szczegółom jego koncepcji mechaniki kwantowej poświęcone już były osobne opracowania<sup>5</sup>. Konieczność interpretowania teorii fizycznych, takich jak mechanika kwantowa, pojawiła się ze względu na fakt, iż jej formalizm matematyczny, który operuje takimi abstrakcyjnymi obiektami matematycznymi, jak funkcje czy prawdopodobieństwa, nie daje się bezpośrednio przełożyć na język makroskopowego świata fizyki klasycznej, gdzie dokonywany jest pomiar. Pomiar z kolei jest podstawowym narzędziem, służącym do eksperymentalnego weryfikowania prawdziwości teorii. Powstaje więc w takim kontekście konieczność zbudowania *reguł pomocowych* pomiędzy formalizmem teorii a empirycznie otrzymywanymi wartościami obserwabli. Zabieg taki nazywa się więc powszechnie *interpretacją* teorii. Czy stanowi ona jakkolwiek obraz świata? Czy jest ontologią?

Wbrew opiniom pozytywistycznie nastawionych badaczy, interpretowanie mechaniki kwantowej ściśle pod kątem jej eksperymentalnej weryfikowalności nie jest całkowicie „ontologicznie neutralne”. Stanowi bowiem próbę „przyspawania” teorii kwantów do klasycznego makroświata bez wnikania, czy struktura świata makro jest izomorficzna ze strukturą świata kwantów

<sup>3</sup>M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków: Universitas 2006, s. 147.

<sup>4</sup>H. Everett, „Relative State” Formulation of Quantum Mechanics, „Reviews of Modern Physics” 29 (1957), s. 454–462.

<sup>5</sup>W. P. Grygiel, *Rogera Penrose'a koncepcja mechaniki kwantowej*, „Semina Scientiarum” 6 (2007) (w druku).

I czy potoczne ludzkie kategorie poznawcze, dostosowane do postrzegania świata klasycznego, są do badania rzeczywistości kwantowej adekwatne. O tym, że tak nie jest przekonuje chociażby słynne, limitacyjne twierdzenie Kochena – Speckera, które mówi o znacznej ograniczoności stosowania klasycznego języka, operującego pojęciem *własności fizycznej*, w obrębie teorii kwantów<sup>6</sup>. Nawet zatem ograniczenie interpretacji teorii jedynie do zapewnienia warunków jej empirycznej sprawdzalności nie eliminuje całkowicie jej ontologicznego zaangażowania! Z drugiej jednak strony nie można pominąć faktu, iż izolowane układy kwantowe obserwowane są w przyrodzie dość rzadko (np. pojedyncze fotony czy cząstki w akceleratorach). Przeważająca większość istnieje w bezpośrednim oddziaływaniu z otoczeniem (kąpielą) makroskopowym, znajdując się w ten sposób, w zasadzie nieprzerwanie, w sytuacji pomiarowej. Problem staje się zatem głębszy, ponieważ dotyczy on zjawiska nieustannego „wzmocnienia” efektów kwantowych do poziomu klasycznego. Co więcej, proces taki zasadniczo dotyczy jeszcze bardziej fundamentalnego pytania o to, jak dochodzi do *emergencji* klasycznego świata makroskopowego z poziomu kwantowego. Innymi słowy, dobra interpretacja mechaniki kwantowej, rozumiana w świetle teorii pomiaru, musi być *de facto* dobrą teorią *emergencji*, ukazującą mechanizmy formowania się rzeczywistości makroskopowej z mikroskopowej świata kwantów.

O ile Roger Penrose bardzo wiele uwagi poświęca kwestii pomiaru i związanej z tym redukcji wektora falowego<sup>7</sup>, to jednocześnie jego poszukiwania ewidentnie wykraczają poza pozytywistyczny paradygmat, usiłujący zatrzymać się na etapie zapewnienia warunków eksperymentalnej weryfikowalności przewidywań teorii kwantów. Nie stroni on bowiem od śmiałych prób konstruowania ontologii „totalnej”, łączącej w sobie trzy niezależne obszary: świat bytów *fizycznych*, świat *matematyki* oraz świat *umysłu*<sup>8</sup>. Wzajemna relacja pomiędzy uniwersum bytów matematycznych (Penrose jest zdeklarowanym platonikiem matematycznym<sup>9</sup>) a światem fizycznym wskazuje, iż jak stwierdza Penrose, „cały świat fizyczny funkcjonuje według praw matematycznych”. W tym kontekście uzasadnionym zdaje się postulowanie, iż wykorzystywanym strukturom matematycznym może (ale nie musi) odpowiadać

<sup>6</sup>Ch. Isham, *Lectures on Quantum Theory*, London: Imperial College Press 1995, s. 63–78.

<sup>7</sup>Nazwa *wektor falowy* i *funkcja falowa* stosowane są w niniejszej pracy wymiennie. Wymiennosc ta cechuje również oryginalny tekst Penrose'a. Pojęcie wektora falowego używane jest częściej, gdy mówi się o procesie jego redukcji R.

<sup>8</sup>R. Penrose, *The Road to Reality*, s. 17–23.

<sup>9</sup>Zob. np. K. Śleziński, *Elementy platonizmu u Rogera Penrose'a*, Kraków: WN PAT 1999.

konkretna rzeczywistość fizyczna, a więc konkretna *ontologia*. Podstawowym elementem, z którym Penrose wiąże kwantową rzeczywistość, jest funkcja falowa, odmienna w swych własnościach od funkcji falowej, opisującej klasycznie rozumiany ruch falowy<sup>10</sup>. Warty podkreślenia jest jednak fakt, iż kwantowa funkcja falowa nie stanowi dla Penrose'a równania fali kwantowej, tak jak to ma miejsce w standardowym opisie klasycznym zjawisk falowych. W kontekście zasygnalizowanej wcześniej ontologii „totalnej”, to funkcja falowa jako byt matematyczny stanowi podstawowe tworzywo mikroświata. Jest zatem czymś znacznie więcej niż tylko modelem, opisującym propagację fal kwantowych. W konsekwencji widać, iż Penrose utożsamia *formalizm* danej interpretacji mechaniki kwantowej z odpowiadającą jej ontologią. Wnikliwa analiza oraz ocena tego specyficznego stanowiska w odniesieniu do najbardziej reprezentatywnych interpretacji teorii kwantów stanowią główny cel niniejszego studium.

### Ontologia funkcji falowej

Próby określenia, czy istnieje możliwość przypisania funkcji falowej jakiegokolwiek odpowiednika rzeczywistości fizycznej, datują się praktycznie od samego początku teorii kwantów. Warty odnotowania jest fakt, iż pierwsza interpretacja funkcji falowej, zaproponowana przez Edwina Schrödingera, postulowała istnienie cząstki kwantowej w stanie rozmytym, tak iż funkcja falowa  $\Psi(x)$  opisywała gęstość cząstki w danym punkcie przestrzeni  $x$ , stanowiąc w ten sposób pewną propozycję ontologii – obrazu mikroświata. Ponieważ w każdym pomiarze kwantowym rejestrowana jest jednak cała cząstka, a nie jej fragment, interpretacja ta została odrzucona, a jej miejsce zajęła interpretacja statystyczna, będąca filarem *interpretacji kopenhaskiej*. Taką interpretację funkcji falowej zaproponował w 1920 roku Max Born. Stwierdza ona, iż prawdopodobieństwo znalezienia cząstki w danym punkcie przestrzeni  $x$  jest wprost proporcjonalne do kwadratu modułu funkcji falowej  $|\Psi(x)|^2$ . W tym kontekście funkcja falowa spełnia jedynie rolę narzędzia, umożliwiającego obliczanie prawdopodobieństw i dlatego określana jest mianem *fali prawdopodobieństwa*. Takie podejście z pewnością zadowoli fizyka, operującego w paradygmacie pozytywistycznym i jest wystarczające do tego, aby znajdować żądane prawdopodobieństwa otrzymania obserwabli, odpowiadających różnym własnościom fizycznym (położenie, energia, pęd, moment

<sup>10</sup> W. P. Grygiel, dz. cyt.

pędu etc.). W pierwszym podejściu można by stwierdzić, iż ze względu na swój statystyczny charakter, interpretacja kopenhaska nie stawia żadnych ontologicznych roszczeń. Zgodnie jednak z sugestią, przytoczoną we wstępie niniejszej pracy, zmuszanie teorii kwantów do dania odpowiedzi w języku fizyki klasycznej (a taką na pewno jest pytanie o położenie cząstki) nie musi koniecznie stanowić próby konstrukcji obrazu świata – ontologii, ale na pewno kwalifikuje się jako istotne roszczenie ontologiczne.

Przeciwko postrzeganiu funkcji falowej jako fali prawdopodobieństwa, pozwalającej jedynie na obliczanie prawdopodobieństw, wypowiada się Roger Penrose. Jego zdaniem „funkcja falowa musi być czymś zdecydowanie bardziej rzeczywistym niż byłoby to tylko w przypadku fali prawdopodobieństwa”<sup>11</sup>. Innymi słowy, Penrose sugeruje, iż istnieje możliwość wskazania konkretnego bytu fizycznego, któremu odpowiadałaby kwantowo mechaniczna funkcja falowa. Dyskusję na ten temat zapoczątkowały zresztą już w 1965 roku słynne nierówności Bella, postulujące nielokalność jako jedną z fundamentalnych własności świata kwantów. Do współczesnych propagatorów istnienia *fali kwantowych* należą m.in. G. Auletta i G. Tarozzi<sup>12</sup>. W pierwszym rzędzie Penrose odwołuje się do falowego opisu kwantowego eksperymentu z dwoma szczelinami. Pomijając obecnie wszystkie fizyczne uwarunkowania tego eksperymentu, wskazuje on na pewne specyficzne własności fotonów, niewytłumaczalne z punktu widzenia klasycznej fizyki falowej. Mówiąc w największym skrócie, zarejestrowanie fotonu w jednej szczelinie aparatu pomiarowego automatycznie wyklucza możliwość jego detekcji w drugiej. Oznacza to, iż zachodzi swoista „natychmiastowa komunikacja” pomiędzy funkcjami falowymi dla jednej i drugiej szczeliny, potwierdzając hipotezę, iż kwantowo mechaniczne funkcje falowe, będące superpozycjami funkcji bazowych, opisują poprawnie *globalne* własności układów kwantowych. Zachowania takie wielokrotnie potwierdzane były przez eksperymenty opóźnionego wyboru na fotonach, zapoczątkowane przez Alana Aspecta w latach 80. ubiegłego stulecia<sup>13</sup> i obecnie przeprowadzane w udoskonalonej wersji przez Antona Zeilingera<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> R. Penrose, *The Road to Reality*, s. 783.

<sup>12</sup> G. Auletta, G. Tarozzi, *On the Physical Reality of Quantum Waves*, „Foundations of Physics” 34 (2004), s. 1675.

<sup>13</sup> A. Aspect, J. Dalibard, G. Roger, *Experimental test of Bell's inequalities using time-varying analyzers*, „Physical Review Letters” 49 (1982), s. 1804-1807.

<sup>14</sup> A. Zeilinger, G. Weihs, T. Jennewein, M. Aspelmeyer, *Happy centenary, photon*, „Nature” 433 (2005), s. 230.



Drugim momentem, istotnym dla odniesienia funkcji falowej do konkretnego bytu fizycznego jest standardowa kwestia pomiaru położenia i pędu cząstki. W mechanice kwantowej tym dwóm wielkościom fizycznym odpowiadają niekomutujące operatory, co oznacza, iż ich równoczesny pomiar z nieskończoną dokładnością jest niemożliwy (zasada nieoznaczoności Heisenberga). W próbie zrozumienia ontologii mechaniki kwantowej istotnym wydaje się fakt, iż Roger Penrose nigdy nie używa pojęcia „fala kwantowa” na zasadzie analogii do klasycznej fali mechanicznej. Mówiąc o wzajemnych podobieństwach między nimi, dla poziomu kwantowego zawsze bezpośrednio odwołuje się do pojęcia *funkcji falowej*, co sugeruje, iż to sama funkcja falowa (a nie opisywana przez nią fala!) może w jego mniemaniu stanowić realnie istniejący byt w świecie kwantów. Choć wniosek ten stanie się czytelniejszy dopiero w następnym rozdziale pracy, za jego prawomocnością świadczy choćby podkreślany przez Penrose’a związek pomiaru położenia cząstki z osiągnięciem przez funkcję falową (a ściśle biorąc przez jej amplitudę) ostrego maksimum w punkcie pomiaru. Co więcej, w przypadku, gdyby pomiaru położenia dokonano z nieskończoną dokładnością (tzn. cząstka „zafiksowana” została w danym punkcie przestrzeni), funkcja falowa przyjęłaby postać delty Diraca z amplitudą, zdążającą do nieskończoności. Analogiczna sytuacja występuje w przypadku pomiaru pędu. W tym momencie nietrudno zauważyć, iż Roger Penrose traktuje funkcję falową jako opis pojedynczego stanu kwantowego cząstki, a nie tylko jako narzędzie do obliczania prawdopodobieństw otrzymania mierzonych obserwabli. Ontologia, jaka kryje się za takim traktowaniem funkcji falowej, równoważna jest stwierdzeniu, iż w sytuacjach między pomiarami położenia, cząstka jest całkowicie zdelokalizowana (rozmyta), natomiast w momencie pomiaru położenia funkcja falowa „skupia” się w danym punkcie, przez co cząstka jest nieobserwowalna w żadnym innym miejscu przestrzeni. Taki obraz koreluje zresztą z przewidywaniami interpretacji kopenhaskiej, głoszącej, iż pomiar dokonywany na układzie kwantowym zaburza jego stan. Można też odnieść pozorne wrażenie, iż ontologia funkcji falowej Rogera Penrose’a przypomina interpretację funkcji falowej, podaną przez Edwina Schrödingera. Istotna różnica polega na tym, iż cząstka pozostałaby w stanie rozmycia nawet, gdyby dokonano pomiaru położenia. Detekcji uległby wówczas jedynie jej fragment, a nie całość, zaś sam pomiar nie zaburzałby układu fizycznego. Jak już wcześniej wspomniano, obraz taki nie znajduje swojego potwierdzenia w eksperymencie. Tak czy inaczej, Penrose najwyraźniej dokonuje utożsamienia funkcji falowej jako bytu matematycznego, należącego do platońskiego świata matematyki, z cząstką

kwantową, która w jego optyce nie jest tylko opisywana funkcją falową, ale nią bezpośrednio jest.

### Ontologie mechaniki kwantowej

Przedstawiona powyżej ontologia funkcji falowej w ujęciu Rogera Penrose’a pozostaje w widocznej zgodności z obecnym stanem badań eksperymentalnych nad strukturą świata kwantowego. Aby jednak wyczerpująco zanalizować wzajemną relację pomiędzy ontologiami mechaniki kwantowej a jej interpretacjami, należy przede wszystkim odwołać się do, wspomnianej już, metafizycznej koncepcji Penrose’a, łączącej w sobie trzy światy: świat *matematyki*, świat *bytów fizycznych* oraz świat *umysłu* (świadomości). W niniejszej pracy omówiona zostanie jedynie jedna gałąź, opisująca relację pomiędzy światem *matematyki* i światem *fizyki*.

Jest faktem powszechnie znanym, iż w swojej filozofii matematyki Roger Penrose prezentuje stanowisko platońskie, postulując niezależne istnienie *uniwersum* bytów matematycznych. Stanowisko to jest dzisiaj chyba najbardziej powszechne wśród matematyków, ale jego szczegółowa dyskusja pozostaje poza zakresem niniejszej pracy<sup>15</sup>. Aby przybliżyć specyfikę relacji świata matematyki i świata fizyki, Penrose zwraca uwagę na niespotykaną dokładność, z jaką prawa fizyki, wyrażone przy pomocy ścisłego języka matematyki, pozwalają przewidywać zachowanie świata fizycznego. Z tego powodu, o świecie należy myśleć w kategoriach struktury, rządzonej w oparciu o „bezczasowe prawa matematyki”<sup>16</sup>. Koncepcja ta jest zresztą bardzo zbliżona do tezy o matematyczności Wszechświata, sugerowanej przez ks. Michała Hellera<sup>17</sup>. W opinii Penrose’a świat fizyczny jest strukturą *emergentną* w stosunku do świata matematyki, co uwidacznia się na, konstruowanym przez niego, diagramie trzech światów jako strzałka, wychodząca ze świata matematyki ku światowi fizycznemu. O naturze tej emergencji można przekonać się, podążając myślowo *przeciwnie* do jej kierunku, najlepiej jednak cytując słowa samego autora:

Im więcej rozumiemy świata fizyki, i im bardziej wgłębiają się w naturę praw fizyki, tym bardziej wydaje się, jakby świat fizyki prawie wyparowywał

<sup>15</sup> K. Wójtowicz, *Platonizm matematyczny: studium filozofii matematyki Kurta Gödla*, Tarnów: OBI, Biblios 2001.

<sup>16</sup> R. Penrose, *The Large, the Small and the Human Mind*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 2.

<sup>17</sup> M. Heller, *Filozofia i Wszechświat*, s. 48–57.

i to, co pozostaje to jedynie matematyka. Im bardziej rozumiemy świat fizyki, tym bardziej, wprowadzani jesteśmy do świata matematyki i pojęć matematycznych<sup>18</sup>.

Trudno nie zgodzić się z faktem, iż powyższa teza stanowi bardzo silne roszczenie ontologiczne, postulujące, iż najbardziej fundamentalnym „tworzywem” na poziomie mikroświata są byty matematyczne. W tym kontekście nie dziwi także fakt, iż postawione przez Penrose’a, w jego ostatnim, monumentalnym dziele, pytanie o *drogę do rzeczywistości* zaowocowało bardzo głębokim studium matematyki, wskazując, iż próba dotarcia do najbardziej podstawowej rzeczywistości oznacza radykalne wejście w zawily świat struktur matematycznych, które rządzą jej funkcjonowaniem. W świetle powyższych obserwacji można zatem postawić tezę, iż relacja między ontologią a interpretacją mechaniki kwantowej w koncepcji Rogera Penrose’a zawiera się w prostym, aczkolwiek brzemennym stwierdzeniu, iż *formalizm interpretacji mechaniki kwantowej stanowi odpowiadającą jej ontologię*.

Rozpoczynając swoją ekspozycję ontologii mechaniki kwantowej, Roger Penrose stwierdza, iż formalizm tej teorii istotnie zrewolucjonizował obraz fizycznego świata w stopniu znacznie większym niż to miało miejsce nawet w przypadku ogólnej teorii względności Einsteina. Pierwszym interesującym podziałem możliwych ontologii, wprowadzonym przez Penrose’a, jest podział na ontologie *konwencjonalne* i *niekonwencjonalne*. Ontologie konwencjonalne konstruowane będą jedynie w oparciu o klasyczny formalizm mechaniki kwantowej (interpretacja kopenhaska, interpretacja wieloświatowa), ontologie niekonwencjonalne natomiast, zakładają wprowadzenie modyfikacji do formalizmu kwantowego (historie kwantowe, interpretacja zmiennych ukrytych, własna koncepcja Penrose’a). Już w tym momencie wyraźnie widać, iż charakter danej ontologii jest ściśle funkcją matematycznej struktury formalizmu interpretacji.

### Ontologie konwencjonalne

W kategorii ontologii konwencjonalnych podejście współczesnych fizyków do ontologii świata kwantowego można wstępnie, zdaniem Penrose’a, podzielić na dwie grupy: (a) nie ma żadnej rzeczywistości, opisywanej przez formalizm kwantowy oraz (b) stan kwantowy, dany funkcją falową w sposób zupełny, opisuje aktualną rzeczywistość z implikacją, iż wszystkie kwantowe

możliwości zawsze ze sobą współistnieją. Nie trudno zauważyć, że ontologia typu (a) reprezentuje „ontologię” (jeśli można o czymś takim mówić) interpretacji kopenhaskiej, w której funkcja falowa  $\Psi$  opisuje wiedzę na temat badanego systemu, dostępną obserwatorowi. Ontologia typu (b) nawiązuje do, cieszącej się w fizyce niegasnącą popularnością, koncepcji wielu światów (*multiverse*), zaadoptowaną na potrzeby mechaniki kwantowej przez Hugh Everetta. Penrose zaznacza, iż zwolennicy tej interpretacji „twierdzą, że w momencie pomiaru, wszystkie możliwe wyniki pomiarów rzeczywistości współistnieją w olbrzymiej liniowej kwantowej superpozycji alternatywnych wszechświatów a superpozycja ta opisana jest przy pomocy funkcji falowej  $\Psi$  dla całego wszechświata i czasami określana jako *multiverse* (wieloświat)”<sup>19</sup>. Nie jest to jednak, jego zdaniem, opis trafny. Zamiast terminu *multiverse* Penrose sugeruje użycie słowa *omnium*, po to, by zwrócić uwagę, iż w zasadzie nie chodzi tutaj o równoległe istnienie alternatywnych wszechświatów. W jego opinii „alternatywne wszechświaty nie istnieją w rzeczywistości osobno, jedynie globalna superpozycja  $\Psi$  traktowana jest jako rzeczywista”<sup>20</sup>. Zatem przeniesienie akcentu realności z zespołu wszechświatów na globalną funkcję falową wskazuje, iż dla Penrose’a fundamentalną rzeczywistość stanowią nie fizyczne wszechświaty, ale opisująca je funkcja falowa jako jeden globalny byt matematyczny. Innymi słowy, z fundamentalnej jedności bytu matematycznego wypływa realność *multiverse*, sugerując, iż to formalizm matematyczny traktować należy jako najbardziej fundamentalne tworzywo rzeczywistości. Wniosek ten zgadza się więc z podaną powyżej tezą, iż w koncepcji Rogera Penrose’a formalizm matematyczny interpretacji mechaniki kwantowej określa, odpowiadającą tej interpretacji ontologię. Zastanawiającym jest jedynie fakt, iż Penrose nie zdaje się rozgraniczać statusu ontologicznego funkcji falowej dla pojedynczego stanu kwantowego i dla całego *multiverse*, choć różnica w ich „rozmiarach” jest oczywista.

Do grupy ontologii, nie modyfikujących podstawowego formalizmu mechaniki kwantowej zalicza również nurt interpretacyjny (c), związany z procesem *dekoherencji*. Dekoherencja jest dziś powszechnie uważana za wyjaśnienie braku interferencji kwantowych w skali makroskopowej<sup>21</sup>. Każdy pomiar dokonany na układzie kwantowym powoduje jego sprzężenie ze stanami, otaczającej go, chaotycznej kąpiel makroskopowej, co opisuje się w postaci

<sup>19</sup> R. Penrose, *The Road to Reality*, s. 783–784.

<sup>20</sup> Tamże, s. 784.

<sup>21</sup> W. P. Grygiel, *Is the Schrödinger's Cat Dead or Alive?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XXXVII (2005), s. 119.

<sup>18</sup> R. Penrose, *The Large, the Small and the Human Mind*, s. 3.

macierzy gęstości, sumując po wszystkich możliwych stanach cząsteczek otoczenia<sup>22</sup>. Pomijając obecnie matematyczne szczegóły formalizmu tej macierzy, wypada jedynie za Penrose'm zwrócić uwagę, iż łączy ona w sobie dwa prawdopodobieństwa: (1) *klasyczne*, wynikające z niewiedzy, w jakim stanie dany układ aktualnie się znajduje oraz (2) *kwantowe*, liczone jako kwadrat modułu odpowiedniej funkcji falowej. Fakt ten stanowi dla niego wystarczający argument, aby stwierdzić, iż status ontologiczny macierzy gęstości jest niejasny i dlatego należy ją traktować jedynie jako „użyteczne narzędzie”. Wbrew opiniom wielu fizyków, myślącym w paradygmacie pozytywistycznym, nie odpowiada ona, zdaniem Penrose'a, żadnemu realnemu stanowi fizycznemu. W kontekście dyskusji statusu ontologicznego kwantowej macierzy gęstości uwidacznia się dokładniej jego rozumienie istoty stanu kwantowego. Cytując bezpośrednio: „dla mnie kwantowy wektor falowy  $\Psi$  jest «stanem kwantowym», a nie macierzą gęstości”<sup>23</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości, iż podstawową rzeczywistość świata kwantów niezmiennie stanowi dla Penrose'a wektor falowy  $\Psi$ , co potwierdza, sformułowaną wcześniej, tezę o tożsamości formalizmu interpretacji.

### Ontologie niekonwencjonalne

Geneza terminu *ontologie niekonwencjonalne* bezpośrednio wynika z faktu, iż charakter ontologii mechaniki kwantowej jest funkcją matematycznego formalizmu, odpowiadającej jej interpretacji. Pierwszym, omawianym przez Penrose'a przypadkiem, jest interpretacja przy użyciu spójnych historii kwantowych. Interpretacja ta powstała w roku 1984 na bazie prac brytyjskiego fizyka, Roberta Griffithsa i została później rozszerzona przez Rolanda Omnese (1988) oraz Josepha Hartle'a i Murraya Gela-Manna (1990)<sup>24</sup>. Penrose sugeruje, aby interpretację przy użyciu historii kwantowych postrzegać jako uogólnienie (a więc modyfikację) standardowego formalizmu kwantowego. Podobnie jak w interpretacji wieloświatowej, podstawowa rzeczywistość (*omnium*) opisana jest tutaj jako jednoparametrowa rodzina stanów, zależnych od czasu i ewoluujących zgodnie z równaniem Schrödingera, z tą tylko różnicą, iż do każdego punktu czasowego dołączona jest procedura redukcji wektora falowego  $R$ . W interpretacji wieloświatowej redukcja wektora falowego nie miała miej-

<sup>22</sup> Ch. Isham, *Lectures on Quantum Theory*, s. 105 n.

<sup>23</sup> R. Penrose, *The Road to Reality*, s. 795.

<sup>24</sup> Zob. np. R. Omnes, *Understanding Quantum Mechanics*, Princeton: Princeton University Press 1999.

śca w ogóle, ponieważ poszczególne, wszystkie możliwe wartości obserwabli realizowały się w odpowiadających im wszechświatach. Co stanowi zatem fundamentalny element ontologii historii kwantowych? Aby otrzymać obraz świata klasycznego, na historie kwantowe (ściślej mówiąc, ich *rodziny*) nakłada się warunki klasycznego prawdopodobieństwa, co w efekcie, z ogromnej liczby możliwych historii, wybiera jedynie te, które są *spójne*. Po zastosowaniu dodatkowego kryterium maksymalnego oczyszczenia (*maximally refined*), dana historia kwantowa może być traktowana jako ontologicznie *rzeczywista*. Pomijając obecnie fakt, iż wspomniany powyżej warunek spójności okazał się nieadekwatny (wymagane są silniejsze kryteria), w przypadku konstrukcji ontologii historii kwantowych przez Penrose'a można znów zauważyć, iż matematycznie określony byt – *historię kwantową* – traktuje on jako fundamentalny element rzeczywistości. Innymi słowy, modyfikacja formalizmu mechaniki kwantowej w interpretacji przy użyciu spójnych historii kwantowych, generuje istotną modyfikację, odpowiadającą jej ontologii.

Roger Penrose sugeruje dość ciekawą propozycję ontologii na bazie interpretacji zmiennych ukrytych (fali pilotującej) Davida Bohma<sup>25</sup>. Jest rzeczą powszechnie wiadomą, iż interpretacja ta stanowi „uklasycznioną” wersję mechaniki kwantowej, gdzie cząstki zajmują określone położenia w przestrzeni, natomiast prawdopodobieństwo pojawia się jedynie jako wynik niewiedzy obserwatora. Penrose w tej sytuacji wyróżnia dwa poziomy ontologiczne. Pierwszy – bardziej „solidny” – zadany poprzez aktualną pozycję cząstki. Nie różni się więc on niczym od ontologii, wynikającej z klasycznej mechaniki newtonowskiej. Wektor falowy  $\Psi$ , spełniający w tym kontekście rolę potencjału, pilotującego ruch cząstki, stanowi realny element ontologii, aczkolwiek zdaniem Penrose'a, o drugorzędym znaczeniu. Element ten związany jest z faktem, iż w interpretacji zmiennych ukrytych wektor falowy  $\Psi$  stanowi tzw. *falę pilotującą*, która steruje ruchem cząstek kwantowych o dobrze zdefiniowanych położeniach w każdym momencie czasu. Niekwestionowana klasyczność tej interpretacji powoduje, iż, będąc w ten sposób bliżej zdroworozsądkowych przedstawień, Penrose chyba trochę nieświadomie natrafia na trudność w wyselekcjonowaniu bytów matematycznych, mogących spełniać rolę fundamentalnego tworzywa rzeczywistości mikroświata. Co więcej, ontologiczna zawilość interpretacji zmiennych ukrytych wynika z faktu, iż nie

<sup>25</sup> R. Penrose, *The Road to Reality*, s. 789.

wiadomo, który z wymienionych przed chwilą poziomów ontologicznych faktycznie odpowiada rzeczywistości mikroświata<sup>26</sup>.

### Niekonwencjonalne ontologie typu (f) czyli o co właściwie chodzi Penrose'owi?

Przyglądając się dyskusji wymienionych powyżej ontologii mechaniki kwantowej, nietrudno przekonać się, iż Roger Penrose uważa każdą z nich za niewystarczającą. Głównym powodem takiego stanu rzeczy jest w każdym przypadku – i konwencjonalnym i niekonwencjonalnym – brak jednoznacznego rozwiązania kwestii **matematycznej** niekompatybilności pomiędzy dwoma podstawowymi procedurami kwantowymi: **U** – deterministyczną i odwracalną ewolucją wektora falowego zgodnie z równaniem Schrödingera pomiędzy pomiarami oraz **R** – indeterministyczną i nieodwracalną redukcją wektora falowego w procesie pomiaru. Dlaczego jednak kwestia matematycznej niekompatybilności obydwu procedur jest tak istotna? Będąc zdeklarowanym matematycznym platonikiem, Penrose aplikuje swoje stanowisko w sposób na tyle konsekwentny, iż wręcz prawie nieuświadomiony. Można z powodzeniem powiedzieć, iż jest to jego „druga natura”, stąd często pojawia się trudność w rozgraniczeniu, gdzie Penrose mówi jeszcze o fizyce, a gdzie wkracza już filozofia. Jeśli jednak, zgodnie ze stanowiskiem platońskim, przyjmiemy się obiektywne istnienie prawdy matematycznej (co jest zresztą głównym hasłem filozofii Penrose'a), to wówczas zupełnie naturalnie spójność formalizmu matematycznego stanowi najbardziej fundamentalne kryterium orzekania, czy postulowana przez ten formalizm ontologia posiada sens. Pozostaje to zresztą w widocznej zgodności z diagramem trzech światów Penrose'a, w którym świat fizyki, będąc strukturą emergentną w stosunku do świata matematycznego, czerpie uzasadnienie swojego istnienia z formalnej spójności, opisującej go matematyki. Kwestie racjonalności świata, opartego na matematyce oraz zagadnienie jego istnienia są więc tutaj bardzo ściśle ze sobą powiązane. O specyfice tych powiązań ks. Michał Heller pisze w sposób następujący:

Świat całkowicie niematematyczny, w którym nie obowiązywałyby żadne prawidłowości, albo – co wychodzi na to samo – obowiązywałyby wszystkie prawidłowości jednocześnie, byłby „rozrywany sprzecznościami” i nie mógłby

„wejść w istnienie”. [...] Świat całkowicie niematematyczny byłby więc równocześnie światem całkowicie irracjonalnym<sup>27</sup>.

W takiej perspektywie myślenie Penrose'a o formalizmie mechaniki kwantowej zdążyła ku temu, aby zapewnić w jego obrębie formalną niesprzeczność procedur **U** i **R**. Skoro bowiem wektory falowe stanowią najbardziej elementarny budulec mikroświata, a ich ewolucja czasowa **U** odpowiada realnemu procesowi fizycznemu, to również redukcja wektora falowego **R** musi reprezentować zjawisko, zachodzące w przyrodzie. Aby tak jednak było, procedury te muszą być formalnie zunifikowane. W obecnym kształcie mechaniki kwantowej sytuacja taka nie ma miejsca: *unitarna* i *deterministyczna* ewolucja czasowa **U** jest całkowicie niespójna z *indeterministycznym* i *nieciągłym* charakterem procedury **R**<sup>28</sup>. Jest to zresztą prosta konsekwencja przyjęcia obiektywnego statusu ontologicznego odpowiednich struktur matematycznych zgodnie z postulatami matematycznego platonizmu. Innymi słowy, warunek matematycznej spójności, będący jednocześnie warunkiem matematycznej prawdziwości, jest warunkiem istnienia. Nie należy się więc w tym kontekście dziwić ostatecznej tezie Penrose'a, iż rozwiązanie interpretacyjnych problemów mechaniki kwantowej będzie możliwe dopiero w ramach przyszłej teorii kwantowej grawitacji.

### W ramach zakończenia: jedna teoria i wiele ontologii?

Jak zatem rozumieć zjawisko koegzystencji kilku ontologii mechaniki kwantowej na bazie jednego formalizmu? Jak, przykładowo, pogodzić ze sobą tak diametralnie różne stanowiska, jak interpretacja *kopenhaska* i interpretacja *wieloświatowa*? Czym jest wreszcie to, o czym mechanika kwantowa mówi lub, czy teoria ta w ogóle mówi o czymkolwiek? Czy daje jakiś jednolity obraz świata? Ks. Michał Heller sugeruje, aby to, o czym teoria fizyczna mówi, uznać za zbiór jej niezmienników interpretacyjnych<sup>29</sup>. Intuicja ta warta jest szczególnej uwagi choćby z tego względu, iż przeglądając całą gamę interpretacji mechaniki kwantowej, odnosi się słuszne wrażenie, iż zbiór ten jest w zasadzie jednoelementowy: funkcja falowa  $\Psi$ . Oczywiście można by tutaj uszczegółowić dyskusję, pytając, czy chodzi o funkcję falową pojedynczej cząstki kwantowej, czy globalne *omnium*, scalające w sobie wszystkie możliwe wszechświaty.

<sup>27</sup> M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, s. 51.

<sup>28</sup> R. Penrose, *The Road to Reality*, s. 790.

<sup>29</sup> M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, s. 155.

<sup>26</sup> Tamże, s. 811.

Różnica jest bowiem zasadnicza. Podążając za koncepcją Penrose'a w zakresie ontologii formalizmów kwantowych, przedstawioną w niniejszej pracy, można z dużą pewnością stwierdzić, iż jest ona zbieżna z poglądami ks. Michała Hellera. Odmienność tych stanowisk zaczyna się jednak zarysowywać w momencie, gdy zauważy się swoistą „ontologiczną ostrożność” ks. Hellera, który w ramach ontologii teorii fizycznych sugeruje rozszerzenie ontologii języków formalnych w sensie W. v. O. Quine'a tak, aby móc jedynie mówić o ontologii, wynikającej z formalizmu, a nie o ontologii obiektywnego świata fizycznego<sup>30</sup>. Stąd też, postulowanie jakiejś ostatecznej struktury rzeczywistości byłoby roszczeniem zbyt silnym. Stanowisko Penrose'a traktuje kwestię ontologii rzeczywistości w sposób znacznie bardziej zasadniczy, upatrując u jej podłoża istnienia fundamentalnych obiektów matematycznych. Nie dziwi więc fakt, iż każdy formalizm interpretacji mechaniki kwantowej prezentuje dla niego odrębną ontologię, pomimo, iż jej kształt będzie można ostatecznie nakreślić dopiero w ramach przyszłej teorii kwantowej grawitacji.

Paweł Polak

## Nieprzewidywalność rozwoju nauki a badania naukometryczne

### Wstęp

Szybki i spektakularny rozwój nauki wzbudzał zainteresowanie filozofów od samych początków istnienia nauki nowożytnej. Z rozwojem nauki wiązano często albo wielkie nadzieje albo wielkie obawy – te skrajnie różne odczucia inspirowały filozofów do podejmowania różnych prób wyjaśniania tej rzeczywistości. W tle tych emocji kryło się pytanie o istotę rozwoju nauki, a jednym z bardziej niepokojących aspektów tego pytania była kwestia, czy możliwe jest przewidywanie przyszłego rozwoju nauki<sup>1</sup>. Dzięki zastosowaniu metody naukowej ludzie uzyskali bowiem bardzo skuteczne narzędzie przewidywania przyszłych stanów badanych układów. Tylko kwestią czasu pozostawało, kiedy ktoś spróbuje, za pomocą tych metod, przewidywać rozwój wiedzy.

Intuicyjnie sprawa wydawała się bardzo prosta. Humorystycznie ujął to Henri Poincaré mówiąc: „Proszę więc nie oczekiwać ode mnie żadnych proctw; gdybym wiedział, co zostanie odkryte jutro, dawno już bym to opub-

Paweł Polak – dr filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii Przyrody PAT. Obszary zainteresowań: polska filozofia przyrody I połowy XX wieku, problem czasu, filozofia nauki, filozofia computer science.

<sup>1</sup> Problem ten jest szczególnie dobrze widoczny z perspektywy historii nauki. W rozwoju nauki obserwuje się bowiem niekiedy tzw. odkrycia równoległe, to znaczy sytuacje, w których kilku badaczy niezależnie odkrywa takie same zależności. Bardzo dobrym przykładem jest szczególnie teoria względności, która została sformułowana przez A. Einsteina w 1905 roku. Jak pokazują badania historyczne, bardzo blisko sformułowania poprawnej teorii był również H. Poincaré, który prowadził niezależne badania, a Einsteinowi udało się go wyprzedzić zaledwie o kilka tygodni (zob. A. Pais, *Pan Bóg jest wyrafinowany... Nauka i życie Alberta Einsteina*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001, s. 136–137).

Przypadki odkryć równoległych nasuwają przypuszczenie, że rozwój nauki jest w pewien sposób regularny, a więc istnieje nadzieja, że jest również w jakiś sposób przewidywalny.

<sup>30</sup>Tamże, s. 157–170.

likował, żeby samemu zdobyć palmę pierwszeństwa<sup>2</sup>. Pozostają jednak do wyjaśnienia dwie kwestie: dlaczego nie istnieje możliwość przewidywania przyszłego rozwoju wiedzy i dlaczego jest to istotny problem filozoficzny. W niniejszej pracy postaram się udzielić odpowiedzi na obie kwestie. Następnie spróbuję pokazać, jaki interesujący problem pojawia się przy skonfrontowaniu tych rozważań filozoficznych z wynikami naukometrii.

### Popper o niemożliwości przewidywania

Bliższe spojrzenie na filozofię nauki pokazuje, że problem przewidywalności przyszłego rozwoju nauki podejmowany był stosunkowo rzadko. Kwestia ta pojawiała się w bardziej praktycznych kontekstach, np. związanych z naukometrią i z zagadnieniami planowania w nauce<sup>3</sup>. Trudno znaleźć natomiast próby racjonalnego wytłumaczenia źródła problemów z przewidywalnością rozwoju nauki. Na tym tle szczególnie interesujące wydają się prace K. R. Poppersa i M. Hellera.

Problem rozwoju wiedzy analizował Karl Popper w związku z rozważaniami nad historycyzmem. Podstawową tezę rozważań zawartych w Popperowskiej *Nędzy historycyzmu* jest właśnie stwierdzenie, że „przyszłego rozwoju wiedzy nie da się przewidzieć żadnymi racjonalnymi czy naukowymi metodami<sup>4</sup>”. Teza ta służy jako fundament do zbudowania mocnej argumentacji przeciw doktrynom historycyzmu. Problem nieprzewidywalności rozwoju nauki zatem w ujęciu Poppersa nabrał wielkiej aktualności – od możliwości racjonalnego wyjaśnienia niemożliwości przewidywania rozwoju nauki zależało bowiem powodzenie całej krytyki historycyzmu. W *Nędzy historycyzmu* zamieszczony został jednak zaledwie szkic odpowiedzi na to kluczowe pytanie, temat ten Popper rozwinął później w rozdziałach 20–23 pracy *Wszczęświat otwarty*<sup>5</sup>. W dziele tym Popper wykorzystał z kolei fakt nieprzewidywalności rozwoju wiedzy naukowej do krytyki doktryny determinizmu „naukowego”.

<sup>2</sup> Wypowiedź tę cytuje Popper w książce: *Wszczęświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Kraków: Znak 1996.

<sup>3</sup> Szczególne znaczenie miały badania nad rozwojem nauki zapoczątkowane przez D. de Solla Price'a (zob. *Mała nauka – Wielka Nauka*, tłum. P. Graff, Warszawa: PWN 1967).

<sup>4</sup> K. R. Popper, *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa: PWN 1999, s. 10. Historię rozwoju tej problematyki opisuje Popper w: *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, tłum. A. Chmielewski, Kraków: Znak 1997, rozdziały 24–26.

<sup>5</sup> K. R. Popper, *Wszczęświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*.

Był on jednym z nielicznych myślicieli<sup>6</sup>, którzy podjęli próbę racjonalnego uzasadnienia wspomnianej tezy.

Autor *Wszczęświata otwartego* postawił pytanie, czy realna jest sprzeczność, pojawiająca się w pojęciu przewidywania swej przyszłej wiedzy. Zauważył on, że niekiedy możliwe jest przewidywanie wzrostu wiedzy innych osób (np. dziecka), nie możemy natomiast przewidzieć wzrostu własnej wiedzy. Skłoniło go to do odróżnienia dwóch typów przewidywalności: od wewnątrz (samopredykanie) i od zewnątrz. Ta druga, w pewnych warunkach wydaje się możliwa, jednak przy założeniu, że osoba przewidująca z zewnątrz nie wpływa w żaden sposób na osobę, której rozwój wiedzy chcemy przewidzieć. Gdy ten warunek nie jest zachowany, to znaczy, gdy występuje interakcja, to przewidywanie z zewnątrz zamienia się na przewidywanie od wewnątrz (oddziaływanie niejako „włącza” przewidującego w obręb systemu, ponieważ wpływa on na działanie tego systemu). Tak więc kluczowy jest tu warunek izolacji systemu, w którym ma się dokonywać przewidywanie. W przypadku analizy rozwoju wiedzy naukowej mamy zatem zawsze do czynienia z przypadkiem samopredykania – informacja o przyszłej wiedzy rozszerza zakres naszej wiedzy.

W omawianych rozważaniach Popper bardzo specyficznie zdefiniował to, jak rozumie rozwój wiedzy teoretycznej. Dla niego rozwój wiedzy teoretycznej oznacza akceptację teorii (jako dobrze sprawdzonych w świetle doświadczenia), których obecnie jeszcze nie znamy lub takich, których obecnie nie akceptujemy. Odrzuca on pogląd, że rozwojem wiedzy teoretycznej są nowe przewidywania wydedukowane z teorii obecnie zaakceptowanych<sup>7</sup>. Filozof ten zauważa, że istotny z jego punktu widzenia nie jest sam rozwój idei – niektóre z nich mogły trwać w zapomnieniu przez wiele lat, gdy nie było

<sup>6</sup> Oczywiście, można wskazać próby rozwiązania problemu podejmowane przed Popperem. Na przykład, pewne intuicje można znaleźć u Bergsona, gdy w *Ewolucji twórczej* omawia on problem nowości. Rozwiązanie Bergsona dotyczy jednakże problemu bardziej ogólnego niż rozważany w tej pracy. Jest ono bardzo problematyczne z tego względu, że filozof ten programowo przedkłada intuicję nad uzasadnienia racjonalne. Bergson nie jest więc w stanie podać innych racji rozstrzygniętych poza odwołaniem się do intuicji, co nie rozwiązuje np. problemów, które podejmował Popper.

<sup>7</sup> Popper celowo mówi o rozwoju wiedzy teoretycznej, czyli o rozwoju wiedzy zawartej w teoriach naukowych. Trzeba zaznaczyć, że w praktyce naukowej nowe przewidywania wywnioskowane z pewnej teorii mają bardzo duże znaczenie teoretyczne i naukowcy intuicyjnie kojarzą je z rozwojem danej dyscypliny. Przykładem może być rozwój modeli kosmologicznych, opartych na ogólnej teorii względności (OTW). Są one rozwiązaniami OTW uzyskanymi przez zadanie pewnych ograniczeń. Opis historii tych badań można znaleźć np. w książce M. Hellera *Granice kosmosu i kosmologii*, Warszawa: Scholar 2005.

żadnych argumentów dla ich poparcia. Dla Poppera wiedzą teoretyczną jest tylko wiedza zawarta w „zaakceptowanych” teoriach<sup>8</sup>.

Abyśmy mogli mówić o rozwoju wiedzy teoretycznej należy założyć, że obecnie niedostępne są nowe dane doświadczalne, pozwalające zaakceptować nowe teorie. Inaczej bowiem problem przewidywania byłby trywialny – należałoby przewidzieć, że w świetle istniejących doświadczeń trzeba zaakceptować nowe teorie. Czy zatem możliwe jest przewidywanie na podstawie dostępnej wiedzy nowych doświadczeń, które będą wykraczać poza tę wiedzę? Odpowiedź Poppera jest negatywna: „dane doświadczenia bowiem, które można przewidzieć za pomocą obecnej wiedzy [...] stanowiłyby co najwyżej sprawdzian potwierdzający nasze obecne teorie”<sup>9</sup>. W gruncie rzeczy argument Poppera sprowadza się do stwierdzenia, że „każda teoria implikuje swoją prawdziwość i że z tego powodu nie może ona przewidywać sytuacji implikującej jej odrzucenie”<sup>10</sup>. Tak więc ostatecznie źródłem niemożliwości jest pewna prosta logiczna konstatacja dotycząca możliwych implikacji teorii<sup>11</sup>.

Popper spróbował podjąć jeszcze kwestię możliwości przewidywania rozwoju wiedzy w wyidealizowanej sytuacji, „gdybyśmy byli demonami Laplace’a w tym sensie, że znalazłbyśmy wszystkie prawa uniwersalne oraz istotne w danym kontekście warunki początkowe odnoszące się do nas”<sup>12</sup>. Chodzi więc o to, czy możliwe jest przewidzenie, jakie będą wyniki szczegółowych przewidywań z pewnych praw uniwersalnych w koniunkcji z warunkami początkowymi, zanim zakończy się jakakolwiek próba obliczenia tych wyników. W tym punkcie Popper powrócił do jednego z aspektów odrzuconych w poprzednich rozważaniach.

Przewidywanie takie może być z powodzeniem zrealizowane przez pewną idealną maszynę liczącą. Popper przedstawił zatem szkic dowodu, że „nie istnieje kalkulator ani predyktor, który potrafiłby przewidywać wyniki własnych obliczeń lub przewidywań”<sup>13</sup>. Dowód opiera się na spostrzeżeniu, że przy przyjęciu kilku intuicyjnie (fizycznie) oczywistych założeń, niemożliwe

<sup>8</sup> Widać, że po raz kolejny Popper wykluczył pewną część problematyki, którą intuicyjnie klarujemy z rozwojem wiedzy. Pozostaje on jednak cały czas w zgodzie ze swoją koncepcją metody naukowej.

<sup>9</sup> K. R. Popper, *Wszechświat otwarty...*, s. 95.

<sup>10</sup> Tamże, s. 96.

<sup>11</sup> Popper przyjmuje tu oczywiste założenie, że każda teoria naukowa jest logicznie niesprzeczna.

<sup>12</sup> K. R. Popper, *Wszechświat otwarty...*, s. 96.

<sup>13</sup> Tamże, s. 97.

jest fizycznie zrealizowanie autopredykcji, która wyprzedzałaby normalną predykcję. Oczywiście, należy wykluczyć układy *ad hoc*, które miałyby być wykorzystane w autopredykcji. Wniosek Poppera jest następujący: „przewidywanie we wszystkich przypadkach pojawi się zbyt późno, aby można je było uznać za przewidywanie *przyszłego rozwoju wiedzy maszyny*”<sup>14</sup>. Tym razem wniosek Poppera nie ma już czysto logicznego charakteru, zakłada bowiem odwołanie do pewnych intuicji fizycznych, które rozstrzygają o niemożliwości przewidywania. Popper dopatruje się zatem źródła nieprzewidywalności w skończonej prędkości przetwarzania informacji każdego fizycznego układu liczącego. Takim najszybszym analogowym układem liczącym jest – jak można się domyślać – sam realny układ fizyczny, w którym zachodzi pewien proces. W podany powyżej sposób Popper próbował wykazać, że niemożliwe jest *przewidywanie* rozwoju wiedzy *od wewnątrz*. W przypadku wiedzy naukowej był to jedyny możliwy typ przewidywania.

Warto zwrócić uwagę, że Popper milcząco przyjmuje w drugiej części argumentacji, iż wszystkie struktury matematyczne praw ogólnych mają charakter liniowy, zatem tylko do takich układów stosują się jego wnioski. Należy zaznaczyć, że przy rozważaniu układów nieliniowych omawiany problem wygląda nieco inaczej. Popper wydaje się być nieświadomy tego, że przewidywanie niestabilnych układów nieliniowych wymaga nieskończonej precyzji określenia danych początkowych, co już samo w sobie jest warunkiem nieosiągalnym praktycznie. Drugim *implicite* przyjętym założeniem jest uznanie, że wszystkie dostępne procesy predykcyjne są obliczalne. Współcześnie kwestią żywo dyskutowaną w związku z problemami sztucznej inteligencji jest właśnie istnienie procesów nieobliczalnych i ich rola w naszym poznawaniu świata<sup>15</sup>. Tak więc, szkicowy dowód Poppera okazuje się ograniczony do bardzo szczególnego przypadku, przez co może spotkać się dziś z krytyką.

## Rozwój przez bifurkacje

Zupełnie innej odpowiedzi na pytanie, dlaczego nie można przewidywać przyszłego rozwoju nauki, udzielił M. Heller. Choć w wielu punktach można

<sup>14</sup> Tamże, s. 105.

