



**kraków**

# logos i ethos

ISSN 0867-8308



**2\_(31)\_2011**



**kraków**

# logos i ethos

ISSN 0867-8308



**2\_(31)\_2011**

#### Redakcja

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

#### Adres redakcji

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Wydział Filozoficzny, ul. Kanoniczna 9,  
31-002 Kraków, tel. 12 370 86 08  
e-mail: redakcja@lie.filozofia.edu.pl  
www.lie.filozofia.upjp2.edu.pl

#### Rada Redakcyjna

Tadeusz Biesaga (UPJPII, Kraków), Aleksander Bobko (UPJPII, 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 (UP, Kraków), Joanna Odrowąż-Sypniewska (UW, Warszawa), Robert Piłat (IFiS PAN, Warszawa), Roman Rożdżeński (UPJPII, Kraków), Karol Tarnowski (UPJPII, Kraków), Adam Węgrzecki (UE, Kraków), Jacek Wojtysiak (KUL, Lublin), Adam Workowski (UPJPII, Kraków), Stanisław Wszolek (UPJPII, Kraków), Stanisław Ziemiański SJ (WSP-F „Ignatianum”, Kraków), Władysław Zuziak (UPJPII, Kraków), Urszula Żegleń (UMK, Toruń)

#### Recenzenci

Jerzy Dadaczyński, Kleofas Gródek, Robert Janusz, Małgorzata Kowalska, Roman Rożdżeński, Wojciech Załuski

Projekt serii i okładki: Mikołaj Michalczyk

Korekta: Renata Komurka

Skład i łamanie: Marta Jaszczuk

Copyright © 2011 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
ISSN 0867-8308

Nakład 150 egz.

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II  
Wydawnictwo Naukowe

ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków  
tel./faks 12 422 60 40  
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl  
www.upjp2.edu.pl

## spis treści

### in memoriam

- Stanisław Pamuła  
Arcybiskup Józef Życiński – *In Spiritu et Veritate*. Zarys biografii 7

### artykuły

- Zbigniew Wołak  
Parafrazy logiczne w dyskursie między teizmem i ateizmem 23
- Damian Wąsek  
Aspekty językowe sporu o istnienie Boga 61
- Jan Woleński  
Dowody na istnienie Boga i logika 75
- Mieszko Tałasiewicz  
Agnostycyzm a wiara. Kilka uwag metodologiczno-apologetycznych 97
- Marek Porwolik  
Ojca Bocheńskiego formalizacje *czwartej drogi* św. Tomasza z Akwinu 109
- Katarzyna Lewandowska  
Aksjomat wyboru i pewne jego modyfikacje 131
- Wojciech Grygiel, Mateusz Hohol, Robert Piechowicz  
Zmatematyzowana metafora i zmetaforyzowana matematyka 147
- Tadeusz Pabjan  
Kilka uwag o zasadzie komplementarności 169
- Kazimierz Mrówka  
Analiza B 8, w. 51–61 Poematu Parmenidesa 183
- Marek Sołtysiak  
Pojęcie rozpoznania w kartezjańskiej koncepcji pamięci 203
- Marek Drwięga  
Ontologia wolności i zło w filozofii Luigi Pareysona 233
- Marta Ples  
Julien Benda wobec intuicjonizmu Henri Bergsona 255

## recenzje i sprawozdania

- Jacek Uglik  
O filozofii rosyjskiej  
(Leonid Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*) 273
- Alfred Klose  
Socjologiczno-etyczna analiza współczesnego terroryzmu  
(*Terrorismus – eine apokalyptische Bedrohung?...*, Hrsg. Herbert Pribyl) 277
- Lucyna Skraba  
W poszukiwaniu etyki... Uwagi na marginesie lektury książki *Etyka w świetle hermeneutyki* (Andrzej Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*) 281
- Grzegorz Kowalewski  
Ziemia jest okrągła, a łyżeczki są z Wietnamu  
(Zygmunt Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*) 287
- Abstracts 297

### Informacje dla Autorów

„Logos i Ethos” jest naukowym recenzowanym półrocznikiem podejmującym współczesne zagadnienia z dziedziny filozofii. Wydawany jest od 1991 roku przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II (dawniej Papieska Akademia Teologiczna) w Krakowie. Obok rozpraw na łamach czasopisma prezentowane są przekłady tekstów i komentarze do nich, recenzje nowości polskich i zagranicznych, sprawozdania oraz aktualne dyskusje filozoficzne. Autor przekazuje elektroniczną wersję tekstu (format 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 i spełniać poniższe zasady\*:

- Stosujemy tzw. przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.
- W opisach bibliograficznych stosujemy:
  - ♦ prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą)
  - ♦ w przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je dywizem bez spacji
  - ♦ nie podajemy nazw wydawnictw
  - ♦ między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez przecinka
  - ♦ wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16n (lub wiersz 5n) oraz s. 16nn (lub wiersze 5nn)
  - ♦ tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie
  - ♦ poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika, rok wydania, tom, numer i (lub) zeszyt, z zastosowaniem skrótów R., t., z. i nr  
J. Kowalski, *O filozofii*, Kraków 1993, s. 71–75.  
J. Green, *Filozofia*, tłum. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 11–14.  
J. Green, *Filozofia*, [w:] *Filozofia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73 n.  
J. Kowalski, *O filozofii*, „Przegląd Filozoficzny”, R. 1992, nr 3, s. 21.

\* **UWAGA:** wskazane zostały tylko wybrane zasady; wszystkie reguły dotyczące redakcji przypisów oraz tekstu głównego dostępne są na stronie czasopisma: <http://filozofia.upjp2.edu.pl/index.php/czasopismo/1/Logos+i+Ethos>

**in memoriam**

artykuły

recenzje i sprawozdania





Stanisław Pamuła

## Arcybiskup Józef Życiński – *In Spiritu et Veritate*. Zarys biografii

Nietrudno dostrzec, iż wiele wypowiedzi na temat śmierci abp. prof. J. Życińskiego dotyczy jego aktywności. Idzie nieomal o każdy okres jego życia, wykonywane prace i etapy podejmowanej działalności. Mając to na uwadze, wskażę na pochodzenie ks. Życińskiego, jego rozwój intelektualny i osobowościowy w seminarium, następnie na zaangażowanie w życie naukowe, które było nader interesujące, zwłaszcza gdy idzie o uzyskiwane stopnie naukowe. W tej dziedzinie odegrał dla niego wielką rolę Kraków, z którym był bardzo związany, oraz Warszawa. Te dwa środowiska naukowe po części wyznaczają intelektualny rozwój Życińskiego. Co więcej, ks. Życiński nawiązywał kontakt z ośrodkami myśli filozoficznej w USA, a następnie już jako biskup profesor przebywał w wielu ośrodkach nauki Europy i świata.

**ks. Stanisław Pamuła** – prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Społecznej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, profesor w Wyższym Seminarium Duchownym w Częstochowie.

Fakt, iż w 42. roku życia został biskupem i podjął pracę pasterską, nie pozwalał mu na tak całkowite i dynamiczne oddawanie się nauce, jak to czynił dotychczas. Jednak, na miarę swych możliwości starał się jak najlepiej pełnić funkcje ewangelicznych Marii i Marty, wykonywać z pilnością benedyktyńskie obowiązki mieszczące się w zakonnej dewizie: *ora et labora*, modlitwa i praca. Od dnia święceń biskupich chodziło mu jednak o to, by najpierw sprawować funkcje pasterza i dopiero potem zajmować się nauką. Owoce tej pracy wcześniejszej, jak i tej późniejszej, zostaną przybliżone i w miarę możliwości udokumentowane, gdyż pewnych dokumentów dostarcza nam Archiwum Papie-



skiej Akademii Teologicznej – obecnie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, jak też inne ośrodki myśli, które będą przywołane.

### 1. *Universitas Jagellonica Cracoviensis*

Dzieciństwo abp. J. Życińskiego (ur. 1948) przypadło najpierw na okres rządów PRL-u. Urodził się w typowej polskiej rodzinie, która żyła nieopodal Piotrkowa Trybunalskiego. To zaś miasto od dawien dawna słynęło ze swej wielkości, wszak, jak się uważa, dało początki parlamentaryzmowi polskiemu. Postrzegane jest przez historyków jako szczególne ze względu na charakterystyczne oznaki swego dostojęstwa. Nie dziwi fakt, że rodzice skierowali Józefa do znanego wówczas I Liceum Ogólnokształcącego im. Bolesława Chrobrego w Piotrkowie Trybunalskim (chłopiec zamieszkał w szkolnej bursie). Będąc tam, „codziennie uczestniczył w rannej Mszy św. w kościele Jeżuitów, za cenę rezygnacji ze stołówkowego śniadania”<sup>1</sup>. Jest to interesujący detal, gdyż wskazuje na swoiste preferencje młodego człowieka już w wieku licealnym, a idzie o obszar *sacrum*, które w jego myśli i życiu odgrywało wyjątkową rolę. Jakże to wyglądało?

Po liceum, które ukończył w 1966 roku, przyjęty został do Częstochowskiego Seminarium Duchownego w Krakowie, gdzie spędził 6 lat na studiach. Seminarium to założył pierwszy biskup diecezji Teodor Kubina, przyłączając je do Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego<sup>2</sup>. Będąc w seminarium, jeszcze przed święceniami Życiński dał się poznać przełożonym<sup>3</sup> jako mający łatwość w odnotowywaniu wydarzeń z aktualnego życia kościelnego, w tym częstochowskiego seminarium, co ukazuje IV tom kroniki z lat 1969–1970, którą prowadził. Opiekował się też biblioteką nadzorowaną przez ks. prof. dr. hab. Jerzego Wolnego, stąd zajmował się segregowaniem i opisywaniem książek także w wakacje.

<sup>1</sup> A. Długosz, *Na to się nie umiera*, „Niedziela”, 2011, nr 9, s. 28.

<sup>2</sup> Od 1346 r. na UJ istniał Wydział Teologiczny, a później do niego zostało afiliowane seminarium częstochowskie.

<sup>3</sup> G. Dybaś, *Wiara, nauka, mądrość. Biogram Księdza Arcybiskupa*, „Nasze Życie”, 2011, nr 1, s. 58.

Przez ostatnie trzy lata w seminarium Życiński mieszkał – jak śpiewali częstochowscy klerycy – „Tu w seminarium u stup Wawelu...”, czyli w seminarium częstochowskim, gdzie pełnił funkcję redaktora naczelnego pisma „Nasze Życie”. Na jego łamach ukazywały się artykuły, wypowiedzi, uwagi krakowskiego studenta teologii jako wyraz jego aktywności i próba obecności w świecie myśli ludzi młodych, którzy nie tylko przedstawiają swe ideały, ale opowiadają, jak można i trzeba te wartości realizować. Dowodzi tego ostatni numer kwietniowy pisma z 2011 roku, który ukazał się z racji śmierci abp. Życińskiego<sup>4</sup>. Interesujący jest fakt, iż owo kleryckie pismo doczekało się prac, w których było opisywane, analizowane i oceniane, jak chociażby w pracy magisterskiej Marka Latosa z 1994 roku.

Wspomniany powyżej numer pisma z 2011 roku wskazuje wyraźnie na poszukiwawczy rys charakteru kleryka Życińskiego. W tymże numerze został przedstawiony alumn czwartego roku i jego karta egzaminacyjna zawierająca 15 przedmiotów z oceną: bardzo dobry. Już po święceniach na kursowym tableau zamieszczonym w tym piśmie ks. Józef Życiński jest przywołany jako – zgodnie z kolejnością alfabetyczną – jako 21. kapłan wyświęcony dnia 21 maja 1972 roku przez bp. Stefana Barełę, ordynariusza diecezji częstochowskiej. Motto umieszczone na tableau brzmiało: *Aby owoc przynieśli*. Po święceniach pracował na parafii w Wieluniu, a następnie w Gidlach.

## 2. Cracovia ...atque Academia insignis<sup>5</sup>

Po śmierci ks. Życińskiego w częstochowskiej „Gazecie Wyborczej” pojawiła się historyczna wzmianka Doroty Steinhagen, iż po pobycie na dwóch wspomnianych parafiach, już w 1974 roku pracował jako prefekt, czyli wychowawca kleryków, a następnie jako wykładowca. Autorka dodaje, iż jednym ze studentów tego seminarium był ks. An-

<sup>4</sup> Arcybiskup Józef Życiński – pamiętamy, „Nasze Życie”, 2011, nr 1.

<sup>5</sup> C. Michalunio SJ, *Dicta*, Kraków 2004, s. 98.

drzej Przybylski, przyszły rektor uczelni, który powie: „Imponował nam wszystkim swoją wiedzą, sposobem postępowania”<sup>6</sup>. Będąc w Krakowie, ks. Życiński napisał pracę magisterską (1974) pod kierunkiem ks. prof. Kazimierza Kłóska, znanego filozofa, neoscholastyka i przedstawiciela tomizmu łowańskiego, profesora ówczesnej Akademii Teologii Katolickiej (ATK) w Warszawie, ale także pracującego na Papieskim Wydziale Teologicznym (PWT) w Krakowie. Temat pracy, podniesionej do rangi licencjatu, brzmiał: *Zagadnienie absolutnego początku czasowego wszechświata a teoria jego ekspansji*. Z promotorem, jak się później okazało, był bardzo związany intelektualnie i emocjonalnie<sup>7</sup>.

Praca w Częstochowskim Seminarium Duchownym pozwoliła mu na podjęcie po licencjacie studiów doktoranckich z teologii na PWT w Krakowie, które ukończył 3 czerwca 1976 roku, broniąc rozprawy zatytułowanej: *Zagadnienie filozoficznych implikacji fizykalnych ujęć stanu szczególnego modeli kosmologicznych*. Promotorem był także ks. prof. dr hab. Kazimierz Kłósak, zaś recenzentami byli: ks. doc. dr hab. Mieczysław Lubański i ks. doc. dr hab. Michał Heller. Po uzyskaniu stopnia doktoratu został nominowany na asystenta przy Katedrze Filozofii Przyrody PAT-u, gdzie podjął zajęcia z metodologii nauki. Pracował również w Częstochowskim Seminarium Duchownym, prowadząc wykłady z filozofii współczesnej, zaś w Instytucie Teologicznym w Częstochowie z polecenia ówczesnego rektora ks. prof. dr hab. Stanisława Grzybka prowadził wykłady z historii filozofii.

W 1977 roku ks. dr Życiński wyjechał na półroczny pobyt naukowy do Catholic University of America (CUA) w Waszyngtonie. Od 1978 roku podjął współpracę wydawniczą z dwoma wymienionymi uczelniami, tj. PWT i CUA. Owocem tej aktywności była edycja „The Human Person and Philosophy in the Contemporary World”. Został też mianowany adiunktem w PWT w Krakowie, gdzie prowadził wykłady z logiki.

<sup>6</sup> D. Steinhagen, *Mój biskup wąpiących*, „Gazeta Wyborcza. Częstochowa”, 12.02.2011, s. 1.

<sup>7</sup> J. Życiński, *Vivere non est necesse, philosophari necesse est... O Ks. Kazimierzu Kłósaku*, „Tygodnik Powszechny”, 20.06.1982, s. 3.

Po powrocie do kraju obronił tytuł magistra filozofii (1977) na ATK w Warszawie, co podpisali: ówczesny rektor ks. prof. dr hab. J. Stępień i dziekan ks. prof. dr hab. Tadeusz Ślipko. Dwa lata później, 21 czerwca 1979 roku uzyskał na tej uczelni doktorat z filozofii. Dysertacja zatytułowana *Filozoficzne aspekty kosmologicznej osobliwości początkowej* napisana była pod kierunkiem promotora ks. doc. dr. hab. Mieczysława Lubańskiego. Recenzentami byli: doc. dr hab. Henryk Szonert z Zakładu Logiki IF UW i ks. prof. dr hab. Kazimierz Kłósak (ATK/PWT). Pracując w Krakowie na PWT, zorganizował Konwersatorium Interdyscyplinarne „Nauka – Wiara”, które później odbywało się w piątki po 15. każdego miesiąca, o godz. 15.15, przy ul. Franciszkańskiej 3. Otrzymał także nominację na koordynatora współpracy naukowej między PWT w Krakowie i CUA w Waszyngtonie. Został sekretarzem redakcji „Analecta Cracoviensia” oraz członkiem zespołu redakcyjnego „Zagadnień Filozoficznych w Nauce”.

6 czerwca 1980 roku odbyło się kolokwium habilitacyjne ks. Życińskiego w PWT, po przedstawieniu i przyjęciu rozprawy: *Prostota i dyskondfirmowalność jako kryteria heurystyczne w kosmologii przyrodniczej*. Recenzentami byli: ks. prof. dr hab. Kazimierz Kłósak (ATK/PWT), prof. dr hab. Jerzy Rayski (UJ, Instytut Fizyki) i ks. doc. dr hab. Michał Heller (PWT). Na kolokwium został oceniony bardzo wysoko, co uważano za zapowiedź rozwoju Wydziału, który reprezentował Życiński.

Po habilitacji otrzymał nominację na docenta PWT oraz podjął kierownictwo w Katedrze Logiki i Metodologii. Prowadził także prace badawcze z zakresu filozofii nauki na Uniwersytecie Katolickim w Louvain-la-Neuve. Rozpoczął też wykłady z filozofii chrześcijańskiej na Wydziale Fizyczno-Matematycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, co dla wielu było swoistym *signum temporis* w PRL. Po utworzeniu 8 grudnia 1981 roku przez papieża Jana Pawła II Papieskiej Akademii Teologicznej<sup>8</sup> (PAT) ks. Życiński ożywił swą działalność naukową. Znalazł się w erygowanym Międzynarodowym Ośrodku

<sup>8</sup> *Informator. Papieska Akademia Teologiczna. Wydział Filozofii*, Kraków 2008, s. 7.

Badań Interdyscyplinarnych, znanych pod nazwą: Ośrodek Studiów Interdyscyplinarnych (*Center for Interdisciplinary Studies*), w którego skład weszli członkowie PAT-u, a ks. doc. dr hab. Życiński podjął funkcję wicedyrektora tegoż Instytutu.

### 3. *Nil est in homine bona mente melius*<sup>9</sup>

Powyższy napis, który widnieje na Domu Długosza w Krakowie („Niczego w człowieku nie ma lepszego nad dobrą myśl”) szybko stał się inspiracją dla ks. Życińskiego. Dostrzega się wyraźnie u niego pragnienie samorealizacji, na co wskazują dotychczasowe naukowe osiągnięcia i jego plany intelektualne. Oto już w lipcu 1982 roku zapoczątkował angielską edycję „Philosophy in Science Library” redagowaną w Tucson (USA) przy współpracy naukowej z Obserwatorium Watykańskim. W sierpniu tegoż roku wziął udział w II konferencji „Nauka – Wiara” w Castel Gandolfo. Po tej konferencji był zaproszony z wykładami na CUA w Waszyngtonie, Bucknell University, Catholic Theological Union (Chicago) i Smitsonian Institution.

Od roku 1982 do 1985 pełnił funkcję prodziekana Wydziału Filozofii PAT, co nie było łatwe ze względu na stan wojenny w Polsce. W tymże czasie wygłaszał okolicznościowe wykłady również na innych uczelniach: Uniwersytecie Jagiellońskim, Uniwersytecie Wrocławskim oraz w Akademii Muzycznej w Krakowie. Na przełomie 1982/83 roku zorganizował II Konwersatorium Interdyscyplinarne zatytułowane: „Sztuka – Religia – Nauka” na PAT. W 1983 roku wygłosił referaty w Montrealu podczas dwóch konferencji: International Metaphysical Society i International Symposium in Logic and Methodology oraz w Howard University w USA.

W dniach 24–27 maja 1984 roku razem z przedstawicielami Obserwatorium Watykańskiego zorganizował międzynarodowe sympozjum „The Galileo’s Affair. The Meeting of Faith and Science”, które skupiło znanych myślicieli zagranicznych (W. A. Wallach i J. D. Moss – Wa-

<sup>9</sup> Inskrypcja na „Domu Długosza” przy ul. Kanoniczej 25 w Krakowie.

szynngton, P. K. Feyerabend – Berkeley, F. M. Hetzler – New York, J. Casanova – Vatican Observatory; O. Pedersen – Aarhus, Dania, G. V. Coyne – Vatican Observatory, U. Baldini – Rzym) oraz polskich (M. Heller, M. Lubański, K. Rudnicki). Józef Życiński czuwał nad całością. Sympozjum to zaciążyło na przyszłości Konwersatorium Interdyscyplinarnego, którego prace wspierał ks. kard. Karol Wojtyła (później już jako Jan Paweł II<sup>10</sup>). Nieomal bezpośrednio po konferencji wygłosił okolicznościowe wykłady w Obserwatorium Astronomicznym w Krakowie i na Uniwersytecie Toruńskim.

W lutym 1985 roku dokonano reorganizacji umowy o współpracy naukowej pomiędzy PAT a CUA, w rezultacie czego ks. Życiński doprowadził do spotkania poznanych wcześniej amerykańskich profesorów: G. M. McLeana, J. Dougherty'ego, R. Sokołowskiego i H. Perelmutera z przedstawicielami PAT, co umożliwiło wyjazdy pracowników krakowskiej uczelni na uniwersytet amerykański. W tymże roku wygłosił wykład na międzynarodowej sesji Ingardenowskiej na UJ, zaś w styczniu 1986 roku współorganizował sesję naukową poświęconą pamięci ks. prof. K. Kłósaka z racji jego 75. urodzin, co odbiło się szerokim echem w naukowych i prasowych publikacjach.

Także w 1986 roku została podjęta sprawa nadania tytułu profesora nadzwyczajnego dla ks. doc. dr. hab. Józefa Życińskiego. Rada Wydziału Filozoficznego powołała komisję w składzie ks. prof. dr. hab. Tadeusza Wojciechowskiego, ks. prof. dr. hab. Józefa Tischnera i ks. prof. dr. hab. Michała Hellera celem zbadania dorobku naukowego, prowadzonych wykładów i zajęć organizacyjnych w kraju i za granicą. Komisja zaopiniowała bardzo pozytywnie znaczący dorobek naukowy docenta Życińskiego. Powołano trzech recenzentów: prof. dr. hab. Andrzeja Fulińskiego (UJ), ks. prof. dr. hab. Mieczysława Lubańskiego (ATK) i ks. prof. dr. hab. Michała Hellera (PAT), którzy 21 lutego 1986 roku na posiedzeniu Rady Wydziału przedstawili swoje opinie. Rada Wydziału jednogłośnie podjęła uchwałę o nadaniu stopnia naukowego

<sup>10</sup> *Sprawa Galileusza*, red. J. Życiński, Kraków 1991, s. 5, 7.

profesora nadzwyczajnego i 5 czerwca 1986 roku skierowano sprawę do Senatu PAT o zatwierdzenie uchwały i „nadanie sprawie dalszego biegu”<sup>11</sup>, jak się wyraził dziekan Wydziału Filozoficznego ks. prof. dr hab. Tadeusz Wojciechowski.

#### 4. *Plus ratio quam vis*<sup>12</sup>

Dewizą UJ są słowa Karola Estreichera jr. *Plus ratio quam vis*, które w 1964 roku znalazły się na gmachu Collegium Maius. Znaczenie tych słów, jak pokazała aktywność naukowa ks. Życińskiego, było bardzo bliskie jego działalności, bowiem wnet po otrzymaniu profesury nadzwyczajnej, w dniach 25–28 maja 1987 roku zorganizował w Krakowie sympozjum na temat: „Newton and New Direction in Science”. Powodem był jubileusz 300-lecia wydania *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* Izaaka Newtona. W sympozjum wzięło udział wielu znanych autorów z zakresu filozofii i matematyki, był zaproszony G. V. Coyne, dotychczasowy profesor na Wydziale Astronomii Uniwersytetu Arizony w Tucson i ówczesny dyrektor Catalina Observatory i zastępca dyrektora University of Arizona Observatoires oraz Luna and Planetary Laboratory. Od 1988 roku Życiński organizował sympozja na temat dialogu między nauką a wiarą, do czego papież Jan Paweł II zachęcał Coyne’a jako Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego. W 1989 roku odbyła się dyskusja panelowa na temat Listu Jana Pawła II do świata nauki z okazji 300. rocznicy wydania *Principiów* Newtona. Udział wzięli profesorowie: A Fuliński, J. Rayski, P. Lenartowicz SJ, S. Sędziwy. Swoistym echem tej dyskusji jest pismo wychodzące najpierw na KUL-u, a od 1992 roku przy UJ, zatytułowane: „Principia”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Dziekan, ks. prof. dr Tadeusz Wojciechowski, Wydział Filozoficzny PAT w Krakowie, lp.75/WF/86, Kraków dn. 5 czerwca 1986 (Archiwum PAT, Dokumentacja przewodu profesorskiego ks. dr. hab. Józefa Życińskiego).

<sup>12</sup> K. Estreicher jr., [w:] C. Michalunio SJ, *Dicta*, dz. cyt., s. 476.

<sup>13</sup> Zespół redakcyjny tworzą: J. Hartman (redaktor naczelny), J. Rabus, B. Bo-rej-Hartman, M. Waligóra (sekretarz redakcji). Adres redakcji: Instytut Filozofii UJ, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków.

Zagadnienia przyrodnicze stały się przedmiotem kolejnych dwu sympozjów naukowych w Krakowie zorganizowanych przez OBI. Pierwsze odbyło się w dniach 12–13 maja 1989 roku i zostało zatytułowane „Dlaczego przyroda jest matematyczna”, natomiast drugie, współorganizowane przez J. Życińskiego, M. Hellera i A. Michalik przeprowadzono w dniach 11–12 maja 1990 roku pt. „Spór o uniwersalia a nauka współczesna”. Owocem tej konferencji jest pozycja pod tym samym tytułem, wydana w 1991 roku w Krakowie przez współredaktorów: M. Hellera, W. Skocznego i J. Życińskiego.

W tym czasie J. Życiński był inicjatorem wielu serii zeszytów, takich jak „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” wydawanych przez PAT, angielskiej edycji „Philosophy in Science” publikowanej przez krakowską uczelnię, Obserwatorium Watykańskie i Uniwersytet w Tucson oraz wspomnianej serii wydawniczej „Philosophy in Science Library”, koncentrującej się na problematyce interdyscyplinarnej. Był zapraszany z wykładami na Uniwersytet Berkeley, do Oxfordu, Waszyngtonu, Sydney, nie mówiąc o Europie (Rzym, Wiedeń, Praga, Paryż, Bruksela czy Petersburg i wiele innych miejsc), gdzie był chętnie przyjmowany jako człowiek nauki odradzający się Polski.

### 5. *In Spiritu et Veritate*

W ten, *sensu stricto* naukowy styl życia ks. Życińskiego, wkracza decyzja papieża Jana Pawła II, który 29 września 1990 roku powołuje go na biskupa ordynariusza w Tarnowie. W herbie biskupim Józef Życiński umieścił słowa, które w dotychczasowym życiu były mu szczególnie bliskie: *In Spiritu et Veritate*, „W Duchu i Prawdzie” (J 4, 23). Idzie o rozmowę Pana Jezusa z Samarytanką przy Studni Jakubowej. Sakrę biskupią przyjął już 4 listopada. Konsekratorem był kard. Franciszek Macharski, zaś współkonsekratorami biskupi Stanisław Nowak z Częstochowy i Ignacy Tokarczuk z Przemyśla.

Po objęciu swej funkcji pasterza w diecezji tarnowskiej podjął wiele ważnych decyzji. Dość wspomnieć, że szybko założył rozgłośnię



diecezjalną Radio Dobra Nowina (obecnie Diecezjalne Radio RDN Małopolska), a także utworzył oddział tygodnika katolickiego „Gość Niedzielny”. Zdecydował o rozbudowie tarnowskiego Wyższego Seminarium Duchownego, wszak przyjmował w jego mury nie tylko alumnów z diecezji, ale także cudzoziemców ze Wschodu. Utworzył Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, które wydawało i wydaje wiele tytułów nowych pozycji naukowych. Dbał o pełne kształcenie duchowieństwa, wysyłał młodych kapłanów na studia w kraju i za granicę, mianowicie do Innsbrucku i do Rzymu. Starał się odwiedzać kapłanów z diecezji tarnowskiej, którzy często pracowali poza krajem, nawet na innych kontynentach. Dojeżdżał do Krakowa z wykładami, dbał o to, by nie zrywać działalności z różnymi komórkami naukowymi, gdzie pozostawał dalej znany i był zapraszany.

Pracując w diecezji, w 1993 roku został profesorem zwyczajnym PAT w Krakowie. Recenzentami w sprawie nadania tego tytułu byli: prof. zw. dr Włodzimierz Kołos (UW), ks. prof. dr hab. Szczepan W. Ślaga (ATK), ks. prof. dr hab. Michał Heller (PAT). Po 7 latach pracy, 14 czerwca 1997 roku Jan Paweł II mianował go arcybiskupem metropolitą lubelskim. Po przełomie politycznym środowisko to słynęło z wielu wyższych uczelni, zaś Kościół katolicki miał swe wyraźne miejsce ze względu na Katolicki Uniwersytet Lubelski, w którym ordynariusz pełnił tradycyjnie urząd Wielkiego Kanclerza. Na tej uczelni na Wydziale Filozofii abp Życiński kierował Instytutem Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych, a później Katedrą Relacji Między Nauką a Wiarą.