<sup>15</sup> Istotną rolę takich procesów podkreślał m.in. Roger Penrose w swej koncepcji umysłu. Więcej informacji na ten temat można znaleźć również m.in. w pracach: L. Gabora, *Mikrotubule, anestetyki i świadomość kwantowa: wywiad ze Stuartem Hameroffem*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XXVIII–XXIX (2001), s. 120–141; E. Szumakowicz, E. Bryła, *Niealgorytmiczność myślenia*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XXXV (2004), s. 25–44.

pokazać zbieżność jego pomysłów z koncepcjami Poppera, jednak rozwiązanie omawianego problemu wyraźnie ich dzieli.

M. Heller zaproponował, aby rozwój nauki tłumaczyć za pomocą modelu bifurkacyjnego<sup>16</sup>. Nauka jest w nim scharakteryzowana jako proces, generujący informację w stanach dalekich od równowagi<sup>17</sup>. Heller przedstawił propozycję, aby opisać ten rozwój za pomocą nieliniowego układu dynamicznego.

Wydaje się więc rzeczą naturalną spojrzeć na proces rozwoju nauki w świetle tych teorii naukowych, które muszą odegrać ważną rolę w wyjaśnianiu wszelkiego rodzaju procesów, prowadzących do wzrostu informacji i emergencji istotnie nowych struktur<sup>18</sup>.

Heller wysunął tezę, że rozwojem nauki rządzą pewne prawa posiadające strukturę a dzięki nim rozwój ten nie jest procesem przypadkowym (w sensie zupełnego niezdeteminowania). Zinterpretował on normalny (w sensie Kuhna) rozwój nauki jako stabilny okres rozwoju układu dynamicznego, natomiast okresy rewolucyjne (również w rozumieniu Kuhna) zostały utożsamione z występowaniem punktów bifurkacji w historii tego rozwoju. Dzięki temu modelowi udało się wyjaśnić, dlaczego do opisu rozwoju nauki niekiedy lepiej pasują metody, odwołujące się do wewnętrznej logiki (mają zastosowanie w stabilnych okresach rozwoju), a niekiedy metody socjologiczne (lub ogólniej – eksternalistyczne). Model ten jest atrakcyjny również z innego punktu widzenia – pasuje do strukturalistycznych poglądów autora i pokazuje „napędowe mechanizmy procesu [rozwoju nauki]”<sup>19</sup>.

Przyjęcie bifurkacyjnego modelu rozwoju nauki pozwoliło Hellerowi na oryginalne wytłumaczenie faktu nieprzewidywalności rozwoju nauki. Wynika on w tym ujęciu z właściwości nieliniowego układu dynamicznego, określającego ten rozwój. Nieliniowe układy dynamiczne wykazują bowiem, w pewnych ściśle określonych warunkach, zachowanie niestabilne. Ograniczone są wówczas możliwości przewidywania rozwoju takiego układu. Ograniczenie to wynika z faktu, że w okresach niestabilności do adekwatnej pre-

<sup>16</sup> Opis tej koncepcji można znaleźć w następujących pozycjach autorstwa M. Hellera: *Nieliniowa ewolucja nauki*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 32 (1984), z. 3, s. 105–125; *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992, OBI – Wydawnictwo Naukowe PAT, s. 65–72 oraz w następujących rozdziałach książki: *Kilka uwag o rozwoju nauki*, w: *Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni*, Warszawa: PWN 1993; *Nieliniowa ewolucja nauki*, w: *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Kraków: Znak 1995.

<sup>17</sup> Por. M. Heller, *Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni...*, s. 179.

<sup>18</sup> M. Heller, *Filozofia nauki...*, s. 66.

<sup>19</sup> *Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni...*, s. 179.

dykcji potrzebujemy znajomości *dokładnej wartości* wszystkich parametrów<sup>20</sup>. W przypadku rzeczywistych układów posiadamy zawsze mniej lub bardziej przybliżoną wiedzę o stanie układu, nigdy zaś nie posiadamy o nim wiedzy dokładnej<sup>21</sup>.

Heller twierdzi, że przewidywanie przyszłego rozwoju wiedzy ograniczone jest występowaniem punktów bifurkacyjnych (niestabilności).

Zgodnie z modelem nieliniowej ewolucji nauki, stosunkowo łatwo dokonuje się przewidywań dotyczących przyszłości rozwoju nauki w trakcie jej fazy stacjonarnej. Natomiast przewidywania długofalowe – sięgające poza najbliższy stan bifurkacyjny – są mało wiarygodne. Można ograniczyć się jedynie do ogólnych sugestii lub intuicji, które post factum okazują się zwykle zbyt naiwne i prymitywne. [...] Dobry naukowiec może co najwyżej wiarygodnie przewidzieć zbliżanie się stanu bifurkacji; rozpozna to po niebezpiecznym narażaniu anomalii i paradoksów, wyłamujących się spod reżimu dotychczasowych metod<sup>22</sup>.

Ujęcie Hellera różni się od Popperowskiego nie tylko sposobem rozwiązania problemu. Odmienny u obu filozofów jest również problem, który próbują rozwiązać. W przypadku Hellera jest to problem asymetrii łatwo zauważalnej w historii nauki – o ile nie możemy przewidzieć przyszłego rozwoju, to przeszły rozwój nauki układu się w pewne logiczne schematy.

Asymetria ta znalazła wytłumaczenie w koncepcji Hellera. Wynika ona z natury nieliniowych układów dynamicznych: ich przeszły rozwój możemy z powodzeniem tłumaczyć strukturą układu, lecz jego przyszłość mimo to pozostaje nieprzewidywalna. Nie da się jej przewidzieć za pomocą metod naukowych, choć rządzą nią te same prawa, które dotąd kształtowały ewolucję tego układu<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Prosty przykładem jest fizyczny model rzutu monetą. Układ taki jest rządzony prostymi prawami mechaniki, wydaje się więc, że przewidywanie wyniku rzutu powinno być możliwe. Z drugiej strony wiemy, że rzut monetą jest typowym przykładem zjawiska przypadkowego. Obecnie tłumaczy się ten paradoks występowaniem niestabilności w opisywanym układzie, która powoduje powstawanie nadwrażliwości układu na drobną zmianę warunków początkowych. Tak więc można powiedzieć, że niemożliwość adekwatnego przewidywania wyniku rzutu bierze się stąd, że drobna, niemierzalna zmiana warunków początkowych (tutaj: zmiana prędkości kątowej monety) wpływa radykalnie na końcowy wynik. Więcej na ten temat można przeczytać w pracy: M. Szydłowski, A. Krawiec, *Układy dynamiczne w modelowaniu rozwoju nauki*, w: A. Jonkisz (red.), *Postacie prawdy*, t. 3, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1999, s. 103–105.

<sup>21</sup> Innymi słowy można powiedzieć, że każdy pomiar obarczony jest z konieczności błędem.

<sup>22</sup> M. Heller, *Filozofia nauki...*, s. 70–71.

<sup>23</sup> Wynika to z omówionego problemu nadwrażliwości na warunki początkowe i z istnienia błędów pomiarowych.



Na poparcie swej tezy Heller używa przykładów zaczerpniętych z historii fizyki. Rekonstrukcja struktur czasoprzestrzennych różnych koncepcji dynamicznych (od Arystotelesa do Einsteina) ujawnia *ex post* pewne prawidłowości, które występowały w rozwoju tej wiedzy. Na żadnym z etapów nie można było jednak przewidzieć, jaka nowa teoria pojawi się i jaka będzie jej matematyczna struktura.

Heller zauważył jednak pewne wady i ograniczenia tego modelu. Stwierdził, że wobec złożoności problemu rozwoju nauki model ten musi posiadać charakter jakościowy<sup>24</sup>. Okazuje się, że istnieją poważne problemy w uściśleniu tego modelu. Wiążą się one z nieokreślonością pojęcia „rozwoju nauki” – konieczne jest przyjęcie mocnych założeń i ograniczenie się do pewnych wybranych aspektów, aby stworzyć model, który będzie można efektywnie badać<sup>25</sup>. Próba uściślenia jest ważna z tego powodu, że pozwala ona na wzmocnienie argumentów za modelem bifurkacyjnym. Jest to z kolei potrzebne do tego, aby wzmocnić, m.in., uzasadnienie rozwiązania problemu nieprzewidywalności rozwoju nauki – w oryginalnej propozycji podane jest uzasadnienie w dużej mierze intuicyjne.

### Nauka widziana z perspektywy ilościowej

Jak widzimy, istniały co najmniej trzy różne problemy filozoficzne, których rozwiązanie domaga się wyjaśnienia przyczyn nieprzewidywalności rozwoju nauki. Implikacje tego, jakże oczywistego faktu są dalekosiężne – Popper dostrzega w tym fakcie źródła „otwarcia” świata, którego rozwój, w związku z działaniem ludzkiej inteligencji, przestaje być w pełni przewidywalny.

Problem nieprzewidywalności rozwoju nauki pojawia się w filozofii nauki obecnie w jeszcze innym kontekście. Chodzi mianowicie o pewne implikacje badań naukometrycznych. Naukometria jest dziedziną zajmującą się empirycznymi badaniami nauki – jest to więc, innymi słowy, „nauka o nauce”. Początki badań naukometrycznych, zapoczątkowanych jeszcze pod koniec XIX wieku pracami Alfonsa de Candolle’a, koncentrowały się na opisie i ilościowych pomiarach różnorodnych wskaźników, opisujących naukę. To nastawienie na gromadzenie danych ilościowych znalazło swe odbicie nawet w nazwie samej dyscypliny. Jednakże już na początku lat sześćdziesiątych XX

<sup>24</sup> Por. „Kilka uwag o rozwoju nauki”, w: M. Heller, *Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni...*, s. 179.

<sup>25</sup> Pokazują to w książce *Dynamika nauki. Filozoficzne aspekty modelowania rozwoju nauki przy pomocy układów dynamicznych*, Kraków–Tarnów: OBI-Biblos 2004.

wieku Derek de Solla Price pokazał, że można sformułować pewne ogólne prawa, które opisują zmiany wskaźników, dotyczących nauki<sup>26</sup>. Wynika to z tego, że ścisłość badanego przedmiotu (czyli nauki) sprawia, że można w niej stosować szczególne metody (np. ilościowe). Naukometria wkroczyła wówczas w paradygmat, którego rdzeniem była teza eksponencjalnego rozwoju nauki. Paradygmat ten okazał się stosunkowo trwały – do dnia dzisiejszego powstają prace, które zajmują się tym problemem. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że model eksponencjalnego wzrostu nauki implikuje tezę, że w procesie rozwoju nauki jest jakiś składnik, który daje się bardzo dobrze przewidywać. Jeżeli zestawimy tę myśl z prezentowanymi uprzednio argumentami na rzecz nieprzewidywalności rozwoju nauki, staje się jasne, że stoimy w obliczu kolejnego problemu filozoficznego.

Intrygujące jest to, że empirycznie mierzalne cechy nauki zmieniają się w wysoce przewidywalny sposób, o czym świadczą liczne publikacje naukometryczne, które można znaleźć np. w czasopiśmie *Scientometrics*. Z drugiej strony, posiadamy nie tylko poczucie intuicyjnej oczywistości faktu nieprzewidywalności rozwoju nauki, ale posiadamy również ważne argumenty za tym, że rozwój ten nie jest możliwy do przewidzenia w praktyce. Czyżby zatem nauka opisywana w empirycznych badaniach naukometrii i nauka, o której mówią filozofowie, były dwiema drastycznie różnymi rzeczami? A może filozofowie mogą skupić się jedynie na badaniu epistemologicznych i metodologicznych uwarunkowań nauki, pomijając wyniki badań naukometrii? Może wystarczy uznać naukometrię za empiryczną socjologię nauki i pominąć ją?

Owszem, o ile naukometria może być słusznie nazwana empiryczną socjologią nauki, o tyle nie jesteśmy zwolnieni od tego, aby przyjrzeć się implikacjom filozoficznym tych badań. Prawdą jest to, że naukometria zawłaszczyła sobie część problemów, które były kiedyś problemami filozofii nauki<sup>27</sup>, co jest procesem analogicznym do tego, jaki rozgrywa się na styku filozofii przyrody i fizyki. Tak samo więc jak rozwój fizyki zmusza filozofię przyrody do rewizji stanowiska, tak też analogiczny proces powinien występować na gruncie filozofii nauki.

<sup>26</sup> D. de Solla Price, *Węzłowe problemy historii nauki*, tłum. H. Krahelska, Warszawa: PWN 1965; D. de Solla Price, *Mala Nauka – Wielka Nauka*, tłum. P. Graff, Warszawa: PWN 1967.

<sup>27</sup> Na przykład, od lat siedemdziesiątych prowadzone są empiryczne próby weryfikacji tzw. hipotezy Ortegi. Jest to hipoteza sformułowana przez José Ortegę y Gassetę w pracy *Bunt mas*, która mówi o znaczącym wpływie na rozwój nauki ogromnej rzeszy mało zdolnych naukowców – „ludzi absolutnie przeciętnych, a nawet mniej niż przeciętnych”.

Wydaje się jednak, że filozofia nauki ciągle stara się zignorować wyniki badań naukometrycznych i że brakuje między nimi sprzężenia zwrotnego, które w przypadku filozofii przyrody i fizyki wielokrotnie było bardzo owocne. Pojawiają się co prawda pierwsze próby włączania rozważań inspirowanych wynikami naukometrii do filozofii nauki. Oprócz modelu bifurkacyjnego M. Hellera warto wspomnieć również prace australijskiej grupy, zajmującej się filozoficznymi aspektami układów złożonych<sup>28</sup>.

Naukometria stawia również przed filozofią nowe problemy – na przykład kwestię oceny parametrycznej czy oceny wpływu pracy przez wskaźnik *Impact Factor*. W środowisku akademickim przetoczyła się na ten temat szeroka dyskusja, ponieważ są to zagadnienia o coraz to większym znaczeniu praktycznym (np. mają związek z systemem rozdzielania funduszy). Szkoda, że w tej dyskusji zabrakło głosu filozofów nauki, choć dyskusja wyraźnie miała filozoficzny charakter. Jak bowiem rozstrzygnąć, czy system oceny badań naukowych jest dobry, jeśli nie wiemy, co jest najistotniejsze w działalności naukowej?

### Zakończenie

Dziś coraz lepiej widać, że empiryczne badania nauki zmuszają nas ponownie do przemyślenia pytania, czym jest nauka. Tak jak w przypadku opisanych problemów z przewidywalnością rozwoju nauki, konieczne jest poczynienie odpowiednich rozróżnień. Termin „rozwój nauki” świadomie był używany w tej pracy w bardzo wielu znaczeniach – obrazuje to bowiem aktualne problemy terminologiczne, które występują na gruncie rozważań nad nauką. Przepaść, która leży pomiędzy badaniami naukometrycznymi a rozważaniami filozofów ukazuje wyraźnie, że wciąż daleko jesteśmy od odpowiedzi na pytanie, czym jest to, co nazywamy nauką.

<sup>28</sup> Por. np. W. E. Herfel, C. A. Hooker, *From formal machine to social colony: Toward a complex dynamical philosophy of science*, w: M. L. Dalla Chiara et al. (ed.), *Language, Quantum, Music: Select Proceedings of the 10th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Boston: Kluwer Academic Publishers 1998, s. 7-18.

artykuły

tischneriana

przekłady i komentarze

recenzje i sprawozdania

Aneta Adamczyk

## Wolność w przestrzeni relacji międzyludzkich – rozważania o filozofii Józefa Tischnera

Od czasów starożytności, aż po dzień dzisiejszy, człowiek stawia pytanie o wolność, której doświadcza lub której pragnie doświadczyć, ponieważ żyje w zniewoleniu. Pyta, czym jest wolność i co znaczy być wolnym; zastanawiając się nad tymi kwestiami, wkracza w przestrzeń filozofii. Czym jest wolność wedle umiłowania mądrości jakim jest filozofia? Co według niej znaczy: „być wolnym”? Jeden z polskich filozofów – Józef Tischner, odpowiadając na powyższe pytanie mówi, iż wolność jest „sposobem istnienia dobra”<sup>1</sup>. Być wolnym, znaczy być wiernym dobru i czynić dobro. Prezentowane przez filozofa z Łopusznej ujęcie wolności odsłania możliwość życia w perspektywie dobra, wprowadza w świat stałych i niezmiennych wartości, które wskażą kierunek, w jakim powinien zmierzać człowiek, by w pełni urzeczywistnić swą wolność. Wolność skierowana ku dobru sprawia, że w drodze do niej nikt nie jest sam: że w rozpoznawaniu i wybieraniu dobra można jednoczyć się z drugim człowiekiem, można stać się wolnym wraz z drugim i dzięki drugiemu.

Dobro, które wyznacza przestrzeń wolności, można „pojąć jedynie wnikając w głąb rozlicznych wątków dramatycznych, jakie zawiązuje między ludźmi”<sup>2</sup>. Miejscem poznania dobra jest ludzki dramat, w nim dobro obja-

Aneta Adamczyk (ur. 1978) – doktor filozofii, zajmuje się filozofią człowieka. Publikowała między innymi w: „Logos i Ethos”, „Prze-gląd Filozoficzno-Literacki”, „Dialegethai”.  
e-mail: aneta.adamczyk@poczta.fm

<sup>1</sup>Słowa te Józef Tischner powtarza w wielu swych dziełach. Por. J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków: Nasz Przyszłość 1991, s. 211; *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków: Znak 1993, s. 35, 45. W *Sporze o istnienie człowieka*, Kraków: Znak 1999, jeden z rozdziałów nosi tytuł: *Wolność jako sposób istnienia dobra*, s. 291–318.

<sup>2</sup>J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków: Znak 1999, s. 60.

wia się najpełniej. Dobro można poznać, spotykając je i doświadczając go, ale czy można je zrozumieć? Józef Tischner pisze, że dobro jest „niepojmowalne”, niepojmowalne w kategoriach myślenia przyczynowo-skutkowego, niepojmowalne dla logiki bytu. Jest też transcendentne i jako takie nie mieści się w „układach bytowych, zwłaszcza przyczynowych”<sup>3</sup>. Żeby zrozumieć, czym jest dobro, nie można szukać go na drodze spekulacji rozumowych, trzeba wykroczyć poza pojęcia i zasady stosowane w poznawaniu bytów. Jedynym sposobem, w jaki można poznać dobro, jest doświadczenie dobra, doświadczenie rozumiane jako uczestnictwo w dobru. „Dobro, jeśli naprawdę ma być dobrem, nie może być wyrozumowane, lecz musi być doświadczone”<sup>4</sup>. W doświadczeniu tym niezbędny jest (D) drugi: Bóg i człowiek. Bóg, jako Ten, który proponuje dobro i daje dobro oraz człowiek, jako ten, poprzez którego przychodzi dobro, którego można obdarzyć dobrem i wspólnie z którym można stworzyć dobro.

Źródłem dobra a zarazem Największym Dobrem jest Bóg. „Dobro wychodzi od Boga i wchodzi w świat przez człowieka”<sup>5</sup>, dobro „ma swą siedzibę w człowieku”<sup>6</sup>. Człowiek jest domem dla dobra, trzeba tylko, by je do siebie zaprosił i pozwolił, by w nim zamieszkało. Jest on istotą powołaną do czynienia dobra, jest sprawcą dobra jako ten, który wychodzi ku drugiemu i jako pierwszy obdarza go pewnym dobrem: miłością, wiernością, uczciwością. Jest także tym, który w drugim dostrzega dobro i na to dobro odpowiada dobrem. Dobro nieskończenie przewyższa zło, jest w stanie zaistnieć nawet tam, gdzie wydaje się, że na jego zaistnienie nie ma żadnej nadziei. Na potwierdzenie powyższych słów wystarczy przywołać postać Ojca Maksymiliana Kolbe, czy też Janusza Korczaka; ludzi, którzy w świecie zła mieli odwagę być świadkami (D)dobra. Poprzez swoje życiowe wybory ukazali, że dobro można czynić zawsze i wszędzie, że żadne zewnętrzne zło nie jest w stanie odebrać człowiekowi mocy czynienia dobra.

W świecie logiki opartej na przyczynie i zależnym od niej skutku, człowiek często postrzega dobro jako absurdalne. Dobro „nie dba o proporcje, nie liczy się z warunkiem dostatecznym, nie wyczerpuje swych sił w działaniu”<sup>7</sup>. Dobro zjawia się, bo tego chce, *bonum est diffusivum sui*. Logika dobra nie jest logiką bytu, zaistnienie dobra bywa niewytłumaczalne. Dobro można uczy-

<sup>3</sup> Tamże, s. 48.

<sup>4</sup> Tamże, s. 117.

<sup>5</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 192.

<sup>6</sup> Tamże, s. 214.

<sup>7</sup> Tamże, s. 286.

nić, można je otrzymać i doświadczyć, ale zrozumieć i wyjaśnić go nie można. Dobro jest sposobem istnienia Boga pośród ludzi, jest łaską i jak ona – pozostanie tajemnicą. Ta, w szczególny sposób, tajemnicza przestrzeń dobra jest jedynym miejscem, w którym wolność może osiągnąć swą prawdziwą postać.

Człowiek opisywany w tekstach Józefa Tischnera ma udział w dobru. Czym jednak jest i jak przejawia się ten udział? Filozof z Łopusznej pisze, że udział w dobru „przejawia się na rozmaite sposoby: jako życzenie dobra, marzenie o dobru, pragnienie dobra, a także jako «poczucie obowiązku» wobec dobra”<sup>8</sup>. Zwróćmy uwagę na sformułowanie „poczucie obowiązku wobec dobra”. Człowiek wobec dobra jest do czegoś zobowiązany, a jeśli jest zobowiązany, to jest za wypełnianie tego zobowiązania odpowiedzialny. Człowiek jest odpowiedzialny za dobro, ale też za jego brak, który jest w rzeczywistości zaniedbaniem zobowiązania i zawiedzeniem nadziei Tego, który uczynił człowieka zobowiązanym wobec dobra.

Człowiek w swej istocie jest tym, który chce „istnieć na miarę dobra”<sup>9</sup>. Tak jak ono, chce dawać zawsze więcej niż otrzymał, nie czekać, aż drugi poprosi, nie pytać o powody i nie liczyć na nagrodę. Pamiętać, że „nie sobie żyjemy i nie sobie umieramy”, że jesteśmy na tej ziemi po to, by obdarzać dobrem. Józef Tischner wielokrotnie podkreśla, że aby „istnieć na miarę dobra” trzeba być z innymi. „Nikt nie może być dobry w samotności. Być dobrym znaczy: być dobrym dla kogoś”<sup>10</sup>, czytamy w jednym z jego tekstów. Tak jak nie można być dobrym w samotności, tak też nie można być wolnym w samotności. Wolność przejawia się poprzez dobro, które człowiek wybiera i czyni, czyni nie tylko dla siebie, ale też, a może przede wszystkim, dla drugiego.

Zanim człowiek stanie się dobry musi wybrać dobro i chcieć być dobrym, musi chcieć dobra. Nikt nikogo nie może zmusić do bycia dobrym. Można zmusić kogoś do wykonania czynu, który zaowocuje dobrem, ale jako zewnętrznie wymuszony nie sprawi on, że we wnętrzu człowieka zamieszka dobro. „Chcenie dobra musi być wolne”<sup>11</sup>. Człowiek musi sam chcieć otworzyć się na dobro i poprzez to otwarcie – stawać się wolnym. Dobro szanuje ludzką wolność, nigdy nie przychodzi do człowieka udając i kusząc, zawsze pokazuje swoją twarz i czeka, aż człowiek je wybierze. Każde odrzucenie dobra jest czymś więcej, niż tylko wyborem zła, jest odrzuceniem wolności i zawiedzeniem nadziei Tego, który jest źródłem wolności i nadziei.

<sup>8</sup> Tamże, s. 271.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków: Znak 2004, s. 116.

<sup>11</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 317–318.

Człowiek, który pragnie urzeczywistnić swą wolność wie, że zarówno drugi, jak i on sam, są istotami stworzonymi przez Dobro i do dobra. Kieruje się ku drugiemu, by wspólnie z nim realizować dobro i wspólnie z nim stać się wolnym. Wolny człowiek jest otwarty na drugiego, postrzega go jako wartość niezastępowalną, jako dobro, ku któremu właściwym odniesieniem jest miłość.

## 1. Miłość

Wolność, poprzez którą urzeczywistnia się dobro przybiera postać miłości. Człowiek, który kocha, to człowiek, który jest wolny. Czym jest miłość i jak kształtuje ona ludzką wolność? Spróbujmy zastanowić się nad miejscem i znaczeniem, jakie zajmuje miłość w przestrzeni ludzkiej wolności, wolności, która jest „sposobem istnienia dobra”. Józef Tischner, w jednej z licznych rozmów, które przybrały postać książki, mówił: „jedną z największych tajemnic, do których nigdy się nie dobrałem, bo mnie na to nie stać, jest tajemnica miłości”<sup>12</sup>. W słowach tych – niestety – zawarta jest prawda. Tischner pisze więcej o miłości, która łączy Boga i człowieka, niż o tej, która wydarza się pomiędzy ludźmi. W żadnym z jego głównych dzieł (*Filozofia dramatu* i *Spór o istnienie człowieka*) nie znajdujemy filozoficznych analiz międzyludzkiej miłości. Często za to, zarówno w książkach, artykułach jak i homiliach, czytamy, że miłość jest rdzeniem człowieka i kluczem do jego poznania, czytamy w nich też, że człowiek nie wie czym jest miłość, że nie rozumie i nie kocha miłości. Najcenniejsza dla przybliżenia tego, co krakowski filozof myślał o miłości, okazuje się niewielka, choć niezwykle bogata w treść, książeczka *Jak żyć*<sup>13</sup>. Nie ulega wątpliwości, że trzystronicowy rozdział *O miłości człowieka do człowieka* wciąż czeka na kontynuację<sup>14</sup>. Rozważania o miłości w ujęciu Józefa Tischnera wzbogacimy o analizy innych filozofów, których poglądy pozostają zgodne ze schematem zarysowanym przez Tischnera.

<sup>12</sup>J. Tischner, J. Żakowski, A. Michnik, *Między Panem a plebanem*, Kraków: Znak 2001, s. 366.

<sup>13</sup>Pomocne są też wypowiedzi z rozmów, jakie z Tischnerem przeprowadzili D. Zańko i J. Gowin, ukazały się one jako książka zatytułowana *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają D. Zańko i J. Gowin*, Kraków: Znak 2000. Krótkie fragmenty znajdujemy np. w książkach *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000 i *Książd na manowcach*, Kraków 1999. W większości pozostaje nam jednak mówienie o miłości międzyludzkiej poprzez analogię do tej, która łączy Boga i człowieka.

<sup>14</sup>Kontynuację taką znajdujemy w pracach jednego z uczniów Tischnera, Tadeusza Gadacza. Warto sięgnąć do rozważań o miłości zawartych w książce Gadacza: *O umiejętności życia*, Kraków: Znak 2003, s. 63–85.

Miłość z dzieł autora *Filozofii dramatu* nie ma w sobie piętna miłości starożytnej Grecji, która – jak pisał Platon – rodziła się z odkrycia piękna drugiego człowieka i zachwyty nad nim. Najważniejszy był zmysł wzroku, to on dostrzegał piękno. W miłości człowieka dramatycznego jest inaczej, on odkrywa szósty zmysł: serce. Miłość, o jakiej pisze Józef Tischner to miłość ewangeliczna. Miłość, która dostrzega w drugim to, co wykracza poza możliwości zmysłowego poznania. Dla niej drugi nie jest dzięki pięknu, ale piękno jest dzięki drugiemu, dzięki drugiemu jest też dobro. Ona wprowadza w przestrzeń dobra, w której urzeczywistnia się wolność.

Miłość, tak jak wolność, jest dobrem, które przychodzi na świat i szuka sobie miejsca pośród ludzi. „Do miłości się dorasta – mówi Tischner – stopniowo staje się ona coraz wyraźniej doświadczeniem dobra”<sup>15</sup>. Słowa te są niezwykle ważne; miłość jest wyzwaniem dla ludzkiej wolności, jest jednocześnie jej warunkiem i potwierdzeniem. Człowiek musi dojrzeć do prawdy swojej miłości. Ten „kto lęka się własnej miłości ten pozostaje ślepy na świat doświadczeń absolutnych. Ale czy tylko? Czy nie będzie również ślepy na samego siebie?”<sup>16</sup> – stawia retoryczne pytania Tischner. Człowiek najpierw odnajduje, a później poznaje prawdę o sobie. Miłość jest dobrem, człowiek nie może lękać się dobra, bez którego wolność jest tylko błędzeniem. Nie może lękać się tego, co jest „tworzywem człowieczeństwa w człowieku”<sup>17</sup>. Przywoływany w wielu tekstach Tischnera, Karol Wojtyła pisał, że „wolność jest dla miłości”<sup>18</sup>. Słowa te są prawdziwe także w świecie człowieka dramatycznego. Wolność pozwala osiągnąć „rdzeń człowieka”, którym, w filozofii autora *Myślenia według wartości* jest miłość; miłość, sprawiająca, że człowiek otwiera się na samego siebie i jako świadomy siebie – staje się wolny.

Miłość jest wolnością nie tylko w tym znaczeniu, że nikt, jeśli tego nie chce, nie musi poznać prawdy o własnej miłości, ale też dlatego, że „nikt niktogo «nie musi» kochać. (...) Miłość daje siebie nie wymuszając oddania, gdyby je wymuszała byłaby sprawiedliwością”<sup>19</sup>. Człowiek jest wolny, może na miłość odpowiedzieć miłością, ale nie musi. Nikogo nie można zmusić do miłości i dlatego staje się ona przedmiotem nadziei.

Miłość jest nadzieją, jest „największą z ziemskich nadziei”. Co jest treścią miłości, która przybrała kształt nadziei? Józef Tischner mówi: „kto tylko na-

<sup>15</sup>*Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają...*, s. 176.

<sup>16</sup>J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków: Znak 1998, s. 174.

<sup>17</sup>J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków: Znak 2000, s. 90.

<sup>18</sup>K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: TN KUL 1982, s. 120. Por. tamże, s. 105.

<sup>19</sup>J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, s. 52. Por. tamże, s. 131.

prawdę chce, do tego miłość na pewno przyjdzie. Kto kocha, ten będzie kochany...<sup>20</sup> W zdaniu tym zawarte są dwa wymiary nadziei związanej z miłością, ale tylko drugi z nich jest nadzieją miłości, w pierwszym nie ma jeszcze miłości, jest tylko nadzieja na nią. Największa nadzieja miłości, to nadzieja na wzajemność. Nasuwa się pytanie o najmniejszą nadzieję miłości, o jej istnienie. Tischner o tej nadziei nie pisze, ale ona istnieje. Najmniejsza nadzieja miłości jest prośbą o to, by drugi pozwolił się kochać, by nie odrzucał skierowanej ku niemu miłości. Ten, kto kocha żyje mocą nadziei.

Miłość jest „przedziwną relacją międzysobową – relacją, w której dwie istoty mogące w zasadzie istnieć samodzielnie i niezależnie, mimo to nie są w stanie obejść się bez siebie”<sup>21</sup>. Miłość wydarza się pomiędzy dwojgiem ludzi, pomiędzy ja i ty. Jest to ważne, ponieważ miłość, jeśli chce być sobą, nie może ani zagarniać drugiego, ani też w nim się zatracać. Tischner podkreśla, że miłość „musi zakładać przewyższanie własnego egoizmu”<sup>22</sup>, że trzeba „pozwolić umiłowanemu być, być sobą”<sup>23</sup>. Miłość nie jest posiadaniem, ona wymaga wolności drugiego. Przywłaszczając sobie drugiego, człowiek uprzedmiotawia go, sprowadza do roli niewolnika, jak pisze w jednym ze swych tekstów Jean L. Marion<sup>24</sup>. Wolny człowiek nie zagarnia drugiego, wie, że miłość to wydarzenie pomiędzy dwoma wolnymi, samodzielnymi i niezależnymi osobami.

Miłość zakłada też świadomość własnej samodzielności i autonomiczności; o tym aspekcie miłości nie dowiemy się wiele z prac Józefa Tischnera, pomocą mogą okazać się pisma Karla Bartha. Pisze on, że zatracając się w drugim, człowiek przestaje być jego „partnerem”, „odmawia” i „odbiera” mu siebie<sup>25</sup>. Absolutyzuje wartość drugiego, a umniejsza swoją albo też uważa, że sam ma wartość o tyle, o ile jest integralną częścią drugiego. Postępowanie takie jest błędem, gdyż wolny człowiek chce kochać drugiego, nie samego siebie, dlatego też oczekuje, by ten drugi istniał. Oczekuje obecnego obok siebie

<sup>20</sup> J. Tischner, *Dar nadziei*, „Przewodnik Katolicki” 26 X 1975, nr 43, s. 2.

<sup>21</sup> J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, s. 51.

<sup>22</sup> *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają...*, s. 35.

<sup>23</sup> J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, s. 89. Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, s. 158; tenże, *Ksiądz na manowcach*, s. 103.

<sup>24</sup> Por. J. L. Marion, *Intencjonalność miłości*, tłum. J. Brzozowski, w: B. Baran (red.), *Filozofia dialogu*, Kraków: Znak 1991, s. 233.

<sup>25</sup> „Nie można się drugiemu człowiekowi niewolniczo poddać, nie obrażając go tym właśnie jak najgłębiej. Nie oczekuje on bowiem ode mnie, abym przestał być jego «ty», a więc przestał trwać wobec niego w swojej różności od niego. Czego w swojej wolności ode mnie chce, to tego, abym był z nim. Ale zatracając się w nim, przestaję być jego prawdziwym partnerem, odbieram mu siebie”. K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, tłum. J. Zychowicz, w: B. Baran (red.), *Filozofia dialogu*, s. 168.

wolnego podmiotu. Miłość jest wymagająca, wymaga przede wszystkim myślenia i wolności.

Miłość to wzajemność, rodząca się z wolnego wyboru. Gdy człowiek zna prawdę o swej miłości, przychodzi czas wyboru. W jednym z tekstów, często przywoływanego przez Tischnera, Lévinasa, czytamy, że „miłość jest (...) wyborem tego, czego nie wybraliśmy”<sup>26</sup>. Człowiek nie wybiera z kim połączyć go miłość, ale może zdecydować o przyszłym losie miłości. W podobnym tonie wypowiada się krakowski filozof, gdy mówi, że „miłość to akt decyzji, wyboru, uznania za «swoje» (...) «moja», «mój». Sens tych słów jest bardzo głęboki. Nie opisują one wspólnych uczuć, ale przynależność, piękną przynależność”<sup>27</sup>. Wzajemnie wypowiedziane słowa: „mój” i „moja” ustanawiają „komunię”<sup>28</sup> między dwojgiem. Komunię, polegającą na wzajemnym i całkowicie wolnym obdarowywaniu się sobą. Na niezwykle fenomen obdarowania, jaki występuje w miłości, zwraca uwagę także wspomniany już K. Barth. Czytając przeprowadzone przez niego rozważania dowiadujemy się, że w miłosnym obdarowaniu jeden otrzymuje w darze drugiego, a tym, co mu ze swej strony ofiaruje jest on sam<sup>29</sup>. W analizowanej przez nas filozofii Józefa Tischnera, przedziwna logika miłości sprawia, że „nie można się siebie wyrzec, bo każde wyrzeczenie jest również odzyskiwaniem siebie”<sup>30</sup>. Człowiek daje, a dając zyskuje; w miłości obowiązuje biblijna prawda, że kto straci siebie, ten siebie zachowa, a kto zachowa siebie, ten siebie straci.

Miłość jest komunią, jakąś formą jedności – zjednoczenia. Na myśl nawiązują się słowa Georga Hegla: „jedność tego, co odróżnione”, jedność pomimo zachowania różnic i odrębności. Miłość jest taką właśnie jednością, jest „współbyciem”<sup>31</sup> dwóch wolnych osób. W miłości – we współbyciu, człowiek

<sup>26</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: PWN 1998, s. 306.

<sup>27</sup> *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają...*, s. 168–169. Warto w tym miejscu przypomnieć słowa, które ukazują absolutność i niezniszczalność tej przynależności: „Nazywam Cię moim i siebie nazywam Twoją (...) Leć, gdzie chcesz, ja jestem Twoja, sięgnij ostatecznych granic świata, a ja jestem Twoja, kochaj tysiące innych, a ja jestem Twoja, nawet i w godzinę śmierci ja jestem Twoja”. S. Kierkegaard, *Dziennik uwodziciela*, w: tenże, *Albo – albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, t. II, Warszawa: PWN 1976, s. 335.

<sup>28</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 163.

<sup>29</sup> Por. K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, s. 171.

<sup>30</sup> *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają...*, s. 194. Por. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków: AA 2001, s. 69.

<sup>31</sup> Zainteresowani zagadnieniem współbycia mogą sięgnąć do dzieł Binswagera, który mówi o miłości właśnie jako o współbyciu („miłosne współbycie ze sobą – krótko mówiąc: miłość”) L. Binswanger, *Współbycie Mnie i Ciebie*, tłum. J. Mizera, w: B. Baran (red.), *Filozofia dialogu*. Słowo „współbycie” jest też obecne w tekstach K. Bartha, por. K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, s. 133.

– jak ujmuje to Barth – może „być razem ze swoim współczłowiekiem”<sup>32</sup>. Jaka jest treść współbycia z współczłowiekiem? Jaki jest jego cel? Jako odpowiedź przychodzi słowo: dobro. W miłości – współbyciu, chodzi o dobro, o dobro dla drugiego. Miłość jest troską – jak wiemy z, tłumaczonego przez Tischnera, *Listu o humanizmie* M. Heideggera – troszczyć się o osobę to kochać ją. Miłość, będąc troską chce dobra dla drugiego<sup>33</sup>, chce dla niego szczęścia. W pragnieniu tym jest bezinteresowna, „nie szuka swego” jak mówił św. Paweł. Będąc pragnieniem dobra, miłość jest też odpowiedzialnością. „Miłość to odpowiedzialność Ja za Ty”<sup>34</sup>, jak pisał Buber. Odpowiedzialność nie tylko za dobro drugiego, ale też, co podkreśla Tischner, za jego nadzieje. „Miłość w swej istocie to wzajemne powiernictwo nadziei”<sup>35</sup>. Kochając, człowiek powierza drugiemu swoje nadzieje – swój przyszły los, jednocześnie też przyjmuje nadzieje tego, komu się powierza. Miłosne powiernictwo nadziei jest świadectwem wolności, która urzeczywistnia dobro.

Józef Tischner często mówi, że „miłość do osoby jest łaską”<sup>36</sup>. Co znaczą te słowa? Łaska jest darmo dana, człowiek nie może na nią zasłużyć, podobnie z miłością; zasłużyć można na szacunek, ale nie na miłość. „Miłość jest czymś, czego się nie da uzasadnić wartościami umiłowanego przedmiotu, ostatecznie zawsze stanowi «coś więcej» niż wartość człowieka, ku któremu się zwraca”<sup>37</sup>. Istnienia miłości nie można wytłumaczyć i uzasadnić, dla niej wystarczy, że drugi jest. W miłości człowiek odkrywa, że drugi jest wartością. Kieruje się ku niemu ze słowami: „istotne jest to, że ty jesteś ty. Jeśli Ty zginięsz, nikt cię nie zdoła zastąpić. Jesteś kimś «absolutnym», czyli niezależnym od wartości, które cię otaczają, lub którymi się przybierasz. (...) Ważne jest Ty: niepowtarzalny, jedyne, swoiste”<sup>38</sup>. Drugi jest wartością „niepowtarzalną”<sup>39</sup>, wartością „indywidualną i niezastępowalną”<sup>40</sup>. Miłość, to wzajemność, wzajemność (w) wolności, wraz z uświadomieniem sobie wartości drugiego, człowiek uświadamia sobie też swoją własną wartość, swoją niepowtarzalność,

<sup>32</sup> K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, s. 173.

<sup>33</sup> O miłości jako pragnieniu dobra dla drugiego pisze też Wojtyła, por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 77, 112, 116, 121–123.

<sup>34</sup> M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa: PAX 1992, s. 47.

<sup>35</sup> J. Tischner, *Jak żyć*, Wrocław: TUM 2000, s. 103.

<sup>36</sup> Tamże, s. 84.

<sup>37</sup> Tamże, s. 85.

<sup>38</sup> J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, Kraków: Wydawnictwo S. Grotomirskiego 1993, s. 46–47.

<sup>39</sup> *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają...*, s. 176.

<sup>40</sup> J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, s. 46. W ten sposób miłość postrzega także Barth, por. K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, s. 171–172 i Marion, por. J. L. Marion, *Intencjonalność miłości*, s. 250–255.

indywidualność i niezastępowalność. Sięgając do rozważań Mariona możemy powiedzieć, że miłość to wzajemne oddanie się spojrzeniu drugiego<sup>41</sup>, w którym człowiek doświadcza zarówno drugiego, jak i swojej niezastępowalności i niezastąpioności. Miłość, to nie tylko ja i ty, ale przede wszystkim my, które decyduje o wyjątkowości i niezastępowalności, w pełni wolnych i niezależnych od siebie, ja i ty.

Człowiek jest wolny w jakimś czasie i w jakimś miejscu; czas i miejsce, to kategorie, które odnoszą się także do ludzkiej miłości. „Miłość jest poddana ograniczeniom czasu i przestrzeni: chciałaby być zawsze i wszędzie, a może być jedynie tu i teraz”<sup>42</sup>. Czas i przestrzeń nie są jednak wrogiem miłości. Miłość nie jest przemijaniem, ale trwaniem i stawianiem się, czas jest czasem dla miłości, służy jej rozwojowi i wzrastaniu. Tak jak wolność nie jest dla czasu, ale czas dla wolności, tak nie miłość jest dla czasu, ale on dla niej. Czas jest po to, żeby owocująca dobrem wolność, mogła się urzeczywistnić, jest po to, żeby uobecniająca dobro miłość, mogła się spełnić. Miłość, w pewnym sensie, jest ponad czasem. Czas płynie, „zmienia się wygląd osoby, którą pokochaliśmy, zmienia się wszystko inne, a jednak ciągle tego człowieka traktuje się jako tego właśnie, tego jedyne”<sup>43</sup>. Józef Tischner mówi, że na tym właśnie polega „logika autentycznej miłości – że ona trwa wbrew wszystkiemu”<sup>44</sup>. Wbrew, nie tylko wszelkim przeciwnościom losu, ale przede wszystkim wbrew wszelkiej przemijalności. W świecie filozofii dramatu, wolność rodzi się w przestrzeni miłości i jako taka jest świadectwem obecności Dobra w międzyludzkim świecie.

Miłość w trosce o drugiego i w pragnieniu dla niego dobra jest zdolna do ofiary. Bez ofiary byłaby tylko „wiązką sentymentów, które potrafią wzruszyć, ale nie potrafią przeistoczyć człowieka”<sup>45</sup>. Prawdziwa, świadcząca o wolności miłość przeistacza – zmienia człowieka, czyni go zdolnym do ofiarności dla drugiego, do ofiarności nie tylko duchowej, ale też cielesnej. Zastanówmy się teraz czym jest i co znaczy ofiarność ciała.

<sup>41</sup> Por. J. L. Marion, *Intencjonalność miłości*, s. 255. „Oddać się spojrzeniu (...) oznacza oddanie się w sensie bezwarunkowego poddania: poddać się niezastępowalnemu innemu jako zaproszeniu do mojej własnej niezastępowalności – nikt inny, tylko ja mogę stać się tym innym, którego domaga się inny, żadne inne spojrzenie nie jest obowiązane odpowiedzieć ekstazie tego innego, (...) tylko moje”.

<sup>42</sup> J. Tischner, *Jak żyć*, s. 116.

<sup>43</sup> *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają...*, s. 170.

<sup>44</sup> Tamże, s. 169.

<sup>45</sup> J. Tischner, *Jak żyć*, s. 68.

## 2. Ofiarność ciała

Ofiarność ciała to jedno ze świadectw prawdziwej wolności – wolności, która jest „sposobem istnienia dobra”. Zanim powiemy jaka treść i postawa kryją się za tym obliczem wolności, poczyńmy kilka wstępnych uwag na temat ciała, do którego odnosi się i którego dotyczy ta właśnie postać wolności. W kulturze europejskiej, dwa odmienne sposoby postrzegania ciała napełniają oddają: grecki mit o Edypie i biblijna przypowieść o Abrahamie. Dla Edypa ciało stało się miejscem objawienia fatum, przyczyną zguby i zniewolenia. Dla Abrahama było obietnicą, zapowiedzią dobra i wolności. Według Józefa Tischnera, te właśnie postaci obrazują „podwójną samowiedzę cielesności: zatrwożenie cielesności i męstwo cielesności”<sup>46</sup>. Zatrwożenie wynika z grożącego człowiekowi fatum, świadczy o obecności zniewalającego zła. Męstwo wynika z danej człowiekowi przez Boga obietnicy zbawienia, świadczy o ciele jako jednym ze sposobów realizacji prawdziwej wolności. Człowiek swym życiem może „opowiedzieć się bądź po stronie Edypa, bądź po stronie Abrahama”<sup>47</sup>. Świat Edypa, to przestrzeń człowieka zniewolonego złem. Świat Abrahama, to świat człowieka wolnego. Cielesność, realizująca się w przestrzeni dobra, to cielesność zdolna do ofiary i współ-bycia z drugim. „Świadomość własnego ciała – raczej: własnej cielesności – jest zapośredniczona przez ciała innych”<sup>48</sup>. Wolny człowiek spotyka drugiego, który tak jak on ma ciało, ciało kobiety lub mężczyzny. Spotyka i tym samym poznaje wartości i anty-wartości, ku którym może kierować go cielesność i płciowość.

Człowiek poznaje swoje ciało przez „dialog wzajemności z drugim człowiekiem”<sup>49</sup>, poznaje je „poprzez drugiego”. Drugi jest warunkiem poznania pełnej prawdy zawartej w cielesności, swym za-istnieniem umożliwia świadczenie o ciału jako tym, poprzez które może urzeczywistniać się, rodząca dobro, wolność. „Ciało otwiera przed istotą ucieleśnioną perspektywę dialogiczną. Gdyby nie ciało, dialog nie byłby możliwy. Gdyby nie ciało, nie byłoby macierzyństwa i ojcostwa, prawdziwej rodziny i prawdziwego domu. „Ciało – jak pisze Tischner – ma swoją dia-logikę, logikę «we dwoje»”<sup>50</sup>. Logika ta pyta o istotę i sens ciała. Odpowiedzią na jej pytanie jest całe życie człowieka, jego stosunek zarówno do własnego ciała, jak i do ciała drugiego i innych.

<sup>46</sup>J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 32; tenże, *Dramat cielesności*, „W drodze” 8 (144) 1985, s. 65.

<sup>47</sup>J. Tischner, *Dramat cielesności*, s. 65; tenże, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 33.

<sup>48</sup>J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 72. Por. tenże, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 32.

<sup>49</sup>J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 32.

<sup>50</sup>J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 121.

Logika dramatu cielesności – „dia-logika cielesności”, „w swych węzłowych punktach zakłada wolność – wybór (...) zakłada również doświadczenie dobra i zła. I w tym doświadczeniu należy szukać ostatecznego usprawiedliwienia dialektyki cielesności”<sup>51</sup>. Wybór, opowiadający się za dobrem, świadczy o wolności człowieka, odkrywa i ukazuje prawdziwy sens jego cielesności. Wybór zła mówi o zniewoleniu i zagubieniu tak człowieka, jak jego ciała. Cielesność drugiego do czegoś zaprasza, coś obiecuje i czegoś oczekuje. Wolny człowiek wie, że jego cielesność powinna zmierzać w kierunku dobra, powinna być zapowiedzią dobra dla drugiego i z drugim. Dobrem, do którego powołana jest cielesność jest – wyrastająca z wolnego wyboru i świadcząca o wolności – ofiarność ciała. Józef Tischner pisze: „ofiara kryje w sobie trzy istotne momenty: jest ofiarą za kogoś, dla kogoś i ofiarą z czegoś – z siebie jako całości”<sup>52</sup>. Zastanówmy się nad znaczeniem tych słów, wychodząc – dla ich pełniejszego zrozumienia – poza teksty Tischnera.

„Z siebie”, znaczy z własnego ciała i wszystkiego, co się z nim wiąże, znaczy też z własnego życia. Ofiarność ciała domaga się, by było ono obietnicą dobra i szczęścia dla drugiego, by było gotowe poświęcić i zaryzykować nawet własne istnienie w imię wartości, wykraczających poza sferę bytu i niebytu. „Dla kogoś”, znaczy dla drugiego, dla ciebie, który jesteś wartością. Ty – drugi może istnieć na trzy sposoby: może być obecny w świecie jako istota, istniejąca samodzielnie i autonomicznie, może być w nim obecny jako istota, istniejąca jeszcze-nie-samodzielnie i jeszcze-nie-autonomicznie – jako dziecko w łonie matki, i może też być obecny jako idea, jako możliwość, której kobieta i mężczyzna decydują nadać rzeczywisty kształt.

Powiedzmy najpierw o ofiarności ciała wolnego człowieka dla drugiego, jako istoty obecnej samodzielnie. W tej ofiarności „wychodzi na jaw szczególny związek człowieka z człowiekiem”<sup>53</sup>. Szczególny, gdyż poprzedzony spotkaniem tego człowieka, uznaniem go za przejaw dobra, rozpoznaniem jako wartości. Człowiek w sposób wolny ponosi ofiarę dla kogoś, o kim wie, że jest wartością i dobrem. Drugi zmienia stosunek człowieka do własnego ciała. Dla drugiego i dla wspólnego z nim dobra, człowiek jest gotów zmagać się z pokusą, którą jest pożądanie ciała innego, który nie jest drugim. Jest też gotów zrezygnować ze zmysłowych przyjemności, jakich źródłem mogą

<sup>51</sup>Tamże, s. 124.

<sup>52</sup>Tamże, s. 120 [podkreślenie moje – A.A.]. O ofiarności ciała „za” i „dla” pisze też Gadacz, por. T. Gadacz, *O umiejętności życia*, s. 76–82.

<sup>53</sup>J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 120.



stać się inni i na mocy wolnej decyzji uczynić swą seksualność więzią, łączącą z jedynym i wybranym ty.

„Pożądanie skierowane ku innemu (...), pożądanie seksualne styka się z pytaniem o dobro i zło”<sup>54</sup>, pisze Józef Tischner. Istotne jest przy tym, do kogo i z jaką intencją kieruje człowiek swe pożądania. Pożądanie skierowane ku małżonkowi jako osobie, która nigdy nie jest tylko środkiem, pożądanie będące możliwością poczęcia nowego życia jest w świetle tego, co pisze Tischner, pożądaniem, otwierającym na dobro i wolność. Pożądanie skierowane ku komuś, kto nie jest małżonkiem, traktujące go jako przedmiot do użycia, czy też lękające się i uciekające od możliwości stworzenia nowego życia jest pożądaniem, wprowadzającym w świat zniewalające człowieka zło. Wolny człowiek wie, że rezygnacja z zaspokojenia takiego pożądania nie jest ofiarą, ale świadectwem jego wolności, która jest prawdziwa tylko wtedy, gdy jest „sposobem istnienia dobra”.

Ciało wolnego człowieka jest też „odpowiedzialne”. Jest odpowiedzialne, „aby sprostać wierności, bez której nie ma miłości”<sup>55</sup>. Józef Tischner pisze, że „przeżycie pełnej odpowiedzialności (...) pozostaje (...) w ścisłym związku z rozwojem ciała (...) Zasadniczym owocem odpowiedzialności ma być związek kobiety i mężczyzny w małżeństwie”<sup>56</sup>. Czym z perspektywy ofiarności ciała jest małżeństwo? Jak przejawia się w nim wolność?

Małżeństwo, to dwoje: jedna kobieta i jeden mężczyzna, ciało jednej kobiety i jednego mężczyzny. Nie ma w nim miejsca na realizowanie, kierujących się ku komuś trzeciemu zmysłowych pożądań. Małżeństwo to dojrzałość i odpowiedzialność. „Przeżycie odpowiedzialności łączy dwie skrajności. Z jednej strony jest to jedno z najbardziej duchowych przeżyć (...). Z drugiej – jest to przeżycie cielesne”<sup>57</sup>. Prawdziwa odpowiedzialność zawsze wymaga takiego wyboru i takiej decyzji, które będą sposobem istnienia dobra w świecie między dwojgiem. Małżeństwo jest przede wszystkim wyborem. Wyborem wolnym i „wyborem radykalnym”, który „nie dotyczy tej czy owej wartości życiowej, lecz życia jako całości”<sup>58</sup>. Życia, w którym ofiarność ciała „otwiera na jakąś wspólnotę”<sup>59</sup>. Istniejące w przestrzeni wolności małżeństwo ukazuje zupełnie nowy sposób odniesienia do drugiego. Drugi staje się tym,

<sup>54</sup>Tamże, s. 79.

<sup>55</sup>Tamże, s. 124.

<sup>56</sup>Tamże, s. 118.

<sup>57</sup>Tamże, s. 119.

<sup>58</sup>Tamże, s. 120.

<sup>59</sup>Tamże, s. 92.

dla którego i ze względu na którego jest cielesność. Na – jak ujmuje to św. Augustyn – „prawym brzegu małżeństwa” cielesność może doznawać „wypełnienia w powoływaniu do życia potomstwa”<sup>60</sup>. Na tym brzegu człowiek wybiera tego, a nie innego drugiego, wybiera własne ciało jako ciało z tym drugim i dla tego drugiego. Wybiera swe ciało jako ciało dla dobra, jakie może urzeczywistniać się poprzez cielesność.

Świadomie przeżywający swą cielesność, wolny człowiek jest zdolny do rezygnacji z chwilowej rozkoszy i przyjemności na rzecz dobra, które w małżeństwie jest nie tylko terażniejszością, ale też nadzieją i obietnicą na przyszłość. W przyszłość ciała, poprzez które człowiek świadczy o własnej wolności, wpisana jest możliwość założenia rodziny.

Możliwość ta wiąże się z drugim jako ideą, którą kobieta i mężczyzna, na mocy wolnej i świadczącej o ich wierności dobru decyzji, decydują się uczynić realnością. Ofiarność ta jest następstwem spotkania, które kiedyś zaistniało i które pozwoliło, jak pisze bliski poglądom Tischnera Emmanuel Lévinas, „nadejść (...) przyszłości w postaci dziecka”<sup>61</sup>. Przyszłość ta wymaga obecności kobiety i mężczyzny, żadne z nich nie może „jej ustanowić samodzielnie” jak podkreśla autor *Całości i nieskończoności*. Ofiarność dla drugiego jako mającej nadejść przyszłości, łączy się z rozumieniem i przeżywaniem czasu własnego ciała przez kobietę i mężczyznę, którzy kiedyś się spotkali. Czym jest czas ciała, jakie zawiera treści i jak wpływa na kształt ludzkiej wolności? Józef Tischner pisze o czasie zabaw i gier, czasie, w którym człowiek dojrzewa i uczy się przyszłej roli kobiety, która może stać się matką i mężczyzny, który może stać się ojcem. Nie można mówić o ciele poza czasem. Czas ciała weryfikuje zdolność człowieka do opowiadania się po stronie dobra lub zła. W czasie ciała człowiek upada w zniewalające zło lub też świadczy o udziale w, stwarzającym możliwość wolności, dobru. Z perspektywy czasu człowiek rozumie, że „najważniejszym wydarzeniem czasu ciała jest założenie rodziny. Rodzina – macierzyństwo, ojcostwo – okazuje się punktem zwrotnym w dochodzeniu do prawdy ciała”<sup>62</sup>. Do prawdy ciała, które, jako zdolne do ofiary i do rezygnacji z jednych wartości na rzecz drugich, świadczy o ludzkiej wolności.

Wolny, cielesny człowiek w pełni akceptuje prawdę swego ciała, nie przedłuża w nieskończoność czasu „dzieciństwa” i „młodości”, czasu „gry” i „zabawy”. Nie ucieka przed czasem dojrzałości, „powagi i odpowiedzial-

<sup>60</sup>Św. Augustyn, *Wyznania*, II, 2, tłum. Z. Kubiak, Warszawa: PAX 1978.

<sup>61</sup>E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 323.

<sup>62</sup>J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 103. Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków: WN PAT 1991, s. 224.

ności<sup>63</sup> – czasem założenia rodziny. Świadome i dojrzałe przeżywanie czasu ciała sprawia, że człowiek dojrzewa do bycia we dwoje nie tylko jako kobiety i mężczyzny, ale też jako matki i ojca. Wie o celu małżeństwa, jakim jest „wydanie na świat potomstwa”<sup>64</sup>. Wolny człowiek jest świadomy, że – jak pisze Karol Wojtyła – kobieta i mężczyzna swoimi ciałami „służą” „istnieniu innej osoby, która jest ich własnym dzieckiem”<sup>65</sup>. Wie, że „ciało matki, a w pewnym sensie ciało ojca są niejako z istoty «ciałami dla ciebie»”<sup>66</sup>, „dla ciebie” czyli dla dziecka, które ma się narodzić. Bycie dla, służenie i ofiarność są jednak różne dla kobiety i mężczyzny, różna jest ich rola w powoływaniu na świat nowego istnienia. Oboje, zarówno kobieta jak i mężczyzna, podejmując decyzję o poczęciu dziecka przyjmują na siebie odpowiedzialność za stworzenie dla niego i wokół niego przestrzeni dobra. Ofiarność kobiety idzie jednak zdecydowanie dalej niż ofiarność mężczyzny, kobieta decyduje się być pierwszą przestrzenią dobra dla dziecka, decyduje się ofiarować mu własne ciało.

Wyrastająca z wolności, która jest „sposobem istnienia dobra”, ofiarność ciała matki i ciała ojca jest ofiarnością dla tego, który, zanim zaistnieje samodzielnie, istnieje najpierw zawsze jako istniejący jeszcze-nie-samodzielnie. Założenie rodziny otwiera głębię cielesności, w której „skrywa się, dojrzewa, a następnie z niej wyrasta jakaś gotowość do ofiary z ciała. (...) Niezależnie od różnic w sposobie przeżywania własnej płci kobietę i mężczyznę czeka jakaś ofiara”<sup>67</sup>. Ofiara z ciała, żyjącego tylko dla przyjemności, z ciała uciekającego od odpowiedzialności związanej z macierzyństwem i ojcostwem. Rezygnacja z ciała, które chce być tylko dla drugiego i tylko z drugim, które nie dopuszcza możliwości pojawienia się trzeciego, jako owocu wzajemności pomiędzy dwojgiem i wolności dwojga. Jeżeli spojrzymy na to, czym w swej istocie jest wolność okaże się, że rezygnacja ta nie jest ofiarą, ale kolejnym krokiem ku dojrzałości cielesnego człowieka i ku jego wolności. W ofiarności ciała „na czoło wysuwa się świadectwo – świadectwo prawdzie, wolności”<sup>68</sup>. Człowiek podejmuje taki, a nie inny czyn, aby zaświadczyć o własnym udziale w dobru i prawdzie, aby zaświadczyć o sobie, jako czyniącym dobro i o własnej wolności, jako tej, poprzez którą na świat przychodzi dobro.

<sup>63</sup>J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 104. Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, s. 225.

<sup>64</sup>Św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 2.

<sup>65</sup>K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 52. Por. tamże, s. 32, 64, 51–53, 195, 205, 208, 210.

<sup>66</sup>J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 121.

<sup>67</sup>Tamże, s. 119.

<sup>68</sup>Tamże, s. 120.

Ofiarność dla drugiego, jako istnienia jeszcze-nie-autonomicznego, jest różna w przypadku kobiety i mężczyzny. Ofiarność mężczyzny wyraża się udziałem w stworzeniu życia i ewentualnej trosce o dobro, noszącej je w swoim łonie kobiety. Ofiarność kobiety nieskończenie przewyższa ofiarność mężczyzny. Kobieta nie tylko uczestniczy w stworzeniu życia, ale też i przede wszystkim ofiaruje dziecku samą siebie. Ofiarność kobiety jest gotowością narazenia, a nawet oddania życia. „Kobieta stając się matką, ryzykuje śmierć”<sup>69</sup>, pisze Józef Tischner. Ofiarność ciała matki dla dziecka jest jedną z największych tajemnic świata. Odsyła ku miłości, która dla tego, kogo kocha jest gotowa podejmować każde ryzyko i przekraczać wszystkie możliwe granice, łącznie z granicą życia i śmierci.

Powróćmy do zdania, określającego ofiarność i spójrzmy na znaczenie słów „za kogoś”. W swej największej postaci ofiara za kogoś jest „zastąpieniem go w śmierci”<sup>70</sup>. Jest oddaniem życia za drugiego, któremu grozi śmierć. Jest rezygnacją z dalszego urzeczywistniania własnej wolności w przestrzeni tego świata, jest ofiarą, jaką wolny człowiek składa dla wolności drugiego. Ofiarność ta odnosi się tylko do drugiego, jako istniejącego samodzielnie. Nie dotyczy kogoś, kto jest tylko w sferze idei i marzeń. Nie dotyczy też tego, kto istnieje jako istnienie jeszcze-nie-samodzielne, kobieta – matka może zaryzykować życie i umrzeć dla rodzącego się dziecka, nie za nie.

Świadcząca o wolności, poprzez którą przychodzi dobro, ofiarność za drugiego mówi, że ciało może być narzędziem odkupienia – wykupienia drugiego. „W ofierze ciało przybiera charakter «żertwy ofiarnej». Być żertwą ofiarną to pozwolić na zniszczenie tego, co daje się zniszczyć”<sup>71</sup>. Ciało daje się zniszczyć, ale jego zniszczenie – ofiarowanie – poświęcenie okazuje się jego usprawiedliwieniem i zachowaniem. Ciało ofiarowane drugiemu staje się wartością dialogiczną, wartością zapośredniczoną przez drugiego. Staje się wyrazem miłości do drugiego, gdyż, jak pisze – nawiązując do Ewangelii św. Jana – jeden z uczniów Tischnera, „nie ma większej miłości niż ta, która wyraża się w dobrowolnym darze własnego życia”<sup>72</sup>. Nie ma większej miłości bliźniego i większego świadectwa własnej wolności niż to, kiedy człowiek jest zdolny oddać życie za drugiego.

<sup>69</sup>Tamże, s. 119.

<sup>70</sup>Por. T. Gadacz, *O umiejętności życia*, s. 79. Ofiarowanie życia za drugiego miłością nazywa już Jezus: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13).

<sup>71</sup>J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 120–121. Por. tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, s. 225–226.

<sup>72</sup>T. Gadacz, *O umiejętności życia*, s. 76. Por. tamże, s. 78–79.

Wolny człowiek, jakiego opisuje w swych dziełach Józef Tischner, jest zdolny do ofiarności ciała, która jest wyrazem troski o dobro drugiego, dla i za którego dokonuje się ofiara. Ofiarności ciała wiąże się z wiernością. Wierność jest jednak wydarzeniem nie tylko w sferze ciała, ale też w sferze wartości duchowych, a przede wszystkim w sferze nadziei. Zastanówmy się teraz, czym jest wierność i jakie jest jej znaczenie w życiu wolnego człowieka.

### 3. Wierność

Człowiek jest wolny, a „wolność – jak pisze Józef Tischner – musi owocować wiernością”<sup>73</sup>, „wolność wyprzedza wierność, czy raczej – jest jej warunkiem”<sup>74</sup>. Wierność wyrasta z wolności, zniewoleni nie są do niej zdolni. Wierność nie jest bezrefleksyjnym posłuszeństwem, jest świadomym i wymagającym nieustannego potwierdzania sposobem bycia. „Siłę charakteru człowieka – jak pisał Gabriel Marcel – poznaje się i mierzy wiernością, do jakiej jest on zdolny”<sup>75</sup>. Tischner nie tylko zgadza się z tymi słowami, ale też idzie dalej i czyni wierność miarą ludzkiej wolności.

Pierwsze pytanie, jakie nasuwa się podczas myślenia o wierności brzmi: wiernością komu jest wierność? Tischner odpowiada: wierność jest więzią, „jaka łączy człowieka z człowiekiem, więzią wewnętrzną, zapoczątkowaną wolnym wyborem”<sup>76</sup>. Rozważając o wierności, warto sięgnąć do prac Marcela, który obok wierności drugiemu pisze też o wierności sobie samemu<sup>77</sup>. Zatrzymajmy się chwilę przy tej postaci wierności, pomoże nam ona zrozumieć wierność, z jaką wolny człowiek kieruje się ku drugiemu.

Marcel przedstawia postać artysty, który od chwili osiągnięcia sukcesu ogranicza się do „świadomego naśladowania samego siebie”. Przestaje tworzyć i ogranicza się do powtarzania i powielania przeszłości. Otoczenie jest usatysfakcjonowane taką postawą, nie ma problemów ani z umieszczeniem malarza w gatunkowych schematach, ani z rozpoznawaniem jego prac. Na pytanie, czy jest on wierny samemu sobie Marcel odpowiada nie tylko: „nie”, ale też: „z pewnością nie”. Wierność sobie, to umiejętność i odwaga najpierw wsłuchiwanie się w wewnętrzny głos, a później tworzenia siebie i swojego ży-

<sup>73</sup> Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają..., s. 49.

<sup>74</sup> Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska, Kraków: Znak 2003, s. 133.

<sup>75</sup> G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa: PAX 1984, s. 138.

<sup>76</sup> J. Tischner, *Polski młyn*, s. 302. Por. tamże, s. 34.

<sup>77</sup> Por. G. Marcel, *Homo viator*, s. 133.

cia zgodnie z jego treścią<sup>78</sup>. Wierność nie jest wiecznym powrotem tego samego, jest twórczością i życiem. Ten, kto potrafi być wierny sobie jest też zdolny do wierności drugiemu. Ten, kto jest zdolny do wierności jest też zdolny do wolności, zarówno wierność jak i wolność kierują ku dobru i urzeczywistniają dobro.

Wierność jest wartością dialogiczną, posiada „strukturę dialogiczną”<sup>79</sup>, zaznacza Tischner. Jest wartością, jaka rodzi się pomiędzy wolnymi ludźmi, jest „wobec jakiegoś człowieka”<sup>80</sup>. Wierność kieruje się ku drugiemu, który jest wartością i dobrem. Jest konsekwencją podjętego w sposób wolny wyboru, jest wolnym trwaniem przy tym wyborze. Wierność „jest to miłość, która trwa przy wyborze podstawowym”<sup>81</sup>, „natura wierności polega (...) na dawanii świadectwa, na potwierdzaniu”<sup>82</sup>, mówią zarówno Tischner, jak i Marcel. Wierność wyborowi podstawowemu przejawia się przez wierność wyborowi danej wartości, samej wartości i sobie, jako temu, który wyboru tej właśnie wartości dokonał. Wierność nie jest tylko sprawą z drugim, jest też obrazem stosunku człowieka do siebie samego i do (D)dobra, którego ślad i obecność znajdujemy w człowieku. Wierność jest przejawem prawdziwej wolności. Niedotrzymanie wierności jest nie tylko „nie” wypowiedzianym (D)dobru i drugiemu, ale też sobie samemu. Odnosząc się do przykładu cielesnego niedotrzymania wierności drugiemu, możemy powiedzieć, że jest ono ukazaniem, iż nie tylko drugi jest wartością niższą niż wartości zmysłowo-cielesne, ale też, że sam nie dotrzymujący wierności człowiek, jako wolna i świadomie składająca obietnicę wierności osoba, jest dla siebie mniej wart niż one. Wierność, to miłość sprawdzona. Sprawdzona i zweryfikowana przez życie i pojawiające się w nim, pod postacią zniewalającej pokusy, zło.

Wierność, to akt wolności, wyrastający z wnętrza człowieka, akt, którego nie jest w stanie wymusić żadna zewnętrzna siła. „Wierności nie można wymagać”<sup>83</sup>, jak pisał Marcel. Wierność nie może być i nie jest przymusem, nie można jej narzucić. Wierność rodzi się wewnątrz człowieka jako świadectwo wolności. „Problem wierności leży głębiej niż ludzka zdolność rozumienia za-

<sup>78</sup> Marcel wierność tę wyraża słowami: „być wiernym samemu sobie – to odpowiadać na pewne wewnętrzne wezwanie, nakazujące mi, bym nie skupiał uwagi na tym, czego dokonałem, ale przeciwnie, bym się od tego oderwał, to znaczy, bym nie przestawał żyć i w konsekwencji odnawiać się”. G. Marcel, *Homo viator*, s. 134.

<sup>79</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 258.

<sup>80</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 76.

<sup>81</sup> Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska, s. 143.

<sup>82</sup> G. Marcel, *Homo viator*, s. 138.

<sup>83</sup> Tamże. Por. tamże, s. 133.

kazów i nakazów"<sup>84</sup>, podkreśla Tischner. Można ująć wierność – jej zasady, w ramy prawne, ale wtedy dochowanie wierności zastąpimy przestrzeganiem zakazów i nakazów, postępowaniem zgodnym z zewnętrznymi normami. W miejsce wolności wprowadzimy obowiązek rozumiany jako przestrzeganie stanowionych i przychodzących z zewnątrz zasad. Kierująca się ku wartościom wierność wyrasta nie z zewnętrznych norm, ale z wewnętrznej powinności, z głosu sumienia, z wolności, która wybiera dobro. Człowiek wrażliwy na wartości rozpoznaje je i czuje się zobowiązany w swej wolności, by pójść za nimi, by je realizować. Nic zewnętrznego nie zmusza go do opowiedzenia się po stronie wartości. To w nim samym odzywa się głos sumienia, które mówi: oto wartość, oto dobro, czekające na wcielenie. Człowiek jest świadomy, rozumny i wolny w swych wyborach, to on decyduje.

Wierność przejawia się w czynach. „Prawdziwym bytem człowieka jest (...) jego czyn"<sup>85</sup> – pisał, przywoływany w wielu pracach Tischnera, Georg Hegel i miał rację, ponieważ wierność, to nie słowa i obietnice, nawet te składane przed ołtarzem, ale fakty i czyny. Wierność, to nie tylko dochowanie wierności drugiemu, ale też powierzenie się – zawierzenie wierności i wolności drugiego. Człowiek jest wierny i ma nadzieję, że drugi także jest i będzie wierny. Będąc z drugim powierza mu swoje nadzieje, nadzieję, że drugi najpierw na wierność odpowie wiernością, a później, że zawsze już będzie wierny. Drugi – powiernik nadziei na wierność, ma zasadniczo dwie możliwości: może na wybór odpowiedzieć wyborem, ale może też odpowiedzieć odmową. Odpowiadając wyborem, może pozostać wierny temu wyborowi – wartości, będącej jego przedmiotem, ale może też w jakiejś przyszłości zerwać więzy wierności. Może wybrać dobro i wierność dobru, ale może też wybrać zło, zdradę dobra i rezygnację z wolności, poprzez którą przychodzi dobro.

„Wierność mocniejsza niż zdrada wyrasta z nadziei, której horyzont jest szerszy niż horyzont zdrady"<sup>86</sup>, mówi Józef Tischner. Wierność zawsze kieruje się ku dobru, nawet w obliczu zagrożenia złem, nawet jeśli drugi kiedyś zdradził, wierność ma nadzieję, że wszystko można zmienić – naprawić. Wierność jest heroiczna, nie chce przestać istnieć i każdego dnia na nowo zwracać się ku drugiemu. Wolny człowiek wierzy, że drugi jest zdolny do wierności i dobra. Wierność nie kieruje się w swym postępowaniu logiką, która za zło odpłaca złem, nie jest pamięcią, czekającą na możliwość odwetu, z którego „bierze

<sup>84</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 87.

<sup>85</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. I, Warszawa 1963, s. 364.

<sup>86</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 88.

się gotowość do zdrady"<sup>87</sup>. Jest, jak pięknie ujmuje to Józef Tischner, „przede wszystkim aktem nadziei (...). Nadzieja nadaje jej sens i ostateczny kształt"<sup>88</sup>. Wierność jest nadzieją na dobro wśród ludzi, na wolność wśród nich. Jest nadzieją, że pomimo wszystko warto, że drugi kiedyś wreszcie wierność dostrzeże i odwzajemni.

„Wierność to jest coś szczególnego: rodzi się z wyboru, ze zwierzania, z zawierzenia i powierzenia"<sup>89</sup>, rodzi się z wolności. Aby lepiej zrozumieć relacje pomiędzy wolnością, wiernością i nadzieją zatrzymajmy się chwilę przy trzech zasadniczych jej momentach nadziei. Spójrzmy na: zawierzenie nadziei, przyjęcie nadziei i dochowanie wierności owej nadziei. Zawierając nadzieję człowiek zawiera ją tej a nie innej osobie. „Wyznania dochodzą do skutku bez przymusu. Osoba zwierza się, choć nie musi"<sup>90</sup>. Zarówno decyzja o powierzeniu, jak i wybór powiernika nadziei są aktem ludzkiej wolności. Powiernictwo zmienia rozumienie świata, sprawia, że „człowiek, któremu zawierzyłem jest dla mnie bardziej obecny niż ja sam dla siebie"<sup>91</sup>. W nim jest moja nadzieja, od niego zależy mój przyszły los. „Kto się zwierza, ten się powierza” – wielokrotnie powtarza Tischner<sup>92</sup>. Powierza się wierności i wolności drugiego. Jeżeli powiernik okaże się nie-wierny, nadzieja stanie się nadzieją zawiedzioną i zranioną, być może rana będzie tak wielka, że powierzający się straci nawet samą zdolność powierzenia. W powiernictwo wpisana jest żywiona przez powierzającego się, nadzieja na wierność powiernika oraz, rozpoznająca i wybierająca dobro, wolność tegoż powiernika.

Ten, kto został wybrany może przyjąć powierzaną mu nadzieję lub jej nie przyjąć. Zawsze jednak musi odpowiedzieć na podstawowe pytanie, jakie kieruje ku niemu jego własna wolność: „Co mam z tym zwierzaniem zrobić?”<sup>93</sup>. Odpowiedź będzie wyrazem stosunku, jaki wybrany żywi względem dobra i wartości. Będzie wyrazem kształtu jego wolności. Nadzieja odsłania przed nami kolejny wymiar wierności, odsłania odpowiedzialność. Odpowiedzialność jako „przejaw ludzkiej wierności"<sup>94</sup> jest odpowiedzialnością za wspólne dobro – wartość między dwojgiem. Zawierając swoją nadzieję i siebie same-

<sup>87</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 247.

<sup>88</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 88.

<sup>89</sup> J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, s. 234.

<sup>90</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 171-172. Por. tamże, s. 172.

<sup>91</sup> G. Marcel, *Homo viator*, s. 136.

<sup>92</sup> Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 172; tenże, *W krainie schorowanej wyobraźni*, s. 234, 303; J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków: Znak 2000, s. 82.

<sup>93</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 175.

<sup>94</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 95.

go w tej nadziei, człowiek powierza siebie. Od tej pory powiernik jest odpowiedzialny za powiernictwo, jakiego się podjął, za człowieka, który mu się powierzył, za jego nadzieję. Jest odpowiedzialny za wpływ, jaki jego czyny (dochowanie lub niedochowanie wierności) mogą mieć na wolność drugiego; zdrada może pozbawić zdradzonego wiary w przychodzące poprzez drugiego dobro.

Odpowiedzialność w wierności różnicuje się ze względu na wartość, jakiej dotyczy. Czym innym jest wierność nadziei drugiego, która wyrasta z danej mu obietnicy na umycie okien, a czym innym wobec obietnicy na dochowanie wierności małżonkowi. Niedochowanie wierności – słowa, jakim staje się nieumycie okien jest niczym w porównaniu z niewiernością wobec małżonka, inna jest też odpowiedzialność w obu tych przypadkach. „Istnieje jednak pewne szczytowe doświadczenie odpowiedzialności i szczytowe doświadczenie wierności. Dochodzi ono do głosu, gdy między ludźmi doszło do wzajemnego powierzenia sobie najbardziej intymnej, a zarazem najbardziej heroicznej nadziei. (...) Wtedy odpowiedzialność za nadzieję jest odpowiedzialnością za człowieczeństwo konkretnego człowieka. I wtedy nasza wierność musi być absolutna, totalna”<sup>95</sup>. Czym jest i czego dotyczy owa „najbardziej intymna” i „najbardziej heroiczna” nadzieja? Pytanie to nie jest pytaniem łatwym, nie można udzielić na nie jednoznacznej odpowiedzi. Każdy człowiek jest inny i dla każdego coś innego stanowi o wartości świata i życia. Jedynym, co można powiedzieć jest to, że nadzieja ta łączy się z dobrem, którego pragnie człowiek. Z dobrem szczególnym, gdyż od niego uzależniona będzie wartość wszystkich pozostałych wartości, jakie mogą pojawić się w życiu człowieka. Jeżeli drugi nie dochowa wierności tej najbardziej podstawowej nadziei człowieka, to wszystkie inne wierności i wartości nie będą miały dla niego znaczenia, ponieważ nie będzie już tego, co nadaje im wartość i sens. Niezależnie jednak od tego, czy mówimy o wierności nadziei „najistotniejszej”, czy też o wierności jednej z nadziei nie-najistotniejszych, jej niedochowanie jest czymś złym. Jest niedochowaniem wierności nadziei drugiego i tym samym niedochowaniem wierności sobie samemu, jako temu, który w sposób świadomy i wolny złożył kiedyś taką, a nie inną obietnicę. Jest zaprzeczeniem sobie samemu i zaprzeczeniem siebie samego, ponieważ – jak mówi krakowski filozof: „wierność to sposób na zachowanie własnej tożsamości”<sup>96</sup>. To sposób na ocalenie siebie i danie świadectwa wolności, poprzez którą przychodzi dobro.

<sup>95</sup> Tamże, s. 96.

<sup>96</sup> Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają..., s. 17.

Wolność realizuje się w czasie, w czasie istnieje też wierność, która „kieruje ku przyszłości”<sup>97</sup>. Czas ukazuje narodziny i trwanie wierności. Przeszłość wierności jest tym, co daje człowiekowi siłę, by w żadnej terażniejszości nie zmarnował przyszłości. Wczorajsza wierność mówi, że człowiek jest dość silny, by nie ulegać zniewalającej pokusie zła. Przypomina, że skoro tak długo potrafił dochować wierności, to dzisiejsza zdrada byłaby przekreśleniem i zmarnowaniem tego wszystkiego, czego dokonał wcześniej – wcześniejszej wierności. Wierność, którą Marcel nazywał „tajemniczą władzą odnawiania”<sup>98</sup>, jest mocą, na której człowiek może się oprzeć w sytuacjach próby. Tu ukazuje się paradoks wierności, który mówi, że w chwili próby wierności należy się oprzeć właśnie na wierność – na wierność dobru i „woli bezwątkowości, która jest (...) piętnem Absolutu”<sup>99</sup>, jak pisze bliski rozważaniom Tischnera, Gabriel Marcel. Wierność odsyła ku Dobru absolutnemu, przypomina, że człowiek jest stworzony przez Dobro i do dobra, do wolności, która jest sposobem jego istnienia.

Przyszłość nadziei jawi się jako dobro – dobro między dwojgiem. Szczególnym rodzajem wierności jest wierność w małżeństwie. „Obrączka jest symbolem wierności dla pewnej przeszłości i zarazem zapowiedzią określonego sposobu podejmowania nadciągającej przyszłości”<sup>100</sup>. „Wierność dla przeszłości” jest wiernością dobru, jakim jest miłość, która kiedyś połączyła dwoje ludzi, jest też wiernością przysiędze małżeńskiej złożonej kiedyś przed obliczem Boga. Wierność dla przyszłości kieruje się ku wspólnej przyszłości, która swym kształtem ma służyć rozwojowi i doskonaleniu dialogicznego „razem” miłości i wierności. Rozwojowi i doskonaleniu, bo „wierność, gdy jest autentyczna, jest twórcza”<sup>101</sup>, jak podkreśla Marcel. Gdy staje się własną iluzją jest tylko podtrzymywaniem przeszłości, w którym człowiek pozostaje głuchy na wewnętrzną prawdę, nie chodzi mu o dobro, ale tylko o to, żeby „nie powiedziano, że został zwyciężony przez okoliczności”<sup>102</sup>. Prawdziwa wierność zawsze jest świadectwem wolności.

Wierność, o której pisze Józef Tischner, nie jest ograniczeniem ludzkiej wolności, nie jest kajdanami nakładanymi np. przez związek małżeński, wprost przeciwnie, wierność jest potwierdzeniem wolności. Potwierdzeniem

<sup>97</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 76.

<sup>98</sup> G. Marcel, *Homo viator*, s. 138.

<sup>99</sup> Tamże.

<sup>100</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 131.

<sup>101</sup> G. Marcel, *Homo viator*, s. 138. Por. tamże, s. 92.

<sup>102</sup> Tamże, s. 137.

wolności jako wolności prawdziwej, czyli tej, która wybiera dobro. Myśląc o wierności, jaka wyłania się z dzieł krakowskiego filozofa nie wolno nam zapomnieć, że jest on myślicielem głęboko chrześcijańskim i w jego dziełach, tak jak „w biblijnej koncepcji miłości – wierność jest wiernością ponad wszystko”<sup>103</sup>. Żadne wydarzenia i żadne przeciwności losu nie zwalniają człowieka z wierności, nawet to, że drugi zdradził nie oznacza, że ja mogę odpłacić tym samym. „Wierność jest wiernością ponad wszystko”, ponieważ jest wiernością nie tylko temu konkretnemu człowiekowi, ale też (D)dobru, którego ślad jest w nim obecny.

Jako oblicze wolności, wierność jest wiernością dobru. Gdyby nie dobro, wierność nie miałaby komu być wierna i nie byłoby jej. Wierność drugiemu jest wiernością drugiemu jako dobru dla mnie (przeze mnie za dobro uznanemu) i dobru z nim – dobru-między-nami. Co dzieje się z wiernością, kiedy drugi przestaje być dobru i kiedy przestaje istnieć dobro-między-nami? Czy wierność nie staje się wtedy tylko trwaniem przy dokonanym kiedyś wyborze? Przy dobru, które przeminęło i przeszłości, która jest tylko wspomnieniem? Czy człowiek nie jest wtedy jak artysta, który „świadomie naśladuje samego siebie”? A może właśnie wtedy objawia się twórcza moc wierności zdolna tworzyć człowieka jako wiernego dobru, absolutnie i bezwzględnie, wbrew wszystkiemu? Zagadnienie wierności rodzi wiele pytań, na które, wsłuchując się w „wewnętrzne wezwanie”, musi odpowiedzieć człowiek, pragnący żyć w prawdzie i wolności.

Wolny człowiek postrzega drugiego jako wartość i jako dobro. Drugi jest dla niego tym, komu jest wierny, kogo kocha i któremu ofiaruje swoje ciało. Wolny prawdziwą wolnością człowiek jest zdolny do takiego bycia z drugim, w które wpisane jest stworzenie wraz z drugim wspólnego domu. W filozofii Józefa Tischnera dom jest miejscem, które zarówno wyrasta z wolności jak i tworzy przestrzeń, służącą jej wzrostowi i trwaniu. Zastanówmy się, czym jest dom w życiu człowieka dramatycznego i jakie jest jego znaczenie dla wolności współ-tworzącego go człowieka.

#### 4. Dom

Człowiek wolny urzeczywistniającą dobro wolnością, to istota posiadająca dom, rozumiany jako przestrzeń dobra, gdzie realizuje się i wzrasta wolność. Człowiek w rozumieniu Józefa Tischnera, jak Heideggerowskie jeste-

<sup>103</sup>J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, s. 53.

stwo, może „u-przestrzenniać” świat, może „zasiedlać przestrzeń”<sup>104</sup>. Świat, w którym istnieje dom, jest światem dla człowieka, jest „ziemią obiecaną”, ziemią, na której człowiek może doświadczać dobra i stawać się wolnym. Dom jest „przestrzenią człowiekowi najbliższą”<sup>105</sup>, dzięki niemu świat nie jest obcy. Podejmując rozważania na temat domu warto pamiętać o niezwykle cennych tekstach Emmanuela Lévinasa, który pisał, że „budując domostwo” człowiek „oswaja” świat<sup>106</sup>. Myśl ta obecna jest także w dziełach Tischnera, w jednym z nich czytamy: „miejsce, gdzie stoi (...) dom, staje się dla człowieka zasadą porządku świata”<sup>107</sup>. To właśnie w domu i z domu człowiek zaczyna poznawać świat i uczyć się, czym jest prawdziwa wolność. W nim spotyka się z dobru i dowiadyuje się o istnieniu zła, w nim stawia pierwszy krok i wypowiada pierwsze słowo. W domu uczy się kochać i mieć nadzieję. W jego obrębie jest swoją prawdą, jest z własnego wnętrza. Dom, to miejsce prawdy i owocującej dobru wolności. „Mieszkając w domu, człowiek może się czuć sobą u siebie. Być sobą u siebie to doświadczać sensownej wolności”<sup>108</sup>. Tak jak dla Tischnera, tak i dla Lévinasa wolność nierozzerwalnie wiąże się z domem, dzięki któremu człowiek przebywa w świecie jak „u siebie”<sup>109</sup>. Człowiek jest wolny, gdy na całym wielkim świecie istnieje miejsce, o którym może powiedzieć „dom”.

„Mieć dom, znaczy: mieć wokół siebie obszar pierwotnej swojskości”<sup>110</sup>, pisze Józef Tischner. Czytając te słowa lepiej rozumiemy, dlaczego w Biblii symbolem biedy jest wdowa, sierota i cudzoziemiec – istoty pozbawione domu. Dom wdowy, to dom, który uległ niszczycielskiej sile czasu: odszedł mąż, a wraz z nim przeminął dom jako miejsce współobecności i współbycia, miejsce wzajemnej miłości i wspólnej nadziei. Dom sieroty, to tylko puste mury, z których jakieś złe moce wyrwały rodzicielską obecność i miłość, dając w zamian bolesną samotność. Cudzoziemiec jest człowiekiem, który z jakiegoś powodu opuścił swój dom i wyruszył w drogę przez świat. Symbolem biedy jest bezdomność, brak miejsca, do którego się wraca, miejsca, gdzie jest miłość, wiara i nadzieja – dobro. Brak domu oznacza brak miejsca, w którym między połączonymi miłością i wiernością osobami toczy się dialog dobra i wolności.

<sup>104</sup>M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN 1994, s. 142.

<sup>105</sup>J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 228.

<sup>106</sup>Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 154. Warto też sięgnąć do rozważań na temat domu zawartych w książce A. Hernasa, *Czas i obecność*, Kraków: IMJT 2005.

<sup>107</sup>J. Tischner, *Polski młyn*, s. 108.

<sup>108</sup>J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 228. Por. tamże, s. 239; tenże, *Pomoc w rachunku sumienia*, Kraków: Znak 2000, s. 29.

<sup>109</sup>Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 23–24, 173–179.

<sup>110</sup>J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 228.

Dom określa kształt ludzkiej wolności. Pełen prawdy, miłości i troski stwarza przestrzeń dobra, z której może wyrosnąć wolny i zmierzający ku dobru człowiek. Przestrzeń dobra sprawia, że dom jest „miejszem pokoju i swojskości, gdzie człowiek odzyskuje siły i siebie”<sup>111</sup> i gdzie „może się w każdej chwili schronić”<sup>112</sup>. Jest miejscem, w które człowiek powraca i w którym otacza go życiodajne dobro. Z tego dobra wyrasta wolność i wyrasta człowiek. Wiemy, że są domy, których przestrzeń nie jest przestrzenią dobra, wśród nas żyją ludzie z takich właśnie domów. Ludzie, których dojrzewanie do wolności jest znacznie trudniejsze, bo w jakimś momencie pozbawione najbliższej przestrzeni zaufania i wierności. Domów tych Tischner nie czyni tematem swych rozważań. Biorąc pod uwagę wnikliwość, z jaką potrafił obserwować i opisywać zjawiska świata, jest to z pewnością duża strata dla filozoficznej debaty o domu jako szczególnym miejscu na mapie ludzkiego świata. Dom z dzieł Józefa Tischnera nie jest samotnością; on, by zaistnieć potrzebuje drugiego. „Dom rodzi się ze spotkania człowieka z człowiekiem”<sup>113</sup>, dodajmy: kobiety z mężczyzną. Jego zaistnienie, jak możemy powiedzieć sięgając do tekstów Lévinasa, „zakłada już pierwotne objawienie Innego”<sup>114</sup>. Jest przestrzenią, w której obecne są: kobiecość jako symbol macierzyństwa i męskość jako symbol ojcostwa. Dom, to wolni ludzie: kobieta i mężczyzna, którzy, jak pisał Arystoteles, „współpracują ze sobą nie tylko dla stworzenia życia, ale i dla wytworzenia dobrych warunków życia”<sup>115</sup>. Praca dla domu, to nie tylko współpraca w jego obrębie, ale też praca poza jego murami. „Celem pracy jest zbudowanie domu”<sup>116</sup>. Człowiek pracuje najpierw po to, by zbudować dom, gdy dom już zaistnieje, pracuje po to, by go utrzymać, by założyć rodzinę, zapewnić jej potrzebne dobra. Praca, jak czytamy u Lévinasa, „wychodzi z domu i do domu powraca”<sup>117</sup>. Dom zmienia postrzeganie świata, wszystkie czynności człowieka są dla domu – dla tych, którzy są domem i w domu, dla ich wzrastania<sup>118</sup>. Dom jest inspiracją do pracy, jest źródłem siły pracującego

<sup>111</sup> J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań: W drodze 2001, s. 101.

<sup>112</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 174. Por. tamże, s. 175, 149.

<sup>113</sup> J. Tischner, *Polski młyn*, s. 106. Por. tenże, *Filozofia dramatu*, s. 222.

<sup>114</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 173.

<sup>115</sup> Arystoteles, *Ekonomika*, I, 1343b.

<sup>116</sup> J. Tischner, *Polski młyn*, s. 103. Por. tamże, s. 325.

<sup>117</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 206. Por. tamże, s. 182, 186, Lévinas pisze: „nie byłby do niej [pracy – A.A.] zdolny byt bez domu” i „Domostwo warunkuje pracę”.

<sup>118</sup> Warto w tym miejscu przytoczyć fragment z tekstu Lévinasa: „Dom powstaje w żywole częściowo już przywłaszczonym: pole, które uprawiam, morze, w którym łowią ryby i na którym

człowieka. Jest też tym, co według autora *Całości i nieskończoności* warunkuje posiadanie<sup>119</sup>. Człowiek posiada dla domu, dla jego wzrostu.

Dom, który jest przestrzenią dobra i wolności, rodzi się z wyrastającej ze spotkania wzajemności, „powstaje jako wynik projekcji wzajemności w przestrzeń”<sup>120</sup>. Wzajemność ta jest wzajemnością w stwarzaniu i wzajemnością w obdarowywaniu. Kobieta i mężczyzna obdarowują się czymś, czego, zanim wydarzyło się ich spotkanie, nie mieli, czymś, co powstało z ich wzajemnej dla siebie obecności. „Na tym polega istota wzajemności, iż człowiek ofiaruje drugiemu, to co w ogóle staje się możliwe dzięki obecności drugiego przy nim”<sup>121</sup>, pisze Tischner. Obecność drugiego budzi w człowieku wolność, która kieruje się ku drugiemu jako pragnienie dobra dla niego i z nim – jako pragnienie wspólnego domu. Dom i wzajemność są w filozofii Tischnera pojęciami nierozłącznymi. Dom bez wzajemności jest tylko złudzeniem domu. Wzajemność bez domu jest tylko niezrealizowaną (jeszcze) obietnicą.

Jako wzajemny dla siebie dar wolnej kobiety i wolnego mężczyzny, dom nie boi się cielesności i płci, on je zakłada jako warunek własnego zaistnienia. Płeć wolnego człowieka otwiera na możliwość stworzenia nie tylko domu z drugim, ale też domu dla trzeciego. W przestrzeni domu płec jest obietnicą daru i dobra, jakim jest dziecko. Dom powstaje „jako miejsce wzajemności kobiety i mężczyzny – wzajemności owocującej nowym życiem”<sup>122</sup>. Dom jest dla dziecka, to ono jako „naturalny owoc wzajemności «zwieńcza sens domu»”<sup>123</sup>, nadaje mu szczególną wartość i wzbogaca o wzajemną wdzięczność jego mieszkańców, którzy tylko dzięki sobie mogą być tym, kim są – matką, ojcem i dzieckiem. Dziecko, nadając wartość domowi, usprawiedliwia jego istnienie jako miejsca, stworzonego po to, by wolność zaowocowała w nim dobrem. Narodziny dziecka otwierają nowe sfery bycia: przed kobietą otwierają możliwość bycia matką, przed mężczyzną – możliwość bycia ojcem. Zmieniają hierarchię wartości świata, dom staje się najważniejszy, w nim jest dziecko – owoc wolności, nadziei i wzajemnej miłości kobiety i mężczyzny. Zmieniają

cumuję moje statki, las, w którym wycinam drzewo – wszystkie te działania, cała ta praca, wiąże się z domem”, E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 147.

<sup>119</sup> Por. tamże, s. 180–181.

<sup>120</sup> J. Tischner, *Polski młyn*, s. 106.

<sup>121</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 228–229. Por. tenże, *Książeczka pielgrzyma*, Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum 2002, s. 76.

<sup>122</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 239. Dom jest miejscem, w którym dziecko jest owocem wzajemności w przestrzeni dobra, nie jest miejscem, w którym – jak słusznie ostrzega Marcel – „człowiek może traktować swego współmałżonka jako zwykle narzędzie reprodukcji”. Por. G. Marcel, *Homo viator*, s. 90.

<sup>123</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 229.

też sposób postrzegania drugiego, uczą dzielenia się drugim. Kobieta nie jest już tylko żoną mężczyzny, jest też matką ich wspólnego dziecka, mężczyzna nie jest już tylko mężem kobiety, jest też ojcem ich dziecka<sup>124</sup>. Dom sprawia, że człowiek jest nie tylko skądś, ale też czyjs, jest czyjś dzieckiem, czyją matką, czyjś ojcem<sup>125</sup>. Dziecko, jak pisał Marcel, jest istotą, „w której małżonkowie znajdują dopełnienie”<sup>126</sup>, stają się matką i ojcem. Dziecko ma dar mnożenia dobra, przemienia szczęście dwojga w szczęście trojga. Swym istnieniem mówi, że wolność, która jest „sposobem istnienia dobra” może prowadzić do zaistnienia nowego życia i nowej wolności.

Rozmyślając o dziecku, jako szczególnej wartości w przestrzeni wolności i dobra, jaką jest dom, warto sięgnąć do *Czasu i obecności* Adama Hernasa. Autor zwraca uwagę na dom, którym dla nienarodzonego dziecka jest ciało matki<sup>127</sup>. Człowiek jest skądś, z jakiegoś domu, zanim jednak jest z domu, jest z ciała matki. Hernas podkreśla, że człowiek jest zawsze z przestrzeni naturalnej bliskości i braku wszelkiego dystansu. Wchodząc w świat doświadcza oddalenia i dystansu, który chce znieść najpierw poprzez bliskość z tymi, w których domu pojawił się, a później poprzez stwarzanie własnego domu. W tym miejscu warto powiedzieć, że rozważania Tischnera na temat domu są pewnym szkicem, który wciąż czeka na przemianę w obraz.

W filozofii Józefa Tischnera dom jest nie tylko przestrzenią wolności, ale też nadziei. Najpierw kobieta i mężczyzna wzajemnie powierzają sobie nadzieję na wzajemność, na miłość, na stworzenie domu, w którym będą dla siebie i ze sobą. Wraz z zaistnieniem domu przychodzi nadzieja, której treścią jest dziecko. Kobieta i mężczyzna wzajemnie powierzają sobie nadzieje stworzenia nowego życia. Gdy na świecie pojawia się już dziecko, kobieta – matka i mężczyzna – ojciec kierują się ku sobie z nadzieją na dobry dom – dom, w którym ich dziecko będzie mogło doświadczać dobra i „być sobą u siebie” – być wolnym. Dzieje domu, to w istocie dzieje ludzkiej nadziei.

Związana z domem wzajemność, nie tylko zmierza ku przyszłości, ale też sięga w przeszłość i staje się świadomością dziedziczenia. „Dziedziczenie jest

<sup>124</sup> *Przekonać Pana Boga*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają..., s. 169.

<sup>125</sup> W rozważaniach o miłości mówiliśmy o znaczeniu słów „mój” i „moja”, owocująca dzieckiem przestrzeń domu wprowadza słowo „nasz(a)” i „moi”. „Nasz(a)” odnosi się do dziecka, „moi” do rodziców.

<sup>126</sup> G. Marcel, *Homo viator*, s. 88.

<sup>127</sup> Por. A. Hernas, *Czas i obecność*, s. 268–271. Warto zacytować słowa: „Ekstremalny z punktu widzenia społecznego wzór bliskości i bezpośredniości stanowi prenatalne życie dziecka, którego pierwszym światem, a jednocześnie prawdziwym domem jest ciało matki. (...) Dom i świat na krótko są wtedy tym samym – ciałem matki”, s. 271.

formą wzajemności”<sup>128</sup>, pisze Józef Tischner. Dziedziczenie sięga do korzeni, mówi, że człowiek jest zawsze skądś, że zawsze komuś zawdzięcza swoje istnienie. Dziedziczenie uczy szacunku. Otwiera na prawdę o ludziach, którzy kiedyś spotykali się, budowali przestrzeń dobra i wolności, w której owocowała ich wzajemność. O tych, którzy tworzyli domy, po to, by z ich domów mógł wyrosnąć dom, w którym dziś obecny jest, rozmyślający nad swoją wolnością człowiek<sup>129</sup>. Istota, która wie, że „umarli mówią, stanowią jakieś mniej lub bardziej określone zobowiązania”<sup>130</sup>. Co jest treścią, płynącego z niedostępnej już przeszłości zobowiązania? Z pewnością chodzi w nim o dobro. Zmarli zdają się mówić: nie zmarnuj dobra domu, w którym zamieszkałeś dlatego, że my już mieszkaliśmy. Nie wybieraj i nie czynź zła, bo w ten sposób zdradzisz nasze istnienie i upadniesz w zniewalające zło. Dom, jak pisze Adam Hernas jest „śladem obecności bliskich”<sup>131</sup>. Zarówno tych, którzy są jeszcze obecni i wciąż zapewniają go nowymi śladami, jak i tych, których ślady są tylko śladami, zachowującej przeszłość, pamięci.

Nad grobem bliskich wolny człowiek powinien uświadomić sobie, że spoczywa na nim odpowiedzialność za dobro, jakie jest owocem wzajemnej twórczości przeszłych i przyszłych pokoleń jego rodu. Odpowiedzialność za wzajemność domu, jakim jest rodzina. Rodzina, czyli teraźniejszość, zawierająca w sobie przeszłość, która minęła zanim doświadczył jej, zdobywający się dziś na wzajemność, człowiek, i przyszłość, która przyjdzie, gdy jego już nie będzie. Dom uczy odpowiedzialności i wymaga mądrości. Mądrość pomaga tak żyć i tak postępować, by wspólny dom był domem dobra i przestrzenią wolności.

Dom jest przestrzenią człowiekowi najbliższą, są jednak ludzie, którzy świadomie rezygnują z posiadania domu, z macierzyństwa i ojcostwa. Którzy, jak pisze Józef Tischner, „dobrowolnie rezygnują z realizacji nadziei przekazywania życia na rzecz nadziei «wyższego rzędu»”<sup>132</sup>. Nadzieja ta kieruje się zawsze ku drugiemu człowiekowi, jej treścią jest pragnienie dobra i wolności

<sup>128</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 234.