Jako arcybiskup lubelski uczestniczył w wielu organizacjach krajowych: Radzie Stałej Konferencji Episkopatu Polski, Komisji Wspólnej Episkopatu i Rządu RP, przewodniczył Radzie Episkopatu do Spraw Apostolstwa Świeckich i Rady Programowej KAI, był członkiem Komitetu Biologii Ewolucyjnej i Teoretycznej PAN. W ramach organizacji zagranicznych był członkiem Kongregacji Wychowania Katolickiego, Papieskiej Rady ds. Kultury, Europejskiej Akademii Nauki i Sztuki w Salzburgu, Rosyjskiej Akademii Nauk Przyrodniczych, Wspólnej

Grupy Roboczej (Joint Working Group) Kościoła Katolickiego, Świątowej Rady Kościołów oraz Rady Fundacji Auschwitz-Birkenau.

Tytułami *doctor honoris causa* uhonorowały abp. Życińskiego dwie uczelnie w Krakowie: Akademia Rolnicza (2004) i Uniwersytet Jagielloński (2005), gdzie promotorem doktoranta był prof. dr hab. Andrzej Białas. W laudacji podkreślił, iż „niecodzienne skrzyżowanie wybitnie ścisłego umysłu z gorącą wiarą musiało doprowadzić Józefa Życińskiego do badań nad relacjami między wiarą i nauką”<sup>14</sup>. Promotor zakończył swą laudację nader charakterystycznie: „Uniwersytet Jagielloński – wierny swej dewizie – wyróżnia dzisiaj człowieka, który staje w obronie *ratio*, nie korząc się przed *vis...*”<sup>15</sup>. Został też, dzięki tygodnikowi „Przekrój”, laureatem Fenomenów Przekroju (2004); otrzymał Medal św. Jerzego (2005) jako nagrodę przyznawaną przez „Tygodnik Powszechny”. Uhonorowany został wyróżnieniem Człowieka Roku (2007) przez „Gazetę Wyborczą”. 19 lutego 2011 roku, postanowieniem prezydenta RP Bronisława Komorowskiego został pośmiertnie odznaczony Krzyżem Wielkim Orderu Odrodzenia Polski.

## 6. *Scripta manet*

Swoje myśli ks. Życiński zawarł w książkach. Oto ich chronologiczny wykaz: *Język i metoda*, Kraków 1983; *Drogi myślących* (współautor M. Heller), Kraków 1983 oraz Kraków 1985; *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1–2, Kraków 1985–1986; *Wszechświat i filozofia: szkice z filozofii i historii nauki* (współautor M. Heller), Kraków 1986; *The Structure of the Metascientific Revolution*, Tucson 1987; *Głębina Bytu*, Poznań 1988; *W kręgu nauki i wiary*, Kraków 1989; *Pisma z kraju UB-u*, Warszawa 1989; *Trzy kultury*, Poznań 1990; *Sprawa Galileusza*, Kraków 1991; *Medytacje Sokratejskie*, Częstochowa 1991; *Ułaskawianie natury*, Kraków 1992; *Bóg Abrahama i*

<sup>14</sup> (MN). *Pomiędzy wiarą i nauką*. Ks. prof. Józef Życiński doktorem honorowym UJ, „Dziennik Polski”, 02.10.2005, s. 4.

<sup>15</sup> Prof. dr hab. A. Białas, *Laudacja: Profesor Józef Życiński Doctor Honoris Causa Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków 2005, s. 55.

*Whiteheada*, Tarnów 1992; *Nieuniknione pytania* (współautor M. Heller), Tarnów 1992; *Granice racjonalności: eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993; *The Human Person and Philosophy in the Contemporary World* (współautor G. McLean), Washington 1993; *Osoba i miłość* (red.), Tarnów 1994; *Kamienie i kwiaty. Listy do biskupa*, Tarnów 1994; *Sacrum i kultura*, Tarnów 1996; *Dylematy ewolucji*, Tarnów 1996; *Elementy filozofii nauki*, Tarnów 1996; *Die Zeichen der Hoffnung entdecken*, Wien 1997; *Na zachód od domu niewoli*, Poznań 1997; *Ziarno samotności*, Kraków 1997; *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998; *Niewidzialne światło. Z abp. Józefem Życińskim rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1998; *Bruderszaft z Kainem: medytacje nad moralnym spadkiem po PRL*, Poznań 1999; *Pięć dialogów*, Warszawa 1999; *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000; *Kuszenie Pana Cogito*, Lublin 2000; *Pożegnanie z Nazaretem*, Lublin 2000; *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001; *Pan Cogito czy Mister Tarzan*, Lublin 2001; *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002; *Elementarz księdza Życińskiego dla biskupa i świeckiego*, Kraków 2002; *Listy do Nikodema & teksty wojenne*, Lublin 2003; *Wiara wątpiących*, Kraków 2003; *Od Manhattanu do Emaus*, Lublin 2003; *Samotność wśród liberałów*, Lublin 2004; *Kosmiczna perspektywa kulturowej ewolucji człowieka*, Lublin 2005; *Światło i błękit. Paradoksy wierności*, Lublin 2006; *Wszechświat emergentny*, Lublin 2009; *Bóg w ewolucji przyrody. Matematyczność przyrody* (współautor M. Heller), Kraków 2010; *Bóg i stworzenie*, Lublin 2011.

Publikował także w wielu pismach. Wśród polskich periodyków warto przywołać: „Roczniki Filozoficzne KUL”, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, „Analecta Cracoviensia”, „Ethos”, „Znak”, „Więź”, „Tygodnik Powszechny”, „Rzeczpospolita”, „Gazeta Wyborcza”. Drukował również w pismach obcojęzycznych w językach angielskim, niemieckim, włoskim, francuskim, hiszpańskim, rosyjskim, słowackim, węgierskim. Szczególnie obecny był w: „Studia Philosophiae Christianae”, „Philosophy in Science”, „Cultures et Foi”, „Il Nuovo Areopago”, „As-

tronomy Quarterly”, „Review of Metaphysics”, „British Journal for the Philosophy of Science”, „The New Scholasticism”, „Zygon”, „Logos” i in.

Był promotorem następujących prac doktorskich (w porządku chronologicznym):

- Włodzimierz Skoczny, *Filozoficzne aspekty Zasady Antropicznej*, PAT, 13.12.1986.
- Jerzy Dadaczyński, *Heurystyczne funkcje założeń filozoficznych w kontekście odkrycia teorii mnogości G. Cantora*, PAT, 29.04.1994.
- Zbigniew Liana, *Heurystyczne funkcje chrześcijańskiej koncepcji Logosu w kształtowaniu nowożytnego pojęcia natury. Analiza dorobku szkoły w Chartres w perspektywie filozofii nauki*, PAT, 19.06.1995.
- Józef Kloch, *Argument „Chińskiego Pokoju” w krytyce mocnej sztucznej inteligencji wg J. Searle’a*, PAT, 09.11.1995.
- Bogdan Lisiak SJ, *Pojęcie piękna w „Process and Reality” i „Adventures of Ideas” Alfreda Northa Whiteheada*, PAT, 18.10.1996.
- Bogusław Wójcik, *Funkcjonalizm homunkularny w interpretacji świadomości Daniela C. Dennetta*, PAT, 22.05.1997.
- Janusz Mączka, *Rola matematyki w genezie filozofii Alfreda North Whiteheada*, PAT, 07.10.1997.
- Marek Słomka, *Teorie ewolucyjnej genezy człowieka w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, KUL, 18.12.2003.
- Stanisław Jaromi, *Ecologia humana w ujęciu Jana Pawła II. Aspekty filozoficzne*, KUL, 22.06.2004.
- Jacek Marciniak, *Metanaukowy kontekst Galileusza koncepcji nauki*, KUL, 28.06.2007.
- Andrzej Stogowski, *Koncepcja strukturalizmu poznawczego w ujęciu Michała Hellera*, KUL, 15.04.2008.

Recenzował prace doktorskie i habilitacyjne (w porządku chronologicznym):

- Anna Lemańska, rozprawa habilitacyjna, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, 02.10.1998.
- Tadeusz Sierotowicz, rozprawa doktorska: *Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w kosmologii*, 25.05.1990.

- Marek Dolata, rozprawa doktorska: *Blondelowska koncepcja filozofii działania jako racjonalnego filozofowania – analiza krytyczna*, 08.10.1999.
- Piotr Leśniak, rozprawa doktorska: *Obiektywność wiedzy naukowej w filozofii Karola Rajmunda Poppera*, 09.03.2000.
- Emil Furtak, rozprawa doktorska: *Funkcje modeli w poznaniu Boga. Analiza poglądów autorów anglosaskich*, 15.06.2000.
- Stefan Ewertowski, rozprawa doktorska: *Recepcja nauczania Jana Pawła II o integracji europejskiej w piśmiennictwie polskim w latach 1978–2000 i jej uwarunkowania historyczne*, 09.07.2002.
- Witold Kania, rozprawa doktorska: *Lo correcto a la luz del intuicionismo etico de W. D. Ross*, 22.12.2002.
- Michał Drożdż, rozprawa doktorska: *Faktyczność i możliwość. Interdyscyplinarna analiza koncepcji struktury czasu Carla Friedricha von Weizsäckera w ramach jego integralnego systemu myślenia*, 24.06.2003.
- Michał Drożdż, rozprawa habilitacyjna: *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, 15.06.2005.
- Michał Kokowski, rozprawa habilitacyjna: *Oryginalność dokonania Kopernika. W kierunku integracji współczesnych badań kopernikowskich*, 23.06.2005.
- Jakub Gomułka, rozprawa doktorska: *Racjonalność rozmowy o Bogu – Wittgensteinowski fideizm i próby jego przezwyciężenia*, 11.03.2009.

Patrząc na życie i aktywność abp Życińskiego, człowieka nauki i pasterza Kościoła, wypada sięgnąć do encykliki Jana Pawła II, do której często nawiązywał Zmarły, mianowicie *Fides et ratio*. Jan Paweł II wskazuje, że „chrześcijańscy myśliciele od samego początku podejmowali problem relacji między wiarą a filozofią, dostrzegając wszystkie jej aspekty pozytywne i jej granice”<sup>16</sup>. W życiu i poszukiwaniach zmarłego abp. prof. Józefa Życińskiego te dwie postawy znajdowały swe nader ważne miejsce.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Poznań 1998, nr 41.

**in memoriam**

**artykuły**

**recenzje i sprawozdania**





Zbigniew Wolak

## Parafrazy logiczne w dyskursie między teizmem i ateizmem

### Wstęp

Pomysł tego artykułu pojawił się przy okazji pisania pewnych recenzji, wymiany listów i rozmów, dlatego nie będę w wielu przypadkach podawał źródeł poglądów, które przedstawiam, a zwłaszcza tych, z którymi polemizuję lub które koryguję. Jest to rodzaj dialogu, a jednocześnie okazja do wyjaśnienia pewnych zagadnień związanych ze stosowaniem logiki<sup>1</sup>. Punktem wyjścia była pewna teoria tzw. dialogu perswazyjnego między teizmem i ateizmem, której poświęcam drugą część artykułu. Błędy, jakie się tam pojawiły, stały się inspiracją do coraz rozleglejszych badań nad problemem parafrazy logicznej, której poświęcona jest pierwsza część. Istnieją związki między obu częściami, ale zwłaszcza pierwsza z nich jest stosunkowo samodzielna. Jest ona kolejnym i, jak sądzę, nie ostatnim etapem rozwijania zaniedbanego fragmentu teorii parafraz logicznych.

Artykuł ten czekał dość długo na publikację. Najpierw sądziłem, że błędy, którym się tutaj przeciwstawiam, zdarzyły się wyjątkowo i nie ma powodu, aby poświęcać im więcej uwagi. Później jednak przekonałem

**ks. Zbigniew Wolak** – adiunkt w Katedrze Filozofii Logiki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się m.in. logiką teologii.

<sup>1</sup> Chciałbym też ten artykuł potraktować ubocznie jako skromny głos w dyskusji nad dydaktyką logiki. Pożytek z nauczania logiki jest możliwy tylko wtedy, gdy pokażemy, jak z formalizmem się obchodzić, a nie jak go obchodzić lub z nim walczyć.



się, że są one nie tylko częste, ale i trudne do usunięcia. Jeśli na przykład jakiś ważny filozof stosujący logikę w swoich rozważaniach popełni błąd logiczny, wielu jego kontynuatorów kopiuje ten sam błąd nawet wtedy, gdy polemizują z innymi fragmentami jego myśli. Prawdopodobnie jest to efektem przekonania, że logika jest powszechna i wieczna, natomiast tezy filozoficzne są wynikiem wyboru systemu filozoficznego, interpretacji doświadczenia, wyników naukowych itp. Dlatego z każdą filozofią można polemizować, z logiką nie. Jest to słuszne do momentu, gdy w logice użytej przez autora pojawiają się błędy, a błędy może popełniać każdy. Warto nieraz skupić się na formalnych aspektach argumentacji przedstawianych w pracach filozoficznych i ujawnić błędy, aby je wyeliminować na przyszłość. Filozofowie potrafią być bardzo subtelni w retoryce prezentacji swoich idei, zatem nie zaszkodzi zadbać też o subtelność logiczną, która dla wielu (może nawet większości) filozofów uchodzi za elementarne narzędzie wszelkiej argumentacji<sup>2</sup>. Artykuł dotyczy stosowania logiki, a większość logików, którzy piszą podręczniki i ćwiczenia z logiki, chce pokazać, w jaki sposób posługiwać się wiedzą logiczną w analizie języka potocznego. Okazuje się jednak, że nawet dobrzy logicy popełniają pomyłki, oczywiście nie w samej logice, ale w jej zastosowaniach. Dlatego sądzę, że rozważania tutaj zamieszczone mogą być interesujące nie tylko dla filozofów posługujących się logiką, ale i dla samych logików.

Niektóre zagadnienia poruszone w tym artykule zostały rozwinięte i dokładniej przedstawione w innych artykułach<sup>3</sup>. Dlatego mogą się one tutaj powtórzyć, choć z drugiej strony za każdym razem znajdują nowe aspekty poruszanych wcześniej problemów czy też sposoby uzasadnienia związanych z nimi argumentów. Błędy logiczne pojawiające się w pracach filozoficznych, i to nawet (a może: szczególnie) w tych, które

<sup>2</sup> Por. J. Bocheński, *Subtelność*, [w:] tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 133–149.

<sup>3</sup> Por. Z. Wolak, *Krakowskie poszukiwanie rozumu w wierze*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, red. M. Rembierz, S. Cader, Kęty 2010, s. 52–60. Pozostałe dwa teksty są przygotowywane do druku.

deklarują korzystanie z logiki, są na tyle częste i ważne, że trzeba z nimi walczyć do skutku. Jesteśmy to winni tradycji filozoficznej europejskiej, a jeszcze bardziej polskiej.

### 1. Logiczne aspekty dialogów

Dialog wiąże się z przekazywaniem informacji, choć jego specyfika sprawia, że ten przekaz często zawiera dodatkowe cele. Wymienia się różne rodzaje dialogów, na przykład: erystyczny, czyli wojna na słowa; związany z szukaniem informacji; deliberacyjny, podejmowany w celu pojęcia praktycznych działań; badawczy, czyli poszukujący dowodów; negocjacyjny, wynikający z konfliktu interesów; perswazyjny, rodzący się na gruncie odmiennych opinii<sup>4</sup>.

W każdym dialogu pojawia się para zdań (co najmniej para, ale skupmy się tylko na niej), które w zależności od typu dialogu mogą pozostawać w różnych związkach logicznych. Dlatego najpierw przypomnijmy sobie możliwe związki logiczne między dwoma zdaniami. Rzadko w podręcznikach przytacza się pełną tabelkę zerojedynkową dla funktorów dwuargumentowych, ale czasami dobrze ją przypomnieć, zwłaszcza w sytuacji, gdy pojawiają się nieporozumienia, albo przynajmniej rozbudowana terminologia może zwieść czytelnika niedostatecznie biegłego w logice. Oto pełny zestaw tych funktorów z bardziej popularnymi ich nazwami, jakie pojawiają się w różnych publikacjach. Jak widać, niektóre nazwy bywają używane wieloznacznie. Sytuacja taka wymaga więc niemałej wprawy w rozróżnianiu właściwych znaczeń, których z kolei jest dokładna liczba, czyli szesnaście.

$p$  1 1 0 0

$q$  1 0 1 0

---

<sup>4</sup> Por. D. N. Walton, *Criteria of Rationality for Evaluating Public Rhetoric*, [w:] *Talking Democracy: Historical Perspectives on Rhetoric and Democracy*, red. B. Fontana, C. J. Nederman, G. Remer, University Park 2004, s. 310.

$f_1$	1 1 1 1	związek równoważny tautologii, np. $p \vee \sim p$
$f_2$	1 1 1 0	$p \vee q$ , czyt.: $p$ lub $q$ – alternatywa, charakterystyka zdań podprzeciwnych, alternatywa zwykła, niewyłączająca, niewykluczająca, nierozłączna; niewspółfałszywość, podprzeciwieństwo logiczne, suma logiczna, $\sim(p \downarrow q)$
$f_3$	1 1 0 1	$q \rightarrow p$ , czyt.: jeżeli $q$ , to $p$ – implikacja odwrotna (wobec $p \rightarrow q$ )
$f_4$	1 1 0 0	$p$
$f_5$	1 0 1 1	$p \rightarrow q$ , czyt.: jeżeli $p$ , to $q$ – implikacja, wynikanie (ale nie w sensie metajęzykowym: nie wynikanie inferencyjne, tylko implikacyjne), podporządkowanie logiczne, $\sim p \vee q$
$f_6$	1 0 1 0	$q$
$f_7$	1 0 0 1	$p \equiv q$ , czyt.: $p$ wtedy i tylko wtedy (wtw), gdy $q$ – równoważność, ekwiwalencja, zamiennosc, zgodność logiczna, $\sim(p \perp q)$
$f_8$	1 0 0 0	$p \wedge q$ , czyt.: $p$ i $q$ – koniunkcja, współprawdziwość, iloczyn logiczny, $\sim(p q)$
$f_9$	0 1 1 1	$p q$ , czyt.: nie $p$ lub nie $q$ – co najwyżej jedno z dwóch – dysjunkcja, funktor Sheffera, charakterystyka zdań przeciwnych, niewspółprawdziwość, niewspółzachodzenie, kontrawalencja, czyli alternatywa wykluczająca, binegacja (sporadycznie), alternatywa (za lit. angielską), $\sim(p \wedge q)$
$f_{10}$	0 1 1 0	$p \perp q$ , czyt.: albo $p$ , albo $q$ – alternatywa rozłączna; alternatywa wykluczająca, niezgodność logiczna, sprzeczność logiczna, kontrawalencja, różnica symetryczna, ekskluzja, $\sim(p \equiv q)$
$f_{11}$	0 1 0 1	$\sim q$
$f_{12}$	0 1 0 0	$\sim(p \rightarrow q)$ , $p \wedge \sim q$
$f_{13}$	0 0 1 1	$\sim p$
$f_{14}$	0 0 1 0	$\sim(q \rightarrow p)$ , $q \wedge \sim p$
$f_{15}$	0 0 0 1	$p \downarrow q$ , czyt.: ani $p$ , ani $q$ – binegacja, współfałszywość, negacja łączna, $\sim(p \vee q)$
$f_{16}$	0 0 0 0	związek równoważny kontrtautologii, np. $p \wedge \sim p$

Gdybyśmy chcieli mówić o zupełności podziału dialogów, z punktu widzenia logiki, można by się zastanowić, jakie związki logiczne podział ten obejmuje. Najpierw jednak wykluczmy te „związki”, w których wartość logiczna formuły nie zależy w ogóle od wartości logicznych zdań będących argumentami w tych formułach (1 i 16) oraz te, w których wartość logiczna formuły zależy wyłącznie od wartości logicznej tylko jednego z argumentów (4, 6, 11, 13). Spróbujmy zastanowić się, które związki logiczne (z pozostałych dziesięciu) są wykorzystywane w wymienionych dialogach. W dialogu perswazyjnym pojawiają się związki: 2, 9 i 10. Implikacja prosta i odwrotna oraz równoważność (3, 5 i 7) może się pojawiać w dialogu badawczym i związanym z poszukiwaniem informacji, który również ceni sobie koniunkcję zdań prostych (8), czyli pozyskiwanie zbioru zdań prawdziwych, oraz koniunkcję zdań z jedną lub dwoma negacjami (12, 14, 15).

Z tym podziałem wiąże się pojęcie zależności logicznej. Jest to pojęcie pragmatyczne związane głównie z dyskusją. W odniesieniu do zdań prostych za niezależne logicznie uważa się wszystkie związki poza alternatywą zwykłą, dysjunkcją i alternatywą rozłączną, czyli podprzeciwieństwem, przeciwieństwem oraz sprzecznością, która jest połączeniem dwóch poprzednich związków. Związek logiczny dwóch zdań prostych wskazuje na to, że istnieje jakaś zależność między tymi zdaniami, a konkretnie między ich wartościami logicznymi. Innymi słowy, jeśli znamy wartość logiczną danego związku i wartość jednego zdania, możemy wywnioskować wartość logiczną drugiego zdania. Jeśli zdania są powiązane alternatywą, z fałszywości jednego z nich wnioskujemy o prawdziwości drugiego. W przypadku dysjunkcji z prawdziwości jednego wnioskujemy o fałszywości drugiego. Oba rodzaje wniosków są słuszne w przypadku alternatywy rozłącznej, natomiast przy równoważności znajomość wartości logicznej jednego zdania jest jednocześnie informacją o tej samej wartości logicznej drugiego zdania. Równoważność jest o tyle mniej ciekawa, że nie daje podstawy do wszczęcia sporu.

## Pułapki i tajemnice parafrazy implikacji

Jednakże ograniczenie pojęcia związku logicznego tylko do sytuacji, która może pojawić się w sporze, wydaje się zbyt arbitralne. Ciekawe jest bowiem, że nie uważa się za logicznie zależne zdań połączonych implikacją. Być może powodem tego jest prawo klasycznego rachunku zdań (KRZ):  $(p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p)$ . Dla dowolnych dwóch zdań istnieje zawsze prawdziwa implikacja, jest to jeden z przejawów paradoksu implikacji materialnej.

Problem ten jest ciekawszy, niż wydaje się na pierwszy rzut oka. Znajduje w nim odbicie chyba jeden z poważniejszych problemów stosowania KRZ jako narzędzia rozumowań. Najpierw zauważmy, że przyjmuje się istnienie zależności logicznej dla zdań złożonych, gdy któreś z nich wynika logicznie z drugiego. Kwestia zależności formuł złożonych zostanie poruszona niżej, ale tutaj chcę zwrócić uwagę na pewną zależność między formułami prostymi i złożonymi. Edward Nieznański pisze: „Jeżeli złożone z dwu zdań  $A$  i  $B$  zdanie warunkowe o postaci  $(A \rightarrow B)$  jest szczególnym przypadkiem powszechnie ważnej funkcji zdaniowej (prawa) określonej teorii, to mówimy wówczas, że ze zdania  $A$  wynika zdanie  $B$  (na gruncie tej teorii)”<sup>5</sup>.

Przykładem tego rodzaju wynikania jest zdanie powszechnie używane jako przykład implikacji materialnej: „jeżeli pada deszcz, to jest mokro”. Implikacja ta jest prawdziwa, gdyż – zdaniem Nieznańskiego – jest szczególnym przypadkiem powszechnie ważnego schematu zdaniowego (ważnego oczywiście na podstawie doświadczenia i ewentualnie dodatkowo teorii przyrodniczych): „Jeżeli w miejscu  $m$ , w czasie  $t$  pada deszcz, to w miejscu  $m$  w czasie  $t$  jest mokro”. Jest to niewątpliwie słuszne wyjaśnienie, choć wydaje się, że stwierdzenie: „jeżeli pada deszcz, to jest mokro” w powszechnym wykładzie logiki (a przynajmniej w jego odbiorze) nie jest traktowane jako podstawienie powyższego schematu. W takim przypadku należałoby powiedzieć:

<sup>5</sup> E. Nieznański, *Logika. Podstawy – język – uzasadnienie*, Warszawa 2006, s. 3.

„jeżeli tutaj teraz pada deszcz, to tutaj teraz jest mokro”. Sformułowanie takie jest dziwne i nie jest stosowane w przykładach. Naturalnie brzmiałby przykład: „jeżeli teraz w Nowym Jorku pada deszcz, to teraz w Nowym Jorku jest mokro”. Jednak najczęściej mówi się po prostu: „jeżeli pada deszcz, to jest mokro” i wydaje się, że jest to rozumiane jako zakamufLOWANA implikacja formalna wyrażona przytoczonym wyżej schematem ze zmiennymi. Tyle, że tutaj nie ma zmiennych, funkcjonują one implicite, co sprawia wrażenie, że podajemy przykład implikacji materialnej, a w istocie jest to implikacja formalna.

Zanim zastanowimy się nad skutkami takiego rozumienia implikacji, przytoczmy jeszcze jedną opinię Nieznańskiego. Po prezentacji matryc zerojedynkowych dla powszechnie używanych spójników logicznych pisze on:

Wszystkie *matryce spójników logicznych* ustalają na ogół sens zgodny z ich potocznym czytaniem i rozumieniem, z wyjątkiem funktora implikacji. Ten odbiega najdalej od sensu potocznego słów *jeżeli... , to...*<sup>6</sup>.

Powodem tego jest oczekiwanie od implikacji materialnej mocniejszego związku, aniżeli tylko relacji prawdziwościowych: „sens potoczny okresu warunkowego ‘jeżeli  $\alpha$ , to  $\beta$ ’ wymaga związku mocniejszego, treściowego, między zdaniami  $\alpha$  i  $\beta$ , tzn. stosunku racji do następstwa (czyli

<sup>6</sup> Tamże, s. 127. W prezentacji spójników logicznych w tym podręczniku do logiki dla prawników pojawia się osobliwa sytuacja. Mianowicie spójnik „lub” ma, zdaniem autora, aż trzy reprezentacje w postaci funktorów logicznych. Może pełnić rolę alternatywy, dysjunkcji lub alternatywy rozłącznej. Rzut oka na tabelkę wystarczy, aby stwierdzić, że przy takiej interpretacji „lub” każda kombinacja wartości logicznych dla zmiennych tworzy zdanie prawdziwe przy którejś interpretacji tego spójnika. Gdyby w prawie rzeczywiście tak się używało spójników, to ten, kto ma prawo interpretowania prawa, miałby w rękach wszelkie możliwości karania i uniewinniania. Takie potraktowanie „lub” w podręczniku logiki jest albo niedopowiedzeniem, albo jakąś pomyłką. Być może teksty i dysputy prawnicze mają sposoby wskazywania, które ze znaczeń jest aktualnie używane. Można jednak sobie wyobrazić, ile zamętu powstaje w dysputach posługujących się jeszcze mniej precyzyjnym językiem niż język prawa. Warto wspomnieć, że w języku angielskim te trzy funktory rzeczywiście mają te same nazwy, ale tylko częściowo, gdyż są wzbogacone stosownymi przymiotnikami, których brakuje u Nieznańskiego.

wynikania)<sup>7</sup>. Z tym, że od implikacji oczekujemy mocniejszego związku, trudno się nie zgodzić, ale dla jasności (bo pojęcia wynikania, racji, następstwa<sup>8</sup> bywają używane wieloznacznie) trzeba dokładniej określić naturę tego wynikania. Z jednej strony, powtórzmy, w praktycznym użyciu implikacji oczekujemy od niej czegoś więcej, niż tylko wykluczenia możliwości, aby poprzednik był prawdziwy, a następnik fałszywy. Zresztą byłaby to bardzo osobliwa sytuacja, bo żeby stwierdzić prawdziwość implikacji materialnej zachodzącej między niepowiązanymi treściowo (czy w inny sposób) zdaniem, musimy wcześniej znać wartość logiczną tych zdań. W tej sytuacji sama implikacja staje się zupełnie nieciekawa i trudno sobie wyobrazić jej praktyczne zastosowanie, np. implikacja złożona ze zdań fałszywych: „jeżeli księżyc jest zrobiony z galaretki owocowej, to amerykański prezydent jest Chińczykiem” jest prawdziwa, ale na pewno nie znajdzie sensownego zastosowania. Nie lepiej będzie z implikacją złożoną ze zdań prawdziwych: „jeżeli  $2+2=4$ , to jabłka rosną na jabłoni”<sup>9</sup>.

Z drugiej strony oczekiwanie, by implikacja materialna była jakimś „skrótom” prawa logiki (a tak by było, gdybyśmy wynikanie  $\beta$  z  $\alpha$  potraktowali jako wynikanie logiczne, inferencję) jest wygórowane. Owszem, może się tak zdarzyć, wystarczy, że za  $\alpha$  i  $\beta$  podstawimy formuły, z których jedna byłaby wyprowadzalna z drugiej. Nie tak jednak powszechnie używamy tej implikacji. Nie należy wszakże wykluczać żadnej możliwości użycia implikacji materialnej w formie parafrazy, ale zbadać sposoby jej używania, aby uniknąć nieporozumień i błędów. Paradoks implikacji materialnej nie jest już zbyt groźny, bo ciągle

<sup>7</sup> E. Nieznański, *Logika. Podstawy – język – uzasadnienie*, s. 127.