<sup>129</sup> Przywołajmy fragment tekstu Marcela, który w doskonały sposób wyraża naszą intuicję: „Moja rodzina, a raczej moi przodkowie są następstwem okoliczności historycznych, zgodnie z którymi duch ludzki indywidualizował się, by dojść do tego szczególnego bytu, jakim jestem. (...) Między mymi przodkami a mną istnieje musi jakiś nieskończenie mniej jasny i głębszy stosunek: uczestniczymy wzajemnie w niewidzialnym – ja w nich, a oni we mnie; jesteśmy sobie współistotni”. G. Marcel, *Homo viator*, s. 74.

<sup>130</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 234.

<sup>131</sup> A. Hernas, *Czas i obecność*, s. 260.

<sup>132</sup> J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 108.



dla drugiego. Wybierający ją ludzie w pewien sposób oddają się w służbę człowiekowi. Jest on dla nich wartością niezależnie od płci i roli, jaką pełni w życiu, jest wartością, ponieważ jest człowiekiem, którego stworzył Bóg i po stworzeniu którego wypowiedział słowa „dobre było”. Ludzie ci, czasem wbrew wszystkiemu, szukają w bliźnim „tego, co Boskie”<sup>133</sup>. Ich misją jest odkrywanie w drugim dobra, budzenie w nim nadziei. Wolność tych ludzi nie prowadzi do rodzicielstwa fizycznego, ale duchowego, przychodzące poprzez nią dobro sprawia, że stają się rodzicami ludzkich nadziei. W ich ręce ludzie powierzają swoje troski, od nich oczekują wsparcia i obecności. Oni pomagają drugiemu nie tylko zrozumieć, że „wolność” znaczy „dobro”, ale też stać się wolnym taką właśnie wolnością.

\* \* \*

Filozofia Józefa Tischnera wyrasta z niepokoju i troski o los człowieka. Jest ona po to, by człowiek zrozumiał, że świat nie jest oparty na chaosie, ale że rządzą nim rozumne i pochodzące od Boga prawa. Są to prawa, które człowiek musi poznać, jeśli chce odnaleźć się w świecie i być w nim – jak mówił Tischner, nawiązując do Hegla – sobą u siebie, być wolnym. Człowiek, choć jest „powołany do wolności” nie potrafi zbliżyć się do niej bez drugiego, nie może stać się wolny w samotności. Tylko z drugim i dzięki drugiemu może czynić dobro, które ma moc wyzwalania i ocalania.

Józef Tischner pisze, że wolność wyrasta z ludzkiego serca, że człowiek może być wolny dzięki sercu. W jego filozofii serce człowieka jest zmysłem dobra. Dzięki sercu udziałem człowieka mogą stać się prawdy, których nie potrafi pojąć ludzki rozum. Prawdy te nie są dostępne poprzez dążące do zrozumienia i wyjaśnienia poznanie, ale poprzez uczestnictwo i doświadczenie. Św. Augustyn pisał: „kochaj i rób, co chcesz”. Kochać, według Tischnera, znaczy pragnąć dobra dla tego, kto jest kochany, znaczy też czynić dobro temu, kto jest kochany. Człowiek, który kocha nie czeka na zasługi drugiego, czyni dla niego dobro jako dar, a czyniąc dobro staje się wolnym.

<sup>133</sup>Tamże, s. 110.

Magdalena Derezińska

## Wiara jako wejście w dramat człowieka z Bogiem

Nie postrzegam wiary jako stanu raz na zawsze zamrożonego, lecz widzę ją jako ogromną rzekę miotaną konfliktami i napięciami, która raz się burzy, a raz płynie spokojnie. Czasem woda w rzece natrafia na zakole i robi sobie przystań; wtedy wydaje się, że wiara obumarła, wystarczy jednak niewielki wstrząs, by wszystko się zmieniło (...). Ktokolwiek mi mówi, że jego wiara jest skończona i skończona jest jego niewiara, podejrzewam, że nie mówi o wierze, lecz o złudzeniu wiary<sup>1</sup>.

Magdalena Derezińska – absolwentka Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz kierunku Stosunków Międzynarodowych Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie. Uczennica prof. K. Tarnowskiego.

Wiemy dzięki J. Tischnerowi, że człowiek jest istotą dramatyczną. Filozof ten kilkakrotnie stwierdza, że „prawdziwym dramatem jest dopiero dramat z Bogiem”<sup>2</sup>. Każde oblicze dramatu ukazuje nie tylko źródła i przejawy tragiczności ludzkiego życia, ale przede wszystkim zawiązuje pragnienie wyzwolenia. Owo wyzwolenie, jak wiemy, może nadejść tylko z zewnątrz – poprzez *łaskę*. Łaska niesie nadzieję na wyzwolenie z dramatu, ona już jest, w gruncie rzeczy – jakimś stopniem owego wyzwolenia. Dokonuje się to poprzez *wiarę*, która nie jest niczym innym jak właśnie przyjęciem łaski, poddaniem się jej. Jednakże również dzięki Tischnerowi wiemy, że owo przyjęcie łaski i zawierzenie Bogu nie ustanawia takiego wyzwolenia, które niweluje czy kończy dramat. Wiara raczej najpierw bierze dramat „w nawias”, uczy spoglądać na tragiczność losów człowieka i świata z pewnego dystansu, z per-

<sup>1</sup>J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków: Znak 2007, s. 14.

<sup>2</sup>Tamże, s. 314.

spektywy Bożej. Twierdzimy, że po owym „wzięciu w nawias” nastąpić *musi* rzeczywisty skok wiary w dramat; musi, bowiem bez świadomego zaakceptowania dramatu i zanurzenia się w niego, wiara nie będzie sobą, a jedynie naiwnym i powierzchownym surogatem. Tego przede wszystkim uczymy się od Tischnera – że przed dramatem nie ma ucieczki, i że nawet akt wiary go nie kończy. Dramatyczne losy człowieka trwają, a od tego, w jaki sposób człowiek je przyjmie – zależeć będzie jego człowieczeństwo.

Dramat religijny jest przede wszystkim dramatem łaski. Jednak samą jej problematyką nie będziemy się tutaj dokładniej zajmować. Będzie nas ona interesować raczej jako „sposób bycia Boga w człowieku” – i w tym sensie obejmą ją rozważania na temat wiary. Podkreślimy raz jeszcze; łaska, która, mogłoby się wydawać – kończy dramat, dając nadzieję na wyzwolenie z dramatu – okazuje się „wciągać” nas w jeszcze większy, ale zapewne najpiękniejszy dramat, który może stać się udziałem człowieka – dramat wiary, czyli dramat człowieka z Bogiem. Świadomi tego, że problematyka wiary stanowi w gruncie rzeczy niewyczerpywalny rezerwuar hermeneutyczny, spróbujmy naświetlić te istotne jej warunki i przejawy, które stanowią o głębokiej dramatyczności wierzącego podmiotu.

## 1. Wiara jako egzystencjał

Co to znaczy, że ktoś „jest wierzący”? Powiemy, że wierzy przede wszystkim ten, który za Abrahamem mówi: „oto jestem” i wybiera tego, który go wybrał – czyli Boga<sup>3</sup>. Mamy tu do czynienia oczywiście z wiarą religijną, ale ta nie jest jedynym „rodzajem” wiary jako takiej. Twierdzimy, że wiara jest podstawowym egzystencjałem każdej istoty ludzkiej, czyli czymś, czego nie da się z egzystencji wyeliminować. Bowiem wszelkie wartości i działania ludzkie są zawsze mniej lub bardziej korelatem wiary; nie szukamy nie wierząc, że możemy odnaleźć; nie myślimy o prawdzie nie wierząc uprzednio w jej istnienie; „jesteśmy wolni taką wolnością, w jaką wierzymy”<sup>4</sup>; nie wstajemy rano z łóżka, nie wierząc, że nadchodzący dzień ma jakiś sens; nie wychodzimy na zewnątrz bez wiary w to, że nie przejedzie nas samochód etc.

Trzeba również mocno zwrócić uwagę na fakt obecności wiary także we wszelkim rozumowaniu, jakie jest udziałem człowieka. Od Tischnera wiemy,

<sup>3</sup> Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak 1998, s. 198: „(...) wybrany i usprawiedliwiony ma wybrać tego, który go wybrał. Dopiero ten wybór rodzi dobrego. Wtedy konkretny sens wybrania krystalizuje się jako dobro odpowiadającego na wybranie”.

<sup>4</sup> Tamże, s. 313.

że być istotą dramatyczną to znaczy wierzyć. Ma to związek nie tylko z wiarą religijną, którą już dawno, na bazie egzegezy biblijnej Ojcowie Kościoła czynili podstawowym narzędziem poznania i rozumienia („Jeśli nie uwierzycie, nie ostaniecie się” – pisze Izajasz<sup>5</sup>), ale także z „wiarą fundamentalną”, o której pisze m.in. Karol Tarnowski i która wyraża zaufanie do najprostszych sytuacji codziennej egzystencji, ale także do wyznawanego przez człowieka światopoglądu, przekonań, wartości<sup>6</sup>. Niezbywalność związku wiary z rozumem zdecydowanie wyraża Ricoeur, pisząc, że „Trzeba rozumieć, by wierzyć, ale trzeba też wierzyć, aby rozumieć”<sup>7</sup>, i wydaje się, że w pewnym sensie także Heidegger. Czyż bowiem pierwotna, podstawowa, spontaniczna „lektura” świata (czyli *das Verstehen*) nie jest w gruncie rzeczy elementarną formą wiary? Czy zatem możemy zaprzeczyć, że każdy człowiek jest w istocie człowiekiem wierzącym?

Pisząc o swoistej pierwotności czy niezbywalności wiary w życiu każdego człowieka, trzeba jednak być świadomym tego, na co zwraca uwagę Tischner. Mianowicie jest coś, co jednak poprzedza wiarę w porządku istnienia – jest to nadzieja. Dlaczego? Ona bowiem, by „żyć” dzisiaj – sięga do przeszłości, by tam szukać dla siebie podstaw; sięga do minionych darów i krzywd, pokrzepień i zdrad, uśmiechów i rozczarowań, jakie miały miejsce w spotkaniach z drugim. Powiemy inaczej, że sięga do dobra, którego doświadczyła w przeszłości, dobra, które staje się podstawą wiary teraźniejszej. Tischner wielokrotnie podkreśla, że doświadczenie dobra jest kamieniem węgielnym każdej wiary (zapewne dlatego tak wiele uwagi w swojej myśli poświęca metafizyce Dobra). Widzimy zatem, że w świetle tych rozważań nadzieja i tylko nadzieja jest „pierwsza” przed wiarą, bowiem „wiara to narastający z upływem czasu zespół doświadczeń naszej własnej nadziei i nadziei drugich”<sup>8</sup>.

Skoro, na kanwie powyższych rozważań, zgadzamy się, że egzystencja człowieka jest nieustannym „dzianiem się” wiary, spróbujmy, razem z Tischnerem – przyjrzeć się bliżej temu zagadnieniu, które swój najpełniejszy obraz uzyskuje w *myśleniu religijnym*.

<sup>5</sup> Por. *Biblia Tysiąclecia*, Iz 7, 9.

<sup>6</sup> Por. K. Tarnowski, *Ustyszeć niewidzialne*, Kraków: IMJT 2005, s. 403–448.

<sup>7</sup> Parafraza Ricoeura stanowi dalekie echo augustyńskiego „Nie szukaj więc zrozumienia, abys uwierzył, ale wierz, żebyś zrozumiał”, do którego nawiązywał przed Ricoeurem chociażby Anzelm w swoim słynnym *fides quaerens intellectum*. Tak u Augustyna, jak i Anzelma mamy do czynienia z kołem hermeneutycznym rozumienia wiary i wierzącego rozumu, właśnie stąd wyrasta Tischnerowskie „Wiara wydarza się w łonie myślenia i myślenie wydarza się w łonie wiary”.

<sup>8</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków: Znak 2005, s. 277.

## 2. Wiara i rozum – dramatyzm „zaślubin”

Niewątpliwie najpiękniejszy opis fenomenu wiary znajduje *implicite* swój wyraz w tym, co Tischner pisze na temat myślenia religijnego. Gdy poznamy istotę tego, co autor nazywa myśleniem religijnym – zaczynamy rozumieć istotę i warunki wiary w jej najgłębszym sensie; zaczynamy rozumieć, że wiara myślenia nie zawiesza, a wręcz przeciwnie – poszerza jego przestrzeń, uskrzydla i dopełnia myślenie. Zatem przypomnijmy krótko, co na temat myślenia religijnego mówi Tischner. Otóż, po pierwsze, jest to takie „rozumowanie”, w którym jest przestrzeń dla wiary i w którym również sama wiara jest „rozumująca”. Zaślubiny wiary z rozumem są ich wzajemnym dopełnianiem się, inspirowaniem – „myślenie nie czuje się spętane, lecz uskrzydłone”<sup>9</sup>. Czytamy: „Wiara wydarza się w łonie myślenia i myślenie wydarza się w łonie wiary”<sup>10</sup>. Problem tak stary jak historia myśli chrześcijańskiej, niewątpliwie znajduje u Tischnera swoje najgłębsze, na wskroś słuszne i, można rzec, „rozumiejące” człowieka, rozwiązanie. Już jednak w tym punkcie trzeba zauważyć dramatyzm owo „rozwiązanie” przenikający. Rozum bowiem zaślubiony jest z wiarą dzięki relacji wzajemnego *szukania się*, a szukanie jest kategorią dramatyczną; szukam czegoś, czego mi brakuje, za czym tęsknię i czego pragnę; szukam, co jednak nie znaczy, że odnajduję. Często ów brak pcha mnie do poszukiwań, mimo że nie wiem dokładnie, czego tak naprawdę szukam, czego potrzebuję i co będzie dla moich pragnień ukojeniem. Tak rodzi się frustracja jako wynik nieznamomości tego, co daje człowiekowi pełnię i w rezultacie szczęście. Czy nie jest tak też z ludźmi, którzy, chcąc opierać się tylko na rozumie – odrzucają wiarę jako coś rozumowi uwłaczającego? Raz po raz widzimy frustracje apologetów rozumy, którzy, nie znajdując w swej rozumności pełnego ukojenia, nie wiedzą, czego szukać, by dopełnić jednowymiarowe, bo pozbawione wiary, myślenie. Frustracja rozumnych często wiąże się też z tym, że uznawszy absolutność i samowystarczalność rozumy – po prostu nie potrafią i nie chcą z nichz go „zaślubiać”. Tymczasem, jak uczy wielu Ojców Kościoła i filozofów chrześcijańskich, rozum nie jest w pełni autonomiczny i samowystarczalny, a swoich podstaw powinien szukać także poza sobą samym. Tischner pisze wręcz o „mądrości aktu zawierzenia”, który już sam jako taki, szukając rozumienia, jest rozumny<sup>11</sup>. Dlaczego? Bo akt ten, jako coś,

<sup>9</sup>J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak 2005, s. 347.

<sup>10</sup>Tamże, s. 355.

<sup>11</sup>Warto przywołać tutaj myśl rosyjskiego intuicjonisty – Siemiona Franka, autora wydanego w 1939 r. dzieła pt. *Niepojęte*. Dla tego autora wiara, jako to, co umożliwia przezwycięzenie „tra-

co wykracza poza doświadczenie, zarazem dopełnia rozum; nie zaprzecza rozumności, ale wręcz ją uskrzydla. Czytamy: „Zawierzenie daje do myślenia. Myślenie nie jest spętane, lecz uskrzydłone”<sup>12</sup>.

Nie możemy tu pominąć faktu, że również wiara miewa poważne problemy z szukaniem i odnajdywaniem rozumy (choć wydaje się, że jej „poślubianie” rozumy przychodzi nieco łatwiej); znamy szkodliwość fideizmu i wiemy, że pełny irracjonalizm wiary może kończyć się albo ślepą idolatrią, albo zupełną biernością podmiotu wiary zanurzonego w absurdzie (Szeszto), albo quasi-mistycyzmem człowieka, któremu wydaje się, że nie musi dotykać ziemi... Jednak nie trzeba popadać w żadne skrajności. Czy bowiem nie wystarczy zapytać, czy Abraham – kochając i wierząc – rozumiał wołanie Boga? I, czy w obliczu ujawnionej, przez tego ojca wiary, prawdy o absolutnym pierwszeństwie wiary przed rozumem, nie wymyka nam się sens omawianych przez nas zaślubin?

Wyobraźmy sobie, że wiara i rozum jednak „wiedzą”, że są sobie zaślubione i że zarazem mają siebie szukać. Stan taki wcale nie wyklucza dramatu; bowiem nawet gdy już wiem i rozpoznaję, jaki jest przedmiot moich poszukiwań – wtedy niekoniecznie znam sposób odnalezienia go i powierzenia się mu. Skazuje mnie to zatem na ciągłą wędrówkę, próby docierania do poszukiwanego celu, który jest mi dane osiągać tylko czasami. Czy z wiarą i rozumem nie jest podobnie? Czy ich wzajemne szukanie się nie oznacza takiej właśnie nieustannej tułaczki, dialektyki zbliżania się ku sobie, jednoczenia, by tuż po tym porzucać się nawzajem? Są sytuacje, kiedy człowiekowi wierzącemu, wbrew jego woli, z trudem przychodzi odwołanie się do rozumy, i takie, kiedy człowiek „rozumny” nie potrafi – mimo chęci – „oddać się” wierze. Niewątpliwie, tak jak w realizacji wartości napotykamy często na jakiś opór, tak w przypadku „poszukujących zaślubin” wiary i rozumy – mamy do czynienia z nieustannym trudem, nieumiejętnością wzajemnego ich sobie powierzenia, wzajemnej ich ufności.

## 3. Sumienie, pytanie o prawdę i metaforyzacja jako warunki wiary

Twierdzimy, że w dramacie egzystencji mamy do czynienia z trzema „momentami” czy „nastrojeniami” duchowego życia człowieka, które muszą

gicznej dwoistości świata”, nie ma nic z irracjonalności; Frank używa w odniesieniu do niej pojęcia „transracjonalizm” lub „metaracjonalizm”.

<sup>12</sup>J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 347. Przy okazji niniejszych rozważań zwróćmy także uwagę na przykład Szeszto, który dobrze zdaje sprawę z niebezpieczeństwa, jakie niesie zbyt radykalne oddzielenie wiary od rozumy.

się przejawiać, by ich podmiot mógł zacząć myśleć religijnie i by w konsekwencji mógł wznieść się na poziom wiary religijnej. Są to, innymi słowy, warunki konieczne do tego, by w człowieku łaska znalazła swój „dom”.

### *Sumienie i wina*

Problem sumienia jest bez wątpienia sprawą równie subtelną, co doniosłą i kluczową dla nas. Sumienie można definiować i rozważać na wiele sposobów, co nie zmienia faktu, że, w gruncie rzeczy, pozostaje ono dla nas tajemnicą. Można poprzez sumienie rozumieć wrodzone prawo obecne w duszy każdego człowieka i mówiące mu co jest dobre, a co złe. Można je traktować jako swoisty *daimonion*, wewnętrzny głos bogów lub Boga, nakazujący czynienie dobra i odwracający od zła. Jednak bez względu na to, od jakiej definicji sumienia wyjdziemy – zawsze dotrzemy do czegoś najbardziej w nim pierwotnego; mianowicie do pojęcia *winy*, na którą wskazuje. To zatem, co dla nas będzie kluczowe w trudnej sprawie sumienia – wiązać się będzie z gotowością do zauważenia źródła zła w sobie samym. Niewątpliwie najtrudniej przychodzi człowiekowi przyjąć na siebie winę i powiedzieć: „ja jestem winny”. Chodzi o to, by człowiek, będąc graczem w tej rozrywkowej grze, jaką jest życie, czuł się zawsze i bez względu na wszystko dobrze. Ma to, oczywiście, swój głęboko ukryty cel, u podłoża którego leżą wymogi kapitalizmu; otóż dopiero człowiek, któremu „nic nie leży na duszy”, człowiek zadowolony – może najwydajniej i najefektywniej pracować. Dlaczego o tym tutaj piszemy? Bo wiemy twierdzimy, że ruch w stronę Boga, a zatem ruch wiary jest inicjowany przez niepewność co do własnej dobroci. Do czego miałyby potrzebować Boga ten, kto nie widzi żadnego „uszczerbku” w sobie, albo ten, kto widząc swoją niedoskonałość i zło – uznaje je za *status quo* kondycji ludzkiej tak, że nie oczekuje żadnego „więcej”, przychodzącego z zewnątrz? Oddajmy ponownie głos myśli rosyjskiej. Sołowjow uznaje *wstyd* za to uczucie, które konstytuuje człowieka nie tylko jako podmiot moralności, ale także jako podmiot wiary. Jest jakby korzeniem wiary i moralności. Można na kanwie jego myśli powiedzieć, że człowiek jest o tyle, o ile potrafi się wstydić. Ów wstyd, najprościej mówiąc, wiąże się z poczuciem głębokiego rozczarowania sobą samym człowiekiem, który grzeszy. Natomiast, wspomniany Siemion Frank pisze o tzw. *winie metafizycznej*, będącej świadomością zła tkwiącego w człowieku. Jego zdaniem jedyną odpowiedzią, jaką człowiek może dać wobec skandalu zła w świecie jest wzbudzenie i nieustanne rozwijanie w sobie odpowiedzialności za owo zło. A to już bardzo dużo.

Powyższe poglądy z pewnością nie są obce Tischnerowi. Jego zdaniem człowiek powinien chcieć mieć sumienie, i – co więcej – w tej zgodzie na własne sumienie przejawia się jego wolność. Czy zatem, skoro w sumieniu „żyje” prawdziwie wolność – nie zgodzimy się, że posiadanie sumienia jest nie tylko warunkiem wiary, ale także naszego człowieczeństwa? Niewątpliwie warto o tym w ten sposób pomyśleć. Jednocześnie prawdą jest, iż owa ucieczka, zapominanie o własnej winie – wychodzi człowiekowi sprawniej niż cokolwiek innego. Dla naszych rozważań najistotniejsze jest to, że uciekając od winy, człowiek tak jakby ucieka od siebie samego i tym samym oddala możliwość spotkania z Bogiem. Dlaczego? Twierdzimy, że człowiek zwraca się w stronę Boga wtedy dopiero, gdy zaczyna widzieć, że sam nie jest w pełni doskonały i że cokolwiek czyni, nawet dobrego – zawsze mogłoby to być lepsze, czystsze, prawdziwsze. Tylko ktoś taki może szczerze zapałać pragnieniem zbawienia, które dopiero w religii uzyskuje swój najpełniejszy sens. Czytamy: „Drogę do Boga otwiera niepewność co do własnej dobroci. Człowiek szuka Boga, gdy widzi, że wcale nie jest *lepszy*, nie tylko od Boga, ale i od innych ludzi”<sup>13</sup>.

### *Pytanie o prawdę, która wyzwala*

Jeśli człowiek już „zechce mieć sumienie”, a więc nauczy się widzieć popełniane przez siebie zło, nie musi to wcale oznaczać jego gotowości i otwartości na myślenie religijne; taki człowiek może bowiem, podobnie jak na przykład Elzenberg – stać się wielkim etykiem, człowiekiem nadzwyczaj moralnym, ale niekoniecznie wierzącym. Zatem, by mogła narodzić się wiara, potrzebne jest coś jeszcze. Powiemy za Tischnerem, że myślenie religijne jest myśleniem podmiotu, któremu prawda „leży mocno na sercu”, który pyta o prawdę i tym pytaniem wyraża gotowość do ofiary za nią. Niewątpliwie bardzo ważna to uwaga, bowiem już nie jest oczywiste, zwłaszcza w dobie cywilizacji technicznej i jej racjonalizmu instrumentalnego oraz relatywizmu – że myślenie ma służyć jednej prawdzie, która jako Absolut, jako absolutna miara, zobowiązuje człowieka. O jaką prawdę zatem Tischnerowi chodzi? Co równie ważne, nie jest to prawda w klasycznym jej ujęciu, ani prawda użyteczna rozumiana jako przedmiot nauki. Myślenie jest religijne, pytając o prawdę, chce zgłębić wiedzę o człowieku, chce ocalić człowieka, usprawiedliwić jego istnienie; kieruje się zatem na taką prawdę, która nie tyle coś ujawni, czemuś się przysłuży, coś ułatwi – ale o taką, która prawdziwie człowieka usprawiedliwi, zbawi.

<sup>13</sup>J. Tischner, *Zrozumieć własną wiarę*, Kraków: Znak 2006, s. 38.

Jeszcze jedna ważna uwaga: mianowicie, prawda niezbędna do myślenia religijnego jest przede wszystkim prawdą, która czyni człowieka wolnym. W owym dowartościowaniu „wolnościowej” strony prawdy widzimy ogromne zasługi Tischnera. Prawda bowiem, jak wiemy, jako najwyższe Dobro „żyje” w sposób całkowicie wolny, co oznacza również, że wlewa wolność w serca swoich świadków i wyznawców. Wydaje się, że dziś coraz mniej ludzi skłonnych jest pogodzić wyznawanie jednej prawdy – np. prawdy wiary chrześcijańskiej – z wolnością. Widzimy, że często twierdzi się zupełnie na odwrót; że oto im mniej prawd wyznajemy lub im bardziej jesteśmy skłonni je relatywizować, dostosowywać do panujących trendów, naszych nastrojów i preferencji – tym więcej wolności wyrażamy i przejawiamy. Doświadczamy pewnego lęku przed prawdą, która ma rzekomo zagrażać naszej wolności. Jednakże dopiero wiara otwiera przed nami wartość naszej wolności; nakierowuje nas na Boga jako wartość najwyższą, absolutną – a im wyższa wartość, tym więcej wolności „angażuje”. Dlaczego? Na poziomie wartości witalnych wiele *musimy* – musimy jeść, pić, spać; natomiast, „spotykając wiarygodnego świadka, mam świadomość wkroczenia w świat, w którym niczego nie muszę, a wszystko *mogę* (...)”<sup>14</sup>. W Bogu już nic nie musimy. Dzięki temu uświadamiamy sobie głęboką nierozłączność prawdy i wolności oraz wiary i wolności. Tym samym wiara, jako trwałe przyłgnięcie do jednej prawdy – najszerzej „otwiera oczy”; wierząc bowiem, stajemy – zupełnie jak w czasie górskiej wędrowki – na wysokości, z której rozpościera się najszerza i najpełniejsza panorama na życie.

### Świat jako metafora

W rezultacie powiemy, że myślenie religijne może rozpocząć się wtedy, gdy nie uznaje się sceny jako czegoś absolutnego i ostatecznego. Dlatego warunkiem wiary jest zgoda na traktowanie świata w sposób „metaforyczny”, jako obrazu czegoś „więcej”. Chodzi zatem o porzucenie tych nadziei, które wiążą mnie z tym światem jako jedynym celem i realnością. Czy w związku z tym nie można wskazać na heroizm obecny w myśleniu religijnym, dzięki któremu człowiek nie może kurczowo trzymać się tego, co tu i teraz – bliskie, kochane? I czy owa negacja ostateczności świata nie jest tym, co jednoczy tożymizm z jego przeciwnikami? Wydaje się, że w łonie myślenia religijnego następuje coś w rodzaju syntezy: przygodność bytów ziemskich obecna w tomi-

<sup>14</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 348.

zmie, jak i idea metaforyzacji bytu u Tischnera niosą ten sam skutek – zwrot człowieka ku temu, co ponad-ziemskie, ku temu, co absolutne. Wiara, według Tischnera stapia te „metafizycznie” przeciwstawne paradygmaty. Niewątpliwie piękny to ideał wiary, która, mimo obecności tak żarliwych sporów o byt i dobro – znajduje sobie jeden, wspólny dom w niebie.

### Dramat porzucania tego, co ludzkie

Jedynie Bóg może kochać prawdziwie i dlatego stał się Człowiekiem. Bycie kochanym przez Boga odnosi człowieka do poziomu tej miłości, gdzie „Bóg rozmawia jedynie z bogami”. Aby móc odpowiedzieć na miłość Boga, należy przekroczyć to, co ludzkie<sup>15</sup>.

Zdaniem Tischnera ani Adam, ani Ewa, ani Kain i Abel – nie byli ludźmi wierzącymi; pierwsi rodzice dlatego, że w raju była wiedza i „jasność” bliskości Boga, stąd wiara nie była im potrzebna. Natomiast dla Kaina i Abla Bóg stanowił jedynie najwyższą instancję etyczną i jako taki również nie mógł być przedmiotem wiary. Ojcem wiary jest Abraham i on zapoczątkowuje jej historię. Dlatego to od niego mamy uczyć się prawdziwej wiary. Jaka zatem jest prawdziwa, Abrahamowa wiara? Jest to taka wiara, która wyraża zgodę na przeżywanie własnej egzystencji jako wciąż na nowo ponawianej wierności. Widzimy, że tak pojęta wiara jest raczej ciągłym „samougruntowywaniem” siebie, niż solidnym i niezachwianym oparciem.

Zatem od samych początków wyczuwamy dramat, który towarzyszy wierze. Ona bowiem, według Tischnera, nie kończy poszukiwań, nie zastyga w spotkaniu Boga, ale wręcz przeciwnie – wiara (w swym najgłębszym poruszeniu) jest samym szukaniem. „Nikt nie szuka, nie wierząc, że znajdzie. Szuka ten, kto wierzy”<sup>16</sup>. Podkreślmy, że nie chodzi tu już o wzajemne poszukiwanie się wiary i rozumu, o którym pisaliśmy wcześniej. Wiara jako „stan ducha” żyje w łonie jakiegoś „więcej”, które nie jest przedmiotem wiedzy. Dlatego jej niezbywalnym „sposobem istnienia” jest *szukanie*. Czego lub kogo szuka wiara? Szuka kontaktu i bliskości Tego, któremu odpowiedziała, którego wybrała, i któremu chce być wierna. Szuka Boga, by wciągnąć Go we własny dramat. Bóg jako *intentum* wiary, będące jednocześnie Dobrem – jest i nie jest

<sup>15</sup> P. Ewdokimov, *Gogol i Dostojewski, czyli wstąpienie do otchłani*, tłum. A. Kunek, Bydgoszcz: Homini 2002, s. 273.

<sup>16</sup> J. Tischner, *Zrozumieć własną wiarę*, s. 16.

zarazem, nieustannie się skrywa i objawia, a to rodzi dramat podmiotu wiary, który chce być blisko.

Dramatyzm poszukiwań w łonie wiary polega także na tym, że człowiek musi być gotowy zarówno na odnajdywanie szczęścia, jak i nieszczęścia. To, co ludzkie, w naturalny sposób kieruje nas ku pragnieniu szczęścia, natomiast w łonie wiary, przyjmując wolę Boga, człowiek rezygnuje z tego, co ludzkie, by być gotowym na realizację Bożego planu wobec siebie; a plan ten niekoniecznie oznacza szczęście tu i teraz. Słyszymy tłumne „ukrzyżuj Go!”, rozlegające się na placu Piłata. Logika ludzi nie pokrywa się z logiką Bożą. Czego bowiem szuka Abraham, idąc na górę Moria? Czy jego „Oto jestem” jest wyrazem poszukiwania szczęścia, czy raczej postawą otwartości na Boży plan i pewności, że Bóg go prowadzi, nawet przez najciemniejsze doświadczenia? Współbycie ciemności i pewności to niewątpliwie dwa filary, na których opiera się dramatyzm wiary. Wiara jest stanem duszy pewnym, a zarazem ciemnym<sup>17</sup>. Pewnym, gdyż prawda jest blisko, i ciemnym, ponieważ, wypływając na głębie wiary, człowiek nie wie, jakim wyzwaniom przyjdzie mu stawić czoła. Niewątpliwie jednym z nich jest konieczność ciągłego przekraczania tego, co ludzkie.

Wydaje się, że nie ma człowieka, którego tragizm przekraczania tego, co ludzkie dotknął mocniej niż Abrahama. Zasłuchany w Słowo Boga, musiał on zabić własnego syna. Któż chce takiego Boga, który rozkazuje zabijać najbliższych? Historia Abrahama pokazuje z największą mocą, że etyka ludzka nie jest etyką Bożą, i że bycie z Bogiem jest tragizmem porzucania tego co ludzkie – w imię miłości do Niego. Słowo *miłość* wydaje się tu kluczowe, bowiem Bóg, poprzez Abrahama, uczy nas, że dla Niego nic nie jest ważniejsze, nic nie ceni bardziej od ludzkiego „Oto jestem” wypełnionego miłością. Zatem wiara jawi się tu jako, gotowa na heroizm, miłość do Boga – miłość bez względu na wszystko; miłość, wobec której nawet moralność musi zostać zawieszona.

#### *Wiara ze spotkania człowieka i Boga. Dramat wierności i zaufania*

Szukamy Boga zawsze na scenie jakoś udratyzowanej; razem ze św. Tomaszem patrzymy na to, kto tę scenę stworzył, pytamy o przyczynę, cel. Razem z Tischnerem widzimy Boga poprzez dramat z drugim człowiekiem, a więc widzimy Boga poprzez spotkanie na scenie człowieka. Wiemy, że „to, co się dzieje między mną a tobą, ma być analogią do tego, co się dzieje między

<sup>17</sup> Tak pisał św. Jan od Krzyża, którego cytuje Tischner. Por. tamże, s. 18.

mną a Bogiem”<sup>18</sup>. Zatem to, co w wierze najistotniejsze, zaczyna się od relacji międzyludzkich, a jej początkiem jest zawsze osobiste spotkanie i wezwanie. Skoro mówimy o spotkaniu, to wszystko, co dotyczy dramatu spotkania, ma tutaj swój udział<sup>19</sup>. W konsekwencji rozumiemy także, że nie można wierzyć w Boga, nie wierząc najpierw w człowieka. Co to znaczy, że widzimy Boga poprzez innego, spotkanego na scenie? Drugi człowiek, jak mówi Tischner, może być dla mnie wysłańcem nieba lub wysłańcem piekła. Może nauczyć mnie nadziei i miłości, ale może też uspić wszystko to, co we mnie dobre, wzniosłe, święte. Może wyczulić mnie na cierpienie i krzywdę, ale może też, krzywdząc – obudzić we mnie nienawiść. Moglibyśmy wyliczać przykłady bez końca... Zapewne znamy historie ludzi, którzy doznali poniżenia, a później sami nie potrafili wspierać i poniżali; znamy ludzi, którym nigdy nie ufano – dlatego stracili wszelką wiarę i nikomu nie chcieli wierzyć. Ktoś, komu nikt nigdy nie zaufał, nie będzie potrafił nikogo obdarzyć zaufaniem; ktoś, kto od dzieciństwa obserwował zdrady i krzywdy, ten tego samego będzie się od innych spodziewał lub tym samym będzie innym odpycał; ktoś, kto nigdy nie usłyszał od nikogo słów miłości, nie będzie umiał przyjąć miłości Boga. Niewątpliwie, możemy tu mówić już nie o łańcuchu zawierzeń, jaki łączy kolejnych świadków wiary, co raczej o *łańcuchu wątpliwości*, który przenosi optykę ziemi odmówionej z domu do domu, z pokolenia na pokolenie.

Zastanawiając się z Tischnerem nad tym, co najmocniej „dzieje się” między mną a drugim i mną a Bogiem, możemy powiedzieć, że „dzieje się” dramat ufności. Zarówno u podstaw kryzysu wiary, jak i komunikacji między ludźmi Tischner upatruje upadku „mowy zaufania”; nie ma wiary ani miłości tam, gdzie nikt mi nie ufa, gdzie ja ufam tylko sobie i nie umiem nikomu powierzyć siebie. Aby rozumieć, czym jest wiara, trzeba spojrzeć w duszę tego, kto nam ufa i tego, komu my ufamy; tego, kto się o nas troszczy, i tego, kogo my obdarzamy troską. Stąd już o wiele bliżej do drogi, prowadzącej wprost do Boga, ponieważ tylko wtedy można być wiernym, gdy potrafi się mieć zaufanie. Mogę powierzyć się Bogu, ale tylko pod warunkiem, że są ludzie, którym sam się powierzam i którym zawierzam. Czy więc stosunek do drugiego nie jest swego rodzaju probierzem relacji człowieka z Bogiem?

<sup>18</sup> J. Tischner, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków: Znak 1996, s. 17.

<sup>19</sup> Tu należałoby owo „wszystko” uściślić, bowiem w odróżnieniu od spotkania z drugim, w spotkaniu z Bogiem nie grozi mi zło, niewierność czy zdrada z Jego strony. Bóg tym różni się od człowieka, że jest doskonałym partnerem dialogu – zawsze wiernym, zawsze dobrym, zawsze miłującym. Dramatyczność spotkania Boga i człowieka jest budowana tym, co wychodzi tylko od jednej strony tego dialogu – czyli od człowieka.

Dramat wiary Abrahama stanowi próba wciąż ponawianej wierności. Wiara, która „mieszka” w łonie myślenia religijnego, jest bowiem wiernością; odpowiada łacińskiemu *fides*, a *fides* wiąże się z *fideltas* – czyli wiernością właśnie. Bóg mnie wzywa, pytając „gdzie jesteś?”. Gdy w pytaniu tym odkrywam swoją indywidualność, niepowtarzalność, niezamienną – odpowiadam „Oto jestem”. Gdy natomiast widzę w Bożym wezwaniu zamach na moją wolność i niezależność – odwracam od Boga wzrok i sam sobie pozostaję Bogiem. Jeśli odpowiadam i wybieram Boga, to zawieram w tym daną Mu obietnicę mojej wierności. Twierdzimy, że Bogu nie można odpowiedzieć prawdziwie, a potem się rozmyślić. Raz wypowiedziane „jestem, Panie” – pozostaje z człowiekiem na całe życie, bez względu na głębokość podświadomości, do której chce on owo „jestem” zepchnąć. Dlaczego tak jest? Ponieważ to Bóg jest przede wszystkim wierny; raz zaproszony do wnętrza człowieka, pozostaje tam na zawsze. Jedynym warunkiem, który musi być spełniony, jest ludzka wolność obecna przy zawierzeniu. Nie ma bowiem zawierzenia z przymusu ani takiej odpowiedzi Bogu, która jest dana pod wpływem jakichś zewnętrznych konieczności. Jako wierność wobec kogoś, wiara jest zawierzeniem i wzajemnym powierzeniem się Boga i człowieka. Widzimy i tutaj dramatyczność, która wychodzi od ludzkiej nieumiejętności trwania w wierności. Chcemy jednak stanąć tu po stronie człowieka i w jego obronie przywołać te „czynniki” obecne w relacji wiary, które decydują o tym, że jest on w owej relacji podmiotem tragicznym. Po pierwsze, jest mu dane potwierdzać swoją wierność mimo podwójnie doświadczanej dramatyczności – wewnętrznej, związanej z jego bytowo-duchową „konstrukcją”, oraz zewnętrznej, która dotyka go jako krzywda, przychodząca ze strony drugiego, lub, co najtrudniej przyjąć – ze strony Boga. Jego wyroki, które nie pozostają zgodne z naszą wolą, niewątpliwie najtrudniej jest zaakceptować siłą najmocniejszej nawet wiary i wierności. Zatem wierność realizuje się zawsze na przekór jakichś jej *dementi*. Po drugie, wewnątrz każdej wiary obecny jest *niepokój*. Towarzysząc podmiotowi wiary w sposób niezbywalny, uczucie niepokoju kształtuje taką wierność, która jest nie tylko byciem owemu niepokoju *na przekór*, lecz przede wszystkim *pomimo*.

### *Wiara jako poszerzenie myślenia*

Wiara jest wyborem wybrania, jest odpowiedzią na dar, jest wspaniałomyślnym powierzeniem siebie Temu, który powierzył się jako pierwszy. Wszystko dopełnia się w sposób wolny, bez przymusu<sup>20</sup>.

<sup>20</sup>J. Tischner, *Książki na manowcach*, s. 116–117.

Twierdzimy, że wiara poszerza myślenie w tym sensie, że gdy odnajduje ona rozum – czyni owo myślenie religijnym, znacznie przewyższającym i wykraczającym poza możliwości wszelkiego myślenia podmiotowo-przedmiotowego, spekulatywnego, filozoficznego etc. Dlaczego?

Wiara, która jest wiernością człowieka, odpowiadającego na wołanie Boga, proponuje ideał wiarygodnego świadka; Bóg woła i objawia się poprzez świadectwo ludzi wiary, których pośrednio i bezpośrednio spotykam. Takim świadkiem może być świadectwo ewangelisty, gest męczennika wiary, dzieło wierzącego filozofa, słowo lub twarz napotkanego człowieka. Tischner powie, że ów dramat z Bogiem ma trzy akty – Stworzenie, Objawienie, Zbawienie. Dzieje zbawienia są zarazem dziejami duszy, o których „opowiada” wiara. Myślenie religijne, w odróżnieniu od każdego innego myślenia, angażuje wierzącego człowieka w dzieje; przy czym, podkreślmy, angażuje go całościowo, dogłębnie w sensie egzystencjalnym. Bowiem poprzez myślenie religijne wchodzi nie w minione fakty, a w nurt dziejowych zawierzeń składanych przez kolejnych świadków wiary. Wchodzę w ich upadki i załamania, ale także w ich zwycięstwa. Zawierzenia świadków stają się fundamentami mojej wiary. Człowiek religijny wkracza zatem w dramat, który rozpoczął się dawno temu – w narodzinach ludzkości. Poszerza tym samym horyzont swojego życia i myślenia dlatego, że wchodząc w ów dramat rozpoczęty przed wiekami – jego udziałem staje się dramat każdego człowieka, który był, jest i będzie.

Pamiętamy, że jednak nie każdy świadek jest wiarygodny – jest nim tylko ten, kto tak jak ja przeżywa dramat, odczuwa tragiczność świata i człowieka, i kto chce podjąć wyzwanie myślenia religijnego. Takim świadkiem jest zarówno Bóg-Człowiek, który wchodzi w dramat ludzki, jak i bliźni wrażliwy na „spawy życia i śmierci”. Wydaje się zatem, że w szczególności wiarygodny świadek może poszerzyć i pogłębić moje myślenie. Dlaczego? Bowiem, napotkawszy takiego świadka, zaczynam myśleć już nie sam, ale wspólnie z nim i poprzez niego. W żywiole kolejnych zawierzeń i świadectw dopełniam swoją wiarę i myślenie wiarą i myśleniem innych.

Wiara jest, jak wiemy, wyborem wybrania i nieustannym „budowaniem” wierności, dlatego kluczową sprawą w myśleniu religijnym jest wolność – ta, którą opromienia pierwotna Boża akceptacja. Wolność jako łaska, którą wszakże człowiek – także człowiek w Kościele i jego instytucjach – może zasłonić strukturami strachu i zniewolenia. Zatem jest to wolność ze wszech stron zagrożona. Co to znaczy, że sprawą kluczową myślenia religijnego jest wolność? Znaczy to, że wiara i myślenie rozgrywać się mogą tylko w łonie prawdziwej

wolności – nikt nie może nas zmusić i na odwrót – my nie możemy zmusić nikogo do tego, by chciał myśleć religijnie. Twierdzimy, że myślenie religijne poszerza wszelkie inne „rodzaje” myślenia, ponieważ jakby z natury domaga się ono wolności; nie można bowiem inaczej pomyśleć żyjących obok siebie wiary i rozumu – jak tylko poprzez moc wolności, która umożliwia im to współistnienie. Ponadto, prawdziwy świadek, oprócz dawania świadectwa, daje przede wszystkim wolność. Gdy przyjmuję jego świadectwo, poszerzam moją wolność o wolność, która przychodzi z zewnątrz. Odtąd nie tylko myślę z kimś, ale myślę *czyjaś* wolnością, która w myśleniu mi się „udziela”.

Podsumujmy. Wiara poszerza myślenie, po pierwsze, dlatego, że zawierając, wchodzimy w dramat dziejów – a więc w dramat każdego pojedynczego człowieka. Odtąd przeżywamy i myślimy już nie tylko swój dramat, ale otwieramy się na szerszą – ponadsubiektywną – perspektywę rozmyślań. Po drugie, dlatego, że myślenie człowieka wierzącego staje się, przede wszystkim, myśleniem z *kimś* – podmiot wiary myśli z Bogiem, Który porusza go od wewnątrz i Który daje mu „wymowę i mądrość, której żaden z prześladowców nie będzie się mógł oprzeć ani sprzeciwić”<sup>21</sup>. Po trzecie, powiemy, że myślenie religijne, z istoty i wewnętrznie wolne, gdyż ogarniające sobą racje wiary i racje rozumu – wzbogaca naszą wolność, wolnością każdego ze świadków, którym zawierzyliśmy.

### *Niepokój wiary*

Na bazie dotychczasowych rozważań możemy stwierdzić, że wiara jest żywym „dzianiem się” wolności zdolnej do wierności, ale i do zdrady, a także zakłamania; jest ona grą, w której ani nic nie jest przesądzone do końca, ani nic nie jest zrozumiałe, ale w której mamy prawo do nadziei – tej, wyrastającej z Dobrej Nowiny i przekazanej nam przez świadka. Powiemy też, że świadomość dramatu człowieka i świata jest czymś, co spoczywa w sercu religijnego *niepokoj*u. I to ona buduje ciemną stronę zawierzenia. Spróbujmy najpierw wyluszczyć główne powody, ze względu na które możemy mówić o niepokoju wiary.

(1) Nadzieja, która rodzi się wraz z odpowiedzią daną Bogu, z jednej strony nakierowuje się na to, co Najjaśniejsze w przyszłości, z drugiej strony jednak, nieustannie wyrasta na jakimś ruchu *przeciw*, zawsze wyraźnie styka się

<sup>21</sup> Por. Łk 21, 15, cyt. za: Biblia Tysiąclecia.

ze swoim *dementi*. „(...) Teraźniejszość jest pełna bólu. Na pełni bólu rośnie wybór nadziei podjęty absolutnie na przekór bólowi”<sup>22</sup>.

(2) Wiara, nawet jeśli szuka i znajduje rozum i jeśli nie boi się myślenia – nigdy nie stanie się wiedzą. Oczywiście, gdyby stała się wiedzą, oznaczałoby to jej śmierć, bowiem nie ma wiary tam, gdzie wszystko wiadomo i tam, gdzie kończy się niepokój nieustannych pytań<sup>23</sup>. Stąd jest ona niejako skazana na jakąś dozę niepokoju. Zatem, powtórzmy: na tym zasadza się niepokój wiary, ale także jej wielkość – że, nie będąc wiedzą, jest *pomimo* niewiedzy i *ponad* wszelką niewiedzą.

(3) Z pojęciem niewiedzy wiąże się w pewien sposób pojęcie tajemnicy. W duchu Marcela powiemy, że wiara jest partycypowaniem w Tajemnicy, którą jest Absolut. Czy Bóg, świadomie uznawany za Tajemnicę, nie niesie w sobie niepokoju? A co, jeśli się mylimy? Co, jeśli Boga nie ma albo jest złośliwym Geniuszem? Zatem powiemy, że jeśli jako przedmiot swojej wiary, człowiek świadomie postrzega tajemnicę (której sens pozostaje dla niego zawsze zakryty i niepewny), a nie formuły, dogmaty czy ideologie – mamy w fenomenie takiej wiary do czynienia ze szczególnie mocnym przejawem wolności, ale także pewnego niepokoju. Takiej wierze nie grozi idolotryzacja czy ideologizacja, a będąc „ogromną rzeką miotaną konfliktami i napięciami, która raz się burzy, raz płynie spokojnie” – nigdy, raz na zawsze, nie dobije ona do bezpiecznej zatoki.

(4) Powiemy wreszcie, że *pragnienie*, które, jak wiadomo, ożywia wiarę od środka i którym karmi się ona, stanowi o dramacie obecnym w jej łonie. Możemy obserwować pewnego rodzaju koło hermeneutyczne pragnienia mającego miejsce w obrębie wiary; bowiem z jednej strony ten widzi Boga, kto nie ustaje nigdy w pragnieniu i kto ciągle dostrzega, że wszystko powinno być inne, lepsze. Z drugiej strony natomiast, ten, kto już widzi Boga również nie ustaje w pragnieniu, nie gasi go... Zatem bycie człowiekiem wiary jest *byciem-w-pragnieniu* a to niewątpliwie stanowi o egzystencjalnym, metafizycznym niepokoju.

Reasumując stwierdzimy, że dzięki projektowi dramatu możemy jednocześnie zauważyć, zrozumieć i zaakceptować, trwający w łonie wiary niepokój. Nie bez znaczenia jest podana przez nas kolejność. Po pierwsze bowiem, trzeba uczyć się widzieć, że nawet w świecie wiary „nie do końca jest tak, jak być powinno”. Wymaga to niewątpliwie jakiejś dozy odwagi, która sprzeciwia

<sup>22</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 280.

<sup>23</sup> Heidegger nazywa je, jak wiemy, „pobożnością myśli”.



się obecnemu w nas pragnieniu ładu i porządku; owo pragnienie rozciągamy także na doświadczenie wiary, w której, zgodnie z nimi – ma być już tylko jasno, gdyż Pan „na niwach zielonych pasie mnie”. Otóż zarówno Tischnerowska metafizyka dobra, jak i filozofia dramatu pokazują, że spotkanie z Bogiem nie jest cudownym remedium na wszelkie bóle egzystencji, w tym na tragiczność. Wiara nie niweluje cierpienia zadanego przez człowieka, który zdradza; nie zawiesza tragedii, która jest naszym udziałem, gdy umiera ktoś nam bliski; nie sprawia, że ślepniemy na skandal zła, które wciąż pozostaje tak samo realne tu i teraz. Wielu jest duszpasterzy i „ludzi wiary”, którzy nie są w stanie przyjąć dramatu, rozgrywającego się w jej wnętrzu; skutkuje to zazwyczaj życzeniowymi i pobożnymi wizjami wiary, które niewiele z chrześcijaństwem mają wspólnego i dla wielu stanowią antyświadectwo chrześcijaństwa. Gdy już zechcemy zauważyć, obecną także i w świecie wiary, ciemność, potrzebne jest zrozumienie jej. Zrozumienie to nie opiera się jednak na rozszyfrowaniu mechanizmów działania zła przeciw dobru, ale na wyczuciu głębokiego *sensu* obecnego w każdym, nieustannie rozgrywającym się dramacie, który trwa nieprzerwanie od dwóch tysięcy lat. Trzecim krokiem jest akceptacja, czyli zgoda na niespokojną, wciąż walczącą o siebie i o Boga – wiarę.

artykuły

tischneriana

przekłady i komentarze

recenzje i sprawozdania

Paweł Rojek

## Sensu idealizmu według Pawła Florenskiego<sup>1</sup>

Ojciec Paweł Florenski (1882–1937) jest niewątpliwie jednym z najważniejszych filozofów rosyjskich minionego stulecia, *Sens idealizmu* (1915) jest zaś bez wątpienia jedną z jego najważniejszych prac. W poniższym wstępie do przekładu tej pracy spróbuję nakreślić sylwetkę autora i wskazać jej niektóre ciekawe – moim zdaniem – wątki. Przedstawię też pewne trudności, z którymi wiązał się przekład tej rozprawy na język polski.

Paweł Rojek – mgr filozofii i socjologii, doktorant filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zajmuje się metafizyką, filozofią rosyjską i semiotyką kultury. Przygotowuje rozprawę z teorii uniwersaliów.  
E-mail: pawel@rojek.org

### 1. Paweł Florenski

Paweł Florenski nie jest w Polsce postacią nieznaną. Ukazały się u nas dwie jego książki – wybór szkiców w przekładzie Zbigniewa Podgórcza *Ikonostas*<sup>2</sup> oraz pastisz (we właściwym sensie tego słowa) opowieści hagiograficznych *Sól ziemi* w przekładzie ks. Henryka Paprockiego<sup>3</sup>. Wkrótce ukaże się też najważniejsza i najobszerniejsza praca Florenskiego *Filar i podpora Prawdy*,

<sup>1</sup> Publikacja powstała przy wsparciu Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

<sup>2</sup> P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej 1997.

<sup>3</sup> P. Florenski, *Sól ziemi, czyli opowieść o życiu starca pustelni Getsemani, hieronmicha abby Izydora zebrana i po porządku przedstawiona przez Jego niegodnego syna duchownego Pawła Florenskiego*, tłum. H. Paprocki, Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej 1996.

przełożona przez Jacka Chmielewskiego. Istnieje też szereg artykułów przybliżających tę niezwykłą postać<sup>4</sup>.

Chyba każdy z piszących o Pawle Florenskim zaczyna od wyliczenia dziedzin, którymi się zajmował. Ich lista jest rzeczywiście imponująca. Jego prace dotyczą filozofii, matematyki, teologii, fizyki, elektrotechniki, optyki, estetyki, ikonografii, etnografii, archeologii i hagiografii. W każdej z tych dziedzin doszedł do oryginalnych i ważnych wyników. Był wykładowcą, poetą, inżynierem, działaczem społecznym i kapłanem. Należał do moskiewskiej szkoły filozoficzno-matematycznej N. W. Bugajewa (ojca poety A. Biełego), bronił *imiesławia*, doktryny zbuntowanych mnichów z góry Athos, rozwijał sofiologię Włodzimierza Sołowjowa, był zdeklarowanym platonikiem i krytykiem nowożytnej filozofii zachodniej. Za swojego mistrza uważał tajemniczego mnicha o. Serapiona, o którym często wspominał w swoich pracach. Wywarł ogromny wpływ na swoich współczesnych, pokazując, że prawosławie może podejmować dialog ze współczesną nauką i kulturą. Przyjaźnił się z filozofami Sergiuszem Bułgakowem i Aleksym Łosiewem, którzy podjęli wiele wątków jego twórczości.

Paweł Florenski urodził się w Azerbejdżanie w rodzinie inżyniera, budowniczego kolei. Jego matka pochodziła ze starożytnego rodu ormiańskiego. W 1904 roku ukończył z wyróżnieniem studia matematyczno-fizyczne w Uniwersytecie Moskiewskim, odrzucił propozycję asystentury i rozpoczął studia w Moskiewskiej Akademii Duchownej. W 1911 roku przyjął święcenia kapłańskie. Trzy lata później opublikował książkę *Filar i podpora prawdy*, która stanowiła rozszerzoną wersję jego pracy doktorskiej. Na jego wykłady z historii filozofii w Akademii Duchownej przychodziły tłumy studentów z całej Moskwy (*Sens idealizmu* jest zapisem części tych wykładów).

Po rewolucji pozostał w kraju i nie wyrzekł się kapłaństwa. Wykładał nadal w Akademii Duchownej, prócz tego pracował w komisji do spraw ochrony zabytków (bronił zabytków sakralnych), prowadził zajęcia z teorii perspektywy na uczelniach artystycznych, był inżynierem w zakładach produkcji plastiku, redaktorem *Wielkiej Radzieckiej Encyklopedii Technicznej* i kierował Wszechzwiązkowym Instytutem Elektrotechnicznym. W instytucjach sowieckich zawsze pojawiał się w sutannie, z krzyżem na piersi, czym ponoć

<sup>4</sup> Informacje biograficzne o Pawle Florenskim można znaleźć w: W. Szentlinski, *Los geniusza, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”* 21 (1991), s. 2-23; P. Przesmycki SDB, *Świadek czystego Światta, „W drodze”* 341 (2002); T. Terlikowski, *Pasja ojca Pawła, „Życie”* 10 IV 2004 r., oraz w posłowiach w obu wydanych po polsku książkach Florenskiego i w pracy M. Łoskiego, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty: Antyk 2000.

wzbudził zainteresowanie samego Lwa Trockiego. Opatentował szereg wynalazków, głównie z dziedziny chemii i elektrotechniki. Wynaleziony przez niego olej do maszyn nazwano „dekanitem” z okazji dziesiątej rocznicy rewolucji.

Dwukrotnie był aresztowany. Za pierwszym razem spędził rok na zesłaniu i wrócił do Moskwy po interwencji żony Maksyma Gorkiego. Za drugim razem został skazany na 10 lat łagrów i znalazł się na osławionych Wypach Sołowieckich. W więzieniu przygotowywał jeszcze hasła do encyklopedii i sformułował na piśmie zaskakujący projekt idealnego państwa, bynajmniej nie demokratycznego i nie liberalnego. Na zesłaniu badał wieczną zmarzlinę i opracował sposób uzyskiwania jodu z wodorostów. W czasach sowieckich krążyła pogłoska, że po wojnie władze radzieckie wykorzystywały Florenskiego do prac nad bombą atomową. Potem, po odtajnieniu archiwów NKWD, stało się pewne, że został rozstrzelany jeszcze w 1937 roku. Według legendy powodem skazania Florenskiego była jego odmowa wskazania miejsca ukrycia relikwii (dokładniej: głowy) św. Sergiusza Radoneżskiego, które władze chciały zniszczyć.

Florenski, prawdziwie druzgocący geniusz, był porównywany przez współczesnych do Leonarda da Vinci, Leibniza i Pascala. Jan Paweł II wymienił go obok J. H. Newmana, É. Gilsona i E. Stein jako współczesnego filozofa owocnie łączącego prawdy wiary z refleksją rozumu<sup>5</sup>.

We wspomnieniach często pojawia się wątek niezwykle osobowości ojca Pawła. Sergiusz Bułgakow pisał o nim: „Ojciec Paweł był dla mnie nie tylko przejawem genialności, lecz również dziełem sztuki: tak niezwykle harmonijna i piękna była jego postać”<sup>6</sup>. Postać tę można zobaczyć na znanym obrazie *Filozofowie* Mikołaja Niestierowa, który przedstawia zamyślonego Florenskiego w towarzystwie Bułgakowa. Dzięki swej wiedzy, osobowości i mądrości Florenski przybliżył do Kościoła całe pokolenie rosyjskiej inteligencji, osobiście nawrócił zagorzałego przeciwnika chrześcijaństwa Wasilija Rozanowa, a na Sołowkach dawał świadectwo wiary swoim współwięźniom i strażnikom.

Uderzającą cechą prac filozoficznych Florenskiego jest ich niezwykle styl. Mnóstwo w nich dygresji, cytatów i obszernych przypisów, które rozplenią się, tworząc prawdziwe kłacze. Erudycja autora jest przytłaczająca: powołuje się na pisarzy starożytnych, Ojców Kościoła, odwołuje się do mitologii różnych ludów, tradycji liturgicznej, cytuje żywoty świętych, specjalistyczne pra-

<sup>5</sup> *Fides et ratio*, 74.

<sup>6</sup> Cyt. za: „Nota o autorze”, w: P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, s. 239.

ce matematyczne i fizyczne, nawiązuje do literatury pięknej. W jego pracach pełno jest ilustracji, odręcznych rysunków, wspomnień, dialogów i wierszy. *Filar i podpora prawdy* to jedna z najdziwniejszych książek filozoficznych jakie w ogóle powstały: jest napisana w formie listów do przyjaciela, połowę jej objętości zajmują przypisy i dodatki na rozmaite tematy, a szkatułkowa kompozycja przypomina *Rękopis znaleziony w Saragossie*. Aż trudno uwierzyć, że powstała ona na podstawie doktoratu. W gigantycznej erudycji Florenskiego są też wątki polskie: w *Filarze* cytuje *Wieczory nad Lemanem* profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, jezuitę Mariana Morawskiego, a w listach z łagrów poleca dzieciom *Faraona* Bolesława Prusa.

Należy zaznaczyć, że ojciec Florenski i jego twórczość wzbudzały i nadal wzbudzają liczne kontrowersje. Był ostro atakowany zarówno przez związanych z Cerkwią teologów, jak i przez luźniej związanych z Cerkwią filozofów. Ci pierwsi, na przykład o. Georgij Florowski, zarzucali mu nadmierne zainteresowanie antyczną religią i okultyzmem, ci drudzy, na przykład Mikołaj Bierdiajew, mieli mu za złe konserwatyzm i lekceważenie ludzkiej wolności. Ostatnio niektórzy historycy filozofii, na przykład I. I. Jewłampijew, zarzucają mu powierzchowność i banalność, styl jego prac uznają za próbę zdominowania czytelnika, a samego autora – ze względu na konserwatywne poglądy i dość nietypową dla filozofów rosyjskich niechęć do afirmowania ludzkiej wolności – porównują do Wielkiego Inkwizytora<sup>7</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że nie są to przeważające opinie<sup>8</sup>.

## 2. Teoria konkretnych uniwersaliów w *Sensie idealizmu*

*Sens idealizmu* zawiera wszystko to, za co ceni się i krytykuje Florenskiego. Autor porusza w nim dziesiątki wątków, powołuje się na setki prac, swobodnie przechodzi od zagadnień metafizycznych do estetycznych, cytuje mistyków, Ojców Kościoła, Husserla i okultystów, rozprawia o sztuce Picassa, dogmacie Trójcy Świętej i słownictwie Homera. Stawia odważne tezy, przytłacza czytelnika erudycją, znajomością języków i szerokością horyzontów. Wszystko to wydaje się pozbawione przejrystego planu. Tekst rozwija się niejako sam, oświetlając temat z różnych stron. Być może jest to wada sposobu pisania

<sup>7</sup> И. И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, т. II, Санкт-Петербург: Алетейя 2000, s. 393–394.

<sup>8</sup> Por. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, s. 214–215; В. В. Зеньковский, *История русской философии*, Ростов-на-Дону: Феникс 1999, т. II, s. 494.

Florenskiego, być może jednak taki sposób ujęcia wymusza sam przedmiot, niedopuszczający systematycznej analizy.

Praca ta ma – jak się zdaje – trzy zasadnicze wątki. Przede wszystkim jest rozprawą metafizyczną z zakresu teorii uniwersaliów. W pierwszych rozdziałach pracy (§§ 1–4) Florenski analizuje tradycyjny spór o uniwersalia i wnikliwie komentuje fragment *Isagogi* Porfiriusza. Na uwagę zasługuje wskazanie na egzystencjalny i etyczny sens stanowisk w sporze o uniwersalia. Realizm – jego zdaniem – jest wyrazem miłości i życia, nominalizm zaś – egoizmu i śmierci. Temat uniwersaliów wraca potem przy analizie znaczenia słów „idea”, „rodzaj” (§§ 12–13). Drugim zasadniczym tematem pracy jest estetyka. Autor wykazuje, że dzieła sztuki są – podobnie jak uniwersalia – syntezami jednostkowych ujęć (§§ 7–10). Uwagę zwraca krytyka Picassa i dygresja o teorii „widzenia czterowymiarowego”, sformułowanej przez związanych z ruchem teozoficznym Hintoną i Uspienskiego. Trzecim wątkiem, wyraźnym zwłaszcza w końcowych rozdziałach pracy, są zagadnienia religijne – czterowymiarowe symbole religijne i związki starożytnych i ludowych bóstw z platońskimi ideami (§§ 11, 14–16).

Poniżej chciałbym zwrócić uwagę na trzy twierdzenia Florenskiego ściśle związane z teorią uniwersaliów. Spróbuję pokazać, że są one antycypacją lub niezależnym sformułowaniem pewnych tez, bronionych przez innych autorów. Chodzi mi o (1) teorię konkretnych uniwersaliów, (2) teorię uniwersaliów jako przedmiotów czterowymiarowych oraz (3) tezę o podobieństwie rodzinnym.

(1) W rozdziale 6 *Sensu idealizmu* Florenski pokazuje, że uniwersalia można rozumieć na dwa sposoby – jako iloczyn lub sumę własności jednostkowych rzeczy. W pierwszym wypadku uniwersalia są wspólnymi własnościami, które należą do wielu rzeczy. To, co ogólne, jest tym, co jest w wielu rzeczach. W drugim wypadku uniwersalia są wspólnymi całościami, których częściami są poszczególne indywidua. Tym, co ogólne, jest to, w czym jest wiele rzeczy. Uniwersalia rozumiane jako wspólne własności zwykło się nazywać abstrakcyjnymi uniwersaliami. To ich dotyczy przede wszystkim spór toczony we współczesnej filozofii analitycznej. Konkretnie uniwersalia, będące sumą, a nie iloczynem własności przedmiotów, właściwie nie pojawiają się we nowszych dyskusjach. Podobne pojęcie ogólności funkcjonowało natomiast u Hegla, w brytyjskim neoheglizmie i u marksistów. Paweł Florenski był pierwszym (i chyba jedynym) autorem, który zaproponował logiczną analizę pojęć abstrakcyjnej i konkretnej ogólności. Jego rozróżnienie można rozwinąć, konstruując logiczną teorię abstrakcyjnych i konkretnych uniwersaliów.

Przy okazji warto zwrócić uwagę na to, że namiętna krytyka Hegla, przeprowadzona przez Florenskiego w obszernym przypisie w rozdziale 13, jest zupełnie chybiona. Pojęcie u Hegla nie jest bynajmniej czymś abstrakcyjnym, lecz konkretnym, nie zawiera tylko wspólnych cech przedmiotów, lecz wszystkie ich cechy<sup>9</sup>. Atak na Hegla wynikał raczej z tradycyjnej wśród rosyjskich filozofów niechęci do filozofii zachodniej, a szczególnie do filozofii niemieckiej. Niechęć ta została przezwyciężona dopiero przez Iwana Iljina (*nota bene* Niemca po matce), który kilka lat po ukazaniu się rozprawy Florenskiego wykazał, że Hegłowska „spekulatywna ogólność” ma charakter konkretny, a nie abstrakcyjny<sup>10</sup>.

(2) W 10 rozdziale rozprawy Florenski sugeruje pewne szczególne rozwiązanie problemu uniwersaliów. Według niego to, co ogólne, można rozumieć jako czterowymiarowe przedmioty, których częściami są przedmioty jednostkowe. Teoria ta, stanowiąca modyfikację tzw. nominalizmu mereologicznego, stanowi – jak się zdaje – próbę eksplikacji wspomnianej wyżej teorii konkretnych uniwersaliów. Taka teoria, choć może odrzucać istnienie wspólnych własności rozumianych jako abstrakcyjne uniwersalia, uznaje jednak istnienie konkretnych uniwersaliów, czyli całości. Z tego względu zasługuje raczej na miano „realizmu mereologicznego”.

Podobną koncepcję sformułował (i skrytykował) kilkadziesiąt lat później W. v. O. Quine<sup>11</sup>, nie nawiązując zresztą do teorii konkretnych uniwersaliów. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że koncepcja uniwersaliów jako indywidualów jest dość popularna w filozofii biologii i odpowiada rozumieniu gatunków jako powiązanych ze sobą genetycznie czasoprzestrzennych ciągów osobników<sup>12</sup>.

(3) Chciałbym wreszcie wskazać na uderzające podobieństwo – a może pokrewieństwo – między tezami Pawła Florenskiego i Ludwiga Wittgensteina. Dla Florenskiego paradygmatycznym przykładem powszechnika jest rodzina. Członkowie rodziny, choć należą do jednego „rodzaju”, nie muszą mieć

<sup>9</sup> Zob. P. Rojek, *Hegłowska logika pojęć. Logiczno-filozoficzna analiza fragmentów „Fenomenologii ducha”*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXXV, z. 4 (2007), s. 111–127.

<sup>10</sup> И. А. Ильин, *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*, Москва: Русская Книга 2002, zob. przekład polski fragmentów tej pracy: Iwan A. Iljin, *Filozofia Hegla jako nauka o konkretności Boga i człowieka. Przedmowa*, tłum. P. Rojek, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 7 (2004), s. 127–134; tenże, *Kryzys Hegłowskiej teodycei*, tłum. P. Rojek, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 16 (2007), s. 251–282.

<sup>11</sup> W. v. O. Quine, *Identyczność, ostensja i hipostaza*, w: tenże, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Aletheia 2000, s. 95–109.

<sup>12</sup> Zob. np. D. N. Stamos, *The Species Problem. Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*, Lanham: Lexington Books 2003, rozdz. 4.

wspólnych własności. Tym, co ich łączy, jest relacja rodzenia, pokrewieństwo, a nie podobieństwo. Podobne stwierdzenia znajdują się w sławnym fragmencie *Dociekań filozoficznych* poświęconym „podobieństwu rodzinnemu”. Członkowie rodziny – podobnie jak rzeczy należące do jednego rodzaju – nie mają wspólnych własności, lecz wiąże ich tylko pokrewieństwo (*Verwandschaft*, stosowane przez Wittgensteina zamiennie z *Ähnlichkeit*)<sup>13</sup>. Związek między Florenskim a Wittgensteinem staje się zrozumiały, jeśli wziąć pod uwagę, że ich poglądy na naturę rodzajów były bliskie Hegłowskiej teorii konkretnych uniwersaliów<sup>14</sup>.

### 3. Uwagi o przekładzie

Na zakończenie chcę zwrócić uwagę na pewne decyzje translatorskie i redakcyjne, które mogą wydawać się kontrowersyjne. Chodzi przede wszystkim o tłumaczenie słów, które pojawiają się już w podtytule rozprawy: *pod* i *лук*.

Słowo *pod* – podobnie jak greckie γένος – oznacza zarówno „ród”, jak i „rodzaj”. Florenski przywiązuje dużą wagę do dwuznaczności tego słowa i płynnie przechodzi od rozważań o rzeczach należących do jednego rodzaju do rozważań o ludziach należących do jednej rodziny. W tłumaczeniu przyjąłem zasadę, że słowo to tłumaczone jest jako „rodzaj” z wyjątkiem rozdziału 13, w którym wyraźnie jest mowa o rodach, a nie o rodzajach. Rezultaty analizy sposobu istnienia rodu zachowują jednak ważność dla rodzajów.

Wiążące się z rodzajem i rodem słowo *буд* jest także dwuznaczne, oznacza bowiem zarówno „gatunek”, jak i „postać”. Tam, gdzie kontekst wskazuje na problem rodzajów, słowo to oddawane jest jako „gatunek”; tam, gdzie mowa o rodzie – jako „postać”.

Druga trudność wiąże się z przekładem rosyjskiego słowa *лук* i związanego z nim słowa *луко*. Jak zauważa Zbigniew Podgórzec, słowa te „nie mają właściwie w języku polskim odpowiedników”<sup>15</sup>. Słownikowo *лук* oznacza przede wszystkim „oblicze” lub „twarz” (choć też „zastęp”, „poczet”, „chór cerkiewny” i „okrzyk radości”); *луко* oznacza natomiast „twarz”, „oblicze” lub „osobę”. Tłumacz *Ikonostasu* wprowadził dla nich następujące odpowiedni-

<sup>13</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, §§ 65–67, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 2000, s. 49–51.

<sup>14</sup> Zob. J. Szymura, *Relacje w perspektywie absolutnego monizmu F. H. Bradleya*, Kraków: Wyd. UJ 1990, s. 45 n. oraz P. Rojek, *Podobieństwa rodzinne i konkretne uniwersalia*, „Filozofia Nauki” 57 (2007), s. 89–104.

<sup>15</sup> P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, s. 118, przyp. 10.

ki: *лик* – „wyobrażenie”, „istota”; *лицо* – „wygląd”, „zjawisko”. Rzeczywiście, w rozważaniach Florenskiego *лицо* stanowi empiryczny wyraz *лика*, zachodzi więc między nimi taki stosunek jak między zjawiskiem a istotą. Wydaje się jednak, że użycie tych abstrakcyjnych terminów niepotrzebnie odrywa rozważania Florenskiego od pierwotnego kontekstu, jakim są – w szczególności gdy mowa o rodzie – jak najbardziej ludzkie twarze i oblicza. Zupełnie zaś nie można zgodzić się na tłumaczenie słowa *лик* jako „wyobrażenie”, ponieważ sugeruje ono subiektywny charakter tego, co oznacza. W prezentowanym tłumaczeniu *лик* tłumaczony jest po prostu jako „oblicze”, a *лицо* jako „twarz”. Twarz jest czymś empirycznym, danym w czasie i przestrzeni zjawiskiem, wyglądem oblicza; oblicze jest natomiast tym, co przejawia się w czasoprzestrzennych twarzach. Na wszelki wypadek oba oryginalne wyrażenia pojawiają się w tekście w kwadratowych nawiasach. Pokrewne tym terminom słowo *личность* jest oddawane zawsze jako „osoba”.

Ostatnie uwagi mają charakter redakcyjny. Florenski w 6 rozdziale pracy posługuje się różnymi formułami logicznymi. W kilku miejscach używa elementarnych symboli teorii mnogości: nazw zbiorów, nazw elementów zbiorów oraz znaków iloczynu i sumy zbiorów, aby przedstawić różnicę między dwoma sensami ogólności. Wydaje się niemal pewne, że do tekstu, który stanowił podstawę przekładu, wkradły się błędy: w formułach zamiast iloczynów powinny znajdować się sumy i odwrotnie. Nie sposób rozstrzygnąć, nie dysponując rękopisem Florenskiego, czy jest to błąd któregoś z wydawców czy autora. W każdym razie w tłumaczeniu formuły te zostały poprawione tak, aby odpowiadały kontekstowi.

Prócz tego w tym samym podrozdziale pojawia się niepoprawna formuła

$$\lim_{i=\infty} \omega = \lim_{i=\infty} \Omega$$

Florenskiemu chodziło zapewne o granicę ciągu zbiorów:  $\omega_1, \omega_2, \dots, \omega_n$ , takich że  $\omega_1 = A_1, \omega_2 = A_1 \cap A_2, \dots, \omega_n = A_1 \cap A_2 \cap \dots \cap A_n$ . Jego granicą jest uogólniony iloczyn zbiorów  $A_1, A_2, \dots, A_n$  czyli

$$\bigcap_{n=1}^{\infty} A_n$$

Granica ta ma być „psychologicznie równa” granicy ciągu zbiorów  $\Omega_1, \Omega_2, \dots, \Omega_n$ , takich że  $\Omega_1 = A_1, \Omega_2 = A_1 \cup A_2, \dots, \Omega_n = A_1 \cup A_2 \cup \dots \cup A_n$ , czyli uogólnionej sumie  $A_1, A_2, \dots, A_n$ :

$$\bigcup_{n=1}^{\infty} A_n$$

W tłumaczeniu formuła ta została poprawiona zgodnie z tą interpretacją. Wszystkie zmiany zostały odnotowane w przypisach.

Rozprawa *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza* (*Смысл идеализма. Метафизика рода и лица*) ukazała się pierwotnie w zbiorze prac *В память столетия (1814–1914) Имп. Московской Духовной Академии: Сборник статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации*, Сергиев Посад 1915, t. II, s. 41–134. Podstawą przekładu był tekst zamieszczony w krytycznym wydaniu dzieł o. Florenskiego: свящ. П. Флоренский, *Сочинения в четырех томах*, Издательство Мысль, Москва 2000, t. III (2), s. 68–144. Wszystkie dodatki w nawiasach kwadratowych, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od tłumacza; wszystkie przypisy, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora; tytuły śródtytułów pochodzą od wydawcy rosyjskiego. Publikacja za zgodą Igumena Andronika (A. S. Trubaczewa), szefa Archiwum księdza Pawła Florenskiego.

Serdecznie dziękuję prof. Januszowi Dobieszewskiemu i dr Teresie Obolovitch za uważną lekturę tłumaczenia i szereg poprawek. Dziękuję także dr Kazimierzowi Mrówce za sprawdzenie cytatów greckich, dr. n. med. Adamowi Rojkowi za konsultacje dotyczące terminologii okulistycznej, Adamowi Leszkiewiczowi za przetłumaczenie cytowanych przez Florenskiego wierszy oraz Magdalenie Hoły, Agnieszce Kurzemskiej, Annie Markwart, Arturowi Jewule, Mironowi Kwiatkowskiemu, Tomaszowi Piątkowi i Błażejowi Skrzypulcowi, uczestnikom spotkań Kółka Metafizycznego przy Zakładzie Ontologii IF UJ, za dyskusję na tekstem i sugestie poprawek.

o. Paweł Florenski

**Sens idealizmu**

**Metafizyka rodzaju i oblicza<sup>1</sup>**

### 1. Czym jest platonizm?

Termin „platonizm” jest powszechnie znany. Powszechnie wiadomo też, że zjawisko, oznaczane tą nazwą, nie tylko było wielką siłą, ale też nadal jest typowym wyrazem życia wewnętrznego. Mimo to, zarówno w porządku historycznym, jak i duchowym, platonizm jest zjawiskiem nadzwyczaj złożonym, tak bardzo, że do tej pory historycy idei nie zdołali go w pełni wyjaśnić. Platonizm jest jak wieńiec upleciony z rozmaitych elementów, obok przyjemnych, wonnych ziół, pochodzących z ojczystych łąk, znajdują się w nim tajemnicze orchidee ze Wschodu, attyckie cyprysy spletają się w nim z świętymi lotosami pływającymi w wodach Nilu. Któż zdobyłby się na taką śmiałość, by wyczerpująco opisać platonizm! Jeśli spytacie mnie, czym jest platonizm, niestety będę musiał odpowiedzieć – nie wiem. Ale nie tylko ja. Swoją odpowiedź *non liquet*, „niejasno”, podzieliłbym ze znawcami historii myśli i kultury. „Także dziś – oświadcza jeden z nich – aktualna jest uwaga platońskiego filozofa Orygenesusa, że *Platona nikt nie zna w pełni*”<sup>2</sup>.

Wiemy, że platonizm jest potężnym ruchem duchowym. Wiemy, że co najmniej połowa filozofii, i to lepsza połowa, wiąże się z imieniem Platona.

*Korzenie* tego wszystkiego, co rozumie się pod nazwą idealizmu, a co w logice nosi nazwę realizmu, w teorii poznania – aprioryzmu, natywizmu lub ra-

Paweł A. Florenski (1882–1937)  
- rosyjski filozof, matematyk, wynalazca i teoretyk sztuki, profesor filozofii na Akademii Duchownej w Moskwie, kapitan rosyjskiego Kościoła prawosławnego, męczennik.

<sup>1</sup> Wstępne wykłady z cyklu historii platonizmu, wygłaszane dla studentów pierwszego roku Moskiewskiej Akademii Duchownej.

<sup>2</sup> А. Н. Гилъров, *Обзор трудов по истории мысли и культуры (за 1892–96 гг.)*, Киев 1896, s. 32. Zob. także referat tegoż autora o książce W. Patera, *Plato and Platonism. A Series of Lectures*, London–New York 1893, „Вопросы Философии и Психологии”, rok V (1894), nr 3 (23), s. 440.

cjonalizmu, w ontologii – spirytualizmu i teleologii, sięgają do jednego i tego samego źródła, a mianowicie do myśliciela, który, choć nie nadał terminowi „idea” naukowego sensu jako pierwszy, nadał mu powszechnodziejowe znaczenie – do Platona<sup>3</sup>.

To wyraźne uznanie pochodzi od wroga platonizmu.

Wiemy, że lwia część tego, co było wielkie w poezji, w ten czy inny sposób odbija blask Platona<sup>4</sup>. Wiemy, że języki wszystkich narodów są poprzetykane platońskimi terminami i platońskimi pojęciami. Wiemy także, że w platonizmie doszły do świadomości całe epoki, całe światy ludowej religii i ogólnoludzkiego pojmowania życia<sup>5</sup>. Wiemy też, że z platonizmu wypływają niemal wszystkie wielkie prądy w filozofii<sup>6</sup>. Wiemy jeszcze, że był on ożywym strumieniem, wlewającym się w religijną myśl ludzkości – nie tylko pogańską,

<sup>3</sup> E. Laas, *Idealismus und Positivismus*, t. I, Berlin 1879, s. 5; Э. Лаас, *Идеализм и позитивизм*, пер. под ред. С. Н. Эверлинга, Москва 1907, s. 6–7.

<sup>4</sup> L. Zurlinden, *Gedanken Platons in der deutschen Romantik*, Leipzig 1910. С. С. Игнатов, Э. Т. А. Гофман. *Личность и творчество*, Москва 1914. В. Жирмунский, *Немецкий романтизм и современная мистика*, Санкт-Петербург 1914 (tu znajduje się ogólne przedstawienie odczucia życia w niemieckim romantyzmie, w wielu punktach kongenialnego z platonizmem). А. Н. Гилъров, *Платонизм как основание современного мировоззрения, в связи с вопросом о задачах и судьбе философии*, Москва 1887 (dodatki: „Платонизм в грезах любви”, „Взгляд на красоту до Platona”, „Платонизм и христианство”, „Значение волнения в философии”). Tenże, *Значение философии*, Киев 1888 (tu literatura). Tenże, *Предсмертная мысль XIX века во Франции* 1901. С. Н. Арсеньев, *Платонизм любви и красоты в литературе эпохи Возрождения*, „Журнал Министерства Народного Просвещения” 43 (1913), стyczeń, s. 23–56; luty, s. 232–300; tutaj obszerna literatura. Э. Метнер, *Размышления о Гёте*, т. 1, Москва 1914, rozdz. VIII, s. 235–237 n. E. Maas, *Goethe und Antike* 1912. В. Виндельбанд, *Прелюдии*, пер. С. Франка, Санкт-Петербург 1904, «О философии Гёте», s. 145–165, zwłaszcza s. 165. Г. К. Якубанис, *Отзвуки платонизма в лирике Шиллера*, w: Ерапос, Киев 1906. A. Lefranc, *Le Platonisme et la littérature en France à l'époque de la Renaissance (1500–1550)*, „Rev. de l'Hist. Litt. de la France” III (1896); analogiczne badania dotyczące literatury hiszpańskiej i angielskiej wskazuje Arseniew, dz. cyt., s. 253, przyp. 1. M. Carriere, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationzeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, Stuttgart und Tübingen 1847. Ф. Монье, *Опыт литературной истории Италии XV века Кваттроценти*, пер. К. С. Шварсалона, Санкт-Петербург 1904, ks. III „Греческий язык”, s. 249–353. А. Гаспари, *История итальянской литературы*, т. II, *Итальянская литература эпохи Возрождения*, пер. К. Бальмонта, Москва 1897, s. 143, 160. Я. Буркхардт, *Культура Италии в эпоху Возрождения*, Санкт-Петербург 1876; są i nowsze wydania [J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, tłum. M. Kreczkowska, Warszawa 1991]. Г. Фойгт, *Возрождение классической древности или первый век гуманизма*, пер. И. А. Рассадина, Москва, т. I, 1884; т. II, 1885. М. С. Корелин, *Ранний итальянский гуманизм и его историография*, Москва 1892, dwie części. Г. Брандес, *Шекспир, его жизнь и произведения*, пер. под ред. П. И. Стороженка, т. I, Москва 1899, s. 327 – o platonizmie w Sonetach Szekspira; т. II, Москва 1901, s. 18 – o wpływie Platona na Hamleta.

<sup>5</sup> Pewne poglądy na ten temat zob. w wykładzie: П. Флоренский, *Общечеловеческие корни идеализма*, „Богословский Вестник” 1–2 (1909).

<sup>6</sup> Zob. np. A. Fouillée, *La philosophie de Platon*, t. III, *Histoire de Platonisme et de ses rapports avec le christianisme*, Paris 1889.

ale i chrześcijańską; nie tylko chrześcijańską, ale i islamską i judaistyczną. Platonizm okazał się światopoglądem najlepiej odpowiadającym religii jako takiej, a terminologia platonizmu – najodpowiedniejszym językiem do wyrażania życia religijnego. Jako naturalna filozofia *wszystkich* religii, platonizm jest szczególnie spokrewniony z tą *jedną* religią, w obliczu której wszystkie pozostałe ledwie zasługują na miano *religii*. Słowem, wiemy, że platonizm jest jednym z najpotężniejszych, powiem więcej, najpotężniejszym zacychem kultury. Nie zamierzam tu jednak odpowiadać na pytanie, czym jest platonizm, ponieważ przewyższa to możliwości współczesnej wiedzy. Nie można zdefiniować platonizmu nawet formalnie, jako naukę Platona, ponieważ platonizm jest szerszy i głębszy niż nauka Platona, choć w Platonie znalazł najlepszego wyraziiciela.

Powiedziałem „współczesnej wiedzy”. Czy słusznie? Czy problem z udzieleniem odpowiedzi na pytanie o platonizm wynika jedynie ze złożoności tego zjawiska, czy także z samej jego istoty? Czy platonizm, będąc punktem wyjścia wielu tak rozległych kierunków myśli, nie powinien być raczej uznawany za głębokie poruszenie ducha, które może być wyrażane tylko symbolicznie i wyjaśniane tylko *per se*, a nie *per aliud*? Czy w takim razie nie byłoby słuszniej rozumieć platonizm nie jako określony, zawsze tożsamy system pojęć i sądów, lecz raczej jako pewne duchowe *dążenie*, jak palec wskazujący z ziemi na niebo, z dołu w górę?<sup>7</sup> W takim wypadku staje się jasne, że żadne skończone konstrukcje myślowe, żadne raz na zawsze ustalone terminy nie są w stanie ogarnąć tego przemożnego porywu naszej duszy do niebios, tego wzlotu w inne światy, albowiem wszystkie one topnieją i rozplywają się w zetknięciu z Prawdą jak wosk pod wpływem ognia. Nawet u samego Platona każdy dialog przedstawia nieco *inną* konstrukcję myśli i *inaczej* oświetla podstawowe terminy niż reszta dialogów. Tym bardziej odnosi się to do pozostałych wyrazów platonizmu. Jeśli więc odpowiedź na te pytania może być tylko twierdząca, to staje się zrozumiałe, że wielość prób wyrażenia głównego dążenia platonizmu nie świadczy przeciwko niemu, lecz za nim – świadczy o bogactwie życia i Bożym podobieństwie człowieka. W takim wypadku terminy platońskich systemów przestają być w ścisłym sensie terminami, a stają się żywymi *symbolami* wewnętrznych aktów. Choć wśród tych symboli nie możemy zaprowadzić zewnętrznego porządku, to jednak współbrzące serce odczuwa w nich jedno życie, jedno ponadrozumowe źródło. Choć nie znamy,

<sup>7</sup> *Mutatis mutandis* to samo można powiedzieć o innym wielkim przedstawicielu filozofii – Kancie, z tą tylko różnicą, że w tym wypadku palec wskazujący jest skierowany gdzieś w bok, w transcendentalną pustkę śmierci.



a dokładnie – nie znamy *wyraźnie*, choć nie jesteśmy w stanie dać wyraźnej słownej odpowiedzi na pytanie o platonizm, to możemy ukazać pewne *strony* tego szerokiego historycznego ruchu, tego odwiecznego żywiołu ludzkiej duszy, i *jedną* z tych stron, *jeden* z symboli platonizmu uczynić przedmiotem uważniejszego oglądu.

Jaką stronę? Jaki symbol? Sądzę, że wymówienie słowa „platonizm” wywołuje u wszystkich przede wszystkim skojarzenie z  $\text{ἰδέα} \text{ i } \text{εἶδη}$ , z *nauką o ideach i idealizmem*<sup>8</sup>.

## 2. Nauka o rodzajach i gatunkach, czyli problem uniwersaliów

Na pewno dobrze pamiętacie, że chodzi tu o *rodzaje i gatunki*, jak wyrażali się starożytni filozofowie, o  $\text{οὐσία} \text{ i } \text{ὑπόστασις}$ , jak mówili filozofowie okresu patrystycznego, i o *universalia*, jak uznali za wygodne nazywać ten sam przedmiot myśli zachodni scholastycy, czyli – używając nowożytnej terminologii – o *ogólne pojęcia i sądy*. Jest to jeden i ten sam problem, choć przejawiający się w różnych miejscach i czasach. Być może jednak słabiej uświadamiacie sobie źródłowy, głęboki *sens* tych sporów o uniwersalia. Chciałbym w tych wykładach pomóc wam zrozumieć, że nie chodziło w nich o *szkolne* (taki jest dosłowny przekład terminu „scholastyczne”) ani *uczniowskie* (tak można oddać słowo „pedantyczne”) debaty, ale o najgłębsze zadania metafizyki, gnoseologii i, jeśli chcecie, aksjologii. Dlatego od takiego czy innego, platońskiego lub antyplatońskiego, rozstrzygnięcia sporu o uniwersalia zależy ogólny charakter całego światopoglądu, całościowy sposób rozumienia życia. I dlatego, dodam jeszcze, na pozór *sucha*, abstrakcyjna analiza problemu uniwersaliów była, jest i prawdopodobnie będzie do końca wieków areną tak bardzo ożywionych i zaciętych sporów, wzajemnych oskarżeń o nieprawomyślność i herezję.

Gwałtowność sporów o uniwersalia doprowadzała do tego, że

<sup>8</sup> „Platonizm – powiada W. Pater – nie jest formalną teorią lub zbiorem teorii, lecz dążeniem czy raczej dążeniami, by myśleć, odczuwać i rozmawiać” zgodnie z «wybitnymi cechami sposobu myślenia samego Platona, które łączą się i znajdują swój pełny wyraz w tym, co raczej komentatorzy Platona niż sam Platon nazywają teorią idei». W istocie rzeczy ta teoria to nic innego jak szczególnie sposób rozpatrywania i analizowania ogólnych terminów, abstrakcyjnych pojęć i ideałów, czyli wszystkich tych terminów, które wyrażają w ogólnej formie poszczególne przedstawienia naszego indywidualnego punktu widzenia”, referat A. N. Gilarowa z książki W. Patera, dz. cyt., zob. przypis 3.

<sup>9</sup> „Pedant, pedantyczny”, z włoskiego *pedante*, pochodzącego z kolei od *paedare*, zromanizowanego greckiego παιδεύειν, „wychowywać dzieci”, zob. H. B. Горяев, *Сравнительный этимологический словарь русского языка*, Тифлис 1896, s. 252.

publiczne dysputy często wyradzały się w namiętne kłótnie. Naruszano w nich godność i przyzwoitość do tego stopnia, że papieże i biskupi wydawali ostre napomnienia, w których wzywali spierające się stronnictwa do spokoju i zachowania porządku<sup>10</sup>.

Ale – jak powiada jeden z historyków myśli – byłoby „wielkim błędem” sądzić, że kwestia o logiczno-metafizycznym znaczeniu uniwersaliów miała w średniowieczu

tylko dydaktyczne znaczenie przedmiotu ćwiczeń w działalności myślowej. Energia, z jaką nauka średniowieczna w niekończących się sporach starała się rozwiązać ten problem – charakterystyczne, że nauka Zachodu i Wschodu zabrały się zań z tą samą gorliwością, całkowicie niezależnie od siebie – jest sama w sobie dowodem na to, że w tym sporze kryje się *rzeczywisty i bardzo trudny problem*<sup>11</sup>.

Dlatego też, powołując się w innym miejscu dla potwierdzenia swoich słów na tak wybitnych sojuszników, jak H. Lotze i O. Libmann<sup>12</sup>, historyk ten oznajmia dość zdecydowanie:

Tym współczesnym badaczom, którzy posyłają problem pojęć ogólnych do lamusa albo patrzą na spór o nie jak na dziecięcą chorobę nauki, dopóki nie będą w stanie z pełną dokładnością i jasnością odpowiedzieć, na czym polega metafizyczna rzeczywistość i funkcjonowanie tego, co nazywają prawami przyrody, nie można nie powiedzieć: *mutato nomine de te fabula narratur*<sup>13</sup>.

Nie inaczej sądzi wielu innych myślicieli. Jak powiada Victor Cousin, problem natury rodzajów i gatunków

we wszystkich czasach niepokoił i zapładniał ludzkiego ducha oraz odpowiada za powstanie wszystkich szkół filozoficznych. Choć zawsze występuje w stroju danej epoki, niezmiennie pozostaje podstawą, od której wychodzą i do której powracają badania filozoficzne. Na pozór jest to problem dotyczący tylko psychologii i logiki, w istocie jednak panuje nad całą filozofią, albowiem *nie ma problemu, który by nie zawierał w sobie następującego pytania: czy wszystko to, co widzimy, jest tylko tworem naszego umysłu, czy też ma swoją podstawę w naturze*

<sup>10</sup> А. Штёкль, *История средневековой философии*, пер. под ред. И. В. Попова, Москва 1912, s. 262.

<sup>11</sup> В. Виндельбанд, *История философии*, пер. П. Рудича, Санкт-Петербург 1898, cz. 3, rozdz. 1, § 236, s. 265–266.

<sup>12</sup> H. Lotze, *System der Philosophie. Logik. Drei Bücher*, Leipzig 1874, § 313–321. O. Libmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, s. 313 n., 471 n. Tenze, *Gedanken and Thatsachen*, 1882, zeszyt 1.

<sup>13</sup> В. Виндельбанд, *История философии*, dz. cyt., s. 277, przypis.

rzeczy<sup>14</sup>. Oznacza to, że każda doktryna ontologiczna czy psychologiczna z konieczności powinna się liczyć z *problemem uniwersaliów*<sup>15</sup>.

M. de Wulf powiada:

W filozofii racjonalistycznej problem uniwersaliów nie jest niczym innym, jak problemem *prawdziwości* naszego intelektualnego poznania<sup>16</sup>.

Powyższe wypowiedzi są całkowicie słuszne, lecz niewystarczające. Kwestie, podnoszone przez idealizm, mają bowiem o wiele ogólniejsze znaczenie.

### 3. Jak możliwe jest poznanie?

Co jest rzeczywiste? Co jest poznawalne? Co jest wartościowe? Czy dane jest nam tylko to, co przeżywane *tu i teraz*, czy też coś jeszcze, co – choć się z tym wiąże – jest jednak *powszechne i wieczne*? Na czym opiera się życie? Na czym opiera się poznanie? Czym się kierować w swoim postępowaniu? Metafizycznym *carpe diem*, „chwytaj chwilę”, czy też jakaś inną, wyższą zasadą? Czy *naprawdę istnieje* tylko to, co niższe, czy też jest coś wyższego, co jest bardziej rzeczywiste? I tak dalej, i tak dalej... Takie pytania leżą u podstaw sporu o uniwersalia. Wszelkie uznanie istnienia wyższego świata nieuchronnie prowadzi myśl do platonizmu w takiej czy innej postaci, a wszelkie przywiązanie do niższego świata – do odrzucenia platonizmu. Na razie jednak, nie wchodząc w gąszcz tych problemów, zajmijmy się tylko problemem teorii poznania i logiki. Poznanie, jak wiadomo, zadowala nas dopiero wtedy, gdy jesteśmy przekonani o ogólności i konieczności jego rezultatów. Poznanie jest poznaniem tylko wtedy, gdy może rościć sobie prawo do posiadania znaczenia, wykraczającego *poza* granice danej chwili i danego miejsca, czyli gdy *ten oto* jednostkowy moment zwraca się do innego bytu, wychodzi poza swoje granice, oznacza coś większego od siebie. Jeśli jednak ogranicza się tylko do *tej oto* kombinacji psychicznych elementów, niewychodzącej poza swoje granice, to jest zwykłą grą procesów psychicznych i nie ma żadnej wartości poznawczej. Jeśli mówię, że jest mi teraz chłodno w tym pokoju, to ta wypowiedź z pewnością nie ma żadnego znaczenia dla nauki, nie ma żadnej wartości poznawczej. Aby się ona pojawiła, powinienem przekroczyć swoje

<sup>14</sup> B. Hauréau, *De la philosophie scolastique*, Paris 1850, t. I, s. 44–45.

<sup>15</sup> Cyt. za: Ф. И. Успенский, *Очерки по истории византийской образованности*, Санкт-Петербург 1892, s. 177–178.

<sup>16</sup> M. de Wulf, *Le Problème des Universaux dans son évolution historique du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” IX, Neue Folge, II Bd., s. 429.

granice – albo „tu”, albo „teraz” – i przynajmniej w jednym z tych kierunków wyjść poza granice swojego jednostkowego bytu. Wiedza jest tylko tam, gdzie *ἓν* [jedność] rozszerza się na *πολλά* [wielość], tworząc „*ἓν καὶ πολλά*” [„jedność i wielość”]<sup>17</sup>, jak definiuje Platon ideę; wiedza jest tylko tam, gdzie „*μία... διὰ πολλῶν*” [„jedno poprzez wielość”]<sup>18</sup>, zgodnie z innym określeniem idei przez Platona, lub – korzystając z Arystotelesowskiej definicji – wiedza jest możliwa tam, gdzie jedność jest skierowana na wielość, rozprzestrzenia się na inne, gdzie jest „*τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν*”<sup>19</sup> [„jedno w wielu”]. Tą ostatnią formułą posługiwała się właśnie myśl średniowieczna. *Unum* zwraca się do innego, do *alia* – powiadali scholastycy, *unum versus alia* są więc – zgodnie z ich etymologią – *universalia*, czymś jednostkowym i ogólnym zarazem.

Owe *idee, uniwersalia, ogólne pojęcia czy sądy* (współczesna logika uznaje, że są one tym samym), niezależnie od tego, jak je nazywamy, mają jednak zagadkowe własności. W rzeczy samej – jedno odnosi się do nieskończonej wielości. Ale

ta nieskończona wielość zjawisk nie może być dana w akcie sądenia jako wielość, ponieważ sąd ogólny jest jednym aktem myśli, a nie połączeniem wielu sądów. Okazuje się więc, że problem ten nieuchronnie prowadzi do sprzeczności i przybiera postać paradoksu: w jaki sposób nieskończona wielość zjawisk może być obecna w jednym akcie myśli?<sup>20</sup>

Gdy mówię: „koń jest kręgowcem” albo „w trójkącie prostokątnym powierzchnia kwadratu zbudowanego na jego przeciwprostokątnej jest równa sumie powierzchni kwadratów zbudowanych na jego przyprostokątnych”, to *tu i teraz* dokonuję aktu poznania, który jest pod każdym względem jednostkowy. Dokonuję *tego* aktu poznania tutaj i teraz. Choć akt ten jest ograniczony przez daną chwilę i miejsce, jak gdyby przelewa się przez granice swojej

<sup>17</sup> Platon, *Sofista* 253 D: dialektyk „*μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταγμένε ἰκονῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἐξωθεν περιεχομένης, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας. τοῦτο δ' ἔστιν, ἢ τε κοινῶς ἐκάστα δύνανται καὶ ὅπη μὴ, διακρίνει κατὰ γένος ἐπίστασθαι*”, *Platonis Opera*, ex rec. Hirschigii, Parisii 1856, t. I, s. 191<sup>9-15</sup>; czyli: dialektyk „należycie dostrzeżać, jak się jedna postać ciągnie poprzez wiele rodzajów, chociaż każdy z nich leży osobno. I jak wiele różnych od siebie jedna postać z zewnątrz obejmuje i jak się jedna poprzez wiele rodzajów w jedno łączy, i jak się ich wiele wyróżnia, określonych z każdej strony. Na tym polega wiedza, która pozwala rozstrzygać o każdym rodzaju, czy i jak on się może wiązać z innym, czy też i jak nie” [tłum. W. Witwicki, *Dialogi*, t. II, Kęty 1999, s. 482; Florenski cytuje przekład Karpowa, Moskwa 1879].

<sup>18</sup> Platon, *Fileb*, 14 D, E, 15 D, *Platonis Opera*, dz. cyt., s. 400, 401.

<sup>19</sup> Arystoteles, *Metafizyka* I, 9, *Aristotelis Opera*, ed. Academia Regia Borussica, Berolini 1831, t. II, s. 990<sup>b</sup><sub>7,13</sub>.