<sup>8</sup> Pojęcie racji i następstwa u Łukasiewicza i u autorów kontynuujących jego propozycje dotyczące klasyfikacji rozumowań dotyczyło związku logicznego, co oznacza, że z racji można było przy użyciu samych praw logiki wyprowadzić następstwo. Dziś pojęcia te są używane w szerszym znaczeniu, racja jest powiązana z następstwem relacją wynikania, ale nie musi to być wynikanie logiczne, ale oparte np. na związku przyczynowym, tetycznym, strukturalnym, analitycznym itp. Nieznański używa pojęć racji i następstwa w tym drugim znaczeniu. Trzeba jednak pamiętać, że pomylenie tych znaczeń prowadzi nierzadko do błędów logicznych u innych autorów.

<sup>9</sup> W tym przypadku implikacja jest wnioskiem wynikającym z koniunkcji zdań fałszywych w pierwszym przypadku, a w drugim z koniunkcji zdań prawdziwych.

się o nim mówi. Gorzej jest z paradoksem parafrazy implikacji, jeśli można użyć takiej nazwy. Chodzi mianowicie o to, że implikacja materialna może być parafrazą innej implikacji, która zawiera mocniejsze wyznikanie<sup>10</sup>. Parafrazę, która wynika z parafrazowanego zdania nazwałem *parafrazą a fortiori* (w skrócie *paf*)<sup>11</sup>. Ogólnie można wyróżnić trzy rodzaje parafrazy implikacji<sup>12</sup>:

1. Implikacja materialna „czysta”, niewynikająca z innej implikacji. Takimi implikacjami są podręcznikowe przykłady ze zdaniami, między którymi nie istnieje związek wynikania, na przykład: „jeżeli Wisła jest rzeką, to Warszawa jest miastem”. Tego rodzaju implikacje rzadko (o ile w ogóle) zawierają jakąś sensowną informację. „Winę” za to ponosi zapewne ontologia naszego świata, w którym zdarzenia czy stany opisywane zdaniami mogą pozostawać w (rozpoznanej przez nas) zależności tylko wtedy, gdy potrafimy wskazać jakieś wspólne ich elementy. Samo zachodzenie jakiegos zjawiska lub stanu, a zatem prawdziwość lub fałszywość opisującego je zdania, nie wystarcza, aby stwierdzić istnienie realnego związku<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Por. E. Nieznański, *Logika. Podstawy – język – uzasadnienie*, s. 127.

<sup>11</sup> W nawiązaniu do sytuacji, gdy z parafraz, które wynikają ze swoich wyjściowych zdań, wciągamy jakiś wniosek. Skoro tak tworzone parafrazy zawierają mniej informacji, to ten sam wniosek wynika również ze zdań parafrazowanych, czyli posiadających więcej informacji. Nawet można powiedzieć, że wniosek ten wynika „tym bardziej” (*a fortiori*). Przejawia się w tym monotoniczność dedukcji. Więcej na ten temat zawarłem w referacie pt. *Logika jako narzędzie dyskursu. Problemy, propozycje, pytania* przedstawionym na sympozjum „Logika i argumentacja”. Referat jest opublikowany na stronie internetowej: <http://filozofialogikiupjp2.pl/phpBB/logika-iargumentacja/viewtopic.php?f=4&t=6> (2011-01-17).

<sup>12</sup> Nie jest to podział rozłączny, można też mieć wątpliwości, czy w każdym przypadku słuszne będzie użycie pojęcia implikacji materialnej. Poruszone tu kwestie wymagałyby szerszego rozwinięcia, tutaj piszę o nich nieco więcej, niż wymaga temat artykułu, ale też nie próbuję ogarnąć całej problematyki.

<sup>13</sup> Taka nienaturalność „czystej” implikacji materialnej jest chyba przejawem tego, że KRZ o wiele lepiej sprawuje się jako narzędzie dla rachunku predykatów, niż jako samodzielna teoria logiczna służąca do analizy argumentacji przedstawionej w języku potocznym. Potwierdza to historia filozofii, która od Arystotelesa korzystała z sylogistyki zdań kategorycznych i niesformalizowanego przez długi czas rachunku predykatów, natomiast rachunek zdań był raczej używany jako fragment teorii konsekwencji dostarczającej schematów dla rozumowań sylogistycznych, nie zaś jako samodzielna teoria służąca do formalizacji dyskursu filozoficznego. Moż-



2. Implikacja materialna będąca podstawieniem implikacji formalnej, wynikająca z niej czy też będąca rodzajem skrótu. Przykładem takiej implikacji jest wspomniany wyżej związek między deszczem i mokością:  $\forall t, m (Ptm \rightarrow Qtm) \rightarrow (Pab \rightarrow Qab)$  wyrażany w luźny sposób jako wyrażenie:  $p \rightarrow q$ . Ta druga implikacja często niedokładnie wyraża albo implikację formalną, albo jej podstawienie. Częściej chyba, jak już wspomniano, implikację formalną<sup>14</sup>. W tym punkcie mieszczą się implikacje wyrażające na przykład związki przyczynowe: „jeżeli Słońce świeci, to ciemne powierzchnie się nagrzewają”; „jeżeli ciało zmienia szybkość, to działa na nie jakaś siła” (nie zawsze kierunek implikacji jest zgodny z kierunkiem związku przyczynowego). Ostatnie przykłady nawiązują zarówno do implikacji formalnej, jak i do szerszych teorii (tutaj fizycznych), z których zostały zaczerpnięte.

3. Implikacja materialna wynikająca z prawa logicznego, albo luźno wyrażająca jakieś prawo logiczne w formie wynikania, na przykład: „jeżeli dowód istnienia Boga jest poprawny, to Bóg istnieje”; „jeżeli z alternatywy dwóch zdań wynika ich koniunkcja, to z jednego zdania wynika drugie”. Naturę takiej implikacji można często poznać w ten sposób, że zastanawiamy się, czy znamy wartości logiczne zdań będących stronami implikacji, czy też znamy wyłącznie wartość implikacji. Jeśli zachodzi ten drugi przypadek, na pewno nie jest to implikacja czysto materialna. Do tego punktu można włączyć różne sposoby zbliżania znaczenia implikacji logicznej do okresu warunkowego w języku potocznym, czyli na przykład implikację ścisłą czy relewantną. Rów-

na by się właściwie zastanowić, czy implikacja materialna (nie jako formuła logiczna, ale jako jej podstawienie) w ogóle istnieje na dobrze określony sposób. Tę kwestię pozostawmy jednak na inną okazję, bo wymaga ona bardziej gruntownego podejścia.

<sup>14</sup> Z punktu widzenia definicji, zdania w logice „pada” czy też „jest morko” to nie są zdania, bo nie potrafimy im przypisać określonej wartości logicznej. Jednak logicy nie wydają się tym wiele przejmować. Mamy tu jeden z przykładów tego, że precyzja logiczna nie zawsze przyjmuje taką formę, jakiej się spodziewamy. Owszem, jednoznaczność musi być zachowana, ale jasność czy wyrazność w przekładnie na język logiki ulega nieraz zmniejszeniu. Logika jest precyzyjna w pewnym sensie, ale nie w każdym. Por. Z. Wolak, *Dokładność i poprawność logiczna w nauce i teologii*, [w:] *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, red. S. Wszolek, R. Janusz, Kraków 2006, s. 284–300.

niez dla tego rodzaju implikacji implikacja materialna jest ich *paraf*, bo np.  $[\Box (p \rightarrow q) \rightarrow (p \rightarrow q)]$ .

Taka praktyczna wieloznaczność implikacji nie rodzi wielu problemów, dopóki posługujemy się zdaniami twierdzącymi. Sytuacja się zmienia, gdy zaprzeczamy zachodzeniu implikacji, co nieraz zdarza się w dialogu. Wtedy się okazuje, że dywagacje na temat parafrazowania implikacji nabierają znaczenia. Wiąże się to z prostym efektem formalnym. Jeżeli parafraza *B* wynika z parafrazowanego zdania *A*, to z zaprzeczenia *A* nie musi wynikać zaprzeczenie *B*. Innymi słowy, gdy szukamy zaprzeczenia zdania *A*, nie zawsze możemy to zrobić, przecząc zdaniu *B*, bo możemy przesadzić, powiedzieć więcej, niż mamy do tego prawo. Oto, jak wygląda zaprzeczenie dla wyróżnionych wyżej trzech przypadków:

1. Zaprzeczenie „czystej” implikacji materialnej: poprzednik prawdziwy, następnik fałszywy  $[\sim (p \rightarrow q) \equiv (p \wedge \sim q)]$ . Na przykład: „nieprawda, że jeżeli Słońce jest gwiazdą, to Księżyc jest planetą” jest równoważne zdaniu: „Słońce jest gwiazdą i Księżyc nie jest planetą”. Zwykle tego rodzaju zaprzeczenie jest możliwe, gdy znamy wartości logiczne obu zdań.

2. Zaprzeczenie implikacji materialnej będącej parafrazą implikacji formalnej: istnieje przedmiot (przedmioty), który spełnia poprzednik, a nie spełnia następnika  $[\sim \forall x(Px \rightarrow Qx) \equiv \exists x(Px \wedge \sim Qx)]$ . Na przykład: „nieprawda, że jeżeli ciało się porusza, to działa na nie jakaś siła” jest równoważne zdaniu: „istnieje takie ciało, które się porusza, a nie działa na nie żadna siła”. Gdybyśmy to zaprzeczenie chcieli wyrazić tak, jak w pierwszym punkcie, otrzymalibyśmy zdanie fałszywe: „ciało się porusza (jakie ciało?: jakieś konkretne? każde?, pewne?) i nie działa na nie żadna siła”<sup>15</sup>. Oto inny przykład

<sup>15</sup> Do tego punktu można by włączyć również zdania analityczne w formie implikacji, choć często przybierają one postać równoważności. Nieznański podaje bardzo ciekawy, w kontekście naszych rozważań, przykład: „Jeżeli Kopernik miał dzieci, to nie był ojcem” (E. Nieznański, *Logika. Podstawy – język – uzasadnienie*, s. 127). Komentuje ten przykład stwierdzeniem, że nikt nie uzna tego zdania za prawdziwe tylko z tego powodu, że Kopernik nie miał dzieci. To prawda, ale wyjaśnienie Nieznańskiego nie jest zadowalające. Uważa on, że powodem niewłaściwej oceny prawdziwości tego zdania jest brak wynikania między stronami implikacji. Tymczasem

obrazujący meandry negacji w kontekście rozważanych rodzajów implikacji: „dla każdego  $x$ , jeżeli  $x$  jest prawnikiem, to  $x$  jest adwokatem”. Z niej można otrzymać implikację materialną: „jeżeli Jan Nowak jest prawnikiem, to Jan Nowak jest adwokatem”. Implikacja formalna jest fałszywa, więc słusznie możemy stwierdzić, że istnieją prawnicy, którzy nie są adwokatami. Natomiast przeniesienie tego zaprzeczenia na implikację materialną może być błędne, bo Jan Nowak może być adwokatem, albo może nie być prawnikiem. Można by jeszcze rozważyć formułę:  $\forall xPx \rightarrow \forall xQx$ , wynikającą z implikacji formalnej, i jej zaprzeczenie, ale pozostawmy ją jako ćwiczenie<sup>16</sup>. Wydaje się, że jest ona raczej rzadko używana jako równoważna parafraza dla zdań języka potocznego.

Wspomnę jeszcze błąd związany z tym rodzajem parafrazy, który przytrafił się tak wytrawnemu logikowi, jakim był ks. Jan Salamucha. W rozważaniach dotyczących obecności lub braku słowa „non” w kontekście „sequitur” w tekście św. Tomasza wynikanie zapisuje Salamucha przy pomocy formuły (wybrałem stosowne fragmenty):  $\forall a\forall b (\sim fa \rightarrow \sim fb)$ , a brak wynikania przy pomocy formuły:  $\forall a\forall b \sim (\sim fa \rightarrow \sim fb)$ <sup>17</sup>. Ma ona wyrażać zasadę: *ad quietem unius partis eius non sequitur quies totius*. Sposób zaprzeczenia, jaki obrał Salamucha

sem wynikanie (analityczne) jest, ale przybiera ono nieco zawiłą formę. Otóż zdanie analityczne będące podstawą przytoczonego zdania ma postać: „dla każdego  $x$ ,  $x$  ma dzieci wtw  $x$  jest ojcem”. Jest to schemat zdań prawdziwych, z którego wynika fałszywość zdania: „ $a$  ma dzieci wtw  $a$  nie jest ojcem”. Po podstawieniu za  $a$  imienia Kopernika otrzymujemy, oczywiście fałszywe, zdanie: „Kopernik miał dzieci wtw Kopernik nie był ojcem”. Z równoważności można wywnioskować dwie implikacje, jedną prawdziwą („jeżeli Kopernik miał dzieci, to nie był ojcem”), drugą fałszywą („jeżeli Kopernik nie był ojcem, to miał dzieci”). Fałszywa chyba lepiej informuje o wyjątkowej równoważności, prawdziwa jest mniej ciekawa, paradoksalna, dedukcyjnie nieprzydatna jako przesłanka, dobra do pokazywania dziwności logiki. Można by powiedzieć, że jak w języku potocznym występuje wiele „śmieciovych”, nieprzydatnych informacji, podobnie zdarzają się one wtedy, gdy do analizy języka potocznego stosujemy logikę.

<sup>16</sup> Ponieważ ta formuła wynika z implikacji formalnej, można by ją traktować jako rodzaj „formuły pośredniej” między implikacją formalną i materialną.

<sup>17</sup> Por. J. Salamucha, *Narzędzia logiczne a narzędzia logiczne*, [w:] tenże, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 192.

jest błędny, poprawna byłaby formuła:  $\exists a \exists b \sim(\sim fa \rightarrow \sim fb)$ . Z powodu tego błędu niewłaściwie został przedstawiony związek między tezami 1.1 i 3. Na tym jednak pomyłki Salamuchy się kończą i nie mają one wpływu na jego dalsze rozważania.

3. Zaprzeczenie implikacji materialnej wyrażające prawo logiczne: stwierdzenie braku wynikania [ $\neg(A \rightarrow B)$ ], czyli: implikacja ( $A \rightarrow B$ ) nie jest prawem logiki]. Na przykład: „nieprawda, że jeżeli jakieś zdanie jest prawdziwe i jest ono następnikiem implikacji, to również jej poprzednik jest prawdziwy” jest równoważne stwierdzeniu: „wyrażenie [ $q \wedge (p \rightarrow q) \rightarrow p$ ] nie jest prawem logiki”. To zaprzeczenie przypomina zaprzeczenie z punktu 2, można bowiem powiedzieć, że (tak tam istnieje przedmiot) tu istnieje model, w którym poprzednik jest prawdziwy, a następnik fałszywy. Gdyby jednak omawiane tu zaprzeczenie przedstawić tak, jak to uczyniono w punkcie 1, byłoby to poważnym błędem. Wówczas zaprzeczenie implikacji przyjęłoby postać:  $\sim(A \rightarrow B) \equiv A \wedge \sim B$ . Oczywiście z koniunkcji poprzednika i zaprzeczonego następnika można wywnioskować, że z  $A$  nie wynika  $B$ , ale nie na odwrót. Tymczasem tutaj z informacji o braku wynikania  $B$  z  $A$  wyciągnięto wniosek o zachodzeniu wspomnianej koniunkcji. Taki błąd zdarza się w zastosowaniach logiki. Zapomina się nieraz o podwójnej parafrazie: jedna, często dokonywana implicite, a nawet nieświadomie, jest przekładem na równoważną formę logiczną (np. implikację formalną czy wynikanie logiczne), a druga przekładem tej formy na implikację materialną<sup>18</sup>. Dopóki posługujemy się zdaniami twierdzącymi, najczęściej nie prowadzi to do błędów, natomiast zaprzeczenie takiej implikacji może już prowadzić do błędów logicznych. Podobna sytuacja może być na przykład przy zaprzeczeniu implikacji materialnej będącej parafrazą implikacji ścisłej:  $\sim \Box(p \rightarrow q) \equiv \Diamond \sim(p \rightarrow q)$ . I w tym przypadku stwierdzenie, że zaprzeczenie tej implikacji prowadzi do stwierdzenia (zachodzenia, a nie tylko możliwości) koniunkcji po-

<sup>18</sup> Jest to nieco szersze pojęcie parafrazy, ale uważam, że jest to sensowne poszerzenie znaczenia i będę się nim posługiwał w tym artykule.

przednika i zaprzeczonego następnika byłoby błędem<sup>19</sup>. A tak by się działo, gdyby zaprzeczenie zostało odniesione do implikacji materialnej. Jeszcze jeden przykład zostanie podany w paragrafie o dialogu między teizmem i ateizmem.

Prostym sposobem zbadania, czy jakaś implikacja jest w rzeczywistości mocniejsza niż parafrazująca ją implikacja materialna, jest sprawdzenie, czy między stronami implikacji istnieje jakiś związek, na przykład wspólna zmienna czy wspólne zdanie. Należy też zaznaczyć, że w niektórych przypadkach zaprzeczenie implikacji z punktu 2 lub 3 również przybierze postać koniunkcji poprzednika i zaprzeczonego następnika, ale to już kwestia konkretnego przykładu. Przypominam, że z takiej koniunkcji wynika zaprzeczenie parafrazowanej implikacji, ale niekoniecznie na odwrót i dlatego nie można takiego sposobu zaprzeczania traktować jako reguły. Można to ująć jeszcze w ten sposób, że jeśli  $B$  jest *paf* dla  $A$ , to zaprzeczenie  $B$  jest przeciwne wobec  $A$ , ale nie musi być z nim sprzeczne. Jest to bezpośredni wniosek z prawa transpozycji.

Tutaj jest miejsce na ogólną uwagę. Otóż wielu autorów z pewnością traktuje logiczną analizę tekstów w ten sposób, że dokonują parafraz z języka potocznego (filozoficznego itp.) na język formuł logicznych, a potem „zapominają” o wyjściowym tekście i prowadzą rozważania wyłącznie w języku logiki. Tymczasem taka analiza musi brać pod uwagę aspekty pragmatyczne, czyli należy pamiętać, w jakim celu została podjęta i do jakich wniosków zmierza. Jest to konieczne, gdyż zupełnie poprawne parafrazy na język logiki często zmniejszają ilość informacji (są to *paf*), czasem z konieczności, czasem dla uniknięcia nadmiernych komplikacji formalnych. Przy dobrze określonym celu i wystarczającej czujności takie postępowanie jest jak najbardziej słuszne i racjonalne. Jednak w niektórych sytuacjach trzeba sobie przypomnieć o tych uproszczeniach, aby nie popaść w błędy.

<sup>19</sup> Przypomnę jeszcze, bo to z pewnością ważne, że wybór sposobu negocjowania nie jest kwestią formalną, tylko pragmatyczną, ponieważ negację odnosimy pierwotnie do wyrażenia parafrazowanego, a dopiero potem efekt tego przeczenia znajduje formalny wyraz w parafrazie.

To tylko niektóre problemy związane z implikacją materialną, trudno więc się dziwić, że jest ona uważana za wyjątkowy związek logiczny. Wiadomo jednak, że implikację możemy wyrażać przy pomocy odpowiednich kombinacji innych funktorów. Dziwne by było, gdyby związek wynikania, jakiego oczekujemy po implikacji, zniknął w innym, choć równoważnym, zapisie. Jak się okaże, nie jest on aż tak wyjątkowy.

### Inne związki logiczne

Po dość szerokim rozważeniu właściwości parafrazy implikacji poświęćmy nieco uwagi innym związkom logicznym. Tutaj też wyróżnimy pewną ich grupę związaną z dialogiem perswazyjnym, ale w rzeczywistości to, co powiedziano o implikacji, można przenieść na pozostałe funktory wykorzystywane w parafrazach logicznych. Wymienione wcześniej trzy związki logiczne (alternatywa zwykła, alternatywa rozłączna i dysjunkcja) są podstawą dialogu perswazyjnego, w którym toczy się spór mający na celu własne zwycięstwo i pogniębienie przeciwnika. Warto zwrócić uwagę na nazewnictwo związane z tymi związkami logicznymi. Nazwy funktorów są używane także jako nazwy związków zbudowanych przy pomocy tych funktorów. Dysjunkcja jest więc funktorem, ale też jest i związkiem zdań przeciwnych, podobnie alternatywa rozłączna jest i funktorem, i związkiem zdań sprzecznych. Jest natomiast sprzeczność, ale nie ma funktora sprzeczności, jest przeciwieństwo, ale nie ma funktora przeciwieństwa, jest podprzeciwieństwo, ale nie ma funktora podprzeciwieństwa itp. Te podwójne znaczenia terminów określających funktory lub związki przy ich pomocy tworzone powiększa, przypomniana na początku artykułu, wieloznaczność nazewnictwa związanego z KRZ. Jest niegroźna dla znających logikę, ale niebezpieczna dla tych, którzy jej nie znają zbyt dobrze, a próbują stosować w sposób na wpół intuicyjny, na wpół naukowy.

Spostrzeżenia dotyczące implikacji w dużym stopniu odnoszą się do innych funktorów, także tych „perswazyjnych”. Zgodnie z definicją prawdziwościową sprzeczność jest tym samym, co alternatywa rozłącz-

na. Jednak niektórzy autorzy nalegają na odróżnienie obu tych związków, twierdząc, że przy sprzeczności konieczny jest związek treściowy między zdaniem, a przy alternatywie rozłącznej związku tego nie wymagamy. Z tego by też wynikało, że każda sprzeczność jest alternatywą rozłączną, ale nie na odwrót<sup>20</sup>. Kraszewski podaje dwa przykłady zdań, które są w relacji alternatywy rozłącznej, ale nie są w relacji sprzeczności: 1. „Juliusz Cezar prowadzi wojnę z Hannibalem” – „Lenin żył na przełomie XIX i XX wieku”; 2. „Tadeusz jest uczonym i nieprawda, że Tadeusz jest uczonym” – „Warszawa jest stolicą Polski lub nieprawda, że Warszawa jest stolicą Polski”<sup>21</sup>. W obu przykładach pierwsze zdania są fałszywe, drugie prawdziwe, więc zachodzi między nimi związek alternatywy rozłącznej. Autor uważa, że nie zachodzi mimo to sprzeczność, ponieważ nie ma związku treściowego. Sytuacja jest osobliwa, bo okazuje się, że w całej logice ekstensjonalnej, w której pojęcie sprzeczności jest powszechnie używane, właśnie to pojęcie wyłamuje się z ekstensjonalności i wymaga logiki intensjonalnej, niewspominanej jednak przy takiej definicji sprzeczności.

Rozwiązanie jest bardzo proste – sprzeczność w ujęciu Kraszewskiego jest związkiem logicznymi między zdaniem równokształtnymi, a alternatywa rozłączna takim samym prawdziwościowo związkiem, ale między zdaniem różnokształtnymi. Czyli sprzeczność to relacja między zdaniem  $p$  i  $\sim p$ , a alternatywa rozłączna to relacja między zdaniem  $p$  i  $q$ , które pozostają w związku  $p \equiv \sim q$ . Ten tajemniczy związek treściowy to po prostu identyczność zdań. Trzeba przyznać, że jest to sensowna konwencja terminologiczna (ale nie możemy żądać, by wszyscy ją uznawali) i tego rodzaju zabieg można by rozszerzyć na inne związki logiczne. Do tej kwestii jeszcze wrócimy na nieco innej płaszczyźnie<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Por. Z. Kraszewski, *Logika – nauka rozumowania*, Warszawa 1984, s. 90–91.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Pojęcie sprzeczności u filozofów bywa bardzo zawikłane. Na przykład Jaspers dopatruje się logicznych (!) sprzeczności w wypowiedziach Jezusa, na przykład: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie” (Mt 13, 30) lub: „Kto bowiem nie jest przeciwko nam, ten jest z nami” (Mk 9, 40). Por. K. Jaspers, *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, tłum. P. Bentkowski, R. Flaszak, Warszawa 2000, s. 122. Nie ma oczywiście w tych wypowiedziach śladu sprzeczności.

Przekład z języka potocznego na język logiki wykorzystujący różne funkcory zdaniotwórcze wiąże się z podobnymi problemami jak przekład na implikację materialną. Przy każdym innym związku logicznym można wyróżnić co najmniej trzy punkty rozważane w odniesieniu do implikacji. Poprzestanę tutaj na kilku przykładach, które pokażą, że jednak nie jest to całkiem proste i warto byłoby opracować pełniejszą teorię parafraz na język KRZ. Zdania: „dzisiaj jest 5 marca 2009 r.” – „dzisiaj jest 7 kwietnia 2009 r.” pozostają w stosunku przeciwieństwa, a wiedza o tym jest na pierwszy rzut oka intuicyjna, natomiast dokładniejsza analiza wskazałaby elementy doświadczenia, określonej ontologii czasu i konwencjonalnych elementów uznanego kalendarza. Zdania te są powiązane choćby zmienną określającą dzień, ukrytą pod wyrażeniem okazjonalnym „dzisiaj”. Prawdziwość dysjunkcji jest oczywista i nie widać potrzeby opuszczania KRZ dla jej stwierdzenia. Gdybyśmy jednak połączyli te zdania alternatywą zwykłą, otrzymalibyśmy zdanie fałszywe, którego zaprzeczenie wymagałoby już posłużenia się WRP, bo tylko w tym rachunku można otrzymać parafrazę równoważną rozważanemu zdaniu.

Rozważmy teraz zdanie: „ludzie wierzą w Boga lub nie wierzą w Boga”. Ta alternatywa może być potraktowana jako podstawienie prawa wyłączonego środka ( $p \vee \sim p$ ), ale też może być uznana za zwykłą alternatywę ( $p \vee q$ ), jeśli zinterpretujemy zdanie wyjściowe w sensie: „ludzie wierzą w istnienie Boga lub wierzą w nieistnienie Boga”. Pierwsza alternatywa, jako tautologia, jest prawdziwa, druga nie, ponieważ istnieją sceptycy, którzy nie wierzą ani w istnienie, ani w nieistnienie Boga. Gdybyśmy jednak chcieli zaprzeczyć tej alternatywie na sposób przyjęty w KRZ, doszlibyśmy do fałszywej formuły:  $\sim p \wedge \sim q$  [ $\equiv \sim(p \vee q)$ ], którą należałoby odczytać: „ludzie nie wierzą w istnienie Boga i ludzie nie wierzą w nieistnienie Boga”. Byłoby to stwierdzenie powszechnego

Są w Ewangeliach inne wypowiedzi, których niesprzeczności trzeba dowodzić z pewnym trudem, ale te wybrane przez Jaspersa są bliższe tautologii (choć to też byłaby naciągana interpretacja) niż sprzeczności. Jest chyba znamienne dla wielu filozofów, że wysoce sobie cenią wyrafinowane analizy filologiczne (por. tamże, s. 149), natomiast ich analizy logiczne co najwyżej używają wyrafinowanej terminologii.



agnostycyzmu. Błąd takiego stwierdzenia bierze się stąd, że rozważana alternatywa jest skrótem (wnioskiem z) alternatywy formalnej, jeśli można użyć takiego sformułowania, o postaci:  $\forall x(Px \vee Qx)$ . To chyba najbardziej naturalna interpretacja rozważanego wyrażenia, choć można dopuścić też alternatywę o postaci:  $(\forall xPx \vee \forall xQx)$ . Ponieważ z tej formuły wynika pierwsza  $[(\forall xPx \vee \forall xQx \rightarrow \forall x(Px \vee Qx))]$ , może być ona, czyli pierwsza, potraktowana jako *paf* drugiej. W tej sytuacji zaprzeczenie staje się jeszcze bardziej skomplikowane. Jak już wiemy, zaprzeczenie w postaci  $(\sim p \wedge \sim q)$  jest niewłaściwe. Zaprzeczeniem formuły  $\forall x(Px \vee Qx)$  jest formuła:  $\exists x(\sim Px \wedge \sim Qx)$ , równoważna formule:  $\sim \forall x(Px \vee Qx)$ . Zatem właściwe zaprzeczenie mówi, że istnieje ktoś, kto nie wierzy ani w istnienie Boga, ani w Jego nieistnienie. Gdybyśmy jednak za parafrazę równoważnościową uznali formułę  $(\forall xPx \vee \forall xQx)$ , wówczas to ostatnie zaprzeczenie byłoby za mocne, właściwe byłoby następujące:  $\exists x \sim Px \wedge \exists x \sim Qx$   $[ \equiv \sim \forall xPx \vee \forall xQx ]$ . Tutaj stwierdzamy, że istnieje ktoś, kto nie wierzy w istnienie Boga i ktoś (niekoniecznie ten sam), kto nie wierzy w Jego nieistnienie.