<sup>20</sup> Н. О. Лосский, *Обоснование интуитивизма*, Санкт-Петербург 1908, s. 240.

oddzielności i rozpościera się w nieskończoność czasu i przestrzeni. Choć akt ten jako taki jest jednostkowy, to ze względu na swoją treść, jako akt *poznania*, zawiera nieskończoność, ponieważ głosi, że *wszystkie* konie, niezależnie od tego kiedy i gdzie istnieją, są takie, jak głosi, to znaczy są kręgowcami. Dokładnie tak samo *wszystkie* trójkąty prostokątne, niezależnie od tego, kiedy i gdzie się o nich pomyśli, są zawsze takie, że prawdziwe jest *dla nich* wszystkich twierdzenie Pitagorasa<sup>21</sup>. Akt poznania, czyli *pojęcie i sąd*, choć jest czymś jednostkowym, jest zarazem nieskończony, i w tym połączeniu skończoności i nieskończoności, w tej sprzeczności między skończonym a nieskończonym, w tej niez mieszanej i niepodzielonej<sup>22</sup> dwoistości aktu poznania, w jego antynomiczności kryje się wielka zagadka uniwersaliów. Można ją podzielić na trzy zagadki, na trzy problemy, zgodnie z trzema dyscyplinami, w których można rozpatrywać główny problem dwoistości. Główne pytanie „jak jest możliwa taka dwoistość” rozpada się na trzy kwestie<sup>23</sup>:

(1) Jak jest ona możliwa *psychologicznie*, czyli innymi słowy, jakie powinny być psychologiczne *stany i przeżycia* poznającego podmiotu, aby będąc jednostkowe, miały zarazem powszechne znaczenie?

(2) Jak jest ona możliwa *metafizycznie*, a dokładniej – *ontologicznie*, czyli innymi słowy, jakie powinny być realne *procesy i rzeczy*, poznawane obiekty, aby możliwe były o nich ogólne sądy i pojęcia?

(3) Jak jest ona możliwa *gnoseologicznie*, czyli innymi słowy, jak ogólne sądy *naszego umysłu* mogą mieć *obiektywne znaczenie*, dotyczyć procesów i rzeczy, wyrażać jakieś własności tego, co nie jest samym umysłem?

Aby zrozumieć proponowane przez platonizm rozstrzygnięcie tych kwestii, warto je porównać z rozstrzygnięciami proponowanymi przez inne prądy umysłowe. Ponieważ te problemy, choć były przedmiotem żywego zainteresowania w myśli starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej i do dziś nie przestają wywoływać wrzenia umysłów, w wiekach średnich wywoływały najbardziej płomienne debaty, będziemy korzystać przede wszystkim właśnie ze średniowiecznej terminologii.

<sup>21</sup> Por. F. W. J. Schelling, *Bruno*, w: *Sämtliche Werke*, 1 Abth. [*Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, w: tenże, *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983, s. 518–663; Florenski powołuje się na przekład rosyjski O. Dawidowej].

<sup>22</sup> Aluzja do ustaleń Soboru Chalcedońskiego (451) w kwestii dwóch natur Chrystusa, zob. A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, Kraków 2005, s. 223 (przyp. tłum.).

<sup>23</sup> Por. H. O. Лосский, *Введение в философию*, часть I, *Введение в теорию знания*, Санкт-Петербург 1911, s. 102–103.

#### 4. „Wstęp” Porfiriusza do „Kategorii” Arystotelesa

W istocie spór o uniwersalia był duszą całej antycznej filozofii. Antynomia indywidualum i otoczenia, *ἐν κοῖ πᾶν*, pobudzała myśl grecką przed Platonem<sup>24</sup>. Wraz z zapoczątkowaniem idealizmu przez Platona spór o uniwersalia nabiera wyraźniejszego charakteru – zarówno w Akademii, jeszcze za życia jej założyciela, jak i poza jej murami. W dialogach Platona, szczególnie w tych późniejszych, pojawiają się kontrargumenty, skierowane przeciwko takim czy innym argumentom teorii idei, które na dodatek nie zawsze są odrzucone<sup>25</sup>. Należy sądzić, że te argumenty odzwierciedlają ferment, jaki panował w szkole Platona. Spory teoretyczne skłoniły nawet Arystotelesa do opuszczenia grona wykładowców Akademii i założenia własnej szkoły. Co prawda, świadectwa starożytnych dotyczące jakoby wrogich od tej pory stosunków między dwoma wielkimi filozofami nie tylko nie mają podstaw, lecz odwrotnie, uznawane są za zwykłą *plotkę*, faktem była jednak różnica zdań właśnie w kwestii natury *idei*<sup>26</sup>. Ta rozbieżność nie jest na tyle wielka, by Arystotelesa nie można było nazwać idealistą, wystarcza jednak, by uznać perypatetykę naukę o formach za osobny typ idealizmu. Następnie różnice zdań między poszczególnymi szkołami w kwestii idei zaostrzały się. Plotyn, który jednoczył filozofię starożytną<sup>27</sup>, podjął wspaniałą próbę syntezy różnych nauk o ideach. Jest on jednak nie tylko wielkim przedstawicielem odchodzącej filozofii starożytnej, lecz także powstającej filozofii średniowiecznej<sup>28</sup>. Ku Plotynowi zmierzła cała antyczna kultura; średniowiecze nie było jednak jakimś przypadkiem, niemającym swojego rodowodu i ojczyzny, lecz naturalnym rezultatem kultury antycznej<sup>29</sup>, co wystarczająco uzasadnia włączenie Plotyna do grona

<sup>24</sup> Tę myśl dobrze przedstawia wyszydzone w swoim czasie, a dziś prawie zapomniana, lecz głęboka i wnikliwa praca: O. M. Новицкий, *Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований*, Киев 1860.

<sup>25</sup> Zbiór takich miejsc zob. w książce: A. H. Гиляров, *Платон как исторический свидетель*, т. I, Киев 1891, rozdz. IV, 11, s. 349–357.

<sup>26</sup> Literaturę dotyczącą polemiki Arystotelesa z Platonem podano w: A. H. Гиляров, *Платон как исторический свидетель*, dz. cyt., s. 353, przyp. 1393.

<sup>27</sup> A. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena 1907.

<sup>28</sup> F. Picavet, *Plotin et les Mystères d'Eleusis*, „Revue de l'histoire des religions”, 1903, juin-juillet. Doniosłość tego twierdzenia Picaveta uznał Étienne Boutroux na posiedzeniu Académie des sciences morales et politiques z 28 listopada 1903 roku, „Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques” 64, nouv. ser., t. 61 (1904), prem. sem., s. 372.

<sup>29</sup> L. Stein, *Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” IX, N. F. II (1896), s. 225–246. Tenże, *Das Prinzip der Entwicklung in der Geistgeschichte, einleitende Gedanken zu einer Geschichte der Philosophie in Zeitalter der Renaissance*, „Deutsche Rundschau” XX, z. 9 (1895), s. 412 n.; kluczowe fragmenty tego artykułu przytoczone

myślicieli średniowiecznych. To miejsce Plotyna jest jednak jeszcze bardziej uzasadnione: wszak przyswoił on sobie Objawienie o wiele głębiej, niż zdawał sobie z tego sprawę. Stary Testament znał za pośrednictwem Filona i wielu innych (o ile nie wprost z *Septuaginty*), a Nowy Testament – za pośrednictwem swojego mistrza Ammoniusza Sakkasa, którego rodzice byli chrześcijanami, i gnostyków, z którymi polemizował. Mało tego, François Picavet dowodzi<sup>30</sup> na drodze starannej analizy, że Plotyn dał „pełną i systematyczną interpretację”<sup>31</sup> mowy św. Pawła na ateńskim Areopagu (Dz 17, 16–34). Skoro tak, to wielka siła oddziaływania Plotyna na myśl patrystyczną i scholastyczną staje się zupełnie zrozumiała. W taki właśnie sposób, przede wszystkim za pośrednictwem Plotyna, antyczne teorie idei zostały przejęte przez średniowiecze<sup>32</sup>. Dla średniowiecza „idee” okazały się o wiele bardziej przydatne i odpowiedniejsze niż dla samej starożytności.

Jeśli jednak mówić nie w ogóle o oddziaływaniu neoplatonizmu na średniowieczną filozofię, lecz o szczególnym bodźcu, który wywołał ruch myśli średniowiecznej, to trzeba wspomnieć na pierwszym miejscu imię ucznia Plotyna – Porfiriusza (233–304). Punktem wyjścia scholastycznych analiz i sporu o uniwersalia stał się mianowicie fragment z *Wprowadzenia* Porfiriusza do *Kategorii* Arystotelesa, w którym, dzięki szczęśliwemu historycznemu przypadkowi, została zwięźle przedstawiona ostrość sporów dotyczących tego zagadnienia w filozofii antycznej. Kierując się jakimś instynktownym przeczuciem, scholastyka skupiła swoją uwagę właśnie na centralnym problemie starożytnej filozofii i w kilku wierszach znalazła esencję wielowiekowych dyskusji między Platonem i Arystotelesem, Platonem i cynikami, Akademią, Liceum i Stoją<sup>33</sup>. Oto ten pełen treści fragment:

są w poprzedniej pracy. Tenze, *Das erste Auftauchen der griechischen Philosophie unter den Arabern*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” VII, z. 3, s. 358; najważniejsze fragmenty tego artykułu przytoczono w pierwszej pracy. Ф. И. Успенский, *Очерки по истории византийской образованности*, dz. cyt.

<sup>30</sup> F. Picavet, *Plotin et Saint Paul. Comment Plotin est devenu le maître des philosophes du moyen age*, „Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques” 64, nouv. ser., t. 61 (1904), prem. sem., s. 599–620. Jest to rozdział z jego książki *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris 1907.

<sup>31</sup> Tamże, s. 600.

<sup>32</sup> А. И. Бриллиатов, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях И. С. Эригены*, Санкт-Петербург 1898. В. В. Вологов, *Учение Оригена о Св. Троице*, Санкт-Петербург 1879. А. А. Спасский, *История догматических движений в эпоху вселенских соборов*, Сергиев Посад 1914.

<sup>33</sup> Por. В. Виндельбанд, *История философии*, dz. cyt., s. 266–267.

Αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἶτε ὑφέστηκεν εἶτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοιαῖς κεῖται εἶτε ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστά ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὐσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως<sup>34</sup>.

Rezygnuję z dyskusji o *rodzajach* i *gatunkach*, czy mianowicie istnieją one samodzielnie, czy też znajdują się jedynie w czystym myśleniu, a jeśli istnieją samodzielnie, czy są ciałami, czy też są bezcielesne, a z drugiej strony – czy istnieją oddzielnie, czy też w zmysłowych zjawiskach i z nimi<sup>35</sup>; jest to zbyt głębokie zajęcie i wymaga innego, obszerniejszego badania<sup>36</sup>.

Tak brzmiały słowa Porfiriusza. Do myślicieli średniowiecznych dotarły one jednak nie w oryginale, lecz w łacińskim przekładzie Boecjusza (ok. 450–520). Fragment ten został przetłumaczony następująco:

<sup>34</sup> Porphyrii *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, 1<sup>a</sup> Brand. 9–14, w: *Commentaria in Aristotelem Graeca edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, vol. IV, pars. 1, ed. A. Busse, Berolini 1887, s. 1<sup>a</sup>–14.

<sup>35</sup> Tekst nie rozstrzyga, co należy rozumieć przez „τὰ αἰσθητά”, a właśnie w zależności od sposobu rozumienia tego terminu zmienia się sens całego fragmentu. Według interpretacji Maurice’a de Wulfa, opierającego się w tym wypadku na ustaleniach B. Hauréau i innych badaczy (m.in. Kleutgena i van Weddingena), „Porfiriusz zadaje potrójne pytanie, czyli rozróżnia w tym zagadnieniu trzy kwestie: (1) Czy rodzaje i gatunki istnieją w naturze, czy tylko jako czyste fikcje umysłu (*de l’esprii*)? (2) Jeśli są rzeczami, to czy są rzeczami cielesnymi czy bezcielesnymi? (3) Czy istnieją poza zmysłowymi bytami (*êtres*), czy też są w nich realizowane?” (M. de Wulf, dz. cyt., s. 433; por. B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. 1, Paris 1892, s. 48–52; Ф. И. Успенский, *Очерки по истории византийской образованности*, dz. cyt., s. 177; М. И. Владиславлев, *Логика*, Санкт-Петербург 1881, dodatek, s. 64–67). W tej interpretacji pozostaje niejasne, po pierwsze, jaka dokładnie różnica istnieje między trzecim a drugim pytaniem Porfiriusza i, po drugie, jak z pytań Porfiriusza historycznie wyrosła w filozofii średniowiecznej analiza *problemu słowa*. Wydaje mi się, że o ile w drugim pytaniu Porfiriusz stawia *ontologiczny* problem rodzajów i gatunków, to w pierwszym – *gnoseologiczny*, a w trzecim – *psychologiczny*. „Ciała” i „byty bezcielesne” – to byty same w sobie; „istnienie oddzielne” i „istnienie w zmysłowych zjawiskach i z nimi” – to ich stosunek do poznania. A zatem „τὰ αἰσθητά”, jak wynika z etymologii tego terminu, powinny być zmysłowymi elementami *procesu poznania*, czyli całym psychologicznym momentem *poznania*. Będzie to więc *wyobrażenie*, stanowiące treść słowa, nazywanego poznawany rodzaj czy gatunek, *doznania* odpowiadających mu czynności artykulacyjnych i przede wszystkim *dźwięki*, które wyrażają dane słowo. Mówiąc krótko, „τὰ αἰσθητά” należy rozumieć jako *nomen, sermo* i φωνή [dźwięki], a wtedy zapewniona zostanie zgodność historii filozofii średniowiecznej z pytaniami Porfiriusza.

<sup>36</sup> Przekład za P. Florenskim; por.: „Co się tyczy rodzajów i gatunków – żeby najpierw od tego zacząć – czy są czymś rzeczywistym, czy tylko zwykłymi pojęciami umysłu, a jeżeli czymś rzeczywistym, to czy są cielesne, czy niecielesne, czy w końcu występują oddzielnie, czy w rzeczach zmysłowych – wstrzymuję się od zabierania głosu na ten temat, jest to bowiem problem zbyt trudny i wymagający bardziej rozległych badań”, Porfiriusz, *Wstęp do Kategorii Arystotelesa (Isagoga)*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Kategorie i hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, Warszawa 1975, s. 87 (przyp. tłum.).

Mox de generibus ac speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo, altissimum enim est huius modi negotium et maioris eogens inquisitionis<sup>37</sup>.

Te słowa Porfiriusza są również zawarte w *Komentarzu do Wprowadzenia Porfiriusza* Boecjusza. Są tam parafrazowane w następujący sposób:

Ait se omnino praetermittere genera ipsa et species, utrum uere subsistant an intellectu solo et mente teneantur, an corporalia ista sint an incorporalia, et utrum separata an ipsis sensibilibus iuncta. [Nie rozpatruję zupełnie kwestii rodzajów i gatunków, czy istnieją one całkowicie samodzielnie, czy znajdują się tylko w myśleniu i rozumie, czy są cielesne czy bezcielesne, czy istnieją oddzielnie od przedmiotów zmysłowych, czy też są z nimi połączone]<sup>38</sup>.

### 5. Schematy i tablice alternatyw Porfiriusza

Przedstawmy dla przejrzystości alternatywy Porfiriusza w postaci tablicy (rys. 1).

		τὰ γένη καὶ εἶδη [rodzaje i gatunki]	
ὀφείσθηκεν [istnieją samodzielnie]		ἐν μόναϊς φιλαϊς ἐπινοιαῖς κεῖται [znajdują się jedynie w czystym myśleniu]	
ἀσώματα [bezcieleśne]	σώματα [ciała]	χωρίστα [istnieją oddzielnie]	ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὕφεστώτα [istnieją w zmysłowych zjawiskach i z nimi]

Rys. 1.

Przekładając tę tablicę na język średniowiecznej, a częściowo także współczesnej filozofii, otrzymujemy rysunek, w którym mieszczą się główne nurty myśli, zarówno średniowiecznej, jak i późniejszej (rys. 2).

<sup>37</sup> Porphyrii *Isagoge*, dz. cyt., s. 25<sup>10-14</sup>.

<sup>38</sup> Ancii Manlii Severini Boethii *In Isagogen Porphyrii Commenta.*, lib. I, c. 10, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesariae Vindobonensis*, vol. 48, rec. S. Brandt, Lipsiae 1906, s. 24<sub>4-7</sub>.

### UNIERSALIA

Istnieją

OBIEKTYWNE  
(czyli transsubiektywnie, poza  
poznającym umysłem, czyli jako  
*realia*)  
*Realismus*

TYLKO SUBIEKTYWNE  
(tylko w umyśle, czyli jako *termini*)

*Terminismus*

PRZED RZECZĄ ( <i>ante res</i> ) <i>Skrajny realizm</i> <i>Platonismus</i>	W RZECZACH ( <i>in rebus</i> ) <i>Umiarkowany realizm</i> <i>Peripatetismus</i>	JAKO OGÓLNE POJĘCIA ( <i>conceptus</i> ) (czyli niezależnie od zmysłowych elementów słów: dźwięków oraz związanych z nimi doznań i wyobrażeń rzeczy) <i>Conceptualismus</i>	JAKO NAZWY ( <i>nomina</i> ), JAKO SŁOWA ( <i>sermones</i> ) (czyli tylko w zmysłowych elementach słów: dźwiękach oraz związanych z nimi doznaniach i wyobrażeniach) <i>Nominalismus</i> <i>Sermonismus</i>
-------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Rys. 2.

Jeśli porówna się obie tablice, można dostrzec, że schemat Porfiriusza wyczerpuje różne typy teorii uniwersaliów, które pojawiły się w historii, z wyjątkiem jednego, w którym całkowicie odrzuca się ich istnienie<sup>39</sup>. Ponieważ jednak poznanie z istoty swojej wiąże się z istnieniem uniwersaliów w jakiejś sferze bytu, to jest jasne, że tą niewymienioną przez Porfiriusza nauką powinien być skrajny gnoseologiczny *nihilizm*, w którym negacja ogólności poznania rozszerza się tak bardzo, że nawet sceptycyzm jest pozbawiony sensu. Łącząc wszystko to, co zostało tu powiedziane, można porównać te rozmaite teorie uniwersaliów w poniższej tabeli (rys. 3)<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Ku temu stanowisku skłania się skrajnie nominalistyczna teoria J. S. Milla, o której zob. w: Л. М. Лопатин, *Положительные задачи философии*, Москва 1886, oraz tegoż artykuły w piśmie „Вопросы Философии и Психологии”.

<sup>40</sup> W tabelach ze względów technicznych zamieniono kolumny na wiersze, a wiersze na kolumny (przyp. tłum.).

		Świat transsubiektywny		Świat subiektywny	
		IDEE	RZECZY	POJĘCIA	TERMINY
Realizm	I. REALIZM SKRAJNY	+	+	+	+
	II. REALIZM UMIARKOWANY		+	+	+
Terminizm	III. KONCEPTUALIZM			+	+
	IV. NOMINALIZM-SERMONIZM				+
Nihilizm	V. NIHILIZM				

Rys. 3.

Przedstawiona tu tabela nie wyczerpuje jednak – mówiąc ogólnie – wszystkich możliwych rozwiązań kwestii istnienia uniwersaliów. Można bowiem sobie wyobrazić, że negacja nie przechodzi „z lewej do prawej”, lecz „z prawej do lewej” (zob. rys. 4), co tworzy stanowiska, w których uznaje się istnienie uniwersaliów w warstwach wyższych, lecz odrzuca w warstwach niższych. Dość trudno uzasadnić poglądy tego rodzaju, ale nie są one czymś dziwniejszym niż teorie nominalistyczne. Na przykład w systemie myśli oznaczonym cyfrą VI uznaje się istnienie i pojmowalność idei platońskich, ale neguje się możliwość adekwatnego wyrażenia ich poznania za pomocą słów. W systemie myśli VII uznaje się istnienie transcendentnych idei, lecz odrzuca się możliwość ich przejawiania w świecie, ich pojmowalność i wyrażalność. System myśli I' jest znanym nam już platońskim realizmem. Jeśli chodzi o system V', to formalnie jest on tożsamy z nihilizmem, ale jeśli stanowi kres dążenia do transcendencji, jeśli jest mistycznym agnostycyzmem, to może mieć zupełnie inny charakter niż sofistyczny nihilizm V. Może być na przykład uznaniem istnienia absolutnie transcendentnej wobec stworzenia wewnętrznej myśli Boga.

	Świat transsubiektywny		Świat subiektywny	
	IDEE	RZECZY	POJĘCIA	TERMINY
I'	+	+	+	+
VI	+	+	+	
VII	+	+		
VIII	+			
V'				

Rys. 4.

Ogólnie rzecz biorąc, możliwe są jeszcze inne stanowiska, będące niewymienionymi dotąd kombinacjami odrzucania i uznawania uniwersaliów w różnych warstwach bytu. Ponieważ, zgodnie ze znanym twierdzeniem kombinatoryki, takich możliwości jest łącznie  $2^4$ , czyli 16, a  $5 + 3$ , czyli 8 z nich już uwzględniono, pozostaje, prócz wskazanych, 8 abstrakcyjnie ujętych możliwych typów. Przedstawione są one w kolejnej tabeli (rys. 5).

	Świat transsubiektywny		Świat subiektywny	
	IDEE	RZECZY	POJĘCIA	TERMINY
IX	+	+		+
X	+		+	+
XI	+			+
XII		+	+	
XIII	+		+	
XIV		+		+
XV		+		
XVI			+	

Rys. 5.

Nietrudno zrozumieć sens każdego z tych stanowisk. Teoria IX uznaje realność uniwersaliów w świecie i poza światem, ale uważa je za niepojmowalne, choć wyrażalne symbolicznie w słowach. Teoria X uznaje realność transcendentnych *idei*, a także ich poznawalność i wyrażalność, lecz odrzuca istnienie arystotelesowskich *form* w świecie. Teoria XI uznaje istnienie platońskich idei i głosi, że choć mogą one być wyrażone w słowie, na przykład w poezji, to w rzeczach nie ma form, a rozum nie dysponuje ich pojęciami. Teoria XIII ma charakter, jeśli można tak powiedzieć, czysto „metafizyczny” – są uniwersalia, ale tylko jako przedmiot czystej myśli; ani w świecie, ani w słowie nie mogą się one przejawiać. I tak dalej.

## 6. Na czym polega patos realizmu i terminizmu?

Problem  $\epsilon\nu$  και  $\tau\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  to być może najbardziej podstawowa  $\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\iota\alpha$  (aporia) w filozofii. Na pewno był on najważniejszy w greckiej filozofii. Problemy indywidualności i otoczenia, atomu i pustki, dyskretności i ciągłości, dyskontynuacji i kontynuacji,  $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$  i  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ , i tak dalej – wszystkie one są różnymi postaciami podstawowego problemu  $\epsilon\nu$  και  $\tau\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ . Zanegowanie  $\tau\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  i  $\pi\acute{\alpha}\nu$  w  $\epsilon\nu$  prowadzi do zanegowania poznania, sensu działania i od-

rzucenia *tego, co wieczne*, w tym, co czasowe. Uznanie  $\pi\alpha\nu$  i  $\tau\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  w  $\acute{\epsilon}\nu$  wymaga jednak wyjaśnienia wskazującego, w jaki sposób jest to możliwe. Problem *uniwersaliów* jest szczytem podstawowego problemu filozofii i trzeba *niczego* nie rozumieć z filozofii, by nie widzieć tego problemu.

Nie będziemy się tu zajmować ani odrzucaniem różnych postaci *terminizmu*, które próbują wyeliminować sam problem, ani obroną różnych postaci *realizmu*, który próbuje w taki czy inny sposób go rozwiązać. Nie jest to zadanie *historii* filozofii. Spróbujemy natomiast wyjaśnić sobie sens różnych teorii uniwersaliów. Postawmy sprawę na ostrzu noża: na czym polega *patos realizmu*, a na czym *patos terminizmu*? Patosem tego ostatniego jest metafizyczny i gnoseologiczny *egoizm*. Rzeczywistość jest absolutnie odseparowana, absolutnie *poza* tym wszystkim, co nią nie jest. Rzeczywistość jest sobą – i tylko sobą. Rzeczywistość nie ma – by tak rzec – *περρωινυ*, która wiązałaby ją z życiodajnym łonem powszechnego bytu. Nie ma korzenia, którym przenikałaby w inne światy. Wreszcie, nawet w swoim czasowym istnieniu nie jest powiązana ze sobą, nie stanowi jakiegoś całościowego i powiązanego bytu. Jednym słowem, ani w porządku ontologicznym, ani w przestrzennym, ani w czasowym żaden chwilowy i punktowy stan nie wiąże się z żadnym innym, nie pogłębia się, nie ma wokół siebie *wieńca* powszechności. Chwila jest tylko chwila, nie roztacza aromatu wieczności; punkt jest tylko punktem, nie jest namaszczonej na powszechność<sup>41</sup>.  $\acute{\epsilon}\nu$  jest  $\acute{\epsilon}\nu$  – i tylko  $\acute{\epsilon}\nu$ , i ani trochę, w żadnej mierze, z żadnej strony nie jest  $\tau\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ , a tym bardziej nie jest  $\pi\alpha\nu$ . Jeśli jednak wejść głębiej w to odczucie świata i spytać, o jakie *właściwie* i *pierwotnie*  $\acute{\epsilon}\nu$  chodzi, to nietrudno odpowiedzieć, że chodzi o Ja. Prawdziwym sensem tego kierunku myśli jest to, że Ja jestem Ja i tylko Ja, i w żadnej mierze nie jestem nie-Ja, Ty. Ja nie jestem z nikim związany, nie jestem związany nawet z sobą: *solus ipse sum*, i nic mnie nie obchodzi, nawet mowy o tym nie ma. Patos wyizolowania, a więc egoizmu, a więc nienawiści i w końcu absolutnego nihilizmu leży u podstaw poglądów terministycznych. Terminizm jest herezją w pierwotnym i ścisłym sensie tego słowa<sup>42</sup>.

Nurty realistyczne, odwrotnie, wywodzą się z odczucia powszechnego pokrewieństwa bytu, odczucia braku absolutnej odrębności poszczególnych

<sup>41</sup> Aluzja do namaszczenia olejem w czasie udzielania sakramentów (przyp. tłum.).

<sup>42</sup> Pojęcie *herezji* przeciwstawia się pojęciu katolicyzmu; w słowie  $\alpha\pi\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  zawiera się idea jednostronności, mało subtelnego skupienia umysłu i woli tylko na *jednym* z wielu możliwych stanowisk. Więcej o separatystycznym odszczepieństwie herezji zob. w: Свящ. П. Флоренский, *Столп и утверждение Истины*, Москва 1913, s. 161, 690–691, przyp. 240, 241 [wkrótce ukaże się polski przekład tej książki pt. *Filar i podpora Prawdy*, tłum. J. Chmielewski]. Tam także odwołania do literatury.

rzeczy, chwil i punktów, niewynikającego jednak z ich mechanicznego połączenia czy stosowania mglistych i mętnych określeń, lecz z przenikających je pokrewieństwa i jedności.  $\acute{\epsilon}\nu$  nie jest tylko i wyłącznie  $\acute{\epsilon}\nu$ , lecz jest zarazem  $\tau\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ , a nawet  $\tau\alpha\nu$ . Od  $\acute{\epsilon}\nu$ , widzianego przez nas *tu i teraz*, odchodzą niezliczone nici wiążące je z innym, z  $\pi\alpha\nu$ , z bytem powszechnym, pełnią bytu. Są one żywymi naczyniami, arteriami i nerwami tworzącymi z oddzielnego, osamotnionego  $\acute{\epsilon}\nu$  żywy organ żywej istoty.  $\acute{\epsilon}\nu$  może się wydawać czymś zamkniętym w sobie i płaskim. To jednak tylko pozór. Jeśli się mu przypatrzyć, okazuje się, że wcale nie jest zamknięte w sobie ani płaskie. Wydaje wonny aromat, jest otoczone wieńcem, którego promienie zlewają się z promieniami innych bytów. Ma głębię, przechodzącą w długie korzenie, które tkwią w innych światach i *stamtąd* czerpią życie. Dźwięk jego nie jest głuchym, samotnym dźwiękiem kamertonu, lecz *żywą symfonią*, tworzoną przez wiele harmonijnych, różnorodnych tonów. Jest ono nieskończenie większe i nieskończenie bogatsze w treść, niż to głosi rozsądek.

Miły druhu, czy nie widzisz,  
że to, co widzialne dla nas,  
tylko jest odbłaskiem, cieniem  
zakrytego oczom świata?

Miły druhu, czy nie słyszysz,  
że krzykliwy życia szum jest  
tylko zepsutym odgłosem,  
echem triumfujących współbrzmień?

[Miły druhu, czy nie czujesz,  
że jedyne w całym świecie  
tylko to, co serce sercu  
w niemych pozdrowieniu rzecze?]<sup>43</sup>

Prawdziwa rzeczywistość, idea nie jest bytem oddzielnym, lecz „μία... διὰ πολλῶν”, jak określa ją Platon<sup>44</sup>, lub – jak powiada, czyniąc wyraźną aluzję do podstawowego problemu całej filozofii greckiej – „ $\acute{\epsilon}\nu$  καὶ πολλὰ”<sup>45</sup>. Idea jest, według Arystotelesa, „τὸ  $\acute{\epsilon}\nu$  καὶ πολλὰ”<sup>46</sup>. Poczucie tego *μίαν διὰ πολλῶν*, poczucie  $\acute{\epsilon}\nu$  καὶ πολλὰ – oto odczucie świata, leżące u podstaw idealizmu.

<sup>43</sup> Wiersz W. Sołowjowa, tłum. A. Leszkiewicz; Florenski cytuje tylko dwie pierwsze zwrotki (przyp. tłum.).

<sup>44</sup> Zob. przyp. 18.

<sup>45</sup> Zob. przyp. 17.

<sup>46</sup> Zob. przyp. 19.

Z tej przeciwstawności dążeń, z tych zmagających dwóch nurtów: z jednej strony pragnienia wyizolowania, *splaszczania*, oglupienia, pozbawienia rozumnego sensu, a potem całkowitego zniszczenia cennego ziarna bytu, a z drugiej strony – pragnienia zasiania go i doczekania się stokrotnego plonu<sup>47</sup>, czyli rozpoznania wewnętrznego piękna stworzenia; z tej – jeśli chcecie – walki wiary w *śmierć* z wiarą w *życie*, wynika w istocie cała nieprzejednana wrogość między doktrynami terministycznymi i realistycznymi, albo – używając języka współczesnego – między pozytywizmem a idealizmem. Cała reszta sprowadza się do techniki filozoficznej. U podstaw jednego i drugiego nurtu leży ta lub inna *wiara*, albo raczej wiara i jej negacja. Zarówno wiara, jak i niewiara chcą się jednak wyrazić w pełni i wypracować środki do obrony własnej, kryjąc się w twierdzeniach zbudowanych ze skomplikowanych systemów pojęć pomocniczych. Zarówno wewnątrz pozytywizmu, jak i realizmu są możliwe różne taktyczne chwytaki i konstrukcje, są możliwe różnice zdań i spory, a nawet wojny. Analiza tych wszystkich kontrowersji jest jednak zadaniem o wtórnym znaczeniu.

Przyjrzyjmy się niektórym stanowiskom idealizmu.

Pierwsze stanowisko, najważniejsze, pojawia się przy rozważaniu problemu *źródeł* bytu i związków świata niższego ze światem wyższym we właściwym i ścisłym sensie, czyli ze światem boskim. Zagadnienie łaski, sakramenty i obrzędy, oświecenia [*озарения*] i przejrzenia [*прозрения*], Kościoła, Aniołowie Stróżowie, Opatrzność – oto tylko niektóre, niemal losowo wymienione punkty tej linii obrony. Jak widać, ich studiowanie należy właściwie do dogmatyki i filozofii religijnej. Powiedziałem „dogmatyki i filozofii religijnej”. Nie sądzicie, że zapomniałem dodać – „prawosławnej”. Świadomie opuściłem to ograniczające określenie, ponieważ w *każdej* dogmatyce i w *każdej* filozofii religijnej z konieczności pojawiają się te problemy i są w taki czy inny sposób rozwijane.

Właściwej filozofii bliższe są jednak częściowo *inne*, a częściowo tylko bardziej formalne zagadnienia, pojawiające się przy rozważaniu stosunku indywiduum *év* do innych indywiduów. Wiara realizmu, jego źródło, wyraża się w zasadniczym przekonaniu, że indywidua nie są w pełni rozdzielone, nie tak rozdzielone, jak może się wydawać. Co jednak właściwie znaczy twierdzenie o niepełnym odosobnieniu indywiduów? Odpowiedź na to pytanie może być, ogólnie rzecz biorąc, *dwojakiego* rodzaju, i ta podwójna odpowiedź prowadzi

<sup>47</sup> Zob. Rdz 26, 12; Mt 13, 8; Mk 4,8; Łk 8,8 (przyp. tłum).

do podwójnego rozumienia terminu *universale*, podwójnego rozumienia słowa *idea*, czyli tego, w *czym* indywidua nie są rozdzielone.

Niech dane będą dwa indywidua *A* i *B*, na przykład dwa konie. Co znaczy, w perspektywie omawianego zagadnienia, że *A* i *B*, dwa konie, nie są od siebie oddzielone? Znaczy to, że w koniu *A* jest dany, zawiera się *jakoś* koń *B*, a w koniu *B* – koń *A*. Powiadam „*jakoś*”, ponieważ *A* zawiera się w *B* nie w taki sposób, nie w taki absolutny sposób, w jaki sam jest dany i zawiera się w samym sobie. Rozstrzygnięcie problemu *uniwersaliów* sprowadza się do specyficznej interpretacji owego „*jakoś*”, do specyficznego zastąpienia nieokreślonego „*jakoś*” określoną „*tak, że*”.

Jak można więc rozumieć nierozdzieloność koni *A* i *B*? Koń *A* ma w naszej świadomości cechy

$a_1, a_2, a_3, a_4, \dots, a_n$

natomiast koń *B* cechy

$b_1, b_2, b_3, b_4, \dots, b_n$

Niektóre własności jednego i drugiego kompleksu, założmy, *trzy* pierwsze, mogą być *tożsame* ze sobą. Nie chodzi o podobieństwo cech, ponieważ *podobne* są konie *A* i *B*, lecz właśnie o *tożsamość* cech, przez którą, albo dzięki której, *podobne* są konie *A* i *B*. Jeszcze raz należy powtórzyć, że nie chodzi o *podobieństwo* cech, lecz o ich *tożsamość*; gdybyśmy zaczęli mówić o ich *podobieństwie*, to z konieczności pojawiłoby się pytanie, przez co, albo dzięki czemu są podobne same te cechy, i wtedy okazałoby się, że owo „*co*”, cecha cechy, jest *tożsama* w obu cechach. Powiecie może: a jeśli i w tym wypadku będzie nam chodziło tylko o podobieństwo? Wtedy – odpowiadam – trzeba będzie mówić o cesze tej cechy, która będzie *tożsama*. Ogólnie rzecz biorąc, albo trzeba powiększać ten szereg *ad infinitum*, i w rezultacie zrezygnować ze zrozumienia, dzięki czemu są podobne do siebie konie *A* i *B*, albo gdzieś go zakończyć – na elemencie, który zostanie uznany za *tożsamy* w *A* i w *B*. Ale w takim razie lepiej to zrobić od razu, odnajdując go od razu w *A* i w *B*.

Nieraz już wypowiediano tę myśl. „Czy możliwe jest istnienie *jednakowości* treści bez *tożsamości* treści pod jakimś względem?” – pyta Mikołaj Łoski i odpowiada:

Na to pytanie należy odpowiedzieć, że pojęcie *jednakowości*, a nawet w ogóle pojęcie podobieństwa, nieuchronnie wymaga odwołania się do pojęcia *tożsa-*



mości, albo – jeśli nie chce się odwoływać do tego pojęcia – prowadzi do nieskończonego odtwarzania tego samego problemu<sup>48</sup>.

To samo rozumowanie przeprowadza także Edmund Husserl. Powiada:

Wszędzie tam, gdzie zachodzi jednakowość, odnajdujemy też identyczność w ścisłym i prawdziwym sensie. Nie możemy nazwać dwóch rzeczy jednakowymi, nie podając względu, pod którymi są one jednakowe. Powiedzieliśmy „względem”, i tu właśnie tkwi identyczność. Każda jednakowość odnosi się do species, której podlega to, co porównywane; ta species zaś w obu przypadkach nie jest już i nie może być czymś jedynie jednakowym, gdyż inaczej nieunikniony byłby opaczny *regressus in infinitum*. Gdy oznaczamy względem, pod którym porównujemy, za pośrednictwem ogólniejszego terminu rodzajowego wskazujemy krąg specyficznych różnic, w którym znajduje się to, co w porównywanych członach występuje jako identyczne. Jeśli dwie rzeczy są jednakowe pod względem formy, to odnośna species formy jest tym, co identyczne; jeśli są one jednakowe pod względem barwy, to jest nim species barwy itd. [...] Naturalnie wydałoby się nam odwracaniem prawdziwego stanu rzeczy, gdyby ktoś, nawet tylko na terenie zmysłowym, chciał istotowo zdefiniować identyczność jako graniczny przypadek jednakowości. Identyczność jest absolutnie niedefiniowalna, ale nie jednakowość. Jednakowość jest stosunkiem przedmiotów podlegających tej samej species. Gdyby już nie wolno było mówić o identyczności species, o względzie, pod którym zachodzi jednakowość, to także mówienie o jednakowości stałoby się bezpodstawne<sup>49</sup>.

Możemy więc, wracając po tej dygresji do naszego tematu, uznać, że cechy  $a_1, a_2, a_3$  w  $A$  są bytowo, numerycznie, „liczbowo” tożsame z cechami  $b_1, b_2, b_3$  w  $B$ . Tak jak nie podobne, lecz te same gwiazdy świecą nad Posadem<sup>50</sup> i Moskwą, tak jak nie podobny, lecz ten sam student pojawia się Posadzie i w Moskwie, tak też cechy podobieństwa w  $A$  i w  $B$  są tożsame. Całość tych cech lub – jak się powiada – logiczny iloczyn  $A$  i  $B$ , tworzy nową istotę –  $\omega$ . Ta istota  $\omega$  jest tym, co czyni  $A$  i  $B$  nierozdzielniymi, nierozłączonymi. Jest ona nicią, wiążącą je w jedno. Logicznie rzecz biorąc, jest ona tym, co w logice nazywa się iloczynem  $A$  i  $B$ , ponieważ iloczyn rozumie się jako koniunkcję „ $A$  i  $B$ ”<sup>51</sup>. Wy-

<sup>48</sup> H. O. Лосский, *Обоснование интуитивизма*, dz. cyt., s. 262.

<sup>49</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2er Theil, Halle a. S. 1901, s. 112-113; II, 1, § 3 [E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, część I, tłum. J. Sikorek, Warszawa 2000, s. 140; w przekładzie Florenskiego słowo „species” oddawane jest jako „poń”, „rodzaj”].

<sup>50</sup> W podmoskiewskiej miejscowości Siergiejew Posad znajduje się Ławra św. Trójcy, w której mieszkał o. Florenski (przyp. tłum.).

<sup>51</sup> W wydaniu rosyjskim błędnie: „jest ona tym, co w logice nazywa się sumą  $A$  i  $B$ , ponieważ sumę rozumie się jako alternatywę albo  $A$ , albo  $B$ ”; por. P. Rojek, *Sens idealizmu według Pawła Florenskiego*, przedmowa do niniejszego tłumaczenia (przyp. tłum.).

jaśnijmy, że chodzi tu, właściwie rzecz biorąc, o tak zwane *pojęcia jednostkowe*<sup>52</sup> indywiduów  $A$  i  $B$ , oznaczane w logice znakami  $\iota A$  i  $\iota B$ , i tylko dla prostoty piszemy  $A$  i  $B$ . Chodzi tu – używając terminu średniowiecznego – o *haecceitates*<sup>53</sup>, „to-otości”, czy „Diesheiten” obiektów  $A$  i  $B$ . Niezależnie od tego, czy będziemy mieli do czynienia z  $A$  czy z  $B$ , i w jednym i w drugim są cechy  $a_1, a_2, a_3, \omega$  jest więc definiowana przez iloczyn  $A$  i  $B$ :

$$\omega = A \cap B^{54}.$$

Powstaje jednak pytanie czy jest to jedyny sposób, w jaki można rozumieć nierozdzielność  $A$  i  $B$ , czy też można rozumieć ją jakoś inaczej. Oczywiście, można wziąć logiczną sumę „ $A$  lub  $B$ ”, i wtedy otrzymuje się pewną nową istotę  $\Omega$ :

$$\Omega = A \cup B.$$

Oznacza to  $A$  lub  $B$ <sup>55</sup>. A zatem,  $a_1, a_2, a_3$  należą do niej w jeszcze większym stopniu, ale prócz nich do  $\Omega$  wchodzi także  $a_4, \dots, a_n$  oraz  $b_1, \dots, b_n$ . W rezultacie,  $\omega$  jest tylko momentem w byciu  $\Omega$ . Można więc powiedzieć, że  $\omega$  jest największym wspólnym dzielnikiem  $A$  i  $B$ , a  $\Omega$  – ich najmniejszą wspólną wielokrotną, a pod względem pełni bytu mamy następującą gradację:

$$\omega < A < \Omega,$$

$$\omega < B < \Omega^{56}.$$

<sup>52</sup> O jednostkowej lub „syngularnej” klasie (*classe singulière*) zob. L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, Paris 1905, s. 21, 25. Л. Кутюра, *Философские принципы математики*, пер. Б. Кореня, Санкт-Петербург 1913, s. 22, 25.

<sup>53</sup> Technicznym terminem „haecceitas” *Doctor Subtilis* Jan Duns Szkot i jego szkoła nazywali ostatnią formę, która dołącza się do wszelkiej innej formy, a do której nie może dołączyć się żadna inna forma, czyli zasadę jednostkowienia (*Lectura in librum secundum Sententiarum*, dist. III, pars I, qu. 6, 11 [„Czy substancja materialna jest indywidualna dzięki pozytywnej bytowości ograniczającej naturę do bycia substancją materialną”, tłum. M. Koszkało, w: E. Jung-Palczewska (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, Warszawa 2000, s. 61-75]). O Dunsie Szkocie zob. Migne, *Diction. de Philos. et de Théologie scolastiques*, t. 2, Paris 1865 (*Troisième Encyclopédie Théologique*, t. 22), coll. 1605-1616; „Haecceitas est singularitas” – powiada Karl Prantl, *Geschichte der Logik*, Leipzig 1855, t. III, s. 260; „haecceitas – ab haec pro differentia individuante”, a także „ipseitas”, według R. Glocleniusa, *Lexicon philosophicum*, 1613, s. 626; według Christiana Wolffa „Diesheit” jest „Grund der eizelnen Dinge”, Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle 1751, t. I, § 180.

<sup>54</sup> W wydaniu rosyjskim błędnie: „ $\omega$  jest więc definiowana przez alternatywę „ $A$  lub  $B$ ”,  $\omega = A \cup B$  (przyp. tłum.).

<sup>55</sup> W wydaniu rosyjskim błędnie: „można wziąć logiczny iloczyn  $A$  i  $B$ , i wtedy otrzymuje się pewną nową istotę  $\Omega$ :  $\Omega = A \cap B$ . Oznacza to „ $A$  i  $B$ ” (przyp. tłum.).

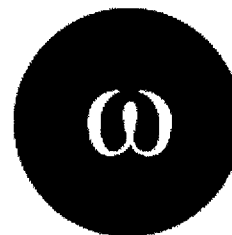
<sup>56</sup> „Gradację” tę można – jak się zdaje – wyrazić następująco:  $\omega \subseteq A \subseteq \Omega$  i  $\omega \subseteq B \subseteq \Omega$  (przyp. tłum.).

Realizm głosi, że  $\omega$  (a w innych interpretacjach –  $\Omega$ ) jest nie tylko *sposobem myślenia*, ale też pewną *realnością*, podobnie jak największy wspólny dzielnik (albo najmniejsza wspólna wielokrotna) są liczbami, a nie tylko znakami działań typu „+”, „-”, „x” czy „/”, czyli czystą abstrakcją. Ale gdzie i jak istnieje ów byt  $\omega$  (lub  $\Omega$ )? Zgodnie z jednym rozumieniem, jest to tylko *rdzeń rzeczy*, bez którego – choć nie istnieje poza nimi – rzeczy nie mogą istnieć (Arystoteles). Zgodnie z drugim rozumieniem, jest to coś istniejącego poza rzeczami, samo dla siebie, lecz zarazem takiego, że w jakiś sposób jest w rzeczach, albo rzeczy są w nim i bez czego nie mogą istnieć (Platon). Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że między *formami* Arystotelesa a *ideami* Platona rozpościera się nieprzebyta przepaść. Po bliższym przyjrzeniu się widać jednak wyraźnie, że rozbieżność nie dotyczy istoty sprawy. Można to wyjaśnić na przykładzie metalicznych opiłków, które układają się w uporządkowane szeregi, ujawniające zachodzące między nimi związki, wywoływane przez deformację pola magnetycznego. Zarówno Platon, jak i Arystoteles w tej samej mierze uznają istnienie tych związków. Gdy jednak pojawia się pytanie o źródło pola magnetycznego, Arystoteles odpowiada, że wywołują je same stalowe opiłki, które posiadają własny magnetyzm; Platon sądzi natomiast, że pole magnetyczne jest wywoływane przez cewkę otaczającą żelazne opiłki, dzięki której ulegają one czasowemu namagnesowaniu.

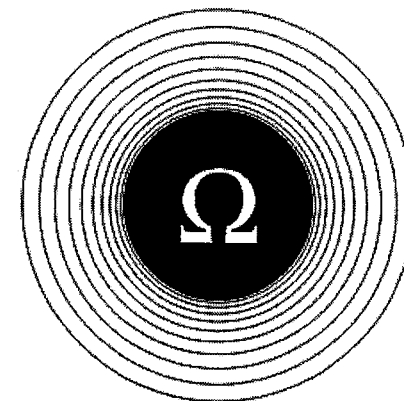
Platońska teoria jest o wiele szersza niż Arystotelesowska, która jest jej szczególnym przypadkiem. Dlatego w pewnych interpretacjach koncepcja Platona może być uznawana za bliską koncepcji Arystotelesa, a w innych – za dość odległą<sup>57</sup>.

Jeśli chodzi o wybór między  $\omega$  i  $\Omega$ , to zarówno Platon, jak i Arystoteles, gdy *konstruują* swoje pojęcia *idei* lub *formy*, mówią jak gdyby o  $\omega$ , natomiast gdy *przyjmują* je za gotowe, mają do czynienia z  $\Omega$ . W tej chwiejności między  $\omega$  i  $\Omega$  istnieje pewna psychologiczna konieczność, ponieważ jeśli wyobrazić sobie  $\Omega$  jako coś w rodzaju Galtonowskiej fotografii kompozytowej, to ogół wspólnych cech  $\omega$  jest w niej szczególnie widoczny.  $\Omega$  różni się psychologicznie od  $\omega$  (nie chodzi tu ani o logiczną, ani o ontologiczną różnicę) tylko tym, że  $\omega$  jest wyraźnie zarysowana, a  $\Omega$  jest dana w postaci tej samej  $\omega$ , lecz w otoczeniu alikwotów, aury czy atmosfery (zob. rysunki 6 i 7).

<sup>57</sup> O różnych interpretacjach idei Platona w różnych jego dialogach, a dokładniej o różnych stopniach ich transcendentności zob. A. H. Гиляров, *Платон как исторический свидетель*, dz. cyt., s. 119–121; C. Pial, *Platon*, Paris 1906, s. 71–72, przyp. 1.



Rys. 6.



Rys. 7.

Oczywiście,  $\omega$  i  $\Omega$  *różnią się* logicznie i ontologicznie.

To samo trzeba powiedzieć, jeśli weźmie się nie parę, lecz pewną skończoną, a nawet nieskończoną liczbę indywiduów  $A, B, C, D, E, \dots, X, Y$ . Wówczas

$$\omega = A \cap B \cap C \cap D \cap E \cap \dots \cap X \cap Y,$$

$$\Omega = A \cup B \cup C \cup D \cup E \cup \dots \cup X \cup Y^{58}.$$

Im więcej bierze się indywiduów, tym psychologicznie wyraźniej i w bardziej określony sposób jawi się centralne jądro w  $\Omega$  i tym bardziej psychologicznie niknie otaczająca go aura, tak że różnica między  $\Omega$  a  $\omega$  staje się coraz mniej psychologicznie uchwytna. Można wreszcie powiedzieć, że *psychologicznie* ich granice się zrównują<sup>59</sup>:

$$\lim_{i \rightarrow \infty} \omega_i = \lim_{i \rightarrow \infty} \Omega_i$$

choć oczywiście *logiczna* i *ontologiczna* różnica między  $\omega$  i  $\Omega$  staje się coraz większa.

Niezależnie jednak od tego, czy będziemy rozumieć uniwersale jako  $\omega$  czy  $\Omega$  (w rzeczywistości jest to kwestia terminologiczna), widzimy, że

<sup>58</sup> W wydaniu rosyjskim błędnie: „ $\omega = A \cup B \cup C \cup D \cup E \cup \dots \cup X \cup Y$ ,  $\Omega = A \cap B \cap C \cap D \cap E \cap \dots \cap X \cap Y$ ” (przyp. tłum.).

<sup>59</sup> W wydaniu rosyjskim błędnie:  $\lim_{i \rightarrow \infty} \omega = \lim_{i \rightarrow \infty} \Omega$  (przyp. tłum.).

realizm jest nie tyle nawet wyjaśnieniem, co bezpośrednim wyrażeniem tych faktów, które są bezpośrednio przeżywane w akcie wydawania sądu ogólnego<sup>60</sup>.

Naszycowane powyżej kontury idealizmu byłyby zbyt schematyczne i pozbawione życia, gdybyśmy nie spróbowali ich wycieniować i uczynić bliższymi naszemu doświadczeniu. Idee platońskie pozostałyby zbyt formalnym *postulatem* gnoseologii, gdybyśmy nie spróbowali *pokazać*... – no, nie same idee, ale *choćby* coś podobnego do nich. Wszelki akt życia jest syntetyczny, tak samo jak w szczególności syntetyczne są *wszelkie* akty poznania, a zatem wszystkie one są przeniknięte zasadą idealizmu. Do wyjaśnienia idealizmu trzeba jednak wybrać takie przejawy syntetyzującej zasady życia, w których to, co idealne, przejawia się ze szczególnym blaskiem. W tych krótkich wykładach nie możemy próbować rozstrzygać doniosłej kwestii, jak idee są możliwe psychologicznie, metafizycznie i gnoseologicznie; możemy jednak, odwołując się do konkretnych przeżyć, pokazać, że w doświadczeniu życia antynomia idei nie jest wcale czymś nieoczekiwanym.