Następnym przykładem będzie alternatywa rozłączna „ $p \perp q$ ”. Jej zaprzeczeniem jest równoważność, jednak alternatywa ta może być *paf* formuły bardziej złożonej, na przykład:  $(p \wedge q) \perp (\sim p \wedge \sim q)$ . Widzimy, że alternatywa rozłączna nie zachodzi w tym przypadku, ale gdybyśmy to wyrazili przy pomocy zaprzeczenia rozważanej pierwotnie parafrazy, otrzymalibyśmy znowu wyrażenie, które nie jest prawdziwe (przy każdym podstawieniu, bo mamy tu nie zdania, ale formy zdaniowe):  $p \wedge q \equiv \sim p \wedge \sim q$   $(\equiv \sim [(p \wedge q) \perp (\sim p \wedge \sim q)])$ . Również tutaj prostym i łatwym w stosowaniu sposobem określenia rodzaju parafrazy przybierającej postać formuły KRZ (czy jest ona równoważnościowa, czy *paf*) jest zastanowienie się, czy związek logiczny występujący w parafrazie znamy dzięki temu, że znamy wartość logiczną obu zdań, czy też znamy go w inny sposób. Jeśli zachodzi ten pierwszy przypadek (raczej rzadki), to mamy parafrazę równoważnościową, w drugim przypadku mamy *paf* jakiegoś związku logicznego o bardziej rozbudowanej strukturze. Podobne rozważania można odnosić do kolejnych funktorów

KRZ. Dla przykładu zwróćmy jeszcze uwagę na koniunkcję, która jest parafrazą zdania: *Veni, vidi, vici*. Bez głębszych analiz możemy łatwo stwierdzić, że zaprzeczeniem tego zdania jest alternatywa nieco dłuższa, niż przy zaprzeczeniu zwykłej koniunkcji i wygląda następująco: „nie przybyłem lub nie zobaczyłem, lub nie zwyciężyłem, lub zrobiłem to wszystko, ale w innej kolejności”.

W nawiązaniu do rozróżnienia między sprzecznością i alternatywą rozłączną można by się zastanowić, czy nie byłoby właściwe stworzenie nazewnictwa dla (co najmniej) trzech rodzajów parafraz dla każdego z popularnych związków logicznych. Oczywiście wymagałoby to uprzedniej pełnej analizy tych parafraz<sup>23</sup>. Pozwoliłoby to uniknąć problemów z przeczeniem, które pojawiają się wtedy, gdy nie potrafimy odróżnić pochodzenia parafraz, które posiadają postacie wyrażen KRZ. Ważniejsza od nazewnictwa jest oczywiście świadomość problemów związanych z tymi parafrazami. W typowych analizach logicznych te problemy rzadziej występują, gdyż zasadniczo autorzy posługujący się argumentacją logiczną wygłaszają zdania twierdzące. Często też do analizy logicznej wybiera się takie teksty, np. filozoficzne, dla których stosunkowo łatwo można skonstruować parafrazy równoważne wobec zdań języka potocznego<sup>24</sup>. Gdy idzie o zaprzeczenia, to częściej pojawiają się w dialogu perswazyjnym, dlatego też te rzadko poruszane kwestie natury parafraz i ich zaprzeczeń znalazły stosunkowo wiele miejsca w tym artykule. Po trochu z powodu potrzeb artykułu, po trochu z racji zaniedbania tych problemów w literaturze logicznej.

<sup>23</sup> Trudno tworzyć słownictwo, gdy nie ma jeszcze ukończonej teorii, ale można by już na podstawie zamieszczonych tu uwag dla parafraz o postaci implikacji (alternatyw, dysjunkcji itp.) materialnej (już innowacją jest mówienie o alternatywie materialnej itd.) stosować następujące terminy dla wyróżnionych trzech znaczeń: 1. Parafraza materialna, 2. Parafraza formalna, 3. Parafraza inferencyjna. Nazwy te można by poprzedzać przymiotnikami nawiązującymi do związku logicznego występującego w parafrazie, tworząc na przykład nazwy: implikacyjna parafraza formalna, dysjunkcyjna parafraza inferencyjna itp. Są to oczywiście propozycje dla parafraz tworzonych w ramach samego KRZ, po rozszerzeniu teorii parafraz na inne rachunki należałoby to słownictwo wzbogacić lub zmodyfikować.

<sup>24</sup> Jednak nawet przy takich tekstach zdarzają się *paf*, często chyba nieuświadomiane przez autorów formalizacji. Por. J. Bocheński, *Pięć dróg*, [w:] tenże, *Logika i filozofia*, dz. cyt., s. 498.

## Metadialog

Prowadzenie dialogu może wymagać czasami pewnego rodzaju metadialogu, czyli dialogu na temat dialogu – jego zasadności, związków logicznych między zdaniami oponentów, zasad argumentacji, metody itp. Zasady dotyczące dialogu są stosunkowo proste, ale nie aż tak oczywiste, by wszyscy uczestnicy znali je i zachowywali intuicyjnie<sup>25</sup>. Szczególnie ważnym, pod kątem logiki, jest problem metodologii dyskusji, czyli umówienie się, na ile ściśle stosujemy reguły logiczne, w których momentach ich stosowanie jest absolutnie konieczne itp. Następną kwestia to błędy logiczne. Należy dopilnować, żeby nie były one przedmiotem dialogu perswazyjnego, czyli przedmiotem kłótni o to, co jest logicznie poprawne, a co nie, ale by były rozpoznawane i eliminowane wspólnym wysiłkiem, przy pomocy dialogu badawczego. Warto pamiętać, że jeśli nasz oponent nie szanuje zasad logiki, nie mamy obowiązku z nim dyskutować, a nawet możemy mieć obowiązek unikania z nim dyskusji: *contra negantem principa non est disputandum* (z kimś, kto neguje zasady, nie należy dyskutować).

Kolejna sprawa logiczna, jaka może pojawić się w metadialogu, to wspomniany już problem związku logicznego między zdaniami, przy których obstają oponenty. Nie zawsze jest to proste, wiele jest sporów, w których ich uczestnicy zgadzają się z sobą, tylko o tym nie wiedzą, albo przeciwnie, takich, w których dążą do pogodzenia swoich poglądów, gdy to jest niemożliwe itd. Przypuśćmy na przykład, że jeden twierdzi: „jeśli Boga nie ma, to nic nie ma sensu”, a drugi: „jest Bóg i wszystko ma sens”. Analiza tych formuł pokazuje, że pierwsza wynika z drugiej, zatem jeśli chcemy prowadzić jakiś dialog na temat tych formuł, może to być tylko dialog badawczy. Natomiast między zdaniami: „jeśli Boga nie ma, to nic nie ma sensu” oraz: „jeśli jest Bóg, to wszystko ma sens” zachodzi związek alternatywy, który może być podstawą

<sup>25</sup> Por. J. Bocheński, *O dialogu filozoficznym*, [w:] tenże, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 125–135; K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2004, s. 117–121.

dialogu perswazyjnego. W związku z tym warto zwrócić bliższą uwagę na kwestię zależności logicznej w szerszym kontekście.

### Zależność i niezależność zdań złożonych

Można się zastanowić nieco ogólniej nad kwestią sporu dotyczącego zdań złożonych. Weźmy pod uwagę najprostszą sytuację – dialog perswazyjny, w którym przedmiotem są dwa zdania złożone, każde przy użyciu jednego funktora dwuargumentowego. Tutaj pojawi się pytanie o *onus probandi*, które w tym przypadku wiąże się z możliwością jak najszybszego rozwiązania sporu. Innymi słowy, chodzi o to, kto ma szansę szybciej zakończyć spór o prawdziwość jednego z dwóch zdań sprzecznych będących przedmiotem sporu<sup>26</sup>.

Spójrzmy na tabelkę funktorów; po odrzuceniu sześciu nieciekawych pozostaje dziesięć, które możemy powiązać w sprzeczne pary: 2–15, 3–14, 5–12, 7–10, 8–9. Najczęściej się zdarza, że w takich parach jedno zdanie złożone będzie łatwiej udowodnić od drugiego. Trzeba to jednak sprawdzić. Najpierw mamy alternatywę i binegację. Udowodnienie prawdziwości alternatywy jest łatwe, wystarczy uzasadnić prawdziwość jednego ze zdań składowych<sup>27</sup>. Natomiast udowodnienie binegacji jest trudniejsze, bo trzeba by dowieść fałszywości obu zdań. *Onus probandi*<sup>28</sup> w tej sytuacji spoczywa na tym, kto „obstawia” alter-

<sup>26</sup> Takie znaczenie *onus probandi* pojawia się w *Sztuce argumentacji* pod hasłem *Onus probandi* w punkcie (a). Por. K. Szymanek, *Sztuka argumentacji...*, dz. cyt., s. 220. Analogiczne rozważania na temat *onus probandi* można będzie przenieść na inne związki logiczne rozważane poniżej.

<sup>27</sup> Można powiedzieć, że udowodnienie alternatywy jest łatwiejsze niż zdania niezłożonego, bo przy dowodzeniu alternatywy możemy wybrać to zdanie, które łatwiej dowieść. Upada tym samym pojawiające się czasami stwierdzenie, że zdanie złożone jest trudniej uzasadnić niż zdanie proste. Jak widać, zależy to od rodzaju złożenia. Taka reguła byłaby słuszną przy – być może uznanym za intuicyjne – założeniu, że funktorem tego złożenia jest koniunkcja.

<sup>28</sup> *Onus probandi* to pojęcie zaczerpnięte z języka prawniczego i oznacza tzw. ciężar, czyli obowiązek, dowodzenia. W prawie jest to rzeczywiście ciężar, bo w przypadku braku dowodu tezy obarczonej tym ciężarem wygrywa teza przeciwna. W wielu zastosowaniach *onus probandi* nabiera sensu przenośnego. Czasami bowiem oznacza nie tyle ciężar, obowiązek, ile

natywę. Para 3–14 to implikacja odwrotna i jej zaprzeczenie. Dowód implikacji, jak już wiadomo, jest łatwiejszy niż dowód jej zaprzeczenia. To samo dotyczy pary 5–12. W parze 8–9 mamy koniunkcję i dysjunkcję. Tutaj *onus probandi* jest po stronie dysjunkcji, gdyż wystarczy udowodnić fałszywość któregoś zdania i już mamy koniec sporu. Na koniec została para 7–10, czyli równoważność ze sprzecznością. Tutaj pracochłonność dowodów jest jednakowa, każdy z dyskutantów musi przeprowadzić dwa dowody, jeden, jeśli chce udowodnić współprawdziwość i współfałszywość, drugi, jeśli chce udowodnić ich sprzeczność. Można sobie wyobrazić pewną innowację takiego sporu: obaj na przykład dowodzą prawdziwości jednego ze zdań, a następnie jeden skupia się na dowodzie prawdziwości drugiego, drugi na fałszywości drugiego zdania.

Można by również rozważyć sytuację dialogu perswazyjnego w przypadku, gdyby między spornymi zdaniami złożonymi pojawiło się przeciwieństwo czy alternatywa lub nawet wynikanie, choć to ostatnie może być raczej wynikiem pomyłki. Trudno sobie wyobrazić spór, w którym oponenty byliby świadomi tego, że ze zdania jednego z nich wynika zdanie drugiego. Wyznaczenie (złożonych jak wyżej) zdań przeciwnych i pozostających w związku alternatywy jest nieco trudniejsze niż przy sprzeczności, gdzie wystarczyło poszukać odwrotnych rozkładów zerojedynkowych, które w zamieszczonej tabelce okazały się symetryczne względem osi rozdzielającej pierwszą ósemkę funktorów od drugiej. Szukanie pozostałych związków wymaga niewielkiej inwencji. Zdania przeciwne są niewspółprawdziwe, zatem w tabelce funktorów szukamy takich rozkładów, które nie mają w jednej kolumnie dwóch jedynek. Na przykład alternatywa ma trzy jedynek i na ostatnim miejscu zero. Zdanie przeciwne wobec niej musi mieć trzy zera, a na ostatnim miejscu jedynekę lub zero. Ten warunek spełniają funktory 15 i 16, ale piętnastka to binegacja, która jest jednocześnie sprzeczna z alternatywą i była już

szansę, możliwość, prawo. Jeśli w przypadku sporu między alternatywą i binegacją mówmy, że *onus probandi* spoczywa na zwolenniku binegacji, znaczy to, że on ma większe szanse udowodnienia swojego stanowiska i tym samym może szybciej zakończyć spór na swoją korzyść.

rozważana. Szukając w podobny sposób wyrażeń przeciwnych, otrzymujemy następujący zestaw (pominięte są formuły sprzeczne, a pozostawione tylko te, które są jedynie przeciwne, ale nie dopełniające się)<sup>29</sup>:

- 1 – tautologia wchodzi w relację przeciwieństwa tylko z kontrtautologią, ale jest to jednocześnie sprzeczność, którą pomijamy w tym wykazie
- 2 – 16
- 3 – 16
- 4 – 14, 15, 16
- 5 – 16
- 6 – 12, 15, 16
- 7 – 12, 14, 16
- 8 – 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16
- 9 – 16
- 10 – 15, 16, (8)
- 11 – 14, 16, (8)
- 12 – 13, 14, 15, 16, (6, 7, 8)
- 13 – 16, (8, 12)
- 14 – 15, 16, (4, 7, 8, 11, 12)
- 15 – 16 (4, 6, 7, 8, 10, 14)
- 16 – (wszystkie), kontrtautologia wchodzi w relację niewspółprawdziwości z każdym innym zdaniem.

Teraz wykonując odwrotny zabieg, czyli w miejscu zer w pierwszej formule szukając jedynek w drugiej, można wyznaczyć wszystkie zależności dopełniania się zdań złożonych (również z pominięciem for-

<sup>29</sup> Tym razem rozważymy wszystkie 16 funktorów, co w praktyce da możliwość rozważenia relacji przeciwieństwa również dla zdań niezłożonych i zaopatrzonych w negację, bo niektóre związki są równoważne zdaniom prostym lub ich negacjom. Przeciwieństwo, podobnie jak dopełnianie i sprzeczność, jest relacją symetryczną, więc idąc od góry szukamy zdań przeciwnych tylko niżej, co pozwoli uniknąć powtórek. W kolumnie, gdzie dany funktor ma w rozkładzie jedynek, szukamy poniżej zera, tam natomiast gdzie jest zero, może być zero lub jedynka (pomijamy tylko formuły sprzeczne). W wykazie przeciwnych formuł powtarzające się formuły, które już raz wystąpiły jako argument relacji przeciwieństwa, zostaną ujęte w nawiasy. W ten sposób otrzymamy pełny zestaw formuł przeciwnych wraz z informacją o formułach symetrycznych.

muł sprzecznych i z umieszczeniem w nawiasie formuł, które już się pojawiły na zasadzie symetryczności relacji dopełniania się):

- 1 – wszystkie (tautologia wchodzi w relację niewspółfalszywości z wszystkimi zdaniami)
- 2 – 3, 5, 7, 9, 11, 13, (1)
- 3 – 5, 6, 9, 10, 13, (1, 2)
- 4 – 5, 9, (1)
- 5 – 9, 10, 11, (1, 2, 3, 4)
- 6 – 9, (1, 3)
- 7 – 9, (1, 2)
- 8 – (1)
- 9 – (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7)
- 10 – (1, 3, 5)
- 11 – (1, 2, 5)
- 12 – (1)
- 13 – (1, 2, 3)
- 14 – (1)
- 15 – (1)
- 16 – tylko tautologia może dopełnić kontrtautologię, ale są to jednocześnie formuły sprzeczne, zatem pomijamy je w wykazie formuł tylko dopełniających się).

Koniunkcja może się dopełniać tylko z tautologią (oprócz dysjunkcji, z którą pozostaje w stosunku sprzeczności), a od wiersza 8 w dół w pierwszej kolumnie są same zera, więc w tej części nie ma formuł dopełniających się. Formuły drugiej połowy znajdują swoje dopełnienia tylko w pierwszej połowie.

Sprawdźmy jeszcze, między którymi formułami pojawia się wynikanie. Jeśli w sporze okaże się, że między zdaniami oponentów pojawia się wynikanie, sporu należy zaprzestać. Ponieważ nie jest ono relacją symetryczną, dla każdej formuły trzeba będzie szukać odpowiednich formuł zarówno w dół, jak i w górę. Poszukiwanie tej zależności przebiega w ten

sposób, że sprawdzamy, czy nie ma takiej kolumny, w której poprzednikowi (pierwszej formule) przypisana jest wartość jeden, a drugiej – zero. Otrzymujemy następujący zestaw formuł związanych stosunkiem wynikania (najpierw podany jest poprzednik, a po kresce jeden lub więcej następników; pomijamy oczywiście wynikanie formuły z samej siebie):

- 1 – z tautologii wynika tylko inna tautologia
- 2 – 1
- 3 – 1
- 4 – 1, 2, 3
- 5 – 1
- 6 – 1, 2, 5
- 7 – 1, 3, 5
- 8 – 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
- 9 – 1
- 10 – 1, 2, 9
- 11 – 1, 3, 9
- 12 – 1, 2, 3, 4, 9, 10, 11
- 13 – 1, 5, 9
- 14 – 1, 2, 5, 6, 9, 10, 13
- 15 – 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13
- 16 – wszystkie, z kontrtautologii wynika wszystko.

W tym wykazie zależności można dostrzec prostą zależność dotyczącą liczby formuł wynikających z danej formuły. Liczba ta zależy od ilości zer w zerojedynkowej definicji użytego w formule funktora i wynosi:  $2^n - 1$ , gdzie  $n$  jest liczbą zer. Odejmowana jedynka oznacza formułę identyczną z tą, którą badamy, dlatego jej nie liczymy. W związku z tym z formuły, która ma w rozkładzie same jedynki (1), wynika tylko ona sama ( $2^0 - 1 = 0$ ); z formuł z trzema jedynkami wynika po jednej formule ( $2^1 - 1$ ); z formuł z dwoma jedynkami wynikają po trzy formuły ( $2^2 - 1$ ); z formuły z jedną jedynką wynika po siedem formuł ( $2^3 - 1$ ); z formuły ze wszystkimi zerami (16) wynika wszystko ( $2^4 - 1 = 15$ ). Można powiedzieć, że im więcej informacji w przesłance, tym więcej



możliwości wynikania, czyli tym więcej możliwych wniosków. Identyczne zależności liczbowe pojawiają się w ilościowej analizie formuł przeciwnych (z pominięciem formuł sprzecznych) i podprzeciwnych (z pominięciem formuł identycznych), choć oczywiście dotyczy innych wartości logicznych.

Z tą wyliczanką wiąże się pewna prosta zależność związana ze sztuką dyskusowania. W formułach, które w swoim rozkładzie zerojedynkowym mają mniej jedynek<sup>30</sup>, jak na przykład w koniunkcji, zawarte jest więcej informacji, bo jeśli koniunkcja jest prawdziwa, wiemy, że oba jej argumenty są prawdziwe. Z takiej formuły wiele wynika, więc łatwiej ją obalić, bo wystarczy wykazać, że w jednym przypadku wniosek jest fałszywy i tym samym wykazujemy fałszywość przesłanki. Formuła taka również wchodzi w wiele związków przeciwieństwa i znowu wystarczy, że któryś z wielu przeciwników udowodni swoją przeciwną tezę, a nasza wtedy okazuje się fałszywa. Krótko mówiąc: im więcej twierdzimy, tym bardziej jesteśmy narażeni na atak, albo: im więcej wiemy, tym łatwiej wykazać nam pomyłkę.

Tutaj dochodzi do głosu pragmatyka i etyka. Jeśli chcemy naprawdę skorzystać na dyskusji, musimy ryzykować przedstawienie wszystkich tez, co do prawdziwości których jesteśmy przekonani. Oczywiście tych tez, które mają związek z daną dyskusją. Winniśmy brać pod uwagę także korzyść naszego oponenta w dyskusji i wzbogacić jego wiedzę swoją. Tutaj objawia się nowe oblicze stwierdzenia Łukasiewicza, że logika jest etyką myśli i mowy. Nie mamy oczywiście obowiązku dyskusowania ze wszystkimi i czasami trzeba się kierować zasadą, że nie należy rzucać pereł byle gdzie, ale z drugiej strony warto pielęgnować biblijny ideał mędrca, który mówi o sobie: „Nauczyłem się jej [mądrości – Z. W.] bez

<sup>30</sup> Pomijamy tu tautologie i kontrtautologie, one mogą wyznaczać granice dyskusji, ale same do dyskusji nie wchodzi. Przy okazji warto zwrócić uwagę, że ten wykaz formuł wynikających z siebie może być pomocny przy tworzeniu *paf*, bo tego rodzaju parafrazy pojawiają się i w przejściu z języka potocznego na język logiki, i w ramach samego języka naturalnego. Na przykład wiele razy zamiast alternatywy rozłącznej używamy alternatywy zwykłej, zamiast równoważności – implikacji itp.

obludy i użyczam jej bez zazdrości, a nie ukrywam jej bogactwa” (Mdr 7, 13 – w tłumaczeniu Jakuba Wujka). Sztuka manipulacji czy techniki erystyczne bywają ciekawe, ale warto pamiętać, że sztuka dobrego dyskusowania też potrafi być fascynująca<sup>31</sup>.

Bywa, że ktoś przesadza w drugą stronę i z ochotą głosi tezy słabo uzasadnione. Jednym z przejawów takiej postawy jest „nastawienie na tezy”. Otóż niektórzy uważają, że jakiegokolwiek przyjdzie im podjąć zagadnienie, zawsze muszą dojść do jakiejś tezy, która zachwyci siłą i nowością. Dążenie do nowych rozwiązań jest niewątpliwie cenne, ale przekonanie, że zawsze znajdziemy coś nowego, może być zgubne. Jest wystarczające, gdy w pracy czy dyskusji naukowej zanalizujemy jakieś zagadnienie lub zbadamy naturę jakiegoś problemu. Dojście do nowych rozwiązań zależy w jakiejś mierze od naszej pomysłowości, ale też jest powiązane z logicznymi następstwami przyjętych założeń i twierdzeń, jakie pojawiają się w toku analizy. Nierzadko nowość jakiejś tezy jest bardziej efektem psychologicznym niż logicznym. Bywa, że to, co dedukcyjnie wynika z jakichś znanych twierdzeń, zaskakuje nowością, a to, co rzeczywiście nowe, wydaje się trywialne. Dlatego też logiczna analiza, choć nie jest panaceum na wszystkie filozoficzne bolączki, może być drogą do pewnych nowych idei i rozwiązań. Jednak jej stosowanie będzie sensowne tylko wtedy, gdy będziemy się starać, aby unikać wszelkich błędów, a jeśli takie zostaną zauważone, natychmiast będziemy je korygować.

## 2. Logika sporu między teizmem i ateizmem

Spór pomiędzy teizmem i ateizmem oraz związanymi z nimi poglądami przybiera różne formy i wykorzystuje różne metody argumentacji, klasyfikacji itp. Można się spotkać z próbami klasyfikacji stanowisk dotyczących kwestii istnienia Boga i dowodów tego istnienia. Zda-

<sup>31</sup> Por. R. Feynman, *Przyjemność poznawania*, tłum. K. Karpińska, Warszawa 2005, s. 59–60, 84–85. Feynman pisze wręcz o szoku, jakiego doznał, biorąc udział w doskonałych dyskusjach w Los Alamos. Nie spodziewał się, że można tak sprawnie i racjonalnie prowadzić naukowe dysputy.

nia opisujące te stanowiska oraz relacje między nimi tworzą ciekawą strukturę logiczną<sup>32</sup>.

Przyjmę następujące oznaczenia:  $A$  – Bóg istnieje,  $CA$  – jestem przekonany, że Bóg istnieje,  $C\sim A$  – jestem przekonany, że Bóg nie istnieje,  $UA$  – potrafię uzasadnić, że Bóg istnieje,  $U\sim A$  – potrafię uzasadnić, że Bóg nie istnieje. Dla uproszczenia pominiemy zdanie mówiące o istnieniu Boga, w razie potrzeby łatwo można je wprowadzić jako wniosek ze zdania o istnieniu dowodu istnienia Boga. Z czterech pozostałych zdań i ich zaprzeczeń można skonstruować 16 różnych poglądów. Rozkład prawdy i fałszu byłby identyczny jak w przedstawionej wyżej tabelce funktorów, tylko na górze mielibyśmy nie wartości dla  $p$  i  $q$ , ale dla wyróżnionych tutaj czterech zdań. Szybko jednak nabieramy podejrzania, że niektóre z tych poglądów łamałyby zasadę niesprzeczności. Trudno sobie na przykład wyobrazić kogoś, kto udowodnił istnienie Boga, a jednocześnie uznawał Jego nieistnienie.

Aby mieć podstawę dla wyeliminowania niemożliwych do przyjęcia poglądów, musimy znaleźć związki logiczne między rozważanymi zdaniem. W tym celu najpierw można wypisać wszystkie pary złożone z tych zdań (dwuelementowe kombinacje ze zbioru czteroelementowego):  $\{CA, C\sim A\}$ ,  $\{CA, UA\}$ ,  $\{CA, U\sim A\}$ ,  $\{C\sim A, UA\}$ ,  $\{C\sim A, U\sim A\}$ ,  $\{UA, U\sim A\}$ . Ustalmy teraz logiczne wartości związków między tymi zdaniem. Tym samym ustalamy pewne prawa (w zasadzie empiryczne, ale też powiązane z epistemologią i ontologią oraz logiką), którymi będziemy się kierować w dalszej analizie. Polegając na własnej opinii czy też opinii powszechnej, rozważamy na przykład (dla  $CA$  i  $C\sim A$ ), czy jest możliwe, aby ktoś uznawał istnienie Boga i jednocześnie uznawał Jego nieistnienie. Nie wydaje się to możliwe, zatem w pierwszej kolumnie, gdzie mamy rozkład  $\{1,1\}$  piszemy 0. W pozostałych kolumnach dopisujemy jedynki, ponieważ jest możliwe, aby ktoś uznawał istnienie Boga i nie uznawał Jego nieistnienia i na odwrót oraz aby nie uznawał ani jednego, ani dru-

<sup>32</sup> Interesują mnie tutaj pewne aspekty dialogu w ramach logiki klasycznej, nie zaś tzw. logika dialogowa oparta na rachunku intuicjonistycznym. Por. W. Marciszewski, *Logika dialogowa*, [w:] *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wrocław 1988, s. 100–102.

giego, czyli zawieszał swój sąd w tej kwestii. Tym sposobem otrzymujemy rozkład zerojedynkowy, który wyraża implikację  $CA \rightarrow \sim C \sim A$  czy też dysjunkcję  $CA | C \sim A$ <sup>33</sup>. Podobnie postępujemy z innymi związkami, dla których otrzymujemy następujące tabelki i związane z nimi formuły:

A

$CA$	1	1	0	0	
$C \sim A$	1	0	1	0	
	0	1	1	1	$CA \rightarrow \sim C \sim A, CA   C \sim A, \text{jeśli ktoś uznaje istnienie Boga, to nie uznaje Jego nieistnienia}$ <sup>35</sup> .

B

$CA$	1	1	0	0	
$UA$	1	0	1	0	
	1	1	0	1	$UA \rightarrow CA, UA   \sim CA, \text{jeśli ktoś udowodnił istnienie Boga, to uznaje Jego istnienie.}$

C

$CA$	1	1	0	0	
$U \sim A$	1	0	1	0	
	0	1	1	1	$U \sim A \rightarrow \sim CA, U \sim A   CA, \text{jeśli ktoś udowodnił nieistnienie Boga, to nie uznaje Jego istnienia.}$

D

$C \sim A$	1	1	0	0	
$UA$	1	0	1	0	
	0	1	1	1	$UA \rightarrow \sim C \sim A, UA   C \sim A, \text{jeśli ktoś udowodnił istnienie Boga, to nie uznaje Jego nieistnienia.}$

<sup>33</sup> Możliwość rozważenia tych czterech sytuacji wskazuje też na to, że otrzymana implikacja nie jest „czystą” implikacją materialną, ale *parafrazą* implikacji bogatszej w informację. Dopóki posługujemy się samymi implikacjami, nie ma to większego znaczenia, w momencie, gdy pojawi się zaprzeczenie takiej implikacji, mogą się zacząć się problemy, które poznamy w ostatnim przykładzie tego artykułu.

<sup>34</sup> Można by dołączyć Pascalowską formułę „CA lub  $C \sim A$ ”, czyli „muszę się zakładać” i wybrać którąś opcję. Dopuszczymy jednak możliwość sceptycyzmu.

<sup>35</sup> Wyrażenie tych twierdzeń (aksjomatów) w języku potocznym pomoże uchwycić dodatkowo ich intuicyjność. W zasadzie należałoby formuły te potraktować jako predykaty i wprowadzić zmienne indywidualne przebiegające zbiór ludzi. Jednak ponieważ wszędzie i tak pojawiałyby się kwantyfikatory ogólne, analiza prowadziłaby do tych samych wniosków, co przy zamieszczonym w tym tekście uproszczonym zapisie.

E             $C\sim A$  1 1 0 0  
                $U\sim A$  1 0 1 0  
                   1 1 0 1      $U\sim A \rightarrow C\sim A$ ,  $U\sim A | \sim C\sim A$ , jeśli ktoś udowodnił nieistnienie Boga, to uznaje Jego nieistnienie.

F             $UA$  1 1 0 0  
                $U\sim A$  1 0 1 0  
                   0 1 1 1      $UA \rightarrow \sim U\sim A$ ,  $UA | U\sim A$ , jeśli ktoś udowodnił istnienie Boga, to nie udowodnił Jego nieistnienia.

Teraz można wykonać tabelkę dla wszystkich poglądów z uwzględnieniem tych twierdzeń<sup>36</sup>. Posłuży do wyszukania wszystkich niesprzecznych<sup>37</sup> poglądów i przedstawienia informacji przydatnych w dalszej analizie (dla ułatwienia wypisałem tylko wartości fałszywych dysjunkcji i zazaczyłem je pogrubioną czcionką):

	$CA$	$C\sim A$	$CA \wedge C\sim A$	$U\sim A$	$CA   U\sim A$	$CA \wedge U\sim A$	$UA$	$UA \wedge U\sim A$	$UA   \sim CA$	$U\sim A   \sim C\sim A$		
1.	1	0	1	1	0	1	0	1	1	0	1: A,C,D,F	
2.	1	0	1	1	0	1	0	1	0	1	0: A,D	
3.	1	0	1	1	0	0	1	0	0	1	0: A,C	
4.	1	0	1	1	0	0	0	0	0	1	0: A	
5.	1	0	1	0	1	1	0	1	1	0	1: C,E,F	
6.	1	0	1	0	0	1	1	0	1	0	1	0
7.	1	0	1	0	0	0	1	0	0	1	1	0: C,E
8.	1	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	1
9.	0	1	0	1	1	0	1	1	0	1	0	1: B,D,F
10.	0	1	0	0	1	0	1	1	0	1	0	0: B,D
11.	0	1	0	1	1	0	0	1	0	1	0	1
12.	0	1	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0

<sup>36</sup> Przyjmujemy, że dysjunkcja wiąże mocniej niż koniunkcja, co pozwoli uniknąć nawiasów.

<sup>37</sup> Wśród umieszczonych w tabelce formuł nie ma oczywiście formuł sprzecznych (inaczej w każdym wierszu pojawiłoby się zero), ale z koniunkcji pewnych zdań prostych z ewentualnymi zaprzeczeniami odpowiadającymi przypisanym im wartościom logicznym oraz z wypisanych wyżej praw można w niektórych wierszach wyprowadzić zdania sprzeczne.



łę D. Pojawia się ona w wierszach: 1, 2, 9, 10. Następnie szukamy formuł z pierwszej trójki, które występują w tych wierszach razem z formułą D. Okazuje się, że są to formuły A i B. W takim razie tam, gdzie D jest fałszywe, fałszywe są również A lub B. Zatem, zgodnie z zasadą dowodu nie wprost, D wynika z koniunkcji A i B. Można to wyrazić prostym prawem logiki:  $(\sim D \rightarrow \sim A \vee \sim B) \rightarrow (A \wedge B \rightarrow D)$ . Tym sposobem otrzymujemy trzy prawa logiki, które pokazują, że trzy formuły: A, B i E tworzą pełny zestaw twierdzeń służących do wskazania sprzecznych poglądów dotyczących przekonań na temat istnienia Boga i związanych z nimi dowodów.

Rezultat tej analizy można ująć w równoważność, zapisaną przy pomocy symboli literowych i liczbowych wymienionych formuł<sup>39</sup>:

$$A \wedge B \wedge E \equiv 1 \vee 2 \vee 3 \vee 4 \vee 5 .$$

Formuły wyrażające wszystkie niesprzeczne stanowiska są w pewnym sensie redundantne, w tym mianowicie, że po uwzględnieniu aksjomatów A–F, niektóre ze składników tych formuł można pominąć, jeśli wynikają one z innych składników tej formuły. Na przykład popatrzymy na teizm: zgodnie z aksjomatem F<sup>40</sup>, jeśli ktoś udowodnił istnienie Boga, to nie udowodnił Jego nieistnienia, zatem w teizmie możemy skasować  $\sim U \sim A$ ; z UA wynika również, na mocy B, CA, a z CA, na mocy A,  $\sim C \sim A$ . W rezultacie w teizmie wystarczy pozostawić UA. Po wyeliminowaniu tych składników koniunkcji, które można wyprowadzić (przy pomocy przyjętych aksjomatów) z innych, obecnych w danej formule, otrzymujemy następujący zbiór formuł:

- 1'. UA – teizm,
- 2'. CA  $\wedge$   $\sim UA$  – fideizm,
- 3'.  $U \sim A$  – ateizm,
- 4'.  $C \sim A \wedge \sim U \sim A$  – agnostycyzm,
- 5'.  $\sim CA \wedge \sim C \sim A \wedge \sim UA \wedge \sim U \sim A$  – sceptycyzm.

<sup>39</sup> To nieco skomplikowane prawo łatwo można udowodnić na przykład przy pomocy metody graficznej. Por. Z. Wolak, *Graficzna metoda sprawdzania wyrażeń KRZ*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 1999, t. 18, nr 1, s. 71–82.

<sup>40</sup> Dla wygody do analizy rozważanych poglądów pozostawmy pierwotny zestaw aksjomatów, choć wiemy, że nie jest to układ niezależny.

Związek między aksjomatami i tymi skróconymi formułami jest nieco inny niż w przypadku pełnych formuł, równoważność zastępuje implikacja:

$$A \wedge B \wedge E \rightarrow 1' \vee 2' \vee 3' \vee 4' \vee 5'$$

Teraz można się zastanowić, które z formuł reprezentujących poszczególne postawy są logicznie zależne, a które nie. Tutaj odpowiedź jest prosta: każda para wyróżnionych poglądów pozostaje w stosunku przeciwieństwa. Jest tak, ponieważ w dwóch koniunkcjach o równokształtnych członach, ale różniących się rozkładem negacji wystarczy, że w jednej formule przy jakimś argumencie jest negacja, a w drugiej formule przy tym argumencie negacji nie ma, a tak się dzieje w sytuacji takiej jak nasza, gdy badamy wszystkie możliwe rozkłady prawdziwościowe. W przypadku czterech argumentów otrzymujemy 16 formuł, spośród których każda para pozostaje w stosunku przeciwieństwa, zaś wszystkie 16 formuł razem pozostaje w stosunku dopełnienia. Z tego wynika, że nie można być jednocześnie teistą i fideistą, sceptykiem i agnostykiem, ateistą i agnostykiem itd.

### Między dowodem a implikacją

Na zakończenie przedstawię problem, który jest pewnym zwornikiem między obu częściami tego artykułu. W pewnej pracy magisterskiej na temat rozważany powyżej pojawiło się stwierdzenie, że „nieobecność dowodów potwierdzających nieistnienie Boga w żaden sposób nie przemawia za Jego istnieniem”. To oczywiste stwierdzenie zostało ujęte w formuły logiczne. Błędne stwierdzenie, jakoby brak dowodu istnienia Boga, czyli brak uzasadnienia ateizmu ( $U_{AT}$ ), był dowodem istnienia Boga, czyli słuszności teizmu ( $T$ ), został wyrażony formułą:  $\sim U_{AT} \rightarrow T$  („jeżeli ateizm nie może być uzasadniony, to teizm jest słuszny”). Formuła ta ma postać implikacji materialnej, a ponieważ zamierzamy zaprzeczyć tej formule, trzeba uważnie zbadać, czy nie jest ona parafrazą innej, bogatszej, formuły. Jeśli między stronami implikacji istnieje związek, należy podej-



rzewać, że podstawową parafrazą (równoważną z formułą wyjściową) będzie nie implikacja materialna, ale implikacja z punktu 2 lub 3. Nie jest to łatwe, bo badana implikacja jest fałszywa. Jednak implikacja odwrotna ( $T \rightarrow \sim U_{AT}$ ) jest prawdziwa i jest ona wnioskiem z (skrótom) następującego rozumowania<sup>41</sup>: jeżeli teizm jest słuszny, to Bóg istnieje ( $T \rightarrow Bi$ ); jeżeli ateizm ma uzasadnienie, to ateizm jest słuszny ( $U_{AT} \rightarrow AT$ ); jeżeli ateizm jest słuszny, to Boga nie ma ( $AT \rightarrow \sim Bi$ ); w takim razie, jeżeli teizm jest słuszny, to ateizm nie jest uzasadniony ( $T \rightarrow \sim U_{AT}$ ). Najważniejsze jednak jest to, że zarówno w zdaniu  $T$ , jak i w zdaniu  $U_{AT}$  pojawia się (implicitnie), na co wskazują powyższe przesłanki, zdanie o (nie)istnieniu Boga. Dzięki temu wiemy, że te zdania  $T$  i  $U_{AT}$  są powiązane mocniej aniżeli tylko jako strony implikacji materialnej. Za chwilę stanie się to oczywiste nawet bez tego rozwiniętego rozumowania.

Z powodu tego powiązania zaprzeczenie formuły  $\sim U_{AT} \rightarrow T$  nie może być utworzone na wzór zaprzeczenia implikacji materialnej. Tymczasem autor wspomnianej pracy zamiast poprzestać na stwierdzeniu braku wynikania lub posłużyć się stosownym symbolem i napisać:  $\neg(\sim U_{AT} \rightarrow T)$ , napisał:  $\sim(U_{AT} \rightarrow T)$ . Jest to błąd, bo przecież zdaniem sprzecznym względem zdania: *istnieje dowód formuły X* jest zdanie: *nie istnieje dowód formuły X*, a nie formuła  $\sim X$ . Ten błąd ma może psychologiczny związek z twierdzeniem o dedukcji: z formuły  $X$  wynika logicznie formuła  $Y$  wtw implikacja  $X \rightarrow Y$  jest prawdziwa. Nie istnieje jednak „twierdzenie o niededukcji”, które by mówiło, że jeśli z formuły  $X$  nie wynika logicznie formuła  $Y$ , to prawdziwa jest formuła  $\sim(X \rightarrow Y)$ . Twierdzenie o dedukcji mówi tylko tyle, że jeśli  $B$  nie wynika logicznie z  $A$ , to implikacja  $(A \rightarrow B)$  nie jest prawem logiki.

Formuła  $\sim(\sim U_{AT} \rightarrow T)$  jest równoważna formule  $\sim U_{AT} \wedge \sim T$  („ateizm nie ma uzasadnienia i teizm jest fałszywy”). Praca była pisana przez studenta teologii, więc wyszukanie w jego pracy twierdzenia o fałszywości teizmu z pewnością nie jest uprzejme, ale takie są koszty błędu.

<sup>41</sup> Rozumowanie uzasadniające tę tezę można różnie konstruować, chodzi tu jednak o to, że rozważana przez nas implikacja w istocie jest parafrazą bardziej rozbudowanego rozumowania i nie może być traktowana jako implikacja materialna w sensie punktu 1.

Ten zarzut spotkał się z odpowiedzią, że taka teza jest słuszna, ponieważ *możliwe* jest, iż teizm jest fałszywy. Zgrabny unik, ale niestety związany z wyraźnym nadużyciem. Cała argumentacja jest prowadzona w języku KRZ, a tu nagle pojawia się funktor modalny możliwości<sup>42</sup>. Rozważania są prowadzone w języku i metajęzyku logiki klasycznej, a nie w języku logiki modalnej, zatem ów student umieszczając formułę:  $\sim(\sim U_{AT} \rightarrow T)$ , stwierdził (nie będąc tego świadom) nie tylko, że teizm może być fałszywy, ale że jest fałszywy. Takie obchodzenie się z logiką jest chyba szczególnie niebezpieczne dla filozofów, którzy uważają się za racjonalnych, ale nie znają dobrze logiki<sup>43</sup>. Grozi im taki sposób wykorzystania logiki, który niewygodne, albo nienależycie uchwycone przejścia formalne próbuje zastępować swego rodzaju „skokami dialektycznymi” w celu osiągnięcia pożądanego wniosku. Co więcej, tego rodzaju pomyłki przydarzają się też logikom, gdy opuszczają teren logiki formalnej i przechodzą do jej zastosowań w analizie języka potocznego.

Żeby wyjaśnienie tej kwestii nabrało dodatkowej mocy przekonywania, sięgnę do drugiej formuły z tamtej pracy. Pojawia się tam analogiczne słuszne stwierdzenie, że nie jest tezą rozważanej teorii również formuła:  $\sim U_T \rightarrow AT$  („jeżeli teizm nie ma uzasadnienia, to ateizm jest słuszny”), co podobnie jak w poprzednim przypadku zostało ujęte następująco:  $\sim(\sim U_T \rightarrow AT)$ . Jest to równoważne koniunkcji:  $\sim U_T \wedge \sim AT$ . Połączenie koniunkcji z obu akapitów, również przy pomocy koniunkcji, bo obie formuły mają wyrażać słuszne poglądy, daje wyrażenie:  $\sim U_{AT} \wedge \sim T \wedge \sim U_T \wedge AT$ . Jest to formuła opisująca sceptycyzm.

Krytyka wskazująca na niewłaściwe użycie negacji w odniesieniu do rozważanych implikacji spotkała się z podobną odpowiedzią, że przecież stanowisko sceptyczne jest możliwe, zatem nie ma żadnego błędu. Odpowiedź na to już została podana wyżej, ale warto ją rozwinąć. Stanowisko wyrażone w ostatniej formule jest możliwe, ale

<sup>42</sup> Byłoby to słuszne, gdyby rozważana negacja była dołączona nie do implikacji klasycznej, ale do implikacji ścisłej.

<sup>43</sup> Przypomina się tutaj sentencja de La Rochefoucauld: „Mało jest błędów, które by nie były łatwiejsze do darowania, niż środki, których używamy, by je ukryć”.

niewłaściwe użycie negacji doprowadziło do stwierdzenia, że jest ono jedynie słuszne, czyli po prostu prawdziwe. To właśnie wynika z tych niepoprawnie zapisanych negacji. Nic dziwnego, że spośród możliwych (na pozór) interpretacji autor wybrał taką, która ukrywała jego błąd. Czasami po dopuszczeniu się błędu logicznego szybko pojawia się sprzeczność, tutaj natomiast znalazły się dwa błędy logiczne, bardzo poważne, a sprzeczności nie ma, co więcej otrzymujemy formuły, które stosunkowo łatwo można – przy odrobinie nieuwagi – wyjaśnić nie tylko jako sensowne, ale nawet zgodne z tokiem argumentacji filozoficznej. Ten przykład pokazuje, że w niektórych przypadkach błędy logiczne mogą wieść długie życie ukryte i jeśli nie zostaną zidentyfikowane w miejscu ich wystąpienia, nie zawsze doprowadzą do efektów, które zmuszą do szukania pomyłki.

### Zakończenie

Rozważania zawarte w tym artykule są z pewnością elementarne, wystarczy podstawowa znajomość logiki, aby je zrozumieć, a nawet rozwinąć. Jednak stosunkowo częste błędy, jakie się pojawiają w wypowiedziach i pracach związanych z wykorzystaniem logiki w analizie języka potocznego, a nawet z samą logiką, usprawiedliwiają podjęcie poruszanych tutaj kwestii. Jestem przekonany, że istnieje pewna luka w logicznych analizach języka potocznego. Z jednej strony tworzy się parafrazy z wykorzystaniem logiki klasycznej, a z drugiej, gdy te parafrazy wykazują jakieś braki, pojawiają się propozycje wykorzystania logik nieklasycznych. W jednym i drugim przypadku tworzy się parafrazy, które są uważane za równoważne ze zdaniem języka potocznego, a nawet bardziej precyzyjne, czyli zawierające pełniejszą informację. Tak parafrazy traktowali na przykład Ajdukiewicz, Quine i wielu innych.

Uważam, że zarówno faktycznie tworzone parafrazy, jak i najbardziej sensowne i korzystne w wielu zastosowaniach mają cechy *parafraz a fortiori*. Tworzą one pewne pułapki, choćby związane z ne-

gowaniem, dlatego należy opracować pełniejszą ich teorię. Ucieczka w parafrazy nieklasyczne w przypadku problemów tworzonych przez *paf* jest raczej niewłaściwa. Grozi odejściem od rzeczywistego uzusu językowego i wprowadzaniem sztucznych reguł. Oczywiście teorię *paf* można opracować także dla logik nieklasycznych wykorzystywanych w parafrazach logicznych, uważam jednak, że należy zacząć od logiki klasycznej. Wydaje się, że dobre opracowanie teorii tego rodzaju parafraz wyeliminuje znaczną część zastosowań logik nieklasycznych.

Przykład analizy dialogu między stanowiskami związanymi z teizmem i ateizmem pokazuje na prostych przykładach, jak poprawne korzystanie z *paf* i formalizmu klasycznego pozwala unikać poważnych błędów.



Damian Wąsek

## Aspekty językowe sporu o istnienie Boga

Zasygnalizowane w temacie „Aspekty językowe” zawierają bardzo szerokie pole znaczeniowe. W swoim tekście dotykam tylko jednego z wymiarów języka, zwanego powszechnie teorią komunikacji. Powodem takiego sformułowania zagadnienia jest charakter obserwowanych dziś sporów między stojącymi na stanowisku teistycznym a przedstawicielami tzw. Nowego Ateizmu, z Dawkinsem, Dennetem, Harrisem na czele. Czytając ich dzieła, można zauważyć, że argumentują za nieistnieniem Boga wobec odbiorców poruszających się na bardzo różnych poziomach komunikacyjnych, popełniając błędy metodologiczne, których konsekwencją jest akomunikatywność.

**ks. Damian Wąsek** – doktor teologii, adiunkt w Katedrze Chrystologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania naukowe: metateologia, rola logiki w teologii scholastycznej, hermeneutyka teologiczna, Nowy Ateizm.

Celem artykułu będzie ukazanie i naświetlenie tej wady argumentacji oraz nakreślenie pewnej mapy komunikacji, po której powinni się poruszać wszyscy podejmujący się analizy kwestii istnienia Boga – a więc, w pewien sposób, będzie to wprowadzenie metodologiczne do panelu dyskusyjnego. Problem zawiera się w pytaniu: z kim, o czym i w jakim celu rozmawiać, pytając o istnienie Boga?

Posłużę się metodą syntetyczną, świadomie nie skupiając się na analizach poszczególnych kwestii szczegółowych z zakresu teizmu i ateizmu, ponieważ w kreśleniu ogólnych ram metodologicznych mają one drugorzędne znaczenie. W klasyfikacji i systematyzacji treści pomocne mi będą dwa pojęcia: dyskursu i blika.

Dyskurs rozumiem jako formę organizacji języka. Pewien zindywidualizowany proces, opinie wyrażane przez konkretną osobę bądź gru-

pę osób, których właściwe zrozumienie możliwe jest tylko wtedy, gdy uwzględni się tożsamość ich autora/autorów. Taki dyskurs będzie zawsze zawierał odniesienie do zewnętrznych warunków, w których się odbywa, a używane słowa będą tylko i wyłącznie pewnym kodem, który poza owym dyskursem nie ma samodzielnego sensu. Najprościej mówiąc, dyskursem będą określał rozmowę pomiędzy osobami, które tworzą wspólnotę kulturowo-komunikacyjną, a więc w podobny sposób definiują używane przez siebie pojęcia, a wyprowadzane wnioski opierają na ustalonych wcześniej założeniach, co do których prawdziwości są przekonani<sup>1</sup>.

Blik (*blick*) to kategoria upowszechniona przez filozofów: R. M. Haré'a i A. Flewa. Nazywali oni w ten sposób pewne ogólne nastawienie, ogólną postawę. Blikiem, w ich ocenie, miałyby być interpretacja naszego doświadczenia, której nie da się ani zweryfikować, ani sfalsyfikować<sup>2</sup>. Teorię tę ubogacił M. Novak, określając blik w następujący sposób:

Blick jest częścią intelektualnego nawyku, tą częścią, która kształtuje sposób, w jaki osądzamy, czy coś jest rzeczywiste czy nierzeczywiste, prawdziwe czy fałszywe, wiarygodne czy niewiarygodne. Decyduje o tym, co wysuwa się na pierwszy plan, a co pozostaje w tle wydawanego przez jednostkę osądu na temat tego, co przyjąć jako prawdziwe, a co odrzucić jako fałszywe. Blick jest czymś głębszym i szerszym niż pojedyncze stwierdzenie faktu. Blick to sposób postrzegania rzeczywistości, który nie daje się łatwo obalić za pomocą jednego lub więcej przemawiających przeciw niemu dowodów. Konstytuuje alternatywny sposób widzenia świata, w którego świetle jedne fakty wydają się bardziej wyraziste i przypuszczalnie prawdziwe w naszej ocenie rzeczywistości, a inne mniej. Blick wynika z naszego horyzontu, z punktu, w jakim się znajdujemy w naszej podróży przez życie, z którego dostrzegamy wszelkie aktualnie dostępne naszemu rozumowi rzeczywistości: sumę wszystkiego, co można wiedzieć, znajdując się w danym punkcie wspinaczki<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. R. Grzegorzczkova, *Wstęp do językoznawstwa*, Warszawa 2008, s. 41 n.

<sup>2</sup> Por. A. Flew, *Bóg istnieje*, tłum. R. Pucek, Warszawa 2010, s. 72.

<sup>3</sup> M. Novak, *Boga nikt nie widzi: noc ciemna ateistów i wierzących*, tłum. M. Pasicka, Kraków 2010, s. 203 n.

Chodzi więc o pewien horyzont hermeneutyczny.

Spójrzmy zatem na charakter debaty na temat istnienia Boga w ramach kilku dyskursów. Chciałbym tutaj jeszcze raz zaznaczyć, że płaszczyzny te nie są wynikiem mojego systematyzowania materiału, ale zostały w pewien sposób narzucone przez wspomnianych przedstawicieli Nowego Ateizmu, którzy w swoich argumentacjach poruszają się po takich właśnie obszarach.

## 1. Dyskurs na poziomie nauk empirycznych

R. Dawkins w *Bogu urojonym* zawarł następujące stwierdzenie:

Otóż przeciwnie do Huxleya ja twierdzę, że istnienie Boga jest hipotezą naukową taką samą jak każda inna. Nawet jeśli trudno ją zweryfikować, to przynależy ona do tej samej kategorii CHAP<sup>4</sup>, „chwilowego agnostycyzmu”, co problem wielkich wymierań w permie i kredzie. Istnienie (lub nieistnienie) Boga to naukowy fakt wiążący się z kształtem Wszechświata, to fakt o statusie empirycznym, rozstrzygalnym w praktyce albo przynajmniej w kategoriach pryncypialnych<sup>5</sup>.

Z analizy tego fragmentu, z założeniem wydobycia metodologicznych przesłanek dla sporu o istnienia Boga wynika, że Dawkins uważa istnienie Boga za fakt podległy empirycznej weryfikacji, a więc uznaje kompetencje nauk empirycznych w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o istnienie Absolutu. Nie sposób zgodzić się z takim podejściem kenijskiego etiologa, ponieważ wydaje się, że dyskurs w obrębie nauk empirycznych dotyczy zagadnień o zupełnie innym charakterze i stawia sobie pytania, których cel odbiega daleko od poszukiwań jakiegokolwiek formy transcendentnego Boga. Jak zaznacza R. Swinburne: „badacze przyrody (...) wychodzą od obserwacji danych, przechodzą

<sup>4</sup> Autor określa tym skrótem chwilowy agnostycyzm ze względów praktycznych. Zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwajcer, Warszawa 2008, s. 79.

<sup>5</sup> Tamże, s. 83.



następnie do sformułowań teorii, która najlepiej wyjaśniłaby występowanie tych danych<sup>6</sup>. Mają więc oni na celu odkrycie pewnych mechanizmów rządzących światem materialnym, dostrzeżenie powiązań między nimi i podanie twierdzeń, wynikających z powtarzalności obserwowanych zjawisk. Zadają sobie zatem pytania: jakie procesy można wyodrębnić na podstawie badania sposobu funkcjonowania świata, jakimi prawami się rządzi i czego można się spodziewać, jeśli założy się regularność w szeroko rozumianej przyrodzie? Takie założenie sprawia, że przedstawiciel nauk empirycznych nie może odpowiedzieć na pytanie o istnienie Boga, a naciskany, może jedynie stwierdzić, że jest On, bądź nie jest częścią składową materialnego obrazu świata<sup>7</sup>. Zagadnienie Jego istnienia w ogóle przenosi dyskusję na poziom filozofii, która interpretuje, poszukuje odpowiedzi na pytanie: co to znaczy, że takie fakty mają w przyrodzie miejsce? I chodzi tutaj o znaczenie rozumiane jako poszukiwanie sensu, a nie tylko wyjaśnienia<sup>8</sup>.

Flew opisał to za pomocą następującego przykładu:

Czy zajmujemy się tu nauką, czy filozofią? Kiedy badamy oddziaływanie dwóch ciał fizycznych, na przykład dwóch cząstek subatomowych, wtedy zajmujemy się nauką. Kiedy pytamy, skąd i po co wzięły się owe cząstki subatomowe – lub „jakikolwiek” inne byty fizyczne, wtedy zajmujemy się filozofią. Otóż kiedy wyciągamy wnioski filozoficzne z danych naukowych, wtedy również myślimy filozoficznie. (...) [K]walifikacje naukowców wcale nie są przydatne, gdy przychodzi rozważyć powyższe pytanie, podobnie jak świetny baseballista nie ma szczególnych kwalifikacji do oceny właściwości leczniczych tej czy innej pasty do zębów<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 9 n.

<sup>7</sup> Por. K. Rahner, *Nauka jako „wyznanie”*, [w:] tenże, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1965, s. 67.

<sup>8</sup> Jak wykazali Alister i Joanna McGrath, istnieje wyraźna różnica między podawaniem faktów a prezentacją ich interpretacji (przedstawili to na przykładzie fragmentów z *Samolubnego genu* Dawkinsa i *The Music of Life: Biology Beyond the Genome* Noble’a). Zob. A. McGrath, J. C. McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. J. Wolak, Kraków 2007, s. 39 n.

<sup>9</sup> A. Flew, *Bóg istnieje*, dz. cyt., s. 119 n.

Podsumowując, w dyskursie na poziomie nauk empirycznych nie należy stawiać pytań o istnienie Boga. Odpowiedź na nie przekracza bowiem zdolności metodologiczne tych nauk, ich kompetencje i zakres zadań. Na tym etapie można jedynie poznawać fakty empiryczne, które dla filozofa będą stanowić podstawę dla pytania o głębszy sens mechanizmów funkcjonujących w świecie, o ich ostateczne przyczyny i ewentualną celowość. Naukowiec-empirysta, by argumentować za teizmem bądź ateizmem, musi więc opuścić obszar uprawianej przez siebie nauki i stać się filozofem.

## 2. Dyskurs na poziomie (nie)religijności (wiary)

Wspomniany Dawkins, określając cel swojej przedostatniej publikacji, zapisał: „Założony przeze mnie cel tej książki zostanie osiągnięty, jeśli każdy religijny czytelnik, przeczytawszy ją pilnie od deski do deski stanie się ateistą”<sup>10</sup>.

W powyższym zdaniu możemy określić adresata tego ateistycznego manifestu oraz zadaną u niego reakcję. Chodzi o religijnego czytelnika, który miałby na podstawie argumentacji filozofa odrzucić przekonanie o istnieniu Boga. Możliwość realizacji tego zamierzenia jest jednak ograniczona z uwagi na różnice w metodologii u nadawcy i odbiorcy.

Dyskurs o istnieniu Boga w kręgu osób wierzących nie polega na postawieniu hipotezy: „Bóg istnieje” i poszukiwaniu argumentów mających na celu jej weryfikację bądź falsyfikację, by ostatecznie przyjąć lub odrzucić założone twierdzenie. Przekonanie osób wierzących o istnieniu Absolutu wynika z relacji zaufania, a nie z wartości potwierdzających je dowodów. Wiara w to istnienie jest zawsze czymś pierwotniejszym od *ratio* i niemożliwym do zakwestionowania na polu rozumowej refleksji. Najlepiej charakteryzuje to średniowieczna formuła św. Anzelma, który prezentując tak zwany dowód ontologiczny, zapisał: „O Panie, który dajesz rozumienie wiary, pozwól mi zrozu-

<sup>10</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 17.

mieć w stopniu, w jakim uznasz za korzystne dla mnie, że istniejesz, jak wierzymy, i że jesteś tym, w kogo wierzymy”<sup>11</sup>.

Sama forma tekstu jest modlitwą, a więc autor zakłada istnienie Boga. Wynika to z jego doświadczenia religijnego, ze spotkania w przestrzeni serca, które daje przekonanie o istnieniu Stwórcy. Przyjęcie tej podstawowej dla Anzelmą prawdy dokonuje się więc w wewnętrznym, osobistym dialogu.

W treści pojawia się stwierdzenie: *zrozumieć w stopniu, w jakim uznasz za korzystne dla mnie, że istniejesz, jak wierzymy*, co bardzo wyraźnie sugeruje nie tylko pierwszeństwo wiary w istnienie Boga, ale i świadomość możliwości tylko częściowej racjonalizacji owej prawdy. Jeszcze wyraźniej widać to w innym miejscu cytowanego dzieła, gdzie Anzelm podkreśla, że nie stara się zrozumieć, aby uwierzyć, ale wierzy, aby zrozumieć, ponieważ wierzy również w to, że jeśli nie uwierzy, nie zrozumie<sup>12</sup>.

Argumenty rozumowe w dyskursie człowieka wierzącego pełnią zupełnie inne role niż w filozoficznym. Syntetyczne ujęcie ich roli podał inny średniowieczny teolog, św. Bonawentura, który w Prologu do swego *Komentarza do Sentencji*, stwierdził: „Posługiwanie się metodami rozumowymi jest pożyteczne w teologii, ponieważ w pierwszym rzędzie wykazuje błędy przeciwników wiary (...); po drugie leczy niedomagających, słabowitych wierzących i przywraca im siły; po trzecie sprawia przyjemność doskonałym w wierze”<sup>13</sup>.