Naszym zadaniem nie jest abstrakcyjna obrona idealizmu jako doktryny, ale wyjaśnienie jego znaczenia dla poglądu na świat i odczucia świata. Teraz więc powinniśmy znów zwrócić się do naszego punktu wyjścia, czyli do *życia*.

tłum. z języka rosyjskiego Paweł Rojek  
(publikacja powstała przy wsparciu Fundacji na rzecz Nauki Polskiej)

Piotr Cebula

## Istnienie realnym predykatem? Spór G. Fregego z B. Pünjerem na temat istnienia

Dyskusje między wielkimi świata nauki, filozofii mają w sobie coś, co nas pociąga, włącza niejako w dynamikę ich rozumowania, zapraszając do opowiedzenia się po jednej ze stron, sformułowania własnych przekonań bądź też, co z pewnością jest jeszcze o wiele bardziej ekscytujące – wskazania błędów rozmówców, „przyłapania” ich na wewnętrznej sprzeczności. To wszystko sprawia, że z przyjemnością czytamy wszelkie debaty, czy te bardzo znane i często analizowane jak między Leibnizem i Clarkiem, czy też te niedawno odkurzone, wyrwane z siedeł historycznego zapomnienia. Każde takie wydarzenie ma coś z sokratejskiego poszukiwania prawdy.

Był rok 1883 lub 1884. „Koło dyskusyjne” na Wydziale Filozoficznym Jeneńskiego Uniwersytetu, w którym odbyła się debata Pünjera<sup>1</sup> z Fregem,

Ks. Piotr Cebula ukończył Seminarium Duchowne w Tarnowie. Obronił pracę magisterską *Wkład Gottloba Fregego w spór o predykatywny charakter istnienia na tle konfrontacji z B. Pünjerem* (Dialog mit Pünjer über Existenz, Jena 1883). Na polu rozważań filozoficznych interesuje się Dowodem ontologicznym św. Anzelmia, metafizyką w logice, podstawami matematyki, a także fizyką, kosmologią i astronomią.

<sup>1</sup> Georg Christian Bernhard Pünjer urodził się 7 czerwca 1850 roku w Friedrichsgabekoog (Holstein), zmarł 13 maja 1885 roku w Jenie. Po skończeniu gimnazjum rozpoczął studia w Jenie, Erlagen, Zürichu i Kiel. Jego nauczycielami akademickimi byli: Richard Adalbert Lipsius (1830–1892) w Jenie i Aloes Emanuel Biedermann (1819–1885) w Zürichu. Od 1872 rozpoczyna się dla niego okres wzmożonej pracy intelektualnej. Nie obca mu była znajomość łaciny, co pozwalało mu rzeczowo spojrzeć na minione koncepcje filozoficzne i teologiczne (zob. B. Pünjer, *Ratio, quae inter Melanchthonis Locorum theologicorum formam priorem et posteriorem intercedat exponitur: oratio quam in memoriam Augustanae Confessionis ex lege Beneficii Lynkeriani Die XXX. m. Maii a. MDCCCLXXIV in templo Paulino academico, Typis M. Hermsdorfi, Jenae 1874*). W 1874 r. doktoryzuje się na uniwersytecie w Jenie na podstawie rozprawy o Kancie (*Die Religionslehre Kant's. Im Zusammenhang seines Systems dargestellt und kritisch beleuchtet*, Mauke's Verlag (Hermann Dufft), Jena 1874), a rok później uzyskuje habilitację, która była analizą doktryny Michaela Serweta (*De Michaelis Serveti Doctrina: commentationem dogmatico-historicam*, Sumptibus Hermannii Dufft, Jenae 1876). Kolejny rok przynosi mu rozpoczęcie pracy w charakterze prywatnego docenta, którą rozpoczyna wykładem wstęp-

<sup>60</sup> Н. О. Лосский, *Обоснование интуитивизма*, dz. cyt., s. 247.

rozwijało się w pełni. W latach 70. w każde niedzielne popołudnie Frege spotykał się w domu Snella, dziekana Wydziału Filozoficznego, wraz ze swymi przyjaciółmi podejmując tematy z zakresu filozofii, nauki, ale także wielkiej polityki. Stałym partnerem w dyskusji był Preyer, profesor psycholo-

nym na temat stosunku darwinizmu do religii i moralności (zob. tenże, *Ueber das Verhältniss des Darwinismus zu Religion und Sittlichkeit*, „Jahrbuch für protestantische Theologie” 3 (1877), s. 59–83). Okres, który nastąpił później, obfitował w prace pod wspólnym tytułem *Positivismus in der neueren Philosophie* (zob. tenże, *Der Positivismus in der neueren Philosophie. I. August Comte und die positive Philosophie*, „Jahrbuch für protestantische Theologie” 4 (1878), s. 79–121; *Der Positivismus in der neueren Philosophie. II. Englische Philosophen. 2. Herbert Spencer*, „Jahrbuch für protestantische Theologie” 4 (1878), s. 434–481; *Der Positivismus in der neueren Philosophie. II. Englische Philosophen. 1. Stuart Mill*, „Jahrbuch für protestantische Theologie” 4 (1878), s. 241–272; *Der Positivismus in der neueren Philosophie. III. Verwandte Erscheinungen in der Deutschen Philosophie*, „Jahrbuch für protestantische Theologie” 5 (1879), s. 1–62). 2 stycznia 1880 roku zostaje profesorem na Uniwersytecie Jeneńskim na wydziale Systematische und Historische Theologie. W tym okresie wydaje swoją zasadniczą pracę pt. *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation*. Pierwszy tom tego dzieła obejmuje okres od reformacji do Kanta (Band 1. *Bis auf Kant*). Tom ten został przetłumaczony na język angielski (*History of the Christian philosophy from the Reformation to Kant*. Translated from the German by W. Hastie. With a preface by Robert Flint, Edinburg 1887) i został wydany w 1880, drugi, od Kanta do teraźniejszości (Band 2. *Von Kant bis auf die Gegenwart*) wydany w 1883 roku (w 1969 r. w Brukseli dokonano drugiej edycji dwóch części tego dzieła nakładem wydawnictwa „Culture et Civilisation”). Trzecia część tego dzieła, planowana przez Pünjera, nie została wydana za jego życia, lecz ukazała się po jego śmierci staraniem Lipsiusa. Praca ta jest wyciągnięciem wniosków z przedstawionego rozwoju filozofii religii i opublikowana pod tytułem *Grundriss der Religionsphilosophie*, jest w zasadzie najlepszym przedstawieniem jego poglądów. W tym samym roku zostaje wydane także dzieło *Religionsphilosophie auf moderner wissenschaftlicher Grundlage* (1886). Pünjer wykazywał się także na polu redaktorskim, stając się redaktorem naczelnym *Theologischer Jahresbericht*, w czym pomagali mu: Bassermann, Benrath, Böhringer, Dreyer, Gass, Holtzmann, Lipsius, Lüdemann, Seyler i Siegfried. Oprócz tego był redaktorem krytycznego wydania *Friedrich Schleiermachers Reden über die Religion*.

Pogłębiając się spojrzenie filozoficzne Pünjera pozwala mu coraz subtelniej wyrażać swą teologię. W teologii jednak, oprócz analizy minionych doktryn, nie uchyla się od podejmowania aktualnych problemów, którymi w tym czasie były m.in. kontrowersyjne poglądy Friedricha Straussa o Jezusie jako postaci mitycznej. Nawiązuje do tego w pracy *Die Widerkunftsreden Jesu* (podejmuje w tym dziele m.in. dyskusję z tezami Straussa wyrażonymi w pracy *Leben Jesu*). Por. B. Pünjer, *Die Widerkunftsreden Jesu*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie” 2 (1878), s. 153–208. Do Straussa i do jego zapytania „Haben wir noch Religion?”, nawiązuje w dziele *Ueber das Verhältniss des Darwinismus zu Religion und Sittlichkeit*, „Jahrbuch für protestantische Theologie” 3 (1877), s. 59. Zbliżenie do filozofii prowadzi go do tego, iż swoją wizję teologii opiera na krytycznych analizach rozwoju historii religii, przedstawiając ją w *Grundriss der Religionsphilosophie*.

Działalność naukowa Pünjera obejmowała duży zakres zainteresowań i cechowała się dużą wydajnością prac, jakie wydawał. Przez ten czas zmagał się z chorobą płuc, która spowodowała jego przedwczesną śmierć w wieku 35 lat. [Przedstawiając sylwetkę naukową i krótką biografię Pünjera opieramy się na opracowaniu Matthiasa Wolfesa, pracującego na uniwersytecie w Berlinie (Instytut für Evangelische Theologie mit dem Fachgebiet, na wydziale Systematische und Historische Theologie). Zob. *Biographisch – Bibliographischen Kirchenlexikon*, hrsg. F. W. Bautz, Herzberg: Verlag Traugott Bautz 1999, Band 16, s. 1272–1278].

gii i Abbe, profesor matematyki i fizyki matematycznej<sup>2</sup>. Być może rozmowa z Pünjerem była dla Fregego tym właśnie sposobem filozofowania wypracowanym w gronie swoich przyjaciół.

Wskazanie roku 1883 na czas dyskusji wydaje się najbardziej poprawne; niestety nie można tego ustalić ostatecznie. Być może najwłaściwszym byłoby stwierdzenie, iż „rozmowa odbyła się najprawdopodobniej między 1880 i 1884”<sup>3</sup>. Edward Zalta<sup>4</sup> zakłada rok 1883, więc i my przyjmujemy tę datę. Gdyby jednak było inaczej, nie zmienia to faktu, iż rozmowa toczyła się po wydaniu *Begriffsschrift*, a przed wydaniem *Grundlagen der Arithmetik*. Zainteresowanie tekstem *Dialog mit Pünjer über Existenz*<sup>5</sup> możliwe było dopiero po 1969 roku, w którym po raz pierwszy wydano pewne pisma Fregego. Jak wiadomo, Frege pozostawił je swemu adoptowanemu synowi Alfredowi, który następnie przekazał część spuścizny Ludwikowi Darmstaedterowi, aby zdeponował je w Staatsbibliothek w Berlinie. Dziesięć lat później, Alfred Frege udzielił Scholzowi wglądu do całej pośmiertnej spuścizny Gottloba<sup>6</sup>. Pół wieku, jakie minęło od śmierci Gottloba Fregego do wydania tych dzieł, spowodowało utratę wielu informacji o Fregem, zaginęła m.in. biografia Gottloba sporządzona przez jego syna, którą dysponował jeszcze Scholz<sup>7</sup>.

Konfrontacja takiej klasy logika, jakim był Frege, z, wydawałoby się, przypackowym profesorem – Pünjerem, zdaje się przesądzać wynik debaty. Czy jednak rzeczywiście tak się stało? Czy skutków tej rozmowy nie odczuł sam Frege lub dokładniej mówiąc „jego system”? Jeżeli tak, to jakie?

<sup>2</sup> Por. U. Dathe, *Theoretische Quellen des frühen Frege*, w: *Philosophie und Logik. Frege – Kolloquien Jena 1989/1991*, hrsg. W. Stelzner, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1993, s. 42.

<sup>3</sup> J. Brachtendorf, *Frege's Diskussion mit Pünjer über Existenz als Prädikat*, „Philosophisches Jahrbuch der Görres – Gesellschaft”, 107, 2 (2000), s. 343.

<sup>4</sup> Na taką datę jako na najprawdopodobniejszą, jednak wciąż znajdującą się pod znakiem zapytania, wskazuje E. N. Zalta, *Chronological Katalog of Frege's Work. Supplementary Document to „Gottlob Frege”, Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/frege/>>, s. 5 [dostęp 18. 11. 2004].

<sup>5</sup> Pierwszą pracą, traktującą wprost o tej dyskusji był artykuł: R. Stuhlmann-Laeisz, *Frege's Auseinandersetzung mit der Auffassung von „Existenz” als einem Prädikat der ersten Stufe und Kants Argumentation gegen den ontologischen Gottesbeweis*, „Studien zur Wiss. Theorie” 9 (1975). Zob. *Frege und die moderne Grundlagenforschung*, hrsg. Ch. Thiel, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain 1975, s. 119–133.

<sup>6</sup> Por. I. Dąbska, *O ewolucji niektórych metalogicznych i matematycznych poglądów G. Fregego w świetle I tomu „Nachgelassene Schriften”, „Ruch Filozoficzny” 30 (1972), s. 245; L. Kreiser, *Zur Geschichte des wissenschaftlichen Nachlasses Gottlob Frege's*, „Ruch Filozoficzny”, 32, 1 (1974), s. 42. Tekst został wygłoszony na XIX Konferencji Grupy Tematycznej Historii Logiki PAN w Krakowie 29 kwietnia 1973 roku.*

<sup>7</sup> Por. T. Batóg [rec.], *Conceptual Notation and Related Articles. Translated and edited with a Biography and Introduction by Terrell Ward Bynum*. Oxford, Clarendon Press: Oxford University Press, 1972, ss. XII + 291, „Ruch Filozoficzny”, 32, 2–3 (1974), s. 153.

W systemie Fregego, w przeciwieństwie do sylogistyki Arystotelesa, nie wychodzi się od sądu ogólnego, lecz od sądu jednostkowego, który jest podstawową formą sądu<sup>8</sup>. Dlatego też tak istotny jest status przedmiotu, który reprezentuje nazwa własna. Przy założeniu, jakie czyni Frege, iż zagwarantowane jest istnienie przedmiotu, które wyraża nazwa własna (*Eigenname*), dozwolone jest przejście od sądu jednostkowego do sądu egzystencjalnego, ponieważ istnienie przedmiotu (pewnych indywiduów) zostało już założone w sądzie jednostkowym<sup>9</sup>. Wszystko to nakłada ściśle ograniczenie na rozumienie nazwy własnej – nazwę własną przypisuje tylko istniejącemu przedmiotowi<sup>10</sup>. Nasuwa się jednak pytanie, co z sądami, w których używane są nazwy typu Odyseusz, Don Kichot, Prometeusz? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przypomnieć, że wczesny Frege nie odróżniał sensu i znaczenia, lecz mówił o treści nadającej się do osądu. Pünjer kieruje się pewną intuicją, która każe nam rozróżnić przedmioty fikcyjne od rzeczywistych<sup>11</sup>. Uderzenie w ten punkt wydaje się najbardziej dotkliwą krytyką systemu Fregego i, jak wnioskuje Johannes Brachtendorf, krytyką skuteczną. Pünjer, który wydaje się być w dyskusji w ciągłej ofensywie, przedstawia cenną uwagę, która Fregeemu nie pozostała obojętna. Jeneńczyk w swym dziele z 1892 rozróżnia mowę naukową i literacką. W pierwszej nazwa własna ma sens i znaczenie (referencję), w drugiej zaś – nie posiada znaczenia (referencji), pomimo tego, iż ma sens<sup>12</sup>. Na język sztuki nakładamy inne wymagania niż na język naukowy. Znaczenie nazw uzależnione jest więc od kontekstu zdaniowego<sup>13</sup>. Brachtendorf przytacza słowa Fregego z *Sinn und Bedeutung*:

Gdy słuchamy np. jakiejś epickiej opowieści, to poza pięknem języka porywa nas sam sens zdań i wywoływane nim przedstawienia i emocje. Stawiając

<sup>8</sup> Por. A. Gut, *O sądzie egzystencjalnym*, w: A. B. Stępień, J. Wojtyśiak (red.), *Studia metafizologiczne. Kategorie filozoficzne: istnienie i sąd*, Lublin: TN KUL 2002, s. 307.

<sup>9</sup> „Hieraus folgt nach Frege bereits, daß eine singuläre Existenzaussage wie 'Leo Sachse existiert' (als Aussage über die Person Leo Sachse als logisches Subjekt) selbstverständlich ist". M.-Th. Liske, *Läßt sich 'existiert' in einem fregeschen Rahmen nicht nur als Prädikat zweiter, sondern auch erster Stufe gebrauchen?*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, 23, 2 (1998), s. 117.

<sup>10</sup> Por. K. H. Krampitz, *Interpretation der Quantorenlogik*, w: G. Wechsung (ed.), *Proceedings of the International Conference held at Schwerin (GDR) September 10–14*, Berlin: Akademie Verlag 1984, s. 220.

<sup>11</sup> R. Stuhlmann-Laeisz, dz. cyt., *passim*.

<sup>12</sup> „In «Über Sinn und Bedeutung» trägt Frege durch die Unterscheidung wissenschaftlicher und dichterischer Rede der Kritik Pünjers Rechnung und korrigiert dabei sein frühes, zu enges Sprachkonzept”. J. Brachtendorf, dz. cyt., s. 357.

<sup>13</sup> „Nazwy według Fregego mają ustalone znaczenie dopiero w kontekście zdaniowym”. M. Omyła, *Aksjomat Fregego a ekstensjonalność (Rozszerzona wersja materiału prezentowanego na forum Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie, 2004 r.)*, „Edukacja Filozoficzna” 40 (2005), s. 20.

pytanie o prawdziwość, opuszczamy sferę sztuki i przechodzimy do rozważań naukowych. Dopóki opowieść percypujemy jako dzieło sztuki, dopóty jest nam obojętne, czy np. nazwa „Odyseusz” ma znaczenie. Tak więc tym, co pcha nas wszędzie, jest dążenie do prawdy<sup>14</sup>.

Jeżeli wnioski Brachtendorfa są słuszne, to nie ulega wątpliwości, iż rozmowa z Pünjerem była dla Fregego ważnym epizodem w jego działalności naukowej. Pozostawmy jednak na boku tę dygresję, ujmując to lapidarnymi słowami Fregego:

Istnienie wyrażone przez słowo „es gibt” nie leży w słowie „istnieć”, lecz w formie pojedynczego sądu<sup>15</sup>.

Opinie badaczy w tej sprawie różnią się. Jedni zauważają związek między Kantem i Fregem, ukazując jako istotę tego podobieństwa negację predykatywnego charakteru istnienia (takie ściśle postawienie sprawy każe nam uważać, iż Frege poszedł o wiele dalej niż Kant); inni widzą związek również w pozytywnym aspekcie tezy o istnieniu. H. Sluga stwierdza, iż Frege przyjmuje tezę o tym, że istnienie nie jest predykatem, podkreślając jednocześnie znaczące *novum*, jakie filozof Jeneńczyk wniósł w sformułowanie pozytywnego aspektu tego stwierdzenia<sup>16</sup>. Píše on: „Frege nie mówi – w przeciwieństwie do Kanta – że istnienie nie jest realnym orzecznikiem, ale że nie jest predykatem bezpośrednio odnoszącym się do rzeczy. Istnienie jest dla niego raczej predykatem funkcji, predykatem drugiego stopnia, w późniejszej jego terminologii”<sup>17</sup>.

Natomiast Christopher Williams dostrzega u Kanta to, co w sposób pełniejszy wyraził filozof z Jeny. Williams stwierdza: „Frege wyklarował twierdzenie, które Kant przedstawił w sposób niejasny (i później niejasno bronił) w zdaniu «Istnienie nie jest realnym predykatem». Wytłumaczenie koncepcji istnienia Fregego jest właściwe, odkrywa ono gramatyczne zasady, według których twierdzenia dotyczące istnienia są aktualnie używane i były używane przez Kanta w jego epoce. Kant nie wiedział – tak jak wiedział to Frege – jak używane jest słowo «istnieć»”<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> G. Frege, *Sens i znaczenie*, w: tenże, *Pisma semantyczne*, tłum. i opr. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN, 1997, s. 69.

<sup>15</sup> „Die durch das Wort «es gibt» ausgedrückte Existenz ist nicht in dem Worte «existieren», sondern in der Form des partikulären Urteils enthalten”. G. Frege, *Dialog... II. Nachwort*, w: *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. von H. Hermes, F. Kambartel, F. Kabulach, *Erster Band. Nachgelassene Schriften*, Hamburg: Verlag Felix Meiner 1983, s. 74.

<sup>16</sup> Por. W. Forgie, *Kant and Frege: Existence as a Second – Level Property*, „Kant Studien” 91 (2000), s. 168, przypis 10.

<sup>17</sup> H. D. Sluga, *Gottlob Frege*, London–Boston–Hanley: Routledge and Kegan Paul 1980, s. 89.

<sup>18</sup> C. J. F. Williams, *What Is Existence?*, Oxford: Clarendon Press 1981, s. 29 n.

Punkty wyjścia, z jakich Kant i Frege dochodzą do tego wniosku są różne, tak jak różne są ich systemy, wniosek jednak, w swej istocie, jest zasadniczo taki sam. Istnienie dla nich nie jest własnością przedmiotu. Wyrażone istnienie stwierdza relację intelektu do rzeczy (Kant) lub inaczej mówiąc, orzeka coś o pojęciu (Frege). Przedstawmy przesłanki, na jakich bazują obaj filozofowie:

Semantyczna przesłanka Fregego: W orzekaniu o istnieniu przypisujemy pojęciu pierwszego stopnia, własność stopnia drugiego: „bycie niepustym”.

Semantyczna przesłanka Kanta: W orzekaniu o istnieniu, przypisujemy do zbioru predykatów pierwszego stopnia predykat stopnia drugiego: „należenie do istniejącej rzeczy”<sup>19</sup>.

O ile więc Kant mógłby powiedzieć: *Coś istniejącego jest wielorybem*, to Frege powiedziałby *Coś istniejącego podpada pod pojęcie wieloryb*. Koncepcję Kanta, iż istnienie nie może być w zwykłym sensie predykatem, odnajdujemy już w *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, gdzie stwierdza, iż poprawna wypowiedź egzystencjalna powinna brzmieć: „«Coś istniejącego jest Bogiem», to znaczy «istniejącej rzeczy przysługują predykaty, które razem wzięte oznaczamy wyrazem Bóg». Predykaty te są ustanowione w relacji do podmiotu, jednakże rzecz jest ustanowiona bezwzględnie wraz ze wszystkimi predykatami”<sup>20</sup>. Istnienie nie może więc być predykatem pierwszego rzędu, ponieważ nic nie dodaje do pojęcia rzeczy. Przywołajmy więc całą tezę Kanta o istnieniu w jej aspekcie negatywnym i pozytywnym.

(A) Istnienie nie jest realnym predykatem;

(B) Istnienie jest absolutnym ustanowieniem.

Pünjer w *Dialogu* wydaje się przyjmować (B) o tyle, że chce wypowiedź o istnieniu osadzić w jakiś sposób w doświadczeniu, lecz nie odróżnia, jak Kant, relatywnego i absolutnego ustanowienia, nie przyjmuje więc pełnej konsekwencji, płynącej z uznania (B). Sensowne opowiadanie się za (B) pociąga za sobą konieczność uznania (A). Pünjer tego nie czyni i to wprowadza go w sprzeczność<sup>21</sup>. Istnienie jest dla niego predykatem pierwszego stopnia, stąd też pojawia się u niego taka wielka trudność w używaniu negacji zdań, wyrażających istnienie. Frege natomiast przyjmuje (A), wprowadzając swoje wyraziste, bo ujęte w języku nowoczesnej logiki, rozumienie (B).

<sup>19</sup> W. Forgie, *Kant and Frege: Existence as a Second - Level Property*, „Kant Studien” 91 (2000), s. 169.

<sup>20</sup> I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, 1, 2, tłum. zbiorowe pod kierunkiem M. Żelaznego, Kęty: Antyk 2004, s. 51.

<sup>21</sup> Por. G. Frege, *Dialog...*, II. *Nachwort*, komentarz redaktorów do tekstu dialogu, s. 75.

Przyjęcie, iż istnienie nie jest realnym predykatem pociąga za sobą poważne konsekwencje dla dowodu ontologicznego. Kant odrzucił jego zasadność m.in. z tego powodu, iż zakładał redundantność „istnienia” dla treści pojęcia; wypowiedzenie istnienia nie dodaje nowej treści pojęciu, nie wchodzi w jego treść. Jeśli Frege przyjął ten aspekt tezy Kanta, mówiąc, że istnienie nie jest cechą pojęcia, a co za tym idzie, nie jest własnością rzeczy, to powinien konsekwentnie zanegować poprawność dowodu ontologicznego<sup>22</sup>. I tak w rzeczy samej czyni, pisząc w *Grundlagen der Arithmetik*: „Ponieważ istnienie jest własnością pojęć, ontologiczny dowód istnienia Boga jest chybiony. Ani jedyność, ani istnienie nie są cechami pojęcia «Bóg»”<sup>23</sup>.

Skoro wypowiedź egzystencjalna orzeka o pojęciu, a nie o rzeczy, to możliwe jest mówienie o pojęciu, które nie posiada żadnego przedmiotu, żadnej egzemplifikacji. Można więc sensownie mówić o pojęciu i do tego nie jest konieczny warunek, aby istniał przedmiot, który podpada pod to pojęcie. Dla Fregego słowo „Bóg” nie jest nazwą własną (*Eigenname*), pociągającą za sobą zaangażowanie ontologiczne, lecz jest pojęciem (*Begriff*) wolnym od takich wymagań. Zwolennicy dowodu ontologicznego zakładali, że skoro o Bogu mogą pomyśleć tylko jako o istniejącym i tylko taki wariant jest sensowny, to nie może On nie istnieć – sensowność jest tutaj ściśle powiązana z prawdziwością. Dla Fregego zaś „warunki sensowności w sądzie egzystencjalnym nie pokrywają się z warunkami prawdziwości”<sup>24</sup>. Możemy więc mówić sensownie o pojęciu, pomimo faktu, iż to pojęcie jest puste.

Dialog Pünjera z Fregem nie podejmuje wprost kwestii dowodu ontologicznego, lecz zagadnienie to pojawia się ubocznie w związku z tym, że o Bogu, podobnie jak o innych przedmiotach, mówimy, że istnieje. W swojej pracy na temat Kanta, Pünjer bardzo podobnie do Fregego przedstawia istotę dowodu ontologicznego. Frege uznał, że dowody ontologiczne zakładają, iż istnienie jest cechą (*Merkmal*) pojęcia, tak samo twierdzi Pünjer<sup>25</sup>, ale w tym punkcie podobieństwo między nimi się kończy.

<sup>22</sup> Kwestię tę podejmuje m.in. J. W. Forgie, *Frege's objection to the ontological Argument*, „Nous” 6 (1972), s. 215-265.

<sup>23</sup> G. Frege, *Fragments z „Grundlagen der Arithmetik”*, §53, w: tenże, *Pisma semantyczne*, s. 12.

<sup>24</sup> A. Gut, *Fregego krytyka dowodu ontologicznego*, „Analiza i Egzystencja” 1 (2005), s. 59.

<sup>25</sup> „Der Nerv des Beweises beruht darauf: Im Begriff des allerrealsten Wesens liegt mit Nothwendigkeit die Existenz, da sonst durch die Existenz zum Inbegriff aller Realitäten noch das Merkmal der Existenz hinzukommen würde...”. B. Pünjer, *Religionslehre Kant's...*, s. 31.

Gottlob Frege

[Debata z Pünjerem o Istnieniu (Existenz)]<sup>1</sup>

[Przed 1884]

[I. Debata]

1. *Pünjer*: „Coś nie ma cechy [bycia] latającym, zawiera się jednak w pojęciu «ptak»”. Czy to jest równoznaczne z «Wśród tego, co *jest*» jest coś, co nie ma cechy latania, lecz jednak podpada pod pojęcie «ptak»”?

2. *Frege*: Co znaczy *jest* ?

3. *P.*: To coś, co jest doświadczalne (*dla nas*).

4. *Fr.*: Czy nie jest zbyt cnym mówić o czymś, że może być doświadczalne?

Fryderyk Ludwig Gottlob Frege (1848-1925) – wybitny niemiecki logik i filozof, autor *Begriffsschrift*, *Grundlagen der Arithmetik* i wielu innych dzieł.

Georg Christian Bernhard Pünjer (1850-1885) – protestancki teolog i filozof, uczeń R. A. Lipsiusa i A. E. Biedermannna. Od 1880 r. profesor na uniwersytecie Jenenskim na wydziale Systematische und Historische Theologie.

<sup>1</sup>G. Frege, *Dialog mit Pünjer über Existenz, I. Dialog*, w: tenże, *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. von H. Hermes, F. Kambartel, F. Kabulach, *Erster Band. Nachgelassene Schriften*, Hamburg: Verlag Felix Meiner 1983<sup>2</sup>, s. 60–68. Przypisy naniesione przez redaktorów *Nachgelassene...*, zachowane są w niezmienionej formie – po cyfrze odnośnika nawias. Trzy pierwsze nawiasy kwadratowe i przy numerach 97, 98, 99 wprowadzone są przez redakcję, pozostałe dodane są do przekładu dla lepszego oddania sensu oryginału. Dodatkowo dla jasności przypisy wstawione przez tłumacza oznaczone są gwiazdką.

Z wziętej w nawias uwagi do nr 84, ale również ze stylu wypowiedzi Pünjera wyływa pewność, że w części I chodzi o protokół dialogu, który faktycznie się odbył. Rękopis II leżał w spuściźnie Fregego w kopercie, razem z zapisem dialogu, jak podają uwagi z opisu. Powiązanie z fazą końcową z I wzmacnia przypuszczenie, że chodzi o późniejsze zamykające rozważania nad I. Wskazówką do datowania tych dwóch rękopisów jest to, że Frege dokładnie podejmuje temat dialogu w GLA § 53. W każdym razie data śmierci Pünjera, czyli rok 1885, stanowi górną granicę (przyj. tłum.).

5. P.: Nie. Ponieważ manipulując dowolnie przedstawieniami, pochodzącymi z doświadczenia, mamy zdolność tworzenia przedstawień, którym nic doświadczalnego nie odpowiada.
6. Fr.: Czy w zdaniu „A jest czymś doświadczalnym” jest tylko podmiot gramatyczny, czy także podmiot rzeczywisty A lub przedstawienie A?
7. P.: A.
8. Fr.: Wypowiedź „A nie jest doświadczalne” jest negacją wypowiedzi „A jest doświadczalne”. Czy jest to prawidłowe?
9. P.: Tak, jeśli przez „A nie jest doświadczalne” rozumie się: zdanie „A jest doświadczalne” jest fałszem.
10. P.: Wypowiedź „A nie jest doświadczalne” nie jest możliwa. Dlatego pytanie jest bezsensowne. Również negacja, że coś może być doświadczalne jest pozbawiona sensu.
11. Fr.: Zatem wydaje mi się, iż zbytecznym jest mówić o czymś, że może być doświadczalne.
12. P.: „Istnieją ludzie” znaczy „Pojęciu człowiek odpowiada coś doświadczalnego” lub „Coś doświadczalnego podpada pod pojęcie człowiek”. „Nie istnieją centaury” znaczy „Przedstawieniu lub pojęciu centaur nie odpowiada nic doświadczalnego”.
13. Fr.: Tutaj negacja odnosi się do słowa „odpowiada”.
14. P.: Tak. Lub nic doświadczalnego nie podpada pod pojęcie centaura.
15. Fr.: Wypowiadając się o czymś, że może być doświadczone nie określamy tego czegoś w żaden sposób.
16. P.: Nie. Ta wypowiedź różni się od innych.
17. Fr.: Zgodnie z tym nadal mi się wydaje, że zbytecznym jest mówić, iż coś może być doświadczone, ponieważ mówiąc to nic nowego nie dowiadujemy się o przedmiocie. Pan właśnie wyjaśnił owo „istnieje, istnieją” i dlatego takie sądy nie byłyby zbędne, lecz nie [wyjaśnił pan] tego, że sąd „To jest doświadczalne” nie byłby zbędny.

18. P.: „To jest doświadczalne” znaczy: „Przedstawienie «tego» [czegoś] nie jest jakąś halucynacją, nie jest jedynie przeze mnie wytworzone, lecz zostało wytworzone wskutek pobudzenia<sup>2</sup> Ja przez to [coś]”.
19. Fr.: Rozróżnia pan zatem dwa rodzaje przedstawień?
20. P.: Tak, są dwa rodzaje przedstawień: pierwsze, wytworzone wyłącznie poprzez Ja, i drugie, wytworzone na podstawie pobudzenia Ja. Aby to rozróżnić, mówię: Przedmioty ostatnich przedstawień są doświadczone; tym pierwszym nie odpowiadają żadne przedmioty doświadczone.
21. Fr.: Zgodnie z tym wydaje mi się, jakby przedmiot rzeczywisty w pana ujęciu był przedstawieniem. Czy nie przyzna więc pan, że w każdej materialnej wypowiedzi podmiot rzeczywisty byłby przypisany do jakiejś klasy, i przez to odróżniałby się on od innych, nie podpadających pod tę klasę?
22. P.: Przyszaję; lecz wypowiedź o istnieniu nie jest wcale materialna. Nie przyjmuję tego, jeśli przez „materialny” rozumie się „nieoczywisty”, „nie zawierający czysto logicznego prawa”.
23. Fr.: W zdaniach; „Istnieją ludzie” i „Nie istnieją centaury” znajduje się również pewna klasyfikacja. Ale pan nie dokonuje klasyfikacji rzeczy, której w jednym przypadku zupełnie nie ma, a w innym przypadku nie ma przyporządkowania do żadnej z dwóch klas, lecz klasyfikuje pan pojęcia „człowiek” i „centaur”, przypisując pierwsze do pewnej klasy, pod którą to coś podpada, a drugie wykluczając z tej klasy. Dlatego uważam, że w tych zdaniach pojęcia są podmiotami rzeczywistymi. Kiedy pan mówi „To jest doświadczone” w sensie „To moje przedstawienie nie jest tylko czymś przeze mnie wytworzonym”, to klasyfikuje pan to przedstawienie. Przypisuje je pan do jednego z dwóch, przed chwilą rozróżnionych, rodzajów. Dlatego moim zdaniem przedstawienie jest tutaj rzeczywistym podmiotem. Pan może to również językowo tak wyrazić: przedstawienie ma taką cechę, że mu coś odpowiada.

<sup>2</sup> Za Romanem Ingardenem tłumaczymy *Affektion* przez „pobudzenie”. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty: Antyk 2001, część II, dział I, księga I, podział I, rozdział I (s. 109) (przypis tłum.).



24. P.: To będzie zależało od tego, czym jest negacja. Negacja możliwa jest tylko wtedy, gdy coś zostało wcześniej ustanowione. Stąd, jeśli mówimy: „Centaury nie istnieją”, to jest to możliwe tylko dzięki temu, że my je najpierw sobie wyobrażamy, jako będące poza nami. Mamy podwójną podstawę, aby zanegować istnienie: 1. Logiczną sprzeczność, 2. Poza pojęciem lub przedstawieniem w doświadczeniu (*ausserhalb des Begriffes oder der Verstellung in der Erfahrung*<sup>3</sup>). Więc właściwie rzeczywisty podmiot nie jest ani pojęciem, ani przedstawieniem.
25. Fr.: Mówiąc tak podaje pan tylko podstawy, na których wydajemy sąd o istnieniu. Z pojęcia pierwiastek kwadratowy z 4 można również wyprowadzić taki sąd jak „Istnieją pierwiastki kwadratowe z 4”.
26. P.: „Istnieją pierwiastki kwadratowe z 4” nie znaczy „Jest coś doświadczonego, co podpada pod pojęcie pierwiastka kwadratowego z 4”, o ile przez doświadczalny rozumiemy coś samoistnego, samo przez siebie istniejącego. Liczby istnieją tylko w czymś. Dlatego ten sąd jest istotnie różny od [sądu] „Istnieją ludzie”. Nie powiedziałbym nigdy: „4 istnieje”. Jak również nie mówię: „Istnieje pierwiastek kwadratowy z 4”. „Istnieje, istnieją” jest tutaj użyte w innym sensie. Oznacza to: własnością 4 jest to, że może ona powstać przez pomnożenie pewnej liczby przez samą siebie, że można znaleźć pewną liczbę, która pomnożona przez siebie da 4. Możemy tylko wtedy wydać taki sąd, kiedy wcześniej przekształciliśmy zdanie  $2^2 = 4$  (lub  $(-2)^2 = 4$ ). Jest to zgodne z pozostałymi sądami egzystencjalnymi typu „Istnieją ludzie”.
27. Fr.: Wcześniej, w przykładzie „Istnieją pierwiastki kwadratowe z 4” postawiono mi zarzut, jakoby był to pewien sąd egzystencjalny. Teraz wydaje się pan z tym nie liczyć, ponieważ pan nie chce stwierdzić: „Istnieje pierwiastek kwadratowy z 4”.
28. P.: Stwierdzenie „Istnieją pierwiastki kwadratowe z 4” jest sądem egzystencjalnym.

<sup>3</sup>To sformułowanie znajduje się również w manuskrypcie.

29. Fr.: (do 18) Zdanie „Przedstawienie Tego [czegoś] zostało wytworzone wskutek pobudzenia Ja przez To [coś]” jest oczywiste, gdy można jego treść wytworzyć zgodnie z regułami: ponieważ nie można użyć wyrażenia „Przedstawienie Tego [czegoś]”, zanim nie został wypowiedziany sąd: „Temu mojemu przedstawieniu odpowiada coś” lub „To moje przedstawienie zostało wytworzone wskutek pobudzenia Ja”. Dopiero wtedy można nazwać „To [coś]” co wywołało to wrażenie, co odpowiada mojemu przedstawieniu.
30. P.: „Przedstawienie Tego zostało wytworzone wskutek pobudzenia Ja przez To [coś]” jest tylko innym wyrażeniem stwierdzenia „Mojemu przedstawieniu odpowiada coś doświadczonego”.
31. Fr.: Rozumiem pana wypowiedź (20) tak: Jeśli pan chce powiedzieć: B jest pewnym przedstawieniem, które nie zostało wytworzone jedynie przez Ja, lecz na podstawie pobudzenia Ja, to wyraża pan to tak: „Przedmiot B jest doświadczalny”. Obydwa wyrażenia są równoznaczne. Czy tak to jest?
32. P.: Zamiast „B jest pewnym przedstawieniem etc.”, mógłbym powiedzieć „Przedstawienie B będzie etc.”, przyjmując w ten sposób, że B mogłoby być przedstawieniem.
33. Fr.: Przyznaję, że nie jest czymś oczywistym i zbytecznym mówić „Przedstawienie B nie zostało wytworzone jedynie przez Ja, lecz na podstawie pobudzenia Ja”, ponieważ nie każde przedstawienie wytworzone zostaje na podstawie pobudzenia Ja, w każdym razie może to być kwestią sporną. Jej negacja byłaby taka: „Przedstawienie B nie zostało wytworzone na podstawie pobudzenia Ja”, jeśli założymy, że B mogłoby być pewnym przedstawieniem<sup>4</sup>. Ta negacja ma wówczas pewien, całkowicie poprawny sens i dlatego nie jest czymś zbytecznym i oczywistym wypowiedzieć samo zdanie: „Przedstawienie B zostało wytworzone na podstawie pobudzenia Ja” lub to, jak pan chce, równoznaczne „Przedmiot B jest doświadczalny”. Lecz jeśli oba te wyrażenia są równoznaczne, można w sądzie: „Negacja zdania ‘Przedstawienie B zostało wytworzone na podstawie pobudzenia Ja’ – ma poprawny sens”, w miejsce

<sup>4</sup>Dopisek Fregego: „Jeśli założymy...” jest logiczną koniecznością, jeśli z tego wyniknie, że zdanie „Przedstawienie B zostało wytworzone na podstawie pobudzenia Ja” tylko wtedy jest prawdziwe, jeśli B jest przedstawieniem.

„Przedstawienie B zostało wytworzone na podstawie pobudzenia Ja” wstawić „Przedmiot B jest doświadczalny” i otrzymujemy wówczas sąd: Negacja zdania „Przedmiot B jest doświadczalny” ma poprawny sens. To przeczy pańskiemu wcześniejszemu założeniu.

34. P.: Nie ma sprzeczności w tym, by określić jako dopuszczalną negację wypowiedzi „Przedmiot przedstawienia B jest doświadczalny” a negację wypowiedzi „Przedmiot B<sup>5</sup>) jest doświadczalny” jako niedopuszczalną.
35. Fr.: Jeżeli pana poprawnie rozumiem, sprzeczność można rozwiązać tak: W wyrażeniu „Przedmiot przedstawienia”, „przedmiot” jest użyty w innym sensie niż w „Przedmiot A jest doświadczalny”.
36. P.: Nie. Słowo „przedmiot” ma takie samo znaczenie, lecz przedmiot przedstawienia znaczy coś innego niż „przedmiot”.
37. Fr.: Czy ograniczenie leży tylko w tym dodatku „przedstawienia”?
38. P.: „Przedmiot” sam w sobie oznacza przedmiot, który nie jest tylko przedmiotem przedstawienia, lecz doświadczenia. Właściwie przeciwieństwo winno nazywać się: Przedmiot przedstawienia – Przedmiot doświadczenia.
- 
39. P.: [w odniesieniu do (26) i (27)] „Liczba nie jest doświadczalna w tym samym sensie co Paweł.
40. Fr.: Rozróżnia więc pan dwa sensy słowa „doświadczalny”?
41. P.: Nie. Liczba jest zasadniczo w tym samym sensie doświadczalna. Pojęcie tego, co doświadczalne jest w obu przypadkach takie samo, zatem mogą liczbę, rzecz, kolor, nazwać doświadczalnymi.
42. Fr.: Czy przez „doświadczalne” nie zawsze rozumie pan coś samoistnie doświadczalnego?
43. P.: Doświadczalne jest również to, co nie jest samoistnie doświadczalne, jak np. pewien kolor, który jest doświadczalny w czymś.

<sup>5</sup>Widocznie (B') powinno oznaczać przedmiot przedstawienia B.

44. Fr.: Powiedział pan (26), że nie stwierdziłby „4 istnieje”. Czy używa pan tutaj „istnieć” w takim samym sensie jak „być doświadczalnym”?
45. P.: Tak, wycofuję się, że nie powiedziałbym: „4 istnieje”, „Istnieje pierwiastek kwadratowy z 4”.
46. Fr.: Różnica w sądach „Istnieją ludzie” i „Istnieją pierwiastki kwadratowe z 4” leży nie w „Istnieje, istnieją”, lecz w różnicowości pojęć „człowiek” i „pierwiastek kwadratowy z 4”. Przez człowieka rozumiemy coś oczywistego, przez pierwiastek kwadratowy z 4 – nie.
47. P.: Z tym się zgadzam.
48. Fr.: Czy zdanie „A jest doświadczalne” jest poprawne, jeżeli przez A jest rozumiane pewne przedstawienie?
49. P.: Tak. Przedstawienie jest doświadczalne.
50. Fr.: Czy jest przedstawienie jakiegoś przedstawienia?
51. P.: Są przedstawienia przedstawień.
52. Fr.: Nazwał pan raz przedstawienie chwiejącym się obrazem, szeregiem oglądów. A więc co to za oglądy, z których składa się przedstawienie przedstawienia A?
53. P.: Tymi oglądami są pojedyncze czynności przedstawienia A.
54. Fr.: Czy czynność przedstawiania jest równoznaczna z przedstawieniem?
55. P.: Tak.
56. Fr.: Niesłusznie więc odróżniamy czynność przedstawiania od przedstawienia?
57. P.: Tak.
58. Fr.: Z pana wypowiedzi (18) i (30) wynika, że stwierdzenie „To jest doświadczalne” jest równoznaczne z „Mojemu przedstawieniu odpowiada coś doświadczalnego”. Tutaj „doświadczalne” tłumaczy się samo przez się.

59. P.: To również nie powinno być wytłumaczeniem. Pozostaję przy tym, że wyrażenie „Przedstawienie Tego [czegoś]” zawsze może być użyte.
60. Fr.: Czy każde przedstawienie ma swój przedmiot?
61. P.: Tak. Każde przedstawienie ma koniecznie pewien przedmiot. „Przedmiot przedstawienia” jest tym samym, co „treść przedstawienia”.
62. Fr.: Czy treść przedstawienia *A* jest taka sama jak *A*?
63. P.: Nie. Obraz przedstawienia jest chwiejnym obrazem. Dokładnie rzecz ujmując – obrazem przedstawienia w odróżnieniu od przedstawienia. Przy obrazie przedstawienia abstrahuje się od czynności.
64. Fr.: Czy przedmiot przedstawienia jest różny od obrazu przedstawienia?
65. P.: Tak.
66. Fr.: Jeżeli widzi pan jakąś „Fata morgana” lub ma pan jakieś halucynacje, co tutaj jest przedmiotem przedstawienia? (Odpowiedź nie została udzielona).
- 
67. Fr.: Czy przyzna pan, że negacja zdania „Przedmiot *B* jest doświadczalny” ma poprawny sens?
68. P.: Tak.
69. Fr.: Czy przyzna pan, że można przedmiot przedstawienia *B* nazwać *A*?
70. P.: Tak.
71. Fr.: Wówczas przyzna pan, że przeczenie zdania „*A* jest doświadczalne” ma poprawny sens.
72. P.: Tak. Lecz w pana pytaniu (8) *A* nie było rozumiane jako przedmiot przedstawienia, lecz doświadczenia.
73. Fr.: Nie powiedziałem o *A* ani, że to przedmiot przedstawienia, ani że to powinno być przedmiotem przedstawienia, lecz pozostawi-

- łem to nieokreślonym. Dlatego pana odpowiedź (10) zrozumiałem bardziej ogólnie niż teraz pan wydaje się ją rozumieć. A ponieważ użyłem wyrażenia „przedstawienie *A*” w (6), to wydaje się słuszne, ażeby *A* rozumieć jako przedmiot przedstawienia.
74. P.: Lecz [w 6] *A* było rozumiane jako wyrażenie przedmiotu doświadczenia.
75. Fr.: Nie zauważam tego. Ewentualnie rozważmy dalej tak: Czy przyznaje pan, że istnieją przedmioty przedstawień, które nie zostały wytworzone przez pobudzenie *Ja*?
76. P.: Tak.
77. Fr.: Czy przyzna pan, że nie istnieją przedmioty przedstawień, które nie zostały wytworzone przez pobudzenie *Ja*?
78. P.: Tak.
79. Fr.: Wynika z tego, że istnieją przedmioty przedstawień, które nie zostały wytworzone przez pobudzenie *Ja*, które zatem nie istnieją. Jeśli pan teraz słowa „istnieć” używa w tym samym sensie jak wyrażenia „istnieje, istnieją”, to tutaj temu samemu podmiotowi jednocześnie przyznał pan i odmówił tego samego predykatu. Inferencja jest w porządku; gdyż pojęcie „Przedmioty przedstawień, które nie zostały wytworzone przez pobudzenie *Ja*”, jest w tych obu przesłankach takie samo, i takie samo jak we wniosku. Czy pan to przyzna?
80. P.: Tak. Lecz słowo „istnieje, istnieją” zostało tutaj niewłaściwie użyte.
81. Fr.: Zatem niech pan użyje innego słowa, które tę rzecz lepiej wyrazi.
82. P.: Nie da się, każde inne wyrażenie nie zdoła oddać [tego], co powinno być wyrażone.
83. Fr.: Mamy tu więc, pana zdaniem, rzeczywistą sprzeczność, w którą rozsądek popada z konieczności; zatem czysta zmiana wyrażenia nic nie da.
84. P.: Zanim zanegujemy istnienie czegoś, musimy to sobie przedstawić jako istniejące, aby wówczas odmówić mu istnienia. Lecz ja sądzę, że w ten sposób nie idziemy dalej. Jak wyjaśni pan „Istnieją ludzie”

(To co następuje zostaje opuszczone, ponieważ dowodzimy w kółko i w ten sposób znów wracamy do pytania:)

85. P.: Jak wyjaśni pan „Istnieją istoty żyjące”?
86. Fr.: Wyjaśniam to tak: zdanie, że *A* (bez względu na to, co mógłbym przez *A* rozumieć) nie podpada pod pojęcie „istota żyjąca”, jest fałszywe.
87. P.: Co winniśmy rozumieć przez *A*?
88. Fr.: Znaczenie, które przypisuję *A*, nie powinno być podporządkowane żadnemu ograniczeniu. Jeśli miałbym o tym coś powiedzieć, to może to być tylko coś oczywistego, jak np.  $A = A$ .
89. P.: Błąd polega na tym, że pan o *A* zawsze myśli jako o czymś istniejącym, więc to „istnieje, istnieją” pan po prostu zakłada.
90. Fr.: Nie przypisuje *A* ograniczenia, że to byłoby czymś istniejącym, o ile przez istnieć nie jest rozumiane coś oczywistego, tak więc nie ma w tym żadnego ograniczenia.
91. P.: Co to jest „oczywiste”?
92. Fr.: Oczywiście nazywam wypowiedź, która bliżej nie określa rzeczy, o której się wyraża.
93. P.: Czy zna pan tylko wypowiedzi, które są przez coś wytworzone?
94. Fr.: „Istnieją wypowiedzi, które nie są przez coś wytworzone”, znaczyłyby: „Istnieją sądy, w których podmiot nie może być odróżniony od predykatu”.
95. P.: Co rozumie pan przez coś, o czym coś może być wypowiedziane?
96. Fr.: Coś, co może być uczynione podmiotem sądu.

[97.] Fr.: „Niektórzy ludzie są Niemcami” oznacza to samo, co „Istnieją Niemcy”. Ze zdania: „Sachse<sup>6</sup> jest człowiekiem” wynika tak samo „Istnieją ludzie” jak ze zdań „Sachse jest człowiekiem” i „Sachse

<sup>6</sup>To nazwisko nie jest dowolnie wybrane. Podane nazwisko należy do profesora gimnazjum w Jenie Leo Sachse, od 1876 r. członka Jeneńskiego Towarzystwa Medycznego i Nauk Przyrodniczych, do którego należał również Frege.

jest Niemcem” wynika: „Niektórzy ludzie są Niemcami” lub „Istnieją Niemcy”.