Argumenty rozumowe mają więc w dyskursie osób wierzących na temat istnienia Boga znaczenie pomocnicze. Po pierwsze, pomagają w działalności apologetycznej, co sprowadza się do odpowiedzi na pytanie: dlaczego nie zgadzamy się na koncepcję Boga proponowaną przez adwersarza. Po drugie, pełnią rolę wzmacniającą i zachęcającą na etapie dochodzenia do głębszej wiary bądź przewycięzania wątpliwości. Po

<sup>11</sup> Św. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Kęty 2007, s. 199.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Św. Bonawentura, *Komentarz do czterech Ksiąg Sentencji Piotra Lombarda*; cyt. za: G. d'Onofrio, *Historia teologii. Epoka średniowieczna*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 360.

trzecie, potwierdzające argumenty rozumowe pozwalają na czerpanie większej radości i satysfakcji z podjętej wcześniej decyzji wiary w Boga, ponieważ normalne jest, że każdy odczuwa radość, gdy okazuje się, że zewnętrzne czynniki potwierdzają zasadność jego zaufania.

Do wymienionych przez Bonawenturę funkcji można dodać jeszcze jedną: oczyszczanie i stymulację rozwoju wiary. Mamy z nią do czynienia szczególnie wtedy, gdy argumenty *ratio* kwestionują prawdy wiary. Wymagają one wówczas od wierzących wzmoczonego wysiłku intelektualnego, by próbować pokazać pewną wewnętrzną spójność twierdzeń czy też zreinterpretować dotychczas podnoszone racje za zasadnością prezentowanych poglądów.

Przyjęcie tezy o istnieniu Boga w dyskursie wiary można przedstawić za pomocą następującego obrazu:

		BÓG				
		ZAUFIANIE (WIARA)				
		TEZA: BÓG ISTNIEJE				
PRÓBY	RACJO- NALNEGO	ARGU- MENTO- WANIA	TEZY,	W KTÓRĄ	SIĘ	WIERZY

Istotnym elementem na drodze uznania przez człowieka religijnego tezy o istnieniu Boga jest więc wejście w relację wiary – to ona decyduje o przekonaniach. Próby racjonalnego argumentowania przyjętej wiarą tezy są tylko dodatkiem, który o niczym nie przesądza.

Potwierdzenie i uzasadnienie takiego podejścia znajdujemy u wielu teologów i filozofów teistów (Plantinga, Ayer, Tillich), a jednym z najpopularniejszych jest stanowisko Johna Hicka, który postuluje eschatologiczną weryfikację tezy o istnieniu Boga. Twierdził on, że nie ma możliwości sformułowania dowodu na istnienie Boga, który rozwiązałby wszystkie wątpliwości i ukazał tę tezę jako oczywistą. W istnienie

Boga można tylko uwierzyć, a weryfikacja zdania „Bóg istnieje” nastąpi dopiero po śmierci człowieka. Oczywiście, zdawał on sobie sprawę z konieczności przyjęcia przynajmniej dwóch założeń dla takiej weryfikacji: istnienia życia wiecznego oraz „identyczności osobowej” człowieka przed i po śmierci, która ma się przejawiać w zachowaniu pamięci o minionych zdarzeniach – człowiek musi pamiętać swoje wspomnienia, zdania, które wypowiadał, i w które wierzył. Hick nie znalazł jednak powodu, by takie aksjomaty odrzucić<sup>14</sup>.

Podsumowując, w ramach dyskursu wiary nie ma możliwości prowadzenia dialogu teisty z ateistą, jeśli przyjmiemy, że ma on na celu przekonanie którejkolwiek strony do porzucenia swoich racji. Człowiek wierzący nie uzależnia bowiem akceptacji tezy „Bóg istnieje” od argumentów filozoficznych, lecz przyjmuje ją aktem zaufania. Wszystkie uzasadnienia rozumowe traktuje jako realizację założenia: „wiara szukająca przynajmniej częściowego zrozumienia”, a nie „wiara uzależniona od jakości rozumienia” – niemożliwe jest więc porzucenie tej wiary w wyniku konfrontacji z ateistą, ponieważ znaczyłoby to, że jej (wiary) wcale nie było.

Sytuacja taka nie powoduje zupełnego bezsensu relacji wierzący – ateista, a jedynie domaga się zmiany akcentów. W próbach coraz lepszego rozumienia prawd przyjętych na drodze zaufania, wierzący posługują się argumentami z zakresu różnych nauk, w tym filozofii. Ateiści próbują kwestionować owe argumenty, wykazując błędy logiczne, nieścisłości metodologiczne czy treściowe. Na tym polu ludzie religijni powinni podjąć merytoryczną dyskusję i – jeśli jej wynik będzie się tego domagał – korygować, reinterpretować, a nawet rezygnować z błędnych argumentów, poszukując coraz to nowych dróg prezentacji spójności ich poglądów.

Patrząc na ten dyskurs wiary z perspektywy człowieka niewierzącego, naturalne jest, że dla niego poznanie oparte na modlitwie, zaufaniu Bogu, którego nie uznaje, może się wydawać czymś absurdalnym

<sup>14</sup> Więcej na ten temat: A. Grzegorzcyk, *John Hick i weryfikacja eschatologiczna*, [w:] <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/article.php?story=20070423230657401> (26.11.2010).

i nieracjonalnym. Teizm, przyjmujący założenia wynikające z wiary i niepozwalający na ich kwestionowanie za pomocą argumentów *ratio*, może zostać włączony we wspomnianą przeze mnie we wstępie kategorię bliku – postawę legitymującą się nieweryfikowalnymi i niefalsyfikowanymi wizjami, wynikającymi z subiektywnych odczuć grupy ludzi. Nie zmienia to faktu, że ta dziwna dla ateisty epistemologia powinna zostać uszanowana, a dialog na poziomie dyskursu wiary sprowadzony do, wspomnianych wyżej, zagadnień pomocniczych – oczyszczania z błędów racjonalnych argumentów wspomagających religijność.

### 3. Dyskurs na poziomie filozofii

Płaszcząca filozoficzna wydaje się być jedyną właściwą dla dyskusji na temat istnienia Absolutu. Poważni ateści domagający się dialogu uciekają się bowiem do argumentów z zakresu tej dyscypliny. Istnieje jednak wiele nurtów filozoficznych, a więc – dla lepszej przejrzystości – warto także tutaj wprowadzić wśród filozofów dodatkowy podział, według koncepcji Absolutu, za jaką się opowiadają bądź jaką kwestionują (istnieją różnice u filozofów dialogu, egzystencjalistów czy filozofów z nurtu analitycznego).

Założmy zatem, że rozmowa toczy się między filozofem ateistą, nieuznającym Absolutu jako transcendentnej zasady stojącej za stworzeniem świata i człowieka oraz filozofem teistą, który taką koncepcję Boga przyjmuje.

Spójrzmy na jeden z punktów sporu: (a) teistyczne podstawy stworzenia świata. Na podstawie danych empirycznych można stwierdzić, że Wszechświat jest złożony, a warunki na ziemi umożliwiają funkcjonowanie istot żywych. Jednocześnie naukowcy wnioskują, że niewielkie przesunięcia, odchylenia w którymkolwiek z istotnych praw przyrody, wykluczyłyby możliwość życia w takiej formie, w jakiej zaistniało. Przedstawiają oni także odkrycia sugerujące, że organizmy żywe zmieniły się na przestrzeni czasu, przybierając coraz bardziej doskonałe formy. Na gruncie nauk empirycznych można powiedzieć tylko tyle.

Filozofowie, interpretując (mówiąc więcej niż ściśle z nich wynika) owe dane, mogą – na gruncie dyskursu filozoficznego – wysunąć pewne wnioski.

Przykładowo, Dawkins zaznaczył, że od wielu wieków ludzki intelekt stoi przed wyzwaniem wyjaśnienia, w jaki sposób we Wszechświecie zaistniała tak nieprawdopodobna konfiguracja czynników, złożoność wydająca się być zamierzoną i zrealizowaną według planu. Profesor uznaje, że naturalnym i przychodzącym do głowy jako pierwsze wyjaśnieniem, jest osoba projektanta, który za takim stanem rzeczy stoi. Takie podejście traktuje jednak jako pokusę, którą należy odrzucić. Jej przyjęcie spowodowałoby bowiem pojawienie się jeszcze większego problemu, który można zawrzeć w pytaniu: kto zaprojektował projektanta? Brak odpowiedzi sprawia, że przyznajemy, iż do wyjaśnienia porządku w świecie użyliśmy hipotezy bardziej skomplikowanej i nieprawdopodobnej, niż dostarcza sam wszechświat. Rozwiązanie do przyjęcia Dawkins znalazł w teorii ewolucji. Zapisał:

Potrzebny nam „żuraw”, a nie „hak z nieba”, gdyż tylko żuraw może sobie poradzić ze stopniowym i możliwym przejściem od prostoty do nieprawdopodobnej w każdym innym przypadku złożoności. Jak dotąd, najbardziej pomysłowym i najsilniejszym zarazem żurawiem jest darwinowska ewolucja przez dobór naturalny. Darwin i jego następcy zdołali pokazać, w jaki sposób żyjące organizmy mogły w procesie stopniowych i powolnych zmian wyewoluować od prostszych przodków. Dziś możemy już zupełnie bezpiecznie stwierdzić, że złudzenie projektu żywych istot jest niczym więcej niż... złudzeniem właśnie<sup>15</sup>.

Na podstawie takich samych przesłanek empirycznych, inny wybitny filozof Antony Flew, powołując się między innymi na Paula Daviesa czy Reesa, wykluczył przypadkowość praw rządzących wszechświatem. Wyraził przekonanie, że niemożliwe jest, by za prawem przyrody nie stało jakieś inne „prawo praw”, które czuwa nad całością i sprawia,

<sup>15</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 223.

że parametry są tak dobrze skonfigurowane. Nieprawdopodobne jest, by prawa przyrody były po prostu przypadkowymi wytworami stygnięcia wszechświata po Wielkim Wybuchu. Nawet jeśli przyjmemy teorię ewolucji, ona przecież także rządzi się pewnymi prawami, o źródło których trzeba zapytać. Cytując Reesa, Flew pisze:

Wciąż pozostaje pytanie: skąd wzięły się owe „głębsze prawa”? Niezależnie od tego jak daleko wstecz odsuniemy wyłonienie się właściwości wszechświata jako właściwości tak bądź inaczej „emergentnych”, samo ich wyłonienie się musiało przebiec zgodnie z pewnymi bardziej pierwotnymi prawami. (...) A zatem niezależnie od tego, czy żyjemy w wieloświecie, czy nie, musimy wyjaśnić pochodzenie praw przyrody, a jedynym przekonującym wyjaśnieniem tego jest boski Umysł<sup>16</sup>.

Podobnych zestawień znajdziemy bardzo wiele, co może sugerować, że albo niektórzy filozofowie nierzetelnie podchodzą do analizy danych empirycznych, albo same dane nie pozwalają na jednoznaczną odpowiedź na pytanie o istnienie Absolutu, a więc dopuszczają różne możliwe interpretacje, nie faworyzując żadnej z nich. Warsztat naukowy i kompetencje większości wypowiadających się skłaniają do przyjęcia drugiej z powyższych możliwości.

Patową sytuację w dyskusjach tego typu opisał między innymi wspomniany Antony Flew, wspominając swoją debatę z Richardem Swinburnem:

Debata ze Swinburnem zakończyła się swego rodzaju patem, ponieważ żaden z nas nie był skłonny odstąpić ani o krok od pierwotnego stanowiska. Ja nie potrafiłem nadać żadnego sensu pojęciu bezcielesnego ducha, a Swinburn nie był w stanie zrozumieć, dlaczego ktokolwiek miałby mieć z tym jakiegokolwiek trudności<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> A. Flew, *Bóg istnieje*, dz. cyt., s. 153 n.

<sup>17</sup> Tamże, s. 101.



W tym miejscu należy postawić następujące pytanie: skoro poruszamy się w obrębie jednego dyskursu – filozoficznego i dysponujemy takimi samymi danymi empirycznymi, co decyduje, że niektórzy z nas przyjmują istnienie Absolutu, a inni je odrzucają?

Proponowana przeze mnie odpowiedź, to wspomniany we wstępie blik. Konflikt nie dotyczy bowiem tego, czy w świecie, jaki się nam jawi, jest jeden obiekt więcej, który nazywamy Absolutem, czy go nie ma. Chodzi o sposób myślenia o tym świecie jako o czymś nieosobowym, rządzącym się przypadkiem i losowością, albo jako o czymś kierowanym, przepełnionym Absolutem, który rozumie wszystko, co powołał do istnienia i w „obliczu” którego wszystko się dzieje<sup>18</sup>.

Poznanie istnienia takiego Absolutu wymaga dojrzenia w świecie tego, czego nie widać „gołym okiem” – dostrzeżenia głębszego sensu w obserwowanej rzeczywistości i napotykanym wydarzeniach. By taki sens dostrzec, trzeba spojrzeć przez odpowiednie „okulary”, przez które widać nie tyle dalej, ile więcej. Do takiego spojrzenia nie można nikogo zmusić. Teista je zakłada i widzi „Zasadę-nie-z-tego-świata”, która pozostawała i pozostaje w relacji z tym światem. Ateista odrzuca taką możliwość, sugerując, że ten sposób patrzenia zniekształca świat, dodaje do wiedzy dodatkowe elementy, których mu nie potrzeba. Gdyby przekonanie którejkolwiek ze stron do swoich racji było tylko wynikiem dobrej argumentacji, mielibyśmy z pewnością dużo więcej konwersji z ateizmu na teizm, bądź odwrotnie. Nie jest jednak prosto zmienić blik, w którym się żyje i za pomocą którego widzi się siebie i świat. Na gruncie dyskursu filozoficznego najrozsądniejsze jest prawdopodobnie poprzestanie na stwierdzeniu Michała Hellera z debaty z Richardem Dawkinsem:

...profesor Dawkins zapytał go kiedyś: Co nas dzieli? Profesor Heller odpowiedział: Jedna jedyna litera. Pan pisze „racjonalność” z małej litery, a ja – z wielkiej<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Por. M. Novak, *Boga nikt nie widzi*, dz. cyt., s. 200.

<sup>19</sup> Tamże, s. 322. M. Novak przytacza ten dialog w trochę innej formie: w miejsce „racjonalności” wstawił „matematykę”. Zmieniłem jednak rzeczowniki po konsultacji z M. Hellerem.

**Konkluzje – z kim, o czym i w jakim celu rozmawiać, pytając o istnienie Boga?**

1. Dyskusja na temat istnienia Boga powinna być prowadzona w ramach jednego konkretnego dyskursu, ponieważ tylko wtedy operuje się wzajemnie rozumianymi pojęciami i buduje argumenty za pomocą wzajemnie uznawanych metod.
2. Z uwagi na metodologię, właściwym dyskursem dla takiego sporu jest wyłącznie filozoficzny, ponieważ nauki empiryczne nie mają w tym zakresie kompetencji, natomiast „świat wiary” nie uzależnia przyjęcia tezy o istnieniu Boga od siły argumentacji rozumowej.
3. W sporze o istnienie Boga w ramach dyskursu filozoficznego wszyscy uczestnicy mają swoje racje, ale nikt nie posiada dowodów na oczywistą słuszność własnego stanowiska – takich dowodów nie ma, ponieważ nie pozwala na to natura przedmiotu sporów.
4. Perspektywą dla takich sporów wydaje się być podejmowanie wspólnych inicjatyw na rzecz lepszego zrozumienia świata i człowieka oraz budowanie atmosfery wzajemnej życzliwości i szacunku.



Jan Woleński

## Dowody na istnienie Boga i logika<sup>1</sup>

Argumentacje za istnieniem Boga są interpretowane dwojako. Odróżnia się mianowicie dowody (ściśle) na istnienie Boga i inne racje podawane na rzecz Jego egzystencji<sup>2</sup>. Te drugie mają na celu przekonanie oponentów (ateistów, agnostyków czy sceptyków) o istnieniu Istoty Najwyższej, ewentualnie nawet utwierdzić wiarę teistów. Mają więc charakter perswazyjny, np. odwołują się historii, pożytku, zwłaszcza moralnego, przeżyć mistycznych itp. Wszelako podobna dwoistość interpretacyjna dotyczy także dowodów, które M. Zięba uważa za ścisłe. Podczas gdy jedni uważają je za wnioskowania w dosłownym rozumieniu, inni powiadają o argumentacjach mających pomóc wątpiącym w istnienie Najwyższej Istoty. Tak ma się sprawa z „dowodami” (cudzyśłów nie pełni tutaj roli deprecjonującej, ale tylko zaznacza dwuznaczność) sformułowanymi przez Tomasa z Akwinu. Gdy określa się je jako *demonstrationes*, ich interpretacja jako wnioskowań jest nieunikniona, natomiast rzecz wygląda inaczej, gdy jest rozważana w kontekście stwierdzeń, iż

**Jan Woleński** – filozof, logik, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

<sup>1</sup> Miałem wątpliwości, czy warto ten artykuł publikować, skoro w wielu miejscach powtarza on to, co napisałem w rozdz. V (s. 102–144) mojej książki *Granice niewiary*, Kraków 2004 oraz artykułach *Gaunilon dzisiaj*, [w:] *Dowody ontologiczne. W 900. Rocznicę śmierci św. Anzelm*, red. S. Wszolek, Kraków 2011, s. 21–34 i *Czy można (?) udowodnić istnienie Boga?*, [w:] *Prace Komisji „Fides i Ratio” Polskiej Akademii Umiejętności*, I (w druku). Skoro jednak organizatorzy konferencji o dowodach na istnienie Boga i redaktorzy „Logos i Ethos” uznali publikację mojego wystąpienia na rzeczowej sesji za zasadną, przyjąłem to za wystarczający powód przygotowania i złożenia tekstu do druku.

<sup>2</sup> Por. M. Zięba, *Dowody na istnienie Boga*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 2, C–D, Lublin 2001, s. 681.

oczywistość wiary jest jej wystarczającym gwarantem, chociaż może być uzupełniona racjami rozumowymi. Łatwo zauważyć, że granica pomiędzy wskazanymi interpretacjami nie jest ostra. Dotyczy to zarówno podziału na dowody ściśle i pozostałe, a także oddzielenia racji logicznych od perswazyjnych w tych pierwszych.

Tok rozumowania Akwinaty będzie tak. Zaczyna od uwagi, że istnienie Boga nie jest oczywiste. Dalej rozważa argumenty i kontrargumenty za tezę, iż istnienie Boga daje się udowodnić. Rozważając przeciwstawne stanowiska w tej materii, powiada tak:

(...) istnieją dwa rodzaje dowodów. Jeden – przez przyczynę, nazywany „dlaczego” – polega na dowodzeniu za pomocą tego, co jest zasadniczo pierwsze. Drugi zaś – przez skutek, nazywany dowodem „ponieważ” – polega na dowodzeniu za pomocą tego, co pierwsze dla nas<sup>3</sup>.

Mówiąc językiem współczesnym Tomasz odróżnił tutaj dowody aprioryczne (ontologiczne wedle bardziej znanej nomenklatury) i dowody aposterioryczne. Rozróżnienie to nie powinno być sprowadzane do dystynkcji pomiędzy argumentacją dedukcyjną i indukcyjną (por. niżej), natomiast można je traktować jako dowód w sensie progresywnym (aprioryczny) i dowód w sensie regresywnym (aposterioryczny). W każdym razie pojawia się tutaj wiele problemów logicznych (patrz niżej).

Akwinata, jak wiadomo, opowiedział się za dowodami aposteriorycznymi, czyli „ponieważ”, a to z tego powodu, że nie mamy doskonałego poznania Boga jako przyczyny. A w kwestii stosunku dowodu do wiary zauważa:

(...) istnienie Boga i inne prawdy tego rodzaju, które można poznać o Bogu rozumem przyrodzonym, jak powiada się w Liście do Rzymian (1, 19), nie są prawdami wiary, lecz przedsiódkami prawd wiary. Wiara zakłada bo-

<sup>3</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 38.

wiem poznanie naturalne tak jak łaska naturę, a doskonałość – to, co jest zdolne do doskonalenia się. Jednak nic nie stoi na przeszkodzie, by to, co można dowieść i poznać samo w sobie, zostało przyjęte jako przedmiot wiary przez kogoś, kto nie rozumie dowodzenia<sup>4</sup>.

Fragment ten rzeczywiście sugeruje, aby interpretować „dowody” Tomasza jako coś subsydiarnego dla pełnego aktu wiary, właśnie jako jej „przedsiomek”. Niemniej jednak Akwinata charakteryzuje swoje argumenty od strony formalnej. Wyraźnie odróżnia przesłanki i konkluzje, argumentom nadaje postać sylogizmów, posiłkuje się typowymi dla sylogistyki pojęciami metalogicznymi („możemy przyjąć za środkową przesłankę to, co oznacza nazwa «Bóg»”), a także wykorzystuje technikę dowodu przez redukcję do niedorzeczności. Tak więc nawet jeśli mówić o Pięciu Drogach jako elementach obszerniejszych kontekstów argumentacyjnych z elementami retoryczno-perswazyjnymi, ich interpretacja jako *demonstrationes* w ścisłym sensie jest całkowicie uprawniona. W tej materii podzielałam stanowisko neoscholastyków. Podobnie trzeba rozumieć dowody ontologiczne, np. te przedstawione przez Anzelma z Aosty<sup>5</sup>. Trzeba wreszcie zauważyć, iż dalsza historia rozważanej problematyki – w szczególności dowody Leibniza, a także bardziej współczesne argumentacje sformułowane m.in. przez Kurta Gödla, Charlesa Hartshorne’a, Alwina Plantingę czy Jerzego Perzanowskiego miały (mają) wyraźną formę logiczną – przemawia za taką interpretacją, aczkolwiek nie brak było (i nadal tak jest) sceptyków (mowa o sytuacji w obrębie teizmu) co do możliwości dowodów (w ścisłym sensie) Bożej egzystencji.

Podział na dowody ścisłe i inne argumentacje oraz dwojaka interpretacja rozumowań Akwinaty w żadnej mierze nie stanowią dzielenia włosa na czworo. Jasne, że „dowody” można sensownie rozważać z logicznego punktu widzenia tylko, o ile są rozumiane jako *demonstrationes*. Przy

<sup>4</sup> Tamże, s. 39.

<sup>5</sup> Najobszerniejsze przedstawienie tej problematyki znajduje się w książce (liczącej ponad 600 stron!) J. H. Sobela, *Logic and Theism*, Cambridge 2004.

drugiej interpretacji kwestia może być zbyt prostym stwierdzeniem, że ich retoryczno-perswazyjny charakter wykracza poza logikę, natomiast punkt widzenia przyjęty w tym artykule umożliwia postawienie całego szeregu zagadnień, w szczególności, natury dowodu w ogólności, rodzajów dowodów, logiki, w której formalizuje się dowody (tutaj cudzość jest już niepotrzebny) na istnienie Boga, możliwości alternatywnych formalizacji, poprawności formalnej i materialnej danego wniosku, ciężaru dowodowego czy sposobu przedstawiania zdania 'Bóg istnieje' w języku systemów logicznych. Znajdujemy tutaj kwestie logiczne i metalogiczne, a także, o ile nie założy się inaczej, problemy należące do różnych działów logiki w jej szerokim rozumieniu, tj. obejmującym semiotykę (dokładniej: logiczną teorię języka), logikę formalną i metodologię nauk. Logika formalna, czyli kolekcja systemów generujących reguły wynikania logicznego stanowi centrum logiki. I tak też będzie w moich dalszych rozważaniach, które przede wszystkim skupią się na formalno-logicznych aspektach dowodów na istnienie Boga.

Różne problemy logiczne (w szerokim sensie) można zilustrować na przykładzie pojęcia dowodu. Bywa ono rozumiane rozmaicie<sup>6</sup>. Odpowiednikami terminu 'dowód' w innych językach są m.in. *apódeixis* (greka), łacińskie terminy *demonstratio*, *probatio* i *argumentatio*, angielskie słowa *proof*, *evidence* i *demonstration*, francuski rzeczownik *démonstration* czy *Beweis* (niemiecki). Terminy te niosą rozmaite intuicje, np. apodyktyczność (por. jednak niżej), wskazywanie, pokazywanie, wykazywanie, wskazywanie świadectw czy prowadzenie do wiedzy. Najogólniej mówiąc, udowodnić to tyle, co podać wystarczające lub (bardzo) poważne racje na rzecz jakiejś tezy, stwierdzenia, opinii, przypuszczenia itd. Od razu pojawia się kłopotliwy problem, jakie racje i co to znaczy, że mają być wystarczające. Załóżmy, że mamy do czynienia z tezą wyrażoną zdaniem  $A$ ; dla uproszczenia będę mówił o dowodzeniu zdań. Czy dla udowodnienia  $A$  wystarczy okazać, że racje za  $A$  są mocniejsze niż za  $\neg A$ ? W prawie, gdzie pojęcie dowodu

<sup>6</sup> Por. S. Kamiński, *Dowód*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, dz. cyt., t. 2, s. 704–708.

odrywa nader istotną rolę, przyjmuje się, że on nie wystarczy, ponieważ np. dla sędziego udowodnić, przynajmniej w procesie karnym, znaczy wykazać poza wszelką wątpliwość. Nawet pomijając rozmaite problemy związane z dowodzeniem w tzw. procesach poszlakowych, znamienne jest to, powiadają prawnicy, że uprawdopodobnienie tezy nie jest jeszcze jej dowodem, ponieważ dowód ma gwarantować pewność. Druga kwestia, może nawet znacznie ważniejsza, tyczy się natury racji stosowanych w procedurach dowodowych. Prawo dopuszcza argumenty (świadczenia) empiryczne (stąd angielski termin *evidence*), ale metodologia nauk stoi na stanowisku, że z reguły czy też nawet nigdy nie są one konkluzywne. Pojawił się tutaj przymiotnik 'konkluzywny'. Można go rozumieć jako synonim czy bliskoznacznik dla 'wystarczający' (w kontekście rozważań nad pojęciem dowodu), ale rozsądnie jest przyjąć inną konwencję związaną z pojęciem dowodu w sensie ścisłym.

Przyjmijmy, że 'uzasadnienie' jest terminem rodzajowym względem 'dowód'. Znaczy to, że każdy dowód jest uzasadnieniem, ale nie na odwrót, tj. nie każde uzasadnienie jest dowodem. Pierwsze przybliżenie prowadzące do określenia tego, czym jest dowód, polega na odróżnieniu uzasadniania bezpośredniego i uzasadnienia pośredniego. O ile pierwsze odwołuje się do doświadczenia, np. zmysłowego, drugie polega na uzasadnianiu jednych zdań na podstawie innych zdań. Dowodami są uzasadnienia pośrednie, ale nie wszystkie, lecz tylko takie, w których dowodzona teza logicznie wynika z innych zdań<sup>7</sup>. Ta intuicja jest ściśle wyrażona przez współczesną metamatematyczną (meta-logiczną) definicję pojęcia dowodu (zdania  $A$ ) jako skończonego ciągu wyrażzeń (zdań)

$$(*) A_1, A_2, \dots, A_{n-1}, A_n,$$

takiego, że (a)  $A = A_n$ , oraz (b) dla każdego  $1 \leq k \leq n$ ,  $A_k$  jest albo prawem logiki, albo aksjomatem pozalogicznym, albo powstało z wcześniejszych wyrazów ciągu (\*) drogą poprawnych przekształceń dedukcyjnych, czyli poprzez zastosowanie logicznie ważnych reguł inferencyjnych. Zdanie  $A$

<sup>7</sup> Na razie pomijam tutaj rozumowania indukcyjne.



jest konkluzją (wnioskiem) dowodu, natomiast wyrażenia  $A_1, A_2, \dots, A_{n-1}$  jego przesłankami. Krótko mówiąc, w każdym dowodzie wniosek wynika logicznie (dedukcyjnie) z przesłanek. Fakt, że  $A_n$  wynika logicznie z  $A_1, \dots, A_{n-1}$  notujemy jako  $A_1, A_2, \dots, A_{n-1} \vdash A_n$ . Na mocy tzw. twierdzenia o dedukcji mamy, że  $A_1, A_2, \dots, A_{n-1} \vdash A_n$  wtedy i tylko wtedy, gdy formuła  $(A_1 \Rightarrow (A_2 \Rightarrow (\dots \Rightarrow A_{n-1}) \dots)) \Rightarrow A_n$  jest prawem logiki. Rzeczywiste dowody, np. spotykane w pracach matematycznych wprawdzie prawie nigdy nie podpadają pod schemat (\*), ale zawsze dają się do niego sprowadzić. Inaczej mówiąc, jeśli dowód jest entymematyczny, tj. korzysta z niewyeksplikowanych przesłanek, zawsze możliwe jest jego uzdatnienie przez wyraźne określenie brakujących ogniów.