- [98.] P.: „Niektórzy ludzie są Niemcami” nie oznacza tego samego, co „Istnieją Niemcy”. Pan nie może wyłącznie ze zdania „Sachse jest człowiekiem” wywnioskować „Istnieją ludzie”, lecz pan potrzebuje to tego również zdania: „Sachse istnieje”.
- [99. Fr.:] Na to mógłbym powiedzieć: Jeśli „Sachse istnieje” winno to znaczyć „Słowo «Sachse» nie jest pustym dźwiękiem, lecz coś oznacza”, to jest czymś słusznym, że warunek „Sachse istnieje” musi być spełniony. Nie jest to jednak żadną nową przesłanką, lecz oczywistym założeniem wszystkich naszych słów. Reguły logiki zakładają zawsze z góry, że użyte słowa nie są puste, że zdania wyrażają sądy, że nie gra się pustymi słowami. Skoro „Sachse jest człowiekiem” jest rzeczywistym sądem, słowo „Sachse” musi coś oznaczać i wówczas nie używam kolejnej przesłanki, aby z tego wywnioskować „Istnieją ludzie”. Przesłanka „Sachse istnieje” jest zbyteczna, jeśli ma znaczyć coś innego niż, wyżej wspomniane, oczywiste założenie, dotyczące całego naszego myślenia. Czy mógłby pan podać przykład, gdzie zdanie o formie „*A* jest *B*” jest sensowne i prawdziwe, [w którym (*in dem*)?] *A* jest nazwą indywidualną, podczas gdy „istnieją *B*’y” jest fałszywe? „Niektórzy ludzie są Niemcami” można również wyrazić tak: „Część ludzi podpada pod pojęcie «Niemiec»”. Przy tym, przez część rozumiemy niepustą część, tj. część, która zawiera indywidua. Gdyby tak nie było, nie byłoby żadnych ludzi, którzy są Niemcami, więc można by powiedzieć „Żaden człowiek nie jest Niemcem”, lecz to jest przeciwne do „Niektórzy ludzie są Niemcami”. Dlatego może być odwrotnie: ze zdania „Niektórzy ludzie są Niemcami” wnioskujemy „Istnieją Niemcy”. „Niektórzy ludzie są Niemcami” można również tak...<sup>8</sup>).

tłum. z języka niemieckiego Piotr Cebula

<sup>7</sup> W rękopisie znajduje się: „indem”.

<sup>8</sup> Tutaj kończy się rękopis.



artykuły

tischneriana

przekłady i komentarze

**recenzje i sprawozdania**

**Paweł Rojek**

**Tropy, uniwersalia i rzeczy**

Anna-Sofia Maurin, *If Tropes*, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher 2002, ss. 184 (*Synthese Library*, vol. 308).

Tytuł książki Anny-Sofii Maurin – *If Tropes* – jest zagadkowy nie tylko dla tych, którzy nigdy nie słyszeli o teorii tropów, ale także dla czytelników obeznanych z tematem. W Polsce niestety termin „trop” zamiast z ontologią kojarzy się raczej z myślistwem lub teorią literatury. Tymczasem teoria tropów stanowi jedną z najbardziej dyskutowanych współczesnych koncepcji uniwersaliów, rozwijaną m.in. przez K. Campbella, J. Bacona, a wcześniej przez D. C. Williama i G. F. Stouta. Polska literatura na ten temat jest zadziwiająco skąpa, jeśli wziąć pod uwagę doniosłość problemu i nasze tradycje analiz zagadnień ontologicznych<sup>1</sup>. Książka A.-S. Maurin, szwedzkiej filozofki z Lundu, podsumowuje pół wieku teorii tropów – ukazała się niemal w okrągłą rocznicę opublikowania klasycznego tekstu Williama (1953). Praca stanowi jednak nie tylko systematyczną analizę, lecz także twórcze rozwinięcie tej teorii.

Omówienie książki A.-S. Maurin zacznę (1) od przedstawienia głównych zagadnień teorii tropów, następnie (2) omówię proponowane przez autorkę rozstrzygnięcia pewnych kluczowych problemów tej teorii, wreszcie (3) spróbuję krytycznie odnieść się do podanej przez nią charakterystyki tropów.

(1) Tajemniczy termin „trop” oznacza w analitycznym żargonie jednostkowe własności. Tropami są na przykład ta oto niepowtarzalna czerwień tej

Paweł Rojek – mgr filozofii i socjologii, doktorant filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zajmuje się metafizyką, filozofią rosyjską i semiotyką kultury. Przygotowuje rozprawę z teorii uniwersaliów.  
E-mail: pawel@rojek.org

<sup>1</sup> Wyjątki stanowią m.in. tekst Łukasza Gibały, *Czy tropy są przechodnie?*, „Principia” XXXIX (2004), s. 115–126 i artykuł Arkadiusza Chrudzimskiego (który zyskał rozgłos dzięki cytowaniu w internetowej *Stanford Encyclopedia of Philosophy*), *Two Concepts of Trope*, „Grazer Philosophische Studien” 64 (2002), s. 137–155.

róży i niepowtarzalna mądrość Sokratesa. Zwykle własności uważa się za coś ogólnego, a jednostkowość rezerwuje się dla konkretów. Doniosłość pojęcia tropu polega właśnie na dostrzeżeniu, że własności mogą być jednostkowe. Ontologia tropów stanowi obiecującą drogę pośrednią między skrajnym nominalizmem, odrzucającym w ogóle istnienie własności, i umiarkowanym realizmem, uznającym uniwersalne własności.

Kategoria jednostkowych własności pojawia się w metafizyce co najmniej od czasów Arystotelesa, jednak dopiero w XX wieku poświęcono jej więcej uwagi. Arbitralny termin „trop” został zaproponowany przez Williamsa, jak to zwykle bywa, po to, by położyć kres zamętowi terminologicznemu. Jednostkowe własności nazywano bowiem (i nadal się nazywa) bardzo różnie: „indywidualnymi akcydensami”, „momentami”, „realizacjami własności” itd. Najbardziej systematyczna nazwa to „abstrakcyjne partykularia”. Tropy są bowiem abstrakcyjne i jednostkowe – stanowią część poczwórnej klasyfikacji bytów ze względu na konkretność-abstrakcyjność i uniwersalność-partykularność, która składa się na tzw. kwadrat ontologiczny, pojawiający się po raz pierwszy w *Kategoriach* Arystotelesa.

Teoria tropów traktuje abstrakcyjne partykularia jako ostateczne składniki rzeczywistości, „prawdziwy alfabet bytu” (wyrażenie Williamsa). Ideałem teorii tropów jest jednokategorialna ontologia uznająca istnienie tropów i tylko tropów. Możliwe są oczywiście ontologie zaliczające do podstawowych składników świata obiekty należące do innych kategorii (uniwersalne własności, substancje), ale nie cieszą się one popularnością ze względu na brak ontologicznej oszczędności. W związku z tym przed teorią tropów staje zadanie wykazania, że wszystkie pozostałe kategorie ontologiczne dają się sprowadzić do jednostkowych własności.

(2) Książka A.-S. Maurin składa się z trzech wyraźnych części. W pierwszej (rozdz. I-IV) autorka omawia pojęcie tropu, formułuje pewne uwagi metodologiczne i przeprowadza analizę uprawdziwiania. Jeśli istnieją tylko tropy, to dla każdego prawdziwego sądu musi istnieć w świecie coś, co składa się wyłącznie z tropów i czyni dany sąd prawdziwym. Teoria tropów musi pokazać, jak jest możliwe, że abstrakcyjne partykularia mogą uprawdziwiać sądy, zawierające odniesienie do abstrakcyjnych uniwersaliów i konkretnych partykulariów. Innymi słowy, teoria tropów musi przedstawić redukcyjną analizę uniwersaliów i konkretów. W dwu kolejnych częściach książki autorka analizuje oba zagadnienia – najpierw problem uniwersalizacji (rozdz. V), następnie – konstrukcji rzeczy (rozdz. VI). A.-S. Maurin nie przedstawia argumentacji na rzecz teorii tropów i nie broni jej przed zarzutami, nie wy-

stępuje też przeciwko konkurencyjnym ujęciom. Pokazuje tylko, że koncepcja jednokategorialnej ontologii tropów jest spójna i potrafi zapewnić prawdziwość wszystkich sądom, na których zależy filozofom. Książka zawiera interesujące i ważne analizy wielu szczegółowych zagadnień, m.in. dyskusję na temat relacji wewnętrznych, systematyczne omówienie regresów pojawiających się w teorii własności oraz krytykę koncepcji K. Campbella i P. Simonsa. Poniżej omówię ustalenia autorki dotyczące kluczowych zagadnień teorii tropów: pojęcia tropu i sposobu unikania regresów związanych z konstrukcją uniwersaliów i konkretów.

A.-S. Maurin charakteryzuje tropy jako byty abstrakcyjne, partykularne i proste oraz uznaje te określenia za pierwotne, niewymagające dalszego wyjaśnienia. Autorka szczególną uwagę zwraca na ostatnie z nich, które uzupełnia standardową charakterystykę tropów jako abstrakcyjnych partykulariów. Tropy są proste w tym znaczeniu, że nie mają już żadnych składników i nie są złożone z heterogenicznych elementów. To pozwala na odrzucenie groźnej dla teorii tropów sugestii (formułowanej przez J. P. Morelanda i C. Daly’ego), że jednostkowe własności mogą być traktowane jako kompleksy złożone z substratu i ogólnej własności. W zakończeniu recenzji postaram się dowieść, że to dodatkowe określenie tropów jako prostych bytów jest zbędne.

Teoria tropów musi pokazać, jak z tego, co jednostkowe można skonstruować to, co uniwersalne. Najczęściej na gruncie różnych wersji tej teorii próbuje się zredukować uniwersalia do zbiorów podobnych tropów. Prawdziwość sądu „*a* i *b* są czerwone” sprawia to, że przedmiot *a* zawiera trop czerwieni  $t_1$ , przedmiot *b* zawiera trop czerwieni  $t_2$  i oba te tropy są ściśle do siebie podobne. Relacja ściśłego podobieństwa (*exact similarity*) jest uznawana za relację zwrotną, symetryczną i przechodnią. Klasy ekwiwalencji, jakie tworzy, doskonale spełniają zadania stawiane uniwersaliom. Przyjęcie możliwości istnienia dwóch identycznych jakościowo (czyli ściśle podobnych), choć różnych numerycznie tropów dokonuje się za cenę odrzucenia zasady identyczności nieodróżnialnego. Nie jest to jednak zbyt wygórowana cena, ponieważ zasada ta nie znajduje wielu obrońców. Redukcja uniwersaliów do zbiorów tropów wydaje się więc bardzo elegancka. Standardowy zarzut wobec niej – będący przeformulowaniem klasycznego argumentu Russella przeciwko teorii podobieństwa – dotyczy charakteru relacji podobieństwa. Jeśli jest to relacja uniwersalna, stanowi ona powszechnik, a zatem trzeba porzucić projekt jednokategorialnej ontologii. Jeśli zaś jest to relacja jednostkowa, prowadzi do regresu w nieskończoność – coż bowiem łączy poszczególne jednostkowe podobieństwa, jeśli nie podobieństwo wyższego rzędu?

Rozwiązanie, referowane przez A.-S. Maurin, polega na wykazaniu, że podobieństwa nie trzeba traktować jak jakiegoś dodatkowego bytu, pojawiającego się między podobnymi tropami. Ścisłe podobieństwo jest – jak wykazuje autorka – relacją wewnętrzną i ufundowaną na naturze swoich członów. Oznacza to, że tropy wchodzą w tę relację z konieczności. Gdyby trop przestał być podobny do innego tropu oznaczałoby to, że zmieniła się jego natura. To zaś jest niemożliwe – tropy nie mogą się zmieniać, ponieważ są swoją własną naturą; zmiana oznacza ich zniszczenie. Ufundowanie relacji na naturze członów oznacza natomiast, że do jej zajścia wystarczy tylko istnienie członów. Nie jest zatem potrzebne żadne specjalne powiązanie, by między podobnymi tropami pojawiła się relacja podobieństwa. Podobieństwo nie wymaga uznania niczego prócz podobnych tropów. W rezultacie – konkluduje A.-S. Maurin – nie trzeba mówić o relacji podobieństwa jako o jakimś dodatkowym bycie istniejącym obok podobnych tropów. Relacja ścisłego podobieństwa superwenuje na swoich członach, stanowi – używając sformułowania D. Armstronga – „ontologiczny bonus”, „pseudo-dodatek” do podobnych tropów, jest „równie niesubstancjalna jak cień” (s. 109). Dlatego relacja ta nie prowadzi do regresu, wskazywanego przez krytyków: „regres nieistniejących pseudo-dodatkových relacji jest krańcowo niewinny i zarazem w oczywisty sposób nieszkodliwy” (s. 111). W ten sposób rozwiązany zostaje najpoważniejszy problem teorii tropów związany z konstrukcją uniwersaliów w ramach teorii tropów.

Drugim wyzwaniem, jakie stoi przed teorią tropów, jest wyjaśnienie, jak abstrakcyjne tropy mogą uprawdziwiać sądy odwołujące się do konkretów. Teoria ta musi pokazać, w jaki sposób z abstrakcyjnych partykulariów można skonstruować konkretne partykularia. Standardowa odpowiedź teorii tropów brzmi: konkretne rzeczy są zbiorami współobecnych (*compresence*) tropów. Takie stwierdzenie natychmiast wywołuje pytanie o charakter współobecności – czy jest to relacja uniwersalna, trop relacyjny czy może „pseudo-dodatek”?

W przypadku relacji współobecności nie można powtórzyć rozumowania, które sprawdziło się przy ścisłym podobieństwie. Relacja między tropami tworzącymi rzecz musi być zewnętrzna – wchodzenie w nią nie może być dla tropów konieczne. Innymi słowy, tropy nie muszą tworzyć wiązki z tymi tropami, z jakimi faktycznie ją tworzą. W przeciwnym razie nie byłaby możliwa żadna zmiana – wymiana jednego tropu w wiązce musiałaby pociągać za sobą wymianę wszystkich pozostałych. A.-S. Maurin stwierdza także – wbrew Campbellowi – że relacja współobecności nie może być ufundowana na naturze członów. Autorka przekonująco pokazuje, że tropy nie mogą fundować

swoją naturą żadnej relacji, która jest dla nich zewnętrzna, co w szczególności dotyczy relacji współobecności. Gdyby współobecność była relacją zewnętrzną i ufundowaną na naturze członów, tropy mogłyby wchodzić w nią i wychodzić z niej, a więc byłyby zmienne. To natomiast jest wykluczone: „Tropy są prostymi bytami. Sposób w jaki są (ich natura) jest wszystkim czym są. Jest ona tym, czym są” (s. 132). Wynika z tego, że relacja współobecności musi być zewnętrzna i nieufundowana. Relacja ta nie wypływa z natury tropów, nie superwenuje na nich, nie jest „pseudo-dodatkiem”, lecz prawdziwą, pełno-krwistą relacją. Uznanie współobecności za relację uniwersalną nie wchodzi w grę, o ile chce się pozostać w obrębie teorii tropów. Pozostaje więc uznanie poszczególnych przypadków współobecności za relacyjne tropy. Pojawia się jednak natychmiast groźba regresu, na który wskazywał Bradley – co wiąże współobecne tropy z tropem relacji współobecności?

Rozwiązanie, które proponuje A.-S. Maurin, urzeka swoją elegancją. Zwraca ona uwagę, że jednostkowa relacja współobecności ma podwójny charakter. Dla wstępujących w nią tropów – jak już była o tym mowa – jest to relacja zewnętrzna, nieufundowana na naturze członów. Mogą one być związane tą relacją, ale nie muszą. Natomiast dla relacyjnego tropu współobecności wiązanie tych a nie innych tropów jest konieczne – nie może on nie wiązać tych tropów, które wiąże. Trop czerwieni i trop zapachu róży powiązane są tropem zewnętrznej relacji współobecności. Dwa pierwsze tropy nie muszą współwystępować ze sobą – barwa i zapach mogą się zmieniać niezależnie od siebie. Jednak wiążący je trop współobecności musi wiązać te określone tropy – gdy jeden z należących do wiązki tropów zniknie, współobecność podzieli jego los. Między współobecnymi tropami a relacją współobecności zachodzi zatem istotna asymetria: tropy nie potrzebują tej określonej relacji współobecności, natomiast relacja ta wymaga tych określonych tropów. Jak powiada A.-S. Maurin: „Relacja współobecności jest zewnętrzna dla tropów, które wiąże, ale jednocześnie wiązane tropy są wewnętrzne dla relacji współobecności” (s. 164). Takie rozwiązanie zatrzymuje regres. Relacja wiążąca daną relację współobecności z jej członami jest dla niej wewnętrzna, więc – podobnie jak w przypadku ścisłego podobieństwa – jest ona tylko „pseudo-dodatkiem”. Innymi słowy, relacja współobecności jest na tyle wewnętrzna, by uniknąć regresu, i na tyle zewnętrzna, by móc przypadkowo wiązać tropy w konkretną rzecz.

(3) Na zakończenie chciałbym skomentować podane przez A.-S. Maurin określenie tropu. Autorka zwraca szczególną uwagę na prostotę jako pierwotną, nieredukowalną charakterystykę abstrakcyjnych partykulariów. Sądzę, że ten rodzaj prostoty, jaki rzeczywiście jest potrzebny dla teorii tropów, gwa-



rantuje ich abstrakcyjność, a ten rodzaj prostoty, który chce zadekretować autorka, jest niepotrzebny.

Co oznacza abstrakcyjność i partykularność tropów? Obiekt jest abstrakcyjny, jeśli zawiera się w jakimś innym obiekcie, a sam nie zawiera żadnego obiektu. Z kolei obiekt jest partykularny, jeżeli zawiera się tylko w jednym przedmiocie. W obu przypadkach dla charakterystyki tropów potrzeba relacji zawierania się, inherencji, zachodzącej między tropem a przedmiotem (przedmiot może być traktowany, jak to zwykle bywa, jako wiązka tropów). Pojęcie tropu jest więc pochodne od pojęcia inherencji. Oba kluczowe określenia tropu można bardzo łatwo sformalizować. Niech „ $x \leftarrow y$ ” oznacza „ $x$  zawiera  $y$ ”, „ $y$  inheruje w  $x$ ”. Relację inherencji można uznać za zwrotną, przechodnią i antysymetryczną. Definicja abstrakcyjności przedstawia się następująco:

$$A(x) \equiv \exists y(y \leftarrow x \wedge x \neq y) \wedge \forall z((x \leftarrow z) \supset x = z).$$

Obiekt  $x$  abstrakcyjny wtedy i tylko wtedy, gdy zawiera się w jakimś różnym od siebie przedmiocie i nie inheruje w nim nic różnego od niego. Z kolei partykularność można zdefiniować następująco:

$$P(x) \equiv \forall y \forall z(((y \leftarrow x) \wedge (z \leftarrow x)) \supset ((y \leftarrow z) \vee (z \leftarrow y))).$$

To, co jednostkowe, zawiera się tylko w jednym obiekcie i – na mocy przechodniości relacji inherencji – we wszystkich obiektach, które go zawierają.

Co może oznaczać prostota tropu? Przede wszystkim wydaje się, że chodzi po prostu o abstrakcyjność – trop jest prosty w tym sensie, że nic (różnego od niego samego) w nim nie inheruje. Trop nie jest złożony z tropów, lecz sam jest składnikiem. Trop jest elementem maksymalnym w zbiorze uporządkowanym relacją inherencji. Innymi słowy – trop nie posiada żadnych własności; sam jest abstrakcyjną własnością. Tego typu prostota należy do istoty tropu.

Prostota ze względu na inherencję nie wyklucza jednak złożoności tropu pod innymi względami. Nie ma wątpliwości, że – wbrew A.-S. Maurin – tropy można traktować jako obiekty posiadające składniki. Takimi składnikami – choć nieinherującymi w tropie – mogą być cechy tropów, np. partykularność czy prostota. Cechy te nie są składnikami tropu w tym samym sensie, w jakim trop jest składnikiem konkretnych przedmiotów. Można też mówić, że w tropie czerwieni zawiera się odcień, nasycenie i jasność, których stanowi dookreślenie. Złożoność ze względu na relację dookreślenia nie jest jednak tym samym, co złożoność ze względu na inherencję. Można wreszcie twierdzić, że trop, choć nic w nim nie inheruje, składa się z substratu i ogólnej

własności. Wydaje się więc, że twierdzenie, iż trop nie może zawierać *żadnych* składników, jest zbyt mocne. Proste ze względu na inherencję tropy mogą być traktowane jako złożone pod innymi względami. Zwolennik jednokategorialnej ontologii tropów nie musi wymagać absolutnej prostoty abstrakcyjnych partykulariów. Musi tylko uznawać inherencyjną prostotę tropu, która sprowadza się do abstrakcyjności. Jeśli uda się zbudować ontologię opartą na absolutnie prostych tropach, będzie to ontologia prostsza niż te, które uznają złożoność tropów. *Onus probandi* będzie wtedy spoczywać na zwolennikach bogatszych ontologii, uznających złożoność tropów w jakichś innych wymiarach. Innymi słowy, tropy można traktować jako złożone; pytanie brzmi, czy takie podejście ma jakąś przewagę nad teorią prostych tropów.

**Krzysztof Duda**

**Wsluchanie się w inność**

Hans Urs von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. II: *Pisma z zakresu sztuki i religii*, wybór, opracowanie i wstęp M. Urban CSsR, tłum. M. Urban CSsR, D. Jankowska, Kraków: WAM 2007, ss. 110.

Wśród wielu pozycji z pogranicza nauk filozoficznych i kulturowych oraz filozoficznych i teologicznych na uwagę zasługuje książka, w której tłumacze przybliżają, nieznane dotąd na rynku polskim, artykuły Hansa Ursa von Balthasara<sup>1</sup>, świadczące o wielowymiarowości podejścia tego wybitnego szwajcarskiego myśliciela do kultury i religii. Pisma te mają szczególne znaczenie dla badań nad twórczością Balthasara, gdyż pokazują jego wręcz renesansową erudycję, połączoną z niesamowitymi zdolnościami naukowo-artystycznymi, jak choćby umiejętność gry na fortepianie i słuch absolutny. Nie bez znaczenia jest też, przywoływana przez autora opracowania, informacja o tym, że w całym dorobku Balthasara należy doszukiwać się inspiracji muzyką i to muzyką na najwyższym poziomie – Bacha i Mozarta<sup>2</sup>.

Krzysztof Duda – magister filozofii, doktorant na Wydziale Filozoficznym PAI. Zainteresowania: filozofia kultury, filozofia człowieka, kulturoznawstwo oraz wzajemne relacje techniki, filozofii i kultury. Członek Stowarzyszenia Twórców Nauki i Kultury „EPISTEME”. Asystent w Instytucie Kulturoznawstwa Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie.

Przyjrzyjmy się jednak wypowiedzi samego autora, gdyż właśnie wśród tych wycinków, strzępków myśli wypowiedzianych o sztuce, dostrzeżemy wrażliwość myśliciela na coś, co wyrasta spoza nas samych. Dostrzeżemy zainteresowanie tym, czemu na imię piękno. Czy warto się nim interesować? Warto! Bo czyż nie jest tak, że jeśli „prawda i dobro na zawsze pozostaną dla ludzkości chlebem powszednim ducha, bez którego umarłyby z głodu, to nie można pojąć, dlaczego także i trzeci z wielkich atrybutów wszelkiego bytu – piękno – nie miałyby należeć do niezbędnych dóbr życiowych. Życie bez

<sup>1</sup>H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. II: *Pisma z zakresu sztuki i religii*, wybór, opracowanie i wstęp M. Urban CSsR, tłum. M. Urban CSsR, D. Jankowska, Kraków 2007.

<sup>2</sup>Zob. M. Urban CSsR, *Dotknięcie niewidzialnego*, w: H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. II, dz. cyt., s. 6–10.

ozdób i strojów, bez radości i zachwytu w tak samo małym stopniu jest życiem, jak życie bez prawdy i dobra” (s. 60).

Ktoś może powiedzieć, że piękno jest subiektywne, każdy odczuwa je na własny sposób, każdy przyjmuje według swej indywidualnej wrażliwości. Warto jednak wspomnieć, że każdy ma jakąś wrażliwość, choćby była to wrażliwość na sposób bycia samego siebie. Owszem, można to wytłumaczyć na poziomie biologicznym, ale to nie wyczerpuje sposobu tłumaczenia tego faktu, ponieważ dotrzemy do pytania o celowość takiego zachowania. I tu można odpowiedzieć, że nasze nastawienie jest bezcelowe, ale takie tłumaczenie mija się z samym faktem istnienia powyższego.

Przyglądając się genezie pragnienia piękna u człowieka, Balthasar dostrzega je właśnie w samym człowieku. To właśnie człowiek odkrywa w sposób refleksyjny muzykę w świecie. Świat był od samego początku przeniknięty muzyką, ona staje się tym, co wyraża człowieka najbardziej, a to dlatego, że jest „sztuką najbardziej nieuchwytną, bo najbardziej bezpośrednią. Zbliża się do nas bardziej, wnika w nas głębiej niż inne” (s. 25). Muzyka jest zatem pierwociną sztuki, która staje się obiektywizacją rzeczywistości duchowej człowieka, wyjawiającą na różne sposoby, przez wolne tworzenie, źródłowe doświadczenie Boga. Wytworzenie to ma też inny aspekt. Ma mianowicie przybliżyć człowiekowi głębię, która dzięki niemu samemu się objawia i przez to ma też przybliżać go z powrotem do miejsca, z którego wyszedł.

Pierwotność muzyki uzasadnia Balthasar tym, że muzyka jest czymś, co towarzyszy człowiekowi w sposób pierwotny, począwszy od szumu, poprzez uczestnictwo w przyrodzie i odbieranie dźwięków, jakie ona niesie, aż do uczestnictwa w muzyce przez słowo. Właśnie ono ma dla szwajcarskiego myśliciela niezwykle znaczenie; słowo porządkuje czas i przeżycie. A właściwie, jak każda sztuka, obiektywizuje owo przeżycie w czasie. Słowo jest współuczestnikiem melodii, a przez to staje się jej częścią, tak jak i ona staje się częścią słowa. Wspólnie tworzą sztukę muzyki, zaś muzyka, w swym pełnym wymiarze, może stać się „symbolem, a jeszcze bardziej szatą dla tego, co Boskie (...). Muzyka jest sztuką w czasie. Wyrusza, wędruje i dociera albo powraca. Jest wiecznie płynącą rzeką, wieczną różnorodnością, ale melodia unosi się w niej jako jej sensowne scalenie. Muzyka jest więc obrazem działania dynamicznego rozwoju świata” (s. 42). Owa wrażliwość wyróżnia nas od świata zwierząt, nadaje człowiekowi ludzki wymiar. Szwajcarski myśliciel w sposób bardzo wyrafinowany odnosi się do dojrzwania muzyki. Jego zdaniem, muzyka ma swój czas; czas zaś jest czymś, co immanentne muzyce, co muzykę prowadzi do jej dojrzałości. Takie, bardzo procesualne podejście

do muzyki pozwala na postawienie pytań o charakterze ontologicznym: czy świat też ma charakter procesualny, czy wszystko jest procesem, dojrzewającym do ostatecznej doskonałości? Nie otrzymamy na te pytania bezpośredniej odpowiedzi – być może autor był zbyt zanurzony w tradycyjnej metafizyce, by przyjąć zmianę jako element konstytutywny bytu jako takiego, a być może widział ten proces inaczej, choćby jako dojrzewanie powierzchniowe, by później dotrzeć do czegoś, co stałe. Ta druga wersja, zważywszy na inne dzieła autora, jest bardziej prawdopodobna.

Przyjrzyjmy się, jak Balthasar pojmował sztukę i kulturę. Obie kategorie dosyć często pojawiają się w omawianej pozycji i mają ze sobą wiele wspólnego. Rozważmy je jednak po kolei, by wydobyć z nich to, co konstytutywne i by dotrzeć do istoty rzeczy w takich granicach, w jakich prezentuje to szwajcarski myśliciel.

Sztuka ma – zdaniem Balthasara – charakter relacji, jaka istnieje między Bogiem, człowiekiem, światem i znów człowiekiem i Bogiem. Pisze o tym nasz autor: „Każda sztuka jest takim ujarzmianiem nieuchwytniej idei w konkretnie, ujarzmieniem samoistności w kontyngencji. W naturze kontyngencji leży jednako, iż nigdy całkowicie nie ogarnia tego, co nieskończone. Żadna sztuka nigdy nie będzie więc nadawała formy całej idei; pozostaje to jej (sztuki) odwieczną tęsknotą i tragicznością. Może ona jednak skutecznie ukazać jedną stronę nieskończonego, jedną barwę z pryzmatu wiecznego światła, a to dzięki temu, że fragment pozwala w sobie przeczuwać możliwość całości, będącej ze swej istoty nieskończone niepodzielną, i przez to nie oznacza on okaleczenia czy uszczerbku, lecz zredukowaną projekcję tego, co wieczne, w krainę formy” (s. 28). Nasze działanie twórcze ma zatem za zadanie ujęcie niewielkiego wycinka wieczności, teraźniejszości i danie go sobie i innym ludziom, by zainspirować do kontemplacji wieczności, skrytej w skrawku idei, otoczonej wytworem sztuki. Taka kontemplacja pozwala człowiekowi wyjść poza czas, w chwilę innego stanu, który daje możliwość przemiany. Oczywiście, każdy człowiek posiada inne podejście i inną wrażliwość na odbiór idei, zatem również w inny sposób będzie uwrażliwiony na jej przetworzenie – interpretację, inaczej też, po jej przemyśleniu, podejdzie do świata.

Kiedy rodzi się przejście między sztuką a kulturą? Każda sztuka jest już kulturą, gdyż każdy wytwór ludzki staje się elementem kultury, w jakiej żyje człowiek. Nie każda jednak kultura jest sztuką, choć z drugiej strony – każda kultura może dać sztuce inspirację, jak również może przez to kulturę kształtować. Kultura posiada swój czas i w tym czasie realizuje się, „rozwijają się samodzielnie, sama dochodzi do najwyższego wyrazu swej indywidual-

ności i dopiero po osiągnięciu pełnej dojrzałości otwiera się na inne. To, co potencjalnie równomiernie ukryte jest we wszystkich kulturach, rozwija się na różnych poziomach i w różnych okresach czasu. Usiłowanie przeniesienia form poziomów wyższych na niższe byłoby równoznaczne z próbą rozerwania siłą pąka kwiatu" (s. 35). Kultura jest zatem tworem autonomicznym, tak jak i sztuka, jednak twory te są niezupełnie domknięte, są systemami względnie izolowanymi – jeśli można użyć takiego fizycznego porównania. Mają na siebie wzgląd i mają ze sobą powiązanie, pomimo inności w swej istocie.

Co więcej, sztuka i kultura karmią się tym samym, mianowicie tradycją. Można powiedzieć, że sztuka współczesna czy też muzyka współczesna odeszły od tradycji. Tak jednak nie jest, gdyż samo użycie melodii, koloru, materiału czy słowa, choć w zupełnie inny sposób jest wpisaniem się w tradycję. Inną sprawą jest motyw, jaki kieruje twórcą, pragnienie, które wpisuje się w tradycję innych pragnień, od pokoleń wyrażanych w różnej formie przez twórców. Szwajcarski myśliciel nie przyjmuje tradycji jako zwykłego przechowywania, jako magazynu dla tego, co było. W jego ujęciu historia musi się stawać elementem tego, co przyszłe. Tradycja musi być tradycją żywą, nie zaś pozbawioną czasu przeszłego w imię tego, co było i wiecznej tegoż konserwacji. Balthasar pisze: „Gdzie tradycja stała się zwykłym przechowywaniem, tam przestała żyć, tam otwarte są drzwi do nihilizmu” (s. 66), co więcej, tradycja musi być dziełem wolnego ducha i kreatywności, wyrażać się w działaniu ludzkim, być żywą kulturą, pielęgnowaną na co dzień. Tradycja nie może być wymysłem, musi mieć swoje źródło i własny cykl rozwoju, niezmacony planową ingerencją. W takim przypadku „tradycja jako program nie jest już tradycją, co więcej, jest wrogiem tradycji (...). Tradycji nie można również sztucznie stworzyć i wyhodować w próbach. Dążenia takie są podejmowane w dobrej wierze, niemniej jednak są martwymi wytworami historyzmu” (s. 68). Historia pokazała nam bardzo wyraźnie, że takie „hodowanie” nowych tradycji jest bezcelowe i bezsensowne, co więcej, powoduje niesamowite zniszczenie społeczne, jak choćby sztuczne „tradycje” obu dwudziestowiecznych totalitaryzmów.

Wspominając relację sztuki i kultury, należy przywołać relację sztuki i religii, której nasz autor również poświęca sporo uwagi. Zarówno sztuka jak i religia mają podobne źródło: obydwie wychodzą od wolnego aktu istoty ludzkiej i poprzez działanie, przez twórczość, która w każdym z tych przypadków ma inną strukturę, dochodzą do swojego celu. Ważne jest jednak, że każda z tych dziedzin oddziałuje na drugą, podobnie jak było to w przypadku sztuki i kultury, z tym, że w tych relacjach zachodzą inne momenty. Religia

ma bowiem zawsze odniesienie do Transcendencji. Jak zauważa nasz myśliciel, zgodnie z sugestiami Platona – piękno i sztukę należy potraktować jako pewien etap w dochodzeniu do świata wiecznego. Pisze: „Dążenie do tego, co w danym wypadku wyższe i bardziej wewnętrzne, i jeszcze dalej do piękna ostatecznego, jest bowiem gwarancją ostatecznej możliwości istnienia sztuki obiektywnej i powszechnej. Tylko temu, kto swoje dążenia ukierunkowuje według prawa wszystkich ludzi, jakim jest prawo sumienia, dana jest pewność, iż zmierza we właściwym kierunku ku absolutowi. Tutaj rozumiemy zatem ostateczny związek sztuki z religią jako ostatecznym, konkretnym i całkowitym określeniem wartości całej osobowości” (s. 96–97). Elementem, który może łączyć obie dziedziny, jest człowiek, odnoszący się na różnych płaszczyznach do rzeczywistości, przy czym jego postawa w kreowaniu siebie i swoich wytworów jest w pełni odpowiedzialna. Takie podejście ma w sobie zawsze odniesienie do Absolutu, choćby nie było bezpośrednią intencją człowieka.

Analizując przedstawione relacje, zachodzące między sztuką i kulturą oraz sztuką i religią, widzimy, że występuje między nimi delikatna różnica, a współpraca między nimi ma zawsze charakter wolnej koegzystencji, która troszczy się o zachowanie tożsamości w odniesieniu do całości wytworu.

Warto polecić omawianą pozycję Balthasara, by zobaczyć tego myśliciela – znanego przede wszystkim z ważnych dzieł teologicznych – w jego namyśle nad pięknem, w jego filozofii sztuki i filozofii kultury. Jego krótkie eseje dają niejednokrotnie więcej inspiracji do badania rzeczywistości kultury niż niejedno dzieło okrzyknięte podręcznikiem.

Ryszard Wanatowicz

## O filozofii i muzyce

*Philosophiae & Musicae. Księga Pamiątkowa z Okazji Jubileuszu 75-lecia Urodzin Księdza Profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ*, red. Roman Darowski SJ, Kraków: Ignatianum – WAM 2006, ss. 695.

Z pamiątkowej księgi wydanej z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin księdza Profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ, wylania się obraz człowieka o renesansowych zdolnościach. Jak to możliwe mieć takie usposobienie na początku XXI wieku, gdy w nauce króluje analiza nad syntezą, zaś w sztuce ścierają się przeciwstawne koncepcje estetyczne, aż do zupełnego zatracenia, jasno określonych w przeszłości, wartości piękna?

Ryszard Wanatowicz – absolwent KUL-u, obecnie przygotowuje doktorat z pogranicza problematyki związanej z estetyką muzyki na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Stanisław Ziemiański jest przede wszystkim księdzem. Jak sądzę, wokół tego powołania koncentrują się jego naukowe i artystyczne pasje. Z wykształcenia filozof, tomista, o imponującym dorobku naukowym. Wystarczy rzucić okiem na spis bibliograficzny prac Jubilata. Zdumiewa też talent kompozytorski, którego owocem jest ogromna ilość religijnych pieśni. Niektóre z nich weszły do kanonu liturgicznego Kościoła katolickiego.

Księgę jubileuszową zatytułowaną *Philosophiae & Musicae* wypełniają wypowiedzi badaczy związanych z Jubilatem. Są to krótkie wspomnienia jego licznych uczniów oraz artykuły naukowe kolegów ze środowiska filozoficznego z kraju i z zagranicy. Redaktorem tomu jest jezuita, Roman Darowski, który nie tylko scharakteryzował dorobek naukowy księdza Ziemiańskiego, ale także opracował jego bogatą bibliografię oraz skompletował listę wszystkich pieśni. Ich liczba jest imponująca, przekracza tysiąc utworów. Nie możemy pominąć działalności dydaktycznej ks. Ziemiańskiego, która, obok naukowej, odgrywała istotną rolę w jego ogólnym dorobku.

Omawiana *Księga Pamiątkowa* podzielona została na dwie części. W pierwszej znajdują się prace, dotyczące twórczości Jubilata, w drugiej mieści się dwadzieścia osiem, dedykowanych Mu, artykułów, które obejmują zagadnie-

nia z różnych dziedzin, głównie z filozofii (od metafizyki do estetyki), teologii i muzykologii.

Teksty, dotyczące twórczości muzycznej Jubilata, koncentrują się nie tylko na analizie muzycznej i walorach estetycznych kompozycji, ale akcentują też ich wymiar biblijny, jak widać to na przykładzie artykułów Sławomira Ropiaka *Obraz kochającego Boga Ojca w twórczości muzycznej księdza Ziemiańskiego czy Psalmi w muzycznej twórczości ks. Ziemiańskiego* autorstwa Ireneusza Pawlaka. Również i sam Jubilat zamieścił własną wypowiedź pt. *Moje śpiewanie i granie Bogu*. Bogatą osobowość Jubilata przybliży także interesujący wywiad, jakiego udzielił redaktorowi wydania.

Zasadniczą część pięknie wydanego tomu *Philosophiae & Musicae* współtworzą prace dedykowane Profesorowi. Artykuł Józefa Brehmera, *Ludwig Wittgenstein a muzyka* traktuje o relacjach między muzyką a językiem; teksty s. Zofii Józefy Zdybickiej, *Analogia i partycypacja w wyjaśnianiu rzeczywistości* i Jarosława Jagiełły, *Problem przewyższenia metafizyki* orientują naszą uwagę na kwestie filozoficzne. Bogata jest też problematyka teologiczna, powiązana z aktualnymi rozważaniami socjologicznymi czy psychologicznymi, prezentowana, na przykład, w pracy Stanisława Grygiela *Osoba, małżeństwo, rodzina, naród, ojczyzna – to wydarzenia wolności*. Kwestie te są pasjonujące także dla Jubilata. Artykuł *Relacja etyczno-psychologiczna w ujęciu obiektowym* Roberta Janusza wpisuje się w kontekst ciekawych rozważań o etyce, podobnie jak zamieszczony w tomie esej Jakuba Gorczyca *Martin Buber a odnowa etyki*.

Znajdziemy też w *Księdze* szereg interesujących wypowiedzi, związanych z problematyką muzykologiczną, jak np. w artykule Janusza Salomona *Absolut Chopina. Studium z metafizyki muzyki* czy znakomite ujęcie *O ikonicznych aspektach muzyki* pióra Karola Klauzy. Są to ważne prace, ponieważ akcentują, utracony dziś w estetyce, ideał piękna.

Wokół bieguna filozoficznego i muzycznego skupiają się różnorodne artykuły o tematyce historyczno-teologicznej, dotyczące problematyki dziejów Kościoła i jego duchowości. Do takich należą prace: *Prawodawstwo jezuickie dla studiów filozoficznych w Polsce i na Litwie w połowie XVIII wieku* Franciszka Bargieła oraz Stanisława Głaza *Godność człowieka a doświadczenie religijne*.

Należy wspomnieć, że w filozoficznym tyglu rozważań ks. Ziemiańskiego znajdują się: muzyka, etyka, teologia, historia, socjologia, a więc dyscypliny „wzajemnego oddziaływania”, tworzące dla współczesnej humanistyki środowisko oczywistych, interdyscyplinarnych zależności. Na pierwszy plan wysuwają się jednak w twórczości ks. Profesora związki filozofii z muzyką. Wynika

to z przeświadczenia, że stanowią one dwie istotne dziedziny duchowej działalności człowieka, w których wyraża się chrześcijańska antropologia.

Bycie kapłanem w szpitalu, wieloletnim dydaktykiem na różnych uczelniach, naukowcem i muzykiem w jednej osobie jest możliwe dzięki postawie służenia drugiemu człowiekowi oraz wielbieniu Boga. Tak oczywista w duchowości chrześcijańskiej postawa przebija także w niektórych tekstach jubileuszowego tomu, m.in., we wspomnianym już wcześniej artykule Jakuba Gorczyca, przywołującym znaczenie Martina Bubera dla odnowy etyki czy w esej Edwarda Poloczka *O kapłaństwie i muzyce*. Nie sposób mnożyć tytułów, innych ważnych tekstów zamieszczonych w tomie, który ukazuje Jubilata jako człowieka o renesansowym usposobieniu, znakomicie łączącego zainteresowania naukowo-filozoficzne i artystyczne. Wydaje się, że jedno życie, to stanowczo za mało, że nie wystarczy na zaspokojenie „głodu poznawczego” Jubilata.

Kilka artykułów obcojęzycznych dołączonych w omawianym tomie, uzmysławia nam naukowe kontakty Jubilata z różnymi środowiskami uniwersyteckimi. Barię obcego języka pokonywał Jubilat z łatwością, ucząc się wielu języków europejskich.

Polecamy ten jubileuszowy tom – dedykowany księdzu Profesorowi i starannie, ze smakiem opracowany przez przyjaciół ze środowiska Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie – czytelnikowi, otwartemu na treści filozoficzne i humanistyczne w ogóle, każdemu, kto szuka mądrości i nie gardzi sztuką – gotowy jest spotkać się z bogactwem ciekawych artykułów naukowych, otworzyć śpiewnik, sięgnąć po nuty, po psalmy. Warto zapoznać się z treścią prezentowanej książki, by tym samym zbliżyć się do Jubilata, księdza Stanisława Ziemiańskiego – współczesnego człowieka renesansu.

## Abstracts

**Michał Janocha**

One and Unit by Philolaus of Croton.  
About the openness of monada?

The article discusses various deliberations on the relationship between *hen* and *monas* supposed by Philolaus of Croton. In this analysis, particular attention is paid to *kosmos*, *eonta*, *arithmos* and *arche*. Thus, it became necessary to refer to Philolaus's predecessors. The cohesion of thought of Philolaus and two other philosophers, Parmenides and Melissos, as well as Heraclites, Anaximenes and Pythagoras has been maintained. The main aim of the analysis is the question of the possibilities of interpretation of the *archai*. The results have shown that monada cannot be a mathematical project. What is it then? The concluding part of the article refers to Archippos, Lyzis and Opsimos. Are the suppositions based on Philolaus' texts going to be confirmed by his successors or are they going to be categorically rejected?

**Bartosz Brożek, Radosław Zyzik**  
Wittgenstein on the rules

The aim of the paper is to analyze and interpret Wittgenstein's remarks on rule-following as presented in *Philosophical Investigations* and *Remarks on the Foundations of Mathematics*. First, we question the canonical interpretation of Wittgenstein's considerations. In particular, we oppose the reading according to which Wittgenstein attacks three different conceptions of rules, i.e. mechanism, mentalism and Platonism. We suggest that Wittgenstein's

main target is a version of Platonism that results from combining the belief in the existence of abstract entities with the Cartesian conception of "thinking as seeing". Next, against the background provided in the first part of the paper, we criticize several other interpretations of Wittgenstein's thought: Kripke's, Wright's and McDowell's. Finally, we try to substantiate the thesis that Wittgenstein – *contra* his explicit statements – alludes to a conception of rules which boils down to declaring them emergent entities that supervene on mental states and social reactions. We believe that this insight can be further developed in one of the following three directions: (a) with the use of the findings of the cognitive neuroscience; (b) by reformulating Kripke's theory; or (c) by utilizing Popper ontological conception of three worlds.

**Wojciech P. Grygiel**

**Interpretations of quantum mechanics  
as ontologies of the microworld according to Roger Penrose**

Any physical theory can be looked upon from two distinct points of view. One of them demands that the theory provides precise predictions of experimental results without inquiring if the theory's formalism yields a picture of the physical reality it purports to describe. The other view, however, seeks to propose a structure of such a reality. In that regard, one speaks about the ontological claims of a given theory. Until quite recently, quantum mechanics has not been believed to offer any respectable ontology. Contemporary studies show that such view is no longer tenable thereby opening a vast area for discussion on what may constitute the most fundamental building blocks of the microworld. An interesting proposal has been put forward by Roger Penrose who insists that mathematical entities such as wave functions underpin the quantum reality. Consequently, the ontology of a given interpretation of quantum mechanism is defined by its formalism. The in-depth analysis of the relation between interpretations of quantum mechanics and their respective ontologies as perceived by Roger Penrose is the primary goal of the study.

**Paweł Polak**

**Unpredictability of the development of science  
and the scientometric investigations**

This paper presents the problem of unpredictability of the development of the science and some ideas of K. R. Popper and M. Heller regarding this issue. In this context it is shown how scientometrics can influence the contemporary philosophy of science.

**Aneta Adamczyk**

**Freedom in the space of the human relations –  
considerations about the philosophy of Józef Tischner**

Józef Tischner is a representative of the philosophy of dialogue and the philosophy of man, called the "philosophy of drama". Among the most important questions of his philosophy are *good* and *freedom*. The freedom which we can find in the Tischner's considerations is not analyzed as an idea separated from man and his life, but as a value inseparable united with human being, which is called "the dramatic being". The dramatic human – which Tischner writes about – doesn't live alone in the world, it is surrounded by other people, whom it encounters and whom it lives with. A free human being is one who is able to love, sacrifice its own body, be faithful and create a home with other person. Love, bodily sacrifice, faithfulness and home are the most important forms of true freedom. Love – according to Tischner – means: the desire of good for the other person. Love brings about to situation when the other person is conceived as an absolute and irreplaceable value. In the Tischner's philosophy true freedom is a "good's existence mode". If human wants to be free, it must distinguish good and evil, it must choose good and make good in acting.



### Magdalena Derezińska

#### Faith as an entry into the drama of God and man

A man as a dramatic being constitutes the core of Tischner's anthropology. It must be emphasized, that there is no liberation from drama and even the act of faith doesn't suspend or eliminate it. Faith itself is not a knowledge; its *intentum* remains mystery. The aim of the article is to present the phenomenon of religious faith as a profoundly dramatic experience, which deals with the drama of life not by eliminating it, but by consciously acknowledging and accepting it as an unavoidable fact.

Undoubtedly the most prominent description of faith is depicted in Tischner's idea of so called *religious thinking*, in which reason and faith complement and continuously seek each other. Tischner thoroughly shows those aspects of this relation. They build up the drama of faith which struggles for reason, and reason which struggles for faith.

The final conclusion is that there is anxiety present in the phenomenon of faith. Firstly because of the fact that hope, which precedes and accompanies each faith – is constantly being built up on pain and in spite of pain. Secondly – faith will never become knowledge and exists above and in spite of every knowledge. Thirdly, if a subject of faith consciously perceives God as a mystery (not ideology) – there is always uncertainty and uneasiness present in such relation. Nonetheless, faith as a dialogue with God involves the drama of faithfulness and trust.

### Paweł Rojek

#### "The Meaning of Idealism" according to P. Florensky

The article is an introduction to the Polish translation of Pavel Florensky's paper "The Meaning of Idealism" (see the following paper). It contains some biographical information, a short interpretation and translator's remarks. Pavel Florensky (1882-1937) was a Russian philosopher, theologian, mathematician, engineer and a priest of the Russian Orthodox Church. He was murdered by Bolsheviks in a labor camp. It is argued that Florensky held views similar to the Hegel's theory of concrete universals, Quine's theory of four-dimensional universals and Wittgenstein's theory of family resemblances.

### o. Paweł Florenski

#### The Meaning of Idealism

The article is a Polish translation of the first six sections of Pavel Florensky's famous paper "The Meaning of Idealism" ("Смысл идеализма"), published in Russian in 1915. This paper has been considered as one of the most important Russian texts on Plato. It is composed in a striking way, contains many digressions and large footnotes, poems and citations. The paper is mainly devoted to the problem of universals. Florensky carefully analyzes famous passage of Porphyry's *Isagoge* and shows that there are no less than sixteen possible views on universals. It is argued that the struggle between Realism and Nominalism is in fact a battle between a life and death, faith and nihilism. Realism is thought to be an expression of love, whereas nominalism in all kinds is accused of metaphysical egoism. In a very important passage Florensky points out that universals may be understood in two ways – as an intersection of the sets of properties of two things or as a sum of that sets. In order to clarify both concepts Florensky uses some devices of mathematical logic. The translation of the following sections of this paper will appear in the following issues of *Logos i Ethos*.

### Piotr Cebula

#### *Is Existence a Real Predicate?*

#### G. Frege and B. Pünjer on existence

G. Frege (1848-1925), one of the greatest logicians of the twentieth century and author of many philosophical papers which have given impetus to the development of analytical philosophy, was also interested in metaphysical issues such as existence. In 1883, he discussed this problem with B. Pünjer, a young Protestant theologian and philosopher who died prematurely in 1885. The record of their exchange, which was originally held at the University of Jenna, was brought to wider public only recently when Frege's posthumous works were published in 1969. Below we present the first Polish translation of the Frege-Pünjer debate as well as a short introduction to their dispute.