Kilka dodatkowych uwag dodatkowo oświetla pojęcie dowodu. Zaczęę od uwagi terminologiczno-historycznej. Konkluzywność znajduje swój ścisły wyraz w tym, że wniosek wynika logicznie z przesłanek. Powiada się w związku z tym, że dowód jest apodyktyczny czy też, że jest niezawodny, ponieważ nie może prowadzić od prawdy do fałszu; gwarantuje to stwierdzenie, iż formuła  $(A_1 \Rightarrow (A_2 \Rightarrow (\dots \Rightarrow A_{n-1}) \dots)) \Rightarrow A_n$  jest prawem logiki. Ma ona postać implikacji o poprzedniku  $(A_1 \Rightarrow (A_2 \Rightarrow (\dots \Rightarrow A_{n-1}) \dots))$  i następniku  $A_n$ . W samej rzeczy, jeśli założymy, że cała implikacja jest twierdzeniem logiki oraz, że jest poprzednik jest prawdziwy, następnik, czyli zdanie  $A_n$  w nie może być fałszem. Wszelako termin *apódeiksís* nie znaczył w języku greckim tego, co dzisiaj sugeruje przymiotnik 'apodyktyczny' (w sensie metodologicznym czy też epistemologicznym) i w gruncie rzeczy może być oddany przez 'uzasadnienie' lub 'pokazanie'. Tak też było w przypadku łacińskiej nazwy *demonstratio*. W samej rzeczy, popularny zwrot *Quod erat demonstrandum*, dobrze znany z matematyki szkolnej, bywa tłumaczony przez 'Co było do okazania', a nie tylko jako 'Co było do udowodnienia'. Niemniej jednak, już Arystoteles dostrzegł, że dowody sylogistyczne są apodyktyczne w dzisiejszym rozumieniu metalogicznym i od tego czasu można mówić o tym, że pojęcie wynikania logicznego stało się najważniejszym elementem charakteryzującym dowód. Trzeba jednak zwrócić uwagę i na to, że niektóre konotacje związane z użyciem termi-

nu 'dowód' mają wybitnie retoryczny charakter. Dowieść czegoś wyraża to, iż dowiedziona teza ma jakiś maksymalny stopień uzasadnienia. Dlatego to prawnicy domagają się dowodów, a nie tylko uprawdopodobnienia, aczkolwiek z czysto logicznego punktu widzenia takowe roszczenia są z reguły niemożliwe do urzeczywistnienia.

Założenie, że ciąg (\*) jest skończony może być pominięte z teoretycznego punktu widzenia, aczkolwiek wyraża ono tę prostą prawdę, że ludzie nie mogą efektywnie operować nieskończonymi zbiorami przesłanek. Nie należy przywiązywać zbyt wielkiej wagi do nazwy 'aksjomat pozalogiczny'. Oznacza ona dowolne założenie przyjęte bez dowodu w danym ciągu typu (\*), które nie jest prawem logiki. Innymi słowy, jeśli uznaję jakieś  $A_k$  bez dowodu, godzę się na to, że jego napisanie stanowi jednoelementowy ciąg typu (\*), czyli dowód. Z drugiej strony,  $A_k$  może być dowodzone na podstawie innych zdań w ramach innego ciągu dowodowego. Prawa logiki są wyróżnione w tym sensie, że inwariantne względem dowolnego ciągu, tj. przyjmowane bez dowodu w każdym dowodzie typu (\*). Łatwo zauważyć, że zwrot 'bez dowodu' nie jest tutaj w konflikcie z 'posiadający dowód w postaci jednoelementowego ciągu zdań'. Inaczej mówiąc, przyjęcie  $A_k$  bez dowodu znaczy, że (\*) =  $\langle A_k \rangle$  albo w ramach danego dowodu, o ile  $A_k$  jest aksjomatem pozalogicznym lub w dowolnym dowodzie, o ile jest to prawo logiki<sup>8</sup>. Oczywiście, pojawia się kwestia, jaka logika jest założona, ponieważ to wcale nie wynika z podanego określenia. Arystoteles i Tomasz z Akwinu stosowali sylogistykę, dzisiaj jest ona fragmentem logiki predykatów. Najprościej jest przyjąć, że pracujemy w logice klasycznej (rachunek zdań plus logika predykatów), ale współczesne formalizacje dowodów ontologicznych korzystają z logiki modalnej. Wprawdzie preferuję uboższą logikę bazową, ale większość moich uwag jest niezależna od tego wyboru. Wskazanie na narzędzia logiczne inne niż klasyczne czy nawet na modyfikacje standardowej wersji logiki klasycznej

<sup>8</sup> Dla uniknięcia nieporozumień dodam, że nie chodzi tutaj o tzw. filozoficzne założenia logiki.

będzie miało miejsce w stosownych fragmentach niniejszego artykułu. Założenie o klasyczności dotyczy także stosowanego aparatu metalogicznego. I wreszcie trzeba zauważyć, że dowód zawsze odbywa się w jakimś języku *J*. Sprawa jest całkowicie jasna, gdy rozważamy dowody sformalizowane, gdyż wtedy *J* musi podlegać zwykłemu reżimowi formalizacji. Niemniej jednak, jakaś specyfikacja języka jest niezbędna w każdym przypadku dowodzenia. Gdy np. dowodzi się twierdzenia matematycznego, nie można w tym celu korzystać z języka, w którym nie da się wyrazić pojęcia matematyczne.

Niezwykle ważne jest odróżnienie formalnej poprawności dowodu od jego trafności materialnej. Pierwsza sprowadza się do tego, że konkluzja dowodu wynika logicznie z jego przesłanek. W tym sensie dowód, dowód poprawny i dowód dedukcyjny są tym samym, a przymiotniki 'poprawny' i 'dedukcyjny' wręcz zbyteczne w tych kontekstach. Inaczej jest w związku z trafnością materialną, ponieważ dowód trafny (poprawny) materialnie to tylko taki, którego przesłanki są prawdziwe lub przynajmniej należyście uzasadnione. Ta ostatnia kwestia jest, jak wiadomo, teoretycznie nader skomplikowana i prowadzi do znanych wątpliwości sceptycznych wskazujących na to, że niczego nie daje się udowodnić bez popadania w błędne koło, *regressum ad infinitum* lub *petitionem principii*. Rozważanie tej kwestii w całej ogólności wykracza poza niniejszy artykuł. Jeśli chodzi o konkretne dowody, jest rzeczą oczywistą, że trzeba je zawsze rozważać podwójnie, mianowicie od strony poprawności formalnej i od strony trafności materialnej. Jasne, że, pomijając dowody w obrębie systemów czystej logiki, sama dedukcja nie wystarcza dla okazania trafności materialnej, czyli prawdziwości lub uzasadnienia wykorzystywanych przesłanek. Trzeba się odwołać do argumentów pozalogicznych, w szczególności empirycznych. Powtarzając raz jeszcze, że w perspektywie ogólnej czy też ogólnofilozoficznej rzecz jest zawikłana, możliwość oceny konkretnych dowodów z materialnego punktu widzenia nie wydaje się beznadziejna i zawsze winna odnosić się do aktualnego stanu wiedzy. Jeśli więc ktoś ocenia materialną trafność jakiegoś dowodu z punktu

widzenia fizyki, winien oceniać to z punktu widzenia współczesnego stanu wiedzy przyrodniczej, a nie z jej dawniejszego zasobu.

Choć zajmuję się dowodami w sensie ścisłym, czyli dedukcyjnymi, nie sposób pominąć pewnych kwestii związanych z uzasadnianiem na podstawie świadectw empirycznych (na użytek tego fragmentu artykułu będę posługiwał się nazwą 'dowód indukcyjny', aczkolwiek jest ona niekonsekwentna z uwagi na przyjęte rozumienie dowodu). Dowody indukcyjne można w gruncie rzeczy podciągnąć pod schemat (\*), ale trzeba go istotnie zmodyfikować, w szczególności przez pominięcie warunku, że wniosek  $A_n$  wynika logicznie ze zbioru przesłanek  $\{A_1, A_2, \dots, A_{n-1}\}$ <sup>9</sup>. Wszelako pojawia się kwestia, czy i jaki związek zachodzi pomiędzy konkluzją a jej racjami w przypadku dowodu indukcyjnego. Kazimierz Ajdukiewicz podzielił wnioskowania na pewne, uprawdopodobniające i bezwartościowe<sup>10</sup>. Pierwsze można utożsamiać z dowodami w sensie ścisłym, tj. podpadającymi pod schemat (\*) w jego oryginalnej postaci. Jeśli odrzucamy przesady, to wniosek o powstrzymaniu się od zdawania egzaminu w dniu 13., np. kwietnia, nie jest poparty tym, że jest to dzień pechowy. Wszelako ten sam wniosek jest uprawdopodobniony przez przekonanie, że nie jesteśmy należycie przygotowani do zdania egzaminu. W ogólności, trzeci rodzaj wnioskowań nie opiera się na żadnym związku pomiędzy przesłankami a wnioskiem, natomiast wnioskowania drugiej kategorii odwołują się do jakichś racji, aczkolwiek konkluzja nie wynika z nich logicznie, ale jest tylko uprawdopodobniona.

Do tego momentu wywód w sprawie dowodów indukcyjnych wydaje się przekonujący. Faktycznie tak jest, że warto odróżniać wnioskowania pozorne od wartościowych i w wielu przypadkach potrafimy to uczynić. Problem pojawia się, gdy chcemy stworzyć ogólną teorię wnioskowań uprawdopodobniających, czyli dowodów indukcyjnych. Jest wiele propozycji w tym zakresie. Nie wchodząc w szczegóły, po-

<sup>9</sup> Nie wyklucza się, że w obrębie zbioru przesłanek zachodzą związki dedukcyjne.

<sup>10</sup> K. Ajdukiewicz, *Klasyfikacja rozumowań*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. 2: *Wybór pism z lat 1945–1963*, Warszawa 1965, s. 206–225.

wiem tylko, że proponuje się, aby relację wynikania logicznego uogólnić przez dopuszczenie „wynikania indukcyjnego”<sup>11</sup>. Jej zachodzenie ma gwarantować jakiś stopień prawdopodobieństwa wniosku na podstawie przesłanek. Okazuje się jednak, że nie jest jasne, jak interpretować pojęcie prawdopodobieństwa indukcyjnego (niekiedy mówi się o prawdopodobieństwie logicznym), np. czy obiektywnie, czy subiektywnie. Szczególne problemy logiki indukcji to kwestia prawdopodobieństwa hipotez ogólnych czy ustalenie stopnia prawdopodobieństwa wystarczającego do uznania danego dowodu indukcyjnego za wnioskowania za nie-bezwartościowe. Wprawdzie spotyka się indukcyjne dowody istnienia Boga, a niektórzy nawet starają się określić, na ile jest to prawdopodobne, zamierzam, jak już zresztą zaznaczyłem, zająć się dowodami w sensie ścisłym. To samo dotyczy, *mutatis mutandis*, wykazywania, że Bóg nie istnieje, aczkolwiek znacznie ważniejsza jest analiza tezy pozytywnej, ponieważ to, co ustalono na jej temat, znajduje niemal bezpośrednie zastosowanie do negatywnej.

Analizę bardziej szczegółową zacznę od rozpoznania formy wniosku mającego kończyć rozumowanie. Konkluzją dowodu na istnienie Boga ma być zdanie

Bóg istnieje.

Nie jest to jednak zdanie o zadowalającej formie logicznej. Słowo ‘istnieje’ jest predykatem w (1), a to od razu kieruje do zarzutów Kanta. Po drugie, i może nawet ważniejsze, ‘Bóg’ jest nazwą własną. Jeśli stosujemy logikę klasyczną, puste nazwy własne są niedopuszczalne. Możemy ewentualnie zastosować tzw. logikę wolną, tj. bez presupozycji egzystencjalnych. Wtedy wprawdzie możemy uważać słowo ‘istnieje’ za predykat, ale musimy go jakoś zdefiniować. Przypuśćmy, że korzystamy w tym względzie z rachunku nazw (tzw. ontologii Leśniewskiego (może on być interpretowany jako rodzaj logiki wolnej) i przyjmujemy

$$(**) \forall y (Exy = \text{df} \exists x (x \varepsilon y)).$$

<sup>11</sup> Kwestie te są omówione w książce H. Mortimer, *Logika indukcji. Wybrane problemy*, Warszawa 1982.

Wyrażając to słownie, powiemy, że  $y$  istnieje, o ile dla pewnego  $x$ ,  $x$  jest  $y$ . A jeszcze prościej i z użyciem nazwy własnej, zgodnie z (\*\*): Bóg istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy coś jest Bogiem. Tak czy inaczej, słowo 'Bóg' znajduje się w pozycji orzecznika, a nie podmiotu. W ontologii Leśniewskiego zachowuje status nazwy, natomiast, gdy, co jest możliwe, sformułujemy odpowiednik (\*\*) w logice predykatów, np. jako  $\text{Ex}a = \text{df } \exists x (x = a)$ , 'Bóg' staje się częścią predykatu 'jest identyczne z Bogiem'. Niezależnie od tego, (1) sprawia, że ateista nie może sformułować swego stanowiska, skoro twierdzi, że Boga nie ma, a posługuje się nazwą wedle swego przekonania pustą, czyli pozbawioną legitymacji w logice klasycznej.

Dostępnych jest wiele możliwości przekształcenia (1) w formułę przystosowaną do standardowej (tj. z założeniami egzystencjalnymi) logiki klasycznej, a najprostsza zdaje się być następująca:

istnieje takie  $x$ , że  $x$  jest Bogiem (symbolicznie:  $\exists x\mathbf{B}x$ ).

Wyrażenie  $\mathbf{B}x$  składa się z jednoargumentowego predykatu  $\mathbf{B}$  (jest Bogiem) i zmiennej wolnej  $x$ . Zgodnie z semantyką klasycznej logiki predykatów denotacjami predykatów są zbiory. W związku z tym predykat  $\mathbf{B}$  oznacza pewien zbiór. Ateista powie, że jest to zbiór pusty (jest to równoważne uznaniu zdania  $\neg \exists x\mathbf{B}x$ ), teista, że niepusty, dalej, monoteista, że jednostkowy, a politeista, że wieloelementowy. W ten sposób unikamy kłopotliwego problemu pustych nazw indywiduowych. I to jest pożytek pierwszy. Druga korzyść polega na tym, że łatwo neutralizuje się zarzut Kanta. Za Fregem można zdefiniować istnienie jako predykat drugiego rzędu np. przez przyjęcie (nie formalizuję tego dalej), że istnieje  $x$  wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje takie  $\mathbf{P}$ , że denotacja  $\mathbf{P}$  jest niepusta. Innymi słowy, istnienie jest zredukowane do niepustości odpowiedniego zbioru. Kwantyfikator 'istnieje' w kontekście 'istnieje takie  $\mathbf{P}$ ', że 'jest' drugiego rzędu w przeciwieństwie do 'istnieje' w (2), kwantyfikatora pierwszego rzędu. Mówiąc bardziej filozoficznie, własność jest niepusta, gdy ma swoją egzemplifikację. Widać więc, że rozważane zagadnienie jest niezależne od tego, czy 'istnienie' jest, czy

nie jest predykatem. Nie jest w języku I rzędu, a jest lub też może być w języku II rzędu.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że możliwe są dwa stanowiska wobec przedmiotowej zawartości predykatu **B** (dla uproszczenia identyfikuję zawartość predykatu z zawartością jego denotacji): (a) **B** jest niepusty (teizm); (b) **B** jest pusty (ateizm)<sup>12</sup>. Jak ustalić ciężar dowodowy wobec **B**, tj. kto ma dowodzić swojej tezy, zwolennik (a), zwolennik (b) czy zwolennik (c)? Spotykamy takie oto wyjaśnienie tego problemu:

Rozpocznę od zabawnego przekonania, że w naszej kwestii [tj. istnienia Boga – J. W.] obowiązek dowodzenia spoczywa na teistach, ateści (...) zajmują zaś wygodną rolę recenzenta i krytyka.

Hola, hola! Tak dobrze nie jest. Stwierdzenie ‘Bóg jest’ ma ten sam status, co ‘Dane równanie ma pierwiastek’. Są trzy możliwości, że je ma, że nie ma, oraz że danymi metodami nie sposób się tego dowiedzieć. Każda z tych ewentualności wymaga dowodu, a nie tylko pierwsza, jak pochopnie sądzą ci, co ciężar dowodu pozostawiają teistom<sup>13</sup>.

Nie ma jednak nic pochopnego ani tym bardziej zabawnego w pozostawieniu dowodu teistom. Przede wszystkim trzeba zauważyć, iż trudno porównywać zdanie (i) Bóg jest (czy (2)) z (ii). Dane równanie ma pierwiastek (czy ‘istnieje takie  $x$ , że  $x$  jest pierwiastkiem danego równania’). O ile to drugie rozważa się w kontekście dobrze określonej teorii matematycznej, o tyle (i) nie ma tego przywileju. Mało tego, predykat **B** winien być albo pierwotny, a wtedy zadany aksjomatycznie, albo definicyjnie wprowadzony przy pomocy wcześniej określonych kategorii, i to w ramach wyraźnie sformułowanego

<sup>12</sup> Pomijam na razie agnostycyzm rozumiany jako pogląd, że kwestia istnienia Boga nie jest rozstrzygalna metodami racjonalnymi. Wróć do tego stanowiska na samym końcu artykułu.

<sup>13</sup> J. Perzanowski, *Bóg jest albo nie jest*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXVII, 2009, nr 2, s. 7–8.

systemu teoretycznego. Wprawdzie pojawiły się próby sformalizowania teorii Boga, ale trudno je uznać za definitywne<sup>14</sup>. Na razie ograniczam się do tego ogólnikowego stwierdzenia, ale jeszcze wrócę do bliższego uzasadnienia poglądu, że znane konstrukcje nie dostarczają narzędzi do rozważania w ich ramach zdań o istnieniu Boga w sposób analogiczny jak konstatacji o rozwiązywaniu równań matematycznych. Chodzi zresztą bardziej o trafność materialną niż poprawność formalną. A skoro status zdania (i) nie jest jasny do końca, to samo dotyczy jego negacji.

Prześledźmy jakiś konkretny przykład dowodzenia zdań o postaci (ii), np. zdania (iii). Równanie  $\sqrt{2} = x$  nie ma rozwiązania w liczbach wymiernych ( $\Leftrightarrow$  nie istnieje wymierny pierwiastek równania  $\sqrt{2} = x$ ). Dowodzi się go właśnie przez wykazanie, że nie istnieje liczba wymierna taka, że jej kwadrat równa się  $\sqrt{2}$ . Dowód jest nie wprost i polega na okazaniu, że zdanie (iv)  $\sqrt{2} = x$ , gdzie  $x$  jest wymierne, jest sprzeczne z innymi ustaleniami arytmetyki. Tak więc, dowodzimy pozytywnego zdania orzekającego, że (iv) pozostaje w sprzeczności z arytmetyką liczb wymiernych. Korzystając z zasady, że to, co sprzeczne z prawdą jest fałszem, stwierdzamy, że (iv) jest zdaniem fałszywym, co prowadzi do wniosku, że (iii) jest prawdą. W istocie rzeczy, dowodzimy pozytywnej tezy, mianowicie, że (iv) jest sprzeczne z wcześniej przyjętą prawdą matematyczną, a więc fałszywe. Dalej, korzystamy z kolejnego założenia metalogicznego, że przedmioty sprzeczne, w tym wypadku liczba wymierna równa  $\sqrt{2}$ , nie istnieją. Tak więc, dowód nieistnienia przez sprowadzenie do absurdu jest w gruncie rzeczy dowodem wprost. Podobnie możemy wykazać, że nie ma góry wyższej od Mt Everestu. Ponieważ liczba szczytów górskich na kuli ziemskiej jest skończona, możemy sprawdzić ich wysokość i stwierdzić, że żaden z nich nie jest wyższy od najwyższego szczytu w Himalajach. Wprawdzie proces sprawdzania wysokości szczytów górskich jest procedu-

<sup>14</sup> Taką próbę przedstawił E. Nieznański w książce *Sformalizowana ontologia orientacji klasycznej*, Warszawa 2007.



rażą empiryczną, ale z uwagi na skończoność liczby pomiarów daje się łatwo „udedukcyjnić”. To, że dowód negatywnej tezy egzystencjalnej polega na wykazaniu nieistnienia za pośrednictwem zdania ‘przedmioty sprzeczne nie istnieją’, jest okolicznością istotną. O ile proces dowodzenia odbywa się wedle efektywnych reguł rozumowania, a tak jest w obu rozważanych przypadkach, dany dowód jest akceptowalny przez konstruktywistów.

Można teraz bliżej określić sytuację ateisty. Załóżmy, że ktoś od niego żąda dowodu negacji zdania (2), tj. stwierdzenia orzekającego, że Bóg nie istnieje (w swobodnej parafrazy). Wielu ateistów powiada, że wykazują nieistnienie Boga przez niezgodność (2) z danymi nauki, np. powiadają, że istnienie bytu Boskiego jest niezgodne z zasadą zachowania energii czy też termodynamiką. Teista ma jednak na to bardzo prostą odpowiedź, mianowicie, że nie ma żadnego powodu, aby zgodność z nauką była uniwersalnym kryterium istnienia. Wszelako jeśli zgodzić się z tym stanowiskiem, to ateista mógłby spełnić postulat Perzanowskiego tylko pod warunkiem, gdyby dokładnie określono, jakie niewątpliwe dane, empiryczne lub aprioryczne, może brać pod uwagę dla okazania, że (2) jest z nimi sprzeczne. Ponieważ ich nie ma, przynajmniej ze stanowiska teisty, nie może przeprowadzić dowodu zdania stwierdzającego, że Bóg nie istnieje. Musi więc domagać się dowodu od teisty, zgodnie z zasadą, że nie dowodzi się negatywnych zdań egzystencjalnych z wyjątkiem trywialnych przypadków, np. że nie istnieją małe kwadratowe koła, ponieważ kwadratowych kół nie ma w ogóle.

Nie mogę tutaj dokonać analizy wszystkich argumentacji teistycznych przeprowadzonych z intencją, że stanowią dowody w ścisłym sensie. Ograniczę się tylko do dwóch dowodów kosmologicznych i pewnych uwag o dowodach ontologicznych. Rozważmy zatem dowód z przyczyny sprawczej, czyli drugą drogę Tomasza z Akwinu. Rozumowanie opiera się na ustalonej empirycznie przesłance ( $\alpha$ ). Każdy byt ma swoją przyczynę. Możemy to sformalizować jako  $\forall x \exists y Cxy$  (dla każdego  $x$  istnieje takie  $y$ , że  $y$  jest przyczyną  $x$ ). Z tego wyprowadza się zdanie ( $\beta$ ) istnieje takie  $y$ , że dla każdego  $x$   $Cxy$ , czyli, że istnieje przyczyna

wszystkich bytów. Russell w znanej polemice z o. F. Coplestonem zauważył, iż podobnie można by wywodzić, że istnieje matka wszystkich ludzi, skoro każdy człowiek ma matkę<sup>15</sup>. To wystarcza do wykazania, że  $(\beta)$  nie wynika logicznie z  $(\alpha)$ . Uważam jednak, że tego rodzaju krytyka dowodu z przyczyny sprawczej nie jest wystarczająca. Tomasz z Akwinu podał dodatkowe argumenty za potrzebą przyjęcia, że ciąg przyczyn nie może być nieskończony wstecz, a więc trzeba przyjąć istnienie Pierwszej Przyczyny, czyli Boga. Odwołał się przy tym do fizyki Arystotelesa i swojej metafizyki, argumentując, że przyjęcie nieskończonego ciągu przeszłych przyczyn prowadzi do sprzeczności. Wszelako nic takiego nie wynika z fizyki współczesnej ani z rozmaitych możliwych scenariuszy metafizycznych. Tomiści niekiedy powiadają, że dowody Akwinaty zakładają szczególną konieczność metafizyczną czy też ontologiczną, a ta jest bardziej podstawowa od logicznej. Ten sposób obrony wymaga jednak uprzedniej akceptacji specyficznej metafizyki i nie może być uznany za zadowalający z logicznego punktu widzenia.

Łatwo też zauważyć, że Tomaszowe *demonstratio ex causa efficiente* zawiera błąd ekwiwokacji z następującego powodu. Przyczyna jest rozumiana w przesłance w ten sposób, że jeśli  $x$  jest przyczyną  $y$ , to istnieje takie  $z$ , iż  $z$  jest przyczyną  $x$ , natomiast we wniosku, stwierdza się istnienie przyczyny mającej swój skutek, ale niepoprzedzonej żadną inną. Tak więc, dowód jest niepoprawny formalnie, a ta usterka nie została usunięta poprzez argumentację na rzecz trafności materialnej. Ta ostatnia uwaga nie jest wcale bezprzedmiotowa, chociaż na pierwszy rzut oka, przypuszczenie, że trafność materialna usuwa wadliwość formalną, może wydawać się dziwne. Rozpatrzmy następujący przykład. W zbiorze wszystkich liczb naturalnych (jest on nieskończony) każda liczba ma swój następnik, a więc nie można wnioskować, że istnieje największa liczba naturalna. O ile jednak założymy, że rozważamy dowolny niepusty skończony zbiór liczb naturalnych, np.  $\{1, 2, 4, 6, 8, 10\}$

<sup>15</sup> B. Russell, *Why I Am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, London 1957, s. 152. W książce tej znajduje się cała dyskusja Russella z Coplestonem.

konkluzja o istnieniu największej liczby w tym zbiorze jest formalnie uprawniona. W tym wypadku założenie skończoności usuwa wadliwość formalną i równocześnie zapewnia trafność materialną. Podobnie możemy wnioskować, że na dowolnym terenie geograficznym istnieje punkt (w sensie materialnym, niematematycznym), który ma największą wysokość. Twierdzę, że podobne uwagi można sformułować pod adresem dowodu *ex motu*, ponieważ termin 'poruszyciel' ma inne znaczenie w kontekście 'był poruszający i poruszany', a inne, gdy mowa jest o Pierwszym Poruszycielu (duże litery mają w tym przypadku sens ceremonialny, albo od razu wskazują, że Pierwszy Poruszyciel jest osobliwością, a nie zwyczajnym potocznym bytem poruszającym i poruszany). Kwestia ta jest ważniejsza niż się zwykle przyznaje. Jak już wspomniałem, każdy dowód jest przeprowadzany w jakimś wyspecyfikowanym języku. *Demonstrationes* oferowane przez Akwinatę zakładają dyskurs empiryczny, powiedzmy  $\mathcal{J}$ . Takie terminy jak 'przyczyna', 'pierwsza przyczyna', 'poruszyciel' czy 'był poruszany' należą do tego dyskursu. Nawet nie wymagając aksjomatycznej charakterystyki tych (lub niektórych) pojęć należących do  $\mathcal{J}$ , można, a nawet trzeba domagać się pokazania jakichś związków pomiędzy predykatami charakteryzującymi Boga a ich empirycznymi realizacjami.

Trzeci dowód Akwinaty prowadzi od przesłanek stwierdzających istnienie bytów przygodnych do wniosku o istnieniu bytu koniecznego. Przygodność i konieczność są pojęciami modalnymi i ta okoliczność, na ogół przeoczana w analizach Trzeciej Drogi, jest niezwykle istotna. Przygodność można rozumieć dwojako. Po pierwsze, wedle formuły, że przygodne, to tyle, co niekonieczne, a po drugie, wedle określenia, że  $x$  jest przygodne, o ile  $x$  jest możliwe obustronnie, tj. istnienie  $a$  tego czegoś jest możliwe i nie-istnienie  $a$  też jest możliwe. Dla argumentacji założmy  $(\gamma)$   $a$  istnieje i jest przygodne. Z zależności pomiędzy pojęciami modalnymi, np. usystematyzowanych wedle kwadratu logicznego dla modalności od razu widzimy, że  $(\gamma)$  nie implikuje  $(\delta)$ . Istnieje byt konieczny, i to niezależnie od tego, czy przygodność rozumie się jako zaprzeczenie konieczności, czy też jako obustronną możliwość, tj. ko-

niunkcję negacji konieczności i negacji niemożliwości. Akwinata to zapewne dostrzegał i dodał dodatkową przesłankę, mianowicie ( $\phi$ ). Jest rzeczą niemożliwą, aby byty przygodne istniały zawsze, albowiem jeśli ich ogół mógł nie istnieć, to, jak powiada w *Summie teologicznej* (Zagadnienie 2), „niegdyś nic nie istniało”. Wszelako z tego, że byty przygodne mogą (mogły) nie istnieć, żadną miarą nie wynika, że kiedyś nic nie istniało. Nawet jeśli jest rozważany jakiś konkretny przygodny byt *a*, to okoliczność, że mógłby nie istnieć lub kiedyś nie istniał, nie przeczy temu, że od zawsze istniały tylko były przygodne. Tak więc, trzecia droga Tomasza z Akwinu popada w błąd *petitio principii*, tj. przyjmuje jako uzasadnioną przesłankę, która jest kompletnie nieuzasadniona w ramach prowadzonej argumentacji.

Przechodzę do uwag na temat dowodów ontologicznych. Pierwszy został sformułowany przez Anzelma z Aosty. Oto jedna z dzisiejszych formalizacji<sup>16</sup>. Zakładamy aksjomatycznie: (A) jeśli byt najdoskonalszy istnieje, to istnieje koniecznie; (B) istnienie bytu najdoskonalszego jest możliwe (lemat Leibniza). Stosując (procedura Harthshorne'a) logikę modalną **S5** wykazujemy (szczegóły dowodu pomijam), że byt najdoskonalszy istnieje. Całe rozumowanie można uprościć, stosując tzw. logikę silnego racjonalizmu. Dalej wykorzystujemy lemat Leibniza i dowodzimy (C) jeśli byt najdoskonalszy jest możliwy (jego istnienie jest możliwe), to jest konieczny (jego istnienie jest konieczne). Reguła odrywania zastosowana do (A) i (C) daje (D) istnienie bytu najdoskonalszego jest konieczne, a zatem (E) byt najdoskonalszy istnieje, gdyż to, co istnieje koniecznie, istnieje. Uwagi krytyczne są następujące. (A) jest zdaniem warunkowym o egzystencjalnym poprzedniku. Możliwość zastosowania tego aksjomatu w dalszym rozumowaniu istotnie zależy od tego, czy zdanie 'byt najdoskonalszy istnieje' jest prawdziwe, a zgodnie z translacją (1) w (2) rzecz dotyczy (F) predykat 'byt najdoskonalszy' jest niepusty. Jeśli aksjomat (B) jest wykorzystywany dla dowodu tego,

<sup>16</sup> J. Perzanowski, O wskazanych przez Ch. Hartshorne'a modalnych krokach w dowodzie ontologicznym św. Anzelma, [w:] <http://www.filozofia.org.pl/E-texts>.

że byt najdoskonalszy istnieje, to całe rozumowanie obciążone jest *petitio principii*. Pośrednim znakiem tego jest równoważność (G) byt najdoskonalszy istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy byt najdoskonalszy istnieje i możliwe jest, że istnieje. Wszelako nie jest to zbyt odkrywcze, bo istnienie czegoś implikuje możliwość tego, że to coś istnieje. Odnośnie do uproszczenia rozumowania Hartshorne'a przez Perzanowskiego wypada zauważyć, że kluczowe okazuje się zastosowanie bardzo mocnej logiki modalnej, z grubsza mówiąc, takiej, że to, co prawdziwe, jest także koniecznie prawdziwe. Zakres nazwy 'logika' jest oczywiście sprawą konwencji, ale nazywanie logiką teorii prowadzącej do mocnych rozstrzygnięć egzystencjalnych nasuwa poważne wątpliwości. Wolałbym powiedzieć, że dowód lematu Leibniza i dalsze kroki odbywają się w ramach pewnej teorii formalnej dotyczącej pojęć modalnych, a nie, że ma charakter czysto logiczny. Chodzi o to, że logika nie powinna wyróżniać treści pozalogicznych, a mocniejsze systemy modalne to czynią. Tak też jest w przypadku logiki stosowanej przez Perzanowskiego.

Ponieważ wedle Leibniza możliwość jest równoważna niesprzeczności, (B) może być zapisane jako (I) byt najdoskonalszy jest niesprzeczny. Załóżmy teraz, że predykat **B** jest wprowadzony pewnym niesprzecznym zbiorem zdań **K**. Zbiór **K** ma zatem model na mocy twierdzenia Gödla-Malceva o pełności (zbiór zdań jest niesprzeczny wtedy i tylko wtedy, gdy ma model). W ten sposób niepustość predykatu **B** jest zagwarantowana, by tak rzec, metamatematycznie. Zgodnie z powszechną opinią byt najdoskonalszy wprowadzony jest drogą procedury maksymalizacyjnej. Prowadzi ona do identyfikacji tego bytu z maksymalną kolekcją perfekcji (wszechwiedza, wszechmoc, wszechdobroć, niezmiennosc itd.; warto tutaj dbać o to, aby perfekcje nie były zależne od konkretnych teologii), a, zgodnie z Anzelmem, istnienie do niej należy. Przypuśćmy, że  $K^0$  jest jakimś wyjściowym niesprzecznym katalogiem perfekcji. Na pierwszy rzut oka zastosowanie twierdzenia Lindenbauma o maksymalizacji (każdy niesprzeczny zbiór zdań daje się rozszerzyć do maksymalnie niesprzecznego zbioru zdań) dostarcza argumentu na rzecz wygenerowania adekwatnej klasy **K**. Wiado-

mo jednak, że rozszerzenia Lindenbauma nie są jednoznaczne w tym sensie, że jeśli  $X$  jest niesprzecznym zbiorem zdań, istnieje więcej niż jeden maksymalny nadzbiór ze względu na  $X$ ; faktycznie istnieje ich nieskończenie wiele (bliższe oszacowanie nie jest tutaj istotne). Każdy z tych maksymalnie niesprzecznych zbiorów zdań ma model, czyli stanowi możliwy świat, w którym prawdziwe są zdania należące do tego zbioru. Ponadto, ponieważ zdania te nie mogą być fałszywe w tym modelu, są w nim prawdziwe w sposób konieczny (dokładniej z definicji), tj. muszą być prawdziwe.

Zastosujmy powyższe uwagi do klas  $K^0$  i  $K$ . Zgodnie z założeniami  $K^0$  ma rozmaite rozszerzenia, w tym także takie, do których należy  $K$ . To jednak nie wystarcza do wykazania, że  $K$  jest prawdziwe w każdym możliwym świecie, a tylko wtedy moglibyśmy twierdzić, że  $K$  konstytuuje zbiór prawd koniecznych, bo prawdziwych w każdym modelu, a więc prawd koniecznych czy też apodyktycznych w sensie absolutnym. Łatwo teraz zauważyć, że konieczność i prawdziwość w modelu nie ma charakteru absolutnego, ale relatywny, właśnie z uwagi na dany możliwy świat<sup>17</sup>. Zdania prawdziwe w jednym modelu, mogą być fałszywe w innym i na odwrót. W samej rzeczy, nie ma żadnego apriorycznego powodu, aby operować jednym i tylko jednym wyjściowym zbiorem  $K^0$ , bo można pytać, dlaczego np. niezmiennosc czy wszechdobroć ma być perfekcją, a nie zmienność czy dobroć skierowana na tych, którzy zasługują w jakimś stopniu. W samej rzeczy, wspomniane perfekcje Boga są zadane przez teologię chrześcijańską, a nie jest to argument logiczny, tylko religijny. Współczesne wersje dowodu Anzelmia nie wykazują, że  $B$  jest niepustym predykatem z konieczności. Nie można też udowodnić, niezależnie od założeń teologii monoteistycznej, że jeśli denotacja predykatu  $B$  jest niepusta, to jest singletonem. Widać zatem, że rozważana wersja dowodu ontologicznego w sposób istotny zależy od założeń teologicznych, a to właśnie wykluczaliśmy na początku.

<sup>17</sup> Na temat konieczności warunkowej por. J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa 2005, s. 459.

Teista mógłby jeszcze powiedzieć, że mimo wszystko dowód ontologiczny wystarcza do wykazania, że istnieje jakiś byt najdoskońalszy, powiedzmy Bóg filozofów, niekoniecznie detalicznie zgodny z teologią chrześcijańską. Jest on konieczny, co znaczy, że wyposażony w istnienie jako perfekcję. Reszta jego atrybutów zależy od takiej lub innej teologii. To stanowisko nie jest jednak trafne, nawet jeśli przystaniemy na obecność jakichś perfekcji w naszym świecie. Po pierwsze, logiczna procedura maksymalizacji nie musi prowadzić do maksymalnych perfekcji w rozumieniu Anzelmia i jego następców. To, że ludzie coś wiedzą, mogą coś czynić czy postępują dobrze, nie prowadzi z konieczności do tezy, że istnieje podmiot, który spełnia te warunki w taki sposób, że nic większego nie można pomyśleć pod tymi względami. Znaczy to, że możliwe są takie modele, w których nie ma bytów, ponad które nic nie można pomyśleć (główna teza Anzelmia). Krótko mówiąc, mając niesprzeczny zbiór zdań o świecie można go rozszerzyć do takiego maksymalnie niesprzecznego zbioru zdań, w którym zdanie (1) jest fałszywe, a jego negacja prawdziwa (przy rozumieniu Boga jako zbioru maksymalnych perfekcji). Dowody ontologiczne są znacznie bardziej wyrafinowane niż kosmologiczne. Stąd zapewne bierze się ich lepsza prasa współczesna, niż tych wnioskujących z własności świata na istnienie Boga. O ile przy wystarczająco silnych założeniach logicznych czy metalogicznych argumentacje w stylu Anzelmia są formalnie poprawne, o tyle ich trafność materialna w stosunku do typowych intuicji teistycznych jest wielce wątpliwa. Jest to w gruncie rzeczy współczesna wersja zarzutu Gaunilona wobec Anzelmia.

Na tym kończę uwagi logiczne na temat dowodów na istnienie Boga. Pozostają jeszcze kwestie nieco ogólniejszej natury. Chociaż moim zdaniem ich konkluzywność lub poprawność nie da się obronić, daleki jestem od twierdzenia, że stanowi to wystarczające uzasadnienie dla ateizmu rozumianego jako udowodnienie, że Boga nie ma. Agnostycyzm (por. przypis 11) rozumiem jako stanowisko, że ani (1), ani negacja tego stwierdzenia nie podlegają ani dowodom, ani argu-

mentacjom indukcyjnym, ale tę drugą kwestię pomijam<sup>18</sup>. Teista ma jednak sporo argumentów za swoim poglądem i wcale nie musi przejmować się krytyką dowodów Anzelma, Tomasza, Leibniza czy też ich współczesnych wersji. Może opowiedzieć się za teologią apofatyczną czy też przyjąć, że święte księgi jego religii wystarczająco zaświadczały o trafności jego światopoglądu. W samej rzeczy, krytyka stwierdzeń egzystencjalnych obecnych w filozofii (a teologia jest w tym przypadku przedsięwzięciem filozoficznym) zawsze przebiega wedle jakiegoś kryterium, o którym wyznawca innego kryterium może powiedzieć, że nie jest wystarczające i winno być traktowane jako cząstkowe. Stanowisko pro-religijne, antyreligijne czy areligijne jest wyborem światopoglądowym, zależnym od wielu czynników i motywacji. Z tego punktu widzenia agnostycyzm, który podzielam, jest bliższy ateizmowi niż teizmowi.

<sup>18</sup> Agnostycyzm omawiam w książce cytowanej w przypisie 1 i artykule *Czy można (?) udowodnić istnienie Boga?* Tam też znajdują się uwagi na temat argumentów indukcyjnych. Tutaj zauważę tylko, że rozmaite próby fuzji teologii i nauk przyrodniczych, zwłaszcza kosmologii narażają na problem adekwatnego języka unifikującego te dwie dziedziny. Przypuśćmy, że chcemy Boga tak zdefiniować, aby uznane było zdanie 'niezmienny Bóg stworzył świat z niczego'. Ponieważ tworzenie jest działaniem, czyli zmianą czegoś, niezmiennosc wyklucza stwarzanie w sensie potocznym. Moim zdaniem, albo respektuje się teologię, a wtedy jej apofatyczna wersja zdaje się nieunikniona, albo Bóg jest traktowany jako byt empiryczny, ale wtedy teologia w jej tradycyjnym rozumieniu zostaje unicestwiona.





Mieszko Tałasiewicz

## Agnostycyzm a wiara. Kilka uwag metodologiczno-apologetycznych<sup>1</sup>

*Narzucać ludziom wiarę za pomocą argumentów  
jest taką samą niedorzecznością,  
jak narzucać ją za pomocą tortur.*

Kardynał John Henry Newman, *Kazanie IV*, 10

### I. Analiza pojęcia wiary

#### 1. Ustalenia terminologiczne

1.1. Przez **bilans przekonania** żywionego przez pewną osobę rozumieć stosunek siły asercji tego przekonania przez tę osobę do stopnia jego uzasadnienia. Bilans przekonania może być zrównoważony (siła asercji odpowiada stopniu uzasadnienia) – wtedy osoba, która to przekonanie żywi, jest racjonalna w sensie Przełęckiego – lub też niezrównoważony (siła asercji jest mniejsza lub większa niż stopień uzasadnienia).

1.2. Przekonania o zrównoważonym bilansie można porównywać

Mieszko Tałasiewicz – dr hab.; pracownik Zakładu Semiotyki Logicznej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Publikował m.in. w „Etyce”, „Filozofii Nauki”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Przeglądzie Filozoficzno-Literackim”, „Studiach Semiotycznych”, „Zagadnieniach Filozoficznych w Nauce” oraz w „Rzeczpospolitej” i „Taterniku”. Wydał trzy książki: *Pojęcie racjonalności nauk empirycznych* (Warszawa 2000), *Filozofia składni* (Warszawa 2006) oraz *Philosophy of Syntax. Foundational Topics* (Berlin – New York 2010). Redaktor naczelny kwartalnika „Filozofia Nauki”.

<sup>1</sup> Dziękuję za cenne inspiracje moim dyskutantom, szczególnie Annie Kalisiewicz.

pod względem **statusu epistemologicznego**, tj. adekwatnej do uzasadnienia siły asercji. Wiedza jest pod względem statusu epistemologicznego silnym przekonaniem, przypuszczenie – dość słabym.

1.3. Ten schemat pojęciowy jest alternatywą dla standardowego<sup>2</sup>, gdzie jako punkt wyjścia mamy wiedzę, która maksymalizuje zarówno stopień przekonania, jak i stopień uzasadnienia, a dalej idą przekonania gorszych rodzajów (przypuszczenia, mniemania, wierzenia, sądenia że itp.), które powstają przez osłabienie albo stopnia uzasadnienia, albo stopnia przekonania, albo jednego i drugiego w niejasnej i niekontrolowanej proporcji. **Wadą schematu standardowego** jest to, że nie pozwala on wyraźnie odróżniać przekonań o słabszym statusie od przekonań o zachwianej racjonalności w sensie Przełęckiego.

2. Przez wiarę rozumie się często posiadanie przekonania o statusie epistemologicznym pośrednim pomiędzy przypuszczeniem a wiedzą.

2.1. Takie rozumienie wiary angażuję, gdy mówię: „Wierzę, że obecne spotkanie skończy się, nim odjedzie ostatni pociąg do Warszawy”. Moje przekonanie to więcej niż zwykle przypuszczenie, opiera się bowiem na programie konferencji i na informacjach zawartych w rozkładzie jazdy, w którym przewidziany jest odpowiedni pociąg. Ale też mniej niż wiedza – pociągi czasem są odwoływane, a i konferencje niekiedy przedłużają się znacznie poza wyznaczoną godzinę.

3. Przez wiarę rozumie się też czasem posiadanie przekonania o niezrównoważonym bilansie, w którym siła asercji jest większa niż stopień uzasadnienia.

3.1. Takie rozumienie angażuję, gdy mówię „Uwierzyłem, że on się zmienił, choć wszystko przemawiało przeciwko temu”.

3.2. Oba rozumienia w kontekście wiary religijnej są odnotowane u Woleńskiego<sup>3</sup>. To drugie jest explicite przyjmowane przez Dawkinsa: „Wiara [jest] przekonaniem bez oparcia w dowodach”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Zob. np. J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 55.

<sup>3</sup> Zob. tamże, s. 78.

<sup>4</sup> Cyt. za: A. McGrath, *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, tłum. J. Gilewicz, Kraków 2008, s. 85.

#### 4. Twierdzą, że wiara religijna nie podpada pod żaden z tych sensów, gdyż *au fond* nie jest w ogóle rodzajem przekonania.

4.1. Wiara religijna jest – zgodnie z Katechizmem – z jednej strony pewnym aktem woli człowieka (decyzją) i określoną praktyką (cnotą)<sup>5</sup>, a z drugiej strony – aktem Bożym (łaską)<sup>6</sup>.

4.1.1. Wspomniany akt woli opisuje się najczęściej jako akt zaufania Bogu (poprzez zaufanie komuś, kto świadczy o Bogu: natchnionym autorom Pisma Świętego i Kościołowi). Trzeba jednak pamiętać, że to określenie jest bardzo pojemne i obejmuje wiele różnych ważnych z psychologicznego punktu widzenia niuansów. Szczególnie ważne wydaje się w tym miejscu podkreślenie, że to „zaufanie” jest *aktem woli*, a nie wzbudzeniem subiektywnego *poczucia* i nie musi się z takim poczuciem wiązać. Zdarzają się nawrócenia „na zimno”, którym nie towarzyszy – przynajmniej przez pewien czas – żadne nastawienie uczuciowe w rodzaju poczucia pewności czy ufności w psychologicznym sensie.

4.1.2. Trzeba podkreślić, że wspomniany akt woli nie jest decyzją powzięcia pewnych przekonań. Polega on raczej na decyzji kierowania się w swoim postępowaniu wskazaniem Ewangelii. Podstawowe pytanie, na jakie odpowiadamy w akcie wiary, jest pytaniem: „Co jest dobre?”, „Co uznaję za swoją powinność?”, a nie – „Co istnieje?”.

4.1.2.1. Jeżeli już przywołujemy psychologiczne pojęcie zaufania, składnikiem aktu wiary jest zaufanie, skierowane do autora ewangelicznego przekazu *kimkolwiek by on był*, że ewangeliczne wskazania są **dobre i obowiązują**. To nie jest zaufanie, z jakim dziecko przyjmuje od nauczyciela informację, że wiewiórki lubią orzechy, lecz zaufanie, z jakim dziecko przyjmuje od opiekuna zalecenie, że nie wolno kraść. Oddala to częsty zarzut, który sceptycy stawiają wierzącym, w myśl którego przecież także zaufanie komuś – podobnie jak nabywanie

<sup>5</sup> „Wiara jest aktem ludzkim, świadomym i wolnym...” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 180, Poznań 1994 [dalej: KKK]).

<sup>6</sup> „Wiara jest nadprzyrodzonym darem Bożym. Aby wierzyć, człowiek potrzebuje wewnętrznych pomocy Ducha Świętego” (KKK 179).

przekonań na innej drodze, np. osobiście przeprowadzanego eksperymentu – nie powinno być bezpodstawne, lecz opierać się na weryfikacji faktów, jakie osoba, której chcemy zaufać, podała nam do wierzenia. Zarzut ten jest chybiony, żadne fakty bowiem nie uzasadniają powinności. Nie da się udowodnić, że nie wolno kraść. Jeśli dziecko wpadnie w złe towarzystwo, gdzie powiedzą mu: „kradnij”, musi samo wybierać, komu zaufać. Można próbować argumentować, że kradzież przynosi złodziejowi szkody i ryzyko, ale druga strona będzie miała bodaj silniejsze argumenty: że właśnie łatwiej się obłowić. Kraść nie wolno nie dlatego, że się nie opłaca, tylko nie wolno i już. Kradzież jest zła. Od kradzieży należy się powstrzymywać. Koniec.

4.2. Z wiarą religijną *łączyć się* oczywiście pewne przekonania, które wypowiadamy w *Credo*, ale ich przyjęcie jest dopiero *następstwem* aktu wiary, nie jego istotą<sup>7</sup>. Innymi słowy: czym innym jest wiara, czym innym zaś – przekonania religijne.

4.2.1. Status epistemologiczny tych przekonań nie jest przy tym statusem wierzeń w zwykłym sensie (średnio silnych średnio uzasadnionych przekonań). Z perspektywy wiary jako cnoty, jest to status aksjomatów, nierewidowalnych (wewnątrz tej perspektywy) założeń. Z perspektywy wiary jako łaski jest to status absolutnie pewnej wiedzy, której musi ustąpić wszelkie przekonanie oparte na jakimkolwiek innym kryterium. Wiedza o takim statusie jest niedostępna dla samego rozumu. „Aby wierzyć, człowiek potrzebuje wewnętrznych pomocy Ducha Świętego” – czytamy w *Katechizmie* (179)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> „[A]kt wiary odnosi się do prawdy przez zaufanie osobie, która o niej świadczy” (KKK 177).

<sup>8</sup> W tym miejscu warto ustosunkować się do zarzutu Bernarda Williama (zob. B. Williams, *Deciding to believe*, [w:] tenże, *Problems of the Self*, Cambridge 1973), który uważał, że przekonania nie można nabywać w drodze decyzji. Zdaniem Williama przekonania-*beliefs* charakteryzują się m.in. tym, że podmiot ma do nich odpowiednie nastawienie (*conviction*). Wypowiedzenie takich przekonań-*beliefs* – czyli asercja – może być szczere (jeśli zgodne z przekonaniem-*conviction*) lub nieszczere. Możemy się zdecydować na głoszenie pewnych przekonań; ale nie możemy – na ich żywienie. Przekonanie-*conviction* powstaje w nas bez udziału naszej woli – est automatycznie generowane przez inne nasze przekonania, a ostateczną granicą tego regresu (początkiem nabywania przekonań) jest powodowanie pewnych przekonań przez doświadczenie zmysłowe. Dla naszego stanowiska zarzut ten ma pewne znaczenie, bo choć powiedzieliśmy, że akt wiary

4.2.1.1. O specjalnym statusie przekonań religijnych, zależnym od aktu wiary, świadczy m.in. empiryczna konstatacja że „Przekonania religijne mają to do siebie, że opierają się zmianom stosunkowo skutecznie, ale gdy już zostaną podane w wątpliwość, bywają odrzucane w sposób gwałtowny i totalny”<sup>9</sup>. Można dodać, że taki charakter mają zmiany w obie strony: nie tylko utrata tych przekonań, ale także ich akwizycja w ten sposób przebiega.

4.3. Poza perspektywą wiary religijnej teza teistyczna jest z epistemologicznego punktu widzenia całkowicie neutralna: ani ona, ani jej negacja nie mają żadnego epistemologicznie wartościowego uzasadnienia (nazwijmy tę tezę **epistemologicznym agnostycyzmem**).

4.3.1. Zakładam epistemologiczny agnostycyzm, choć zdaję sobie oczywiście sprawę, że w tej materii częste są inne opinie (tzw. ewidencjalizm). Nawet ci, którzy zgadzają się, że nie ma konkluzywnego dowodu ani na istnienie Boga, ani przeciwko Jego istnieniu, uważają, że wiedza o świecie przynajmniej w pewnym stopniu sugeruje jedno (np. Swinburne) lub drugie (np. Dawkins). Twierdzę jednak, że takie sugestie nie mają obiektywnej mocy. Powstają one w wyniku interakcji wiedzy naukowej (lub zdroworozsądkowych konstatacji) i osobliwości prywatnych intuicji danych osób. Świadczy o tym na przykład to, że dokładnie te same fakty w oczach jednych sugerują prawdę tezy teistycznej, a w oczach innych – jej fałsz.

4.3.1.1 Jedni uważają ewolucję biologiczną za argument przeciwko tezie o stworzeniu świata przez Boga, inni wykorzystują tę samą ewo-

nie jest decyzją uznawania pewnych przekonań, to jednak pośrednio powzięcie pewnych przekonań jest skutkiem tego aktu. Zarzut ten można jednak oddalić. Otóż rozróżnienia Williamsa są niepełne: na początku łańcucha przekonań, oprócz przekonań spowodowanych doświadczeniem zmysłowym, są też przekonania-aksjomaty; a pomiędzy werbalną asercją jakiegoś przekonania a jego żywieniem (byciem psychologicznie przekonanym) jest jeszcze inny stan – stan szczerzego uznawania za podstawę innych przekonań mimo braku żywego nastawienia (w którym to stanie jesteśmy właśnie, gdy uznajemy coś za aksjomat). Krótko mówiąc: nie możemy zdecydować się, by *żyć* jakieś przekonania, ale możemy zdecydować się, że uznajemy je za nasze aksjomaty. To tyle, jeśli chodzi o perspektywę wiary jako cnoty. Z perspektywy wiary jako łaski zarzut w ogóle nie powstaje: to łaska wzbudza w nas przekonania, a nie my sami.

<sup>9</sup> J. Woleński, *Granice niewiary*, dz. cyt., s. 43.

lucję jako argument w teodycei. Jedni twierdzą, że jesteśmy kosmicznym przypadkiem, co ma dowodzić nieistnienia Boga; inni zwracają uwagę, że to ewentualnie jakaś kosmiczna konieczność mogłaby Boga zastąpić; kosmiczne przypadki są zaś niepojęte **bez** Boga.

## II. Konsekwencje apologetyczne

1. Ponieważ wiara *au fond* nie jest przekonaniem (a – na mocy założenia agnostycyzmu epistemologicznego – w tej mierze, w jakiej jest przekonaniem, jest przekonaniem o statusie równym statusowi swojej negacji), **nie ma sensu nawracanie niewierzących metodą stopniowego wzmacniania epistemologicznego statusu tezy teistycznej** (np. poprzez gromadzenie proteistycznych interpretacji badań naukowych).

1.1. Wspomniana metoda nawracania „nie ma sensu” w tym sensie, że opiera się na argumentacji logicznie wadliwej. Czasem taka metoda może mieć sens psychologiczny – zdarza się bowiem, że błędne argumentacje znajdują posłuch i skłaniają odbiorców do uznania ich konkluzji. Nie należy jej jednak stosować, gdyż w ten sposób popełnia się intelektualne nadużycie i udziela się tylko nienależnego kredytu analogicznym nadużyciom idącym w przeciwną stronę.

2. Racjonalne rozumowanie pełni ważną rolę w wierze religijnej, ale nie w samym jej jądrze (które jest decyzją, praktyką i łaską), lecz (a) jako przygotowanie aktu wiary (*preambula fidei*), (b) jako narzędzie do interpretacji uzyskanych dzięki aktowi wiary przekonań:

Rozum w relacji do wiary zajmuje pozycję krytyka literackiego analizującego dzieło literackie. Dzieło jest faktem niezależnym od krytyka. Ten może się tylko do niego ustosunkować, sam nie tworzy dzieła. Podobnie też rozum nie jest twórcą wiary<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Por. J. H. Newman, *Kazania uniwersyteckie*, X, 15. Zob.: P. Karpiński, *Kardynał John Henry Newman*, Kraków 2008, s. 60.

2.1. Taka rola generalnie odpowiada standardowemu schematowi użycia rozumu w akcie nawrócenia (przyjęcia wiary)<sup>11</sup> i uwzględnia zarówno formułę: *intellectus quaerens fidem* (a), jak i *fides quaerens intellectum* (b).

2.2. Inaczej niż w standardowym modelu należy jednak rozumieć szczególną rolę preambuły wiary. Podczas gdy standardowo przyjmuje się, że rozum w tym punkcie dostarcza nam racji za przyjęciem wiary, w świetle powyższych wywodów chodzi tu o **usunięcie sprzeciwiających się wierze przesądów** – tj. przekonań, że istnieją konkluzywne argumenty przeciwko tezie teistycznej. Punktem docelowym jest tutaj uznanie epistemologicznego agnostycyzmu, czyli – przypomnijmy – tezy, że z punktu widzenia czystego rozumu ma się **równe prawo** zarówno do wiary, jak i do niewiary.

3. Ponieważ religijna wiara (*resp.* niewiara) nie jest przekonaniem, epistemologiczny agnostycyzm nie jest konkurencją dla takiej wiary lub niewiary. Epistemologiczny agnostycyzm, czyli tezę, że wiedza o świecie nie uzasadnia ani teizmu, ani ateizmu, może i powinien akceptować każdy – zarówno wierzący, jak i niewierzący.

3.1. Wielu apologetów podkreślało na przestrzeni wieków, że wszelki dowód – czy to przez cuda, czy przez zniewalające rozumowanie – przeczyłby wolności wiary, a przez to podważałby jej charakter jako cnoty i zasługi. Pogląd taki był powszechny wśród Ojców Kościoła i w szkole augustyńskiej, i dopiero w tradycji tomistycznej został zepchnięty na drugi plan, choć przyznawał się do niego także współczesny Tomaszowi Henryk z Gandawy, który uważał – w syntetycznym ujęciu Mariana Ruseckiego – że „[wiara] jest zawsze wolnym przyjęciem przez intelekt prawd objawionych. Nie może być zatem wymuszona przez znaki (...), gdyż traciłaby charakter aktu zasługującego”<sup>12</sup>.

4. Nie agnostycyzm epistemologiczny ma się jednak z reguły na myśli, kiedy mówi się o agnostycyzmie po prostu. Wtedy ma się na

<sup>11</sup> Zob. S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003.

<sup>12</sup> M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 82.



myśli pewne stanowisko, które **ma** być jakąś konkurencją dla wiary i niewiary religijnej. Nazwijmy je agnostycyzmem *sensu stricto*. **Twierdzę, że agnostycyzm *sensu stricto* jest niemożliwy jako stanowisko „docelowe”.**

4.1. Wiara jest dokonaniem pewnego aktu, a niewiara jest powstrzymaniem się od tego. Nie ma tu drogi pośredniej. Nie można zawiesić sądu, jak pragnęliby agnostycy *sensu stricto*, skoro to nie jest sąd. Otwieramy się na przyjęcie wiary, albo nie. Przyjmujemy sakramenty, albo nie. Można myśleć agnostycznie, ale nie można działać agnostycznie. Cokolwiek sobie myślimy, postępujemy albo jak wierzący, albo jak niewierzący.

4.1.1. Nie zgadzam się tym samym z opinią, że ateizm to taka sama wiara (co do statusu) jak teizm, tylko „w drugą stronę”. Ateizm „zaangażowany” czy „wojujący” istotnie może być podobny do wiary w tym, że jest decyzją i praktyką poświęcenia swojego czasu i swojej energii na rzecz przekonywania innych do swoich poglądów<sup>13</sup>. Najczęściej jednak ateizm przybiera zwyczajną postać obojętności religijnej, kiedy człowiek w poczuciu swojej samowystarczalności nie widzi żadnego powodu, by praktykować pokorę czy dopraszać się łaski – obojętności, w której w ogóle nie ma miejsca dla myśli o Bogu.

4.2. Eksplikacji wymaga pojęcie stanowiska „docelowego”. Nie podam w tym miejscu definicji, ale postaram się przywołać pewne preteoretyczne intuicje. Generalnie chodzi mi o to, że gdy twierdzę, iż praktycznie albo jest się wierzącym, albo ateistą, to nie wykluczam, że można być tzw. wątpiącym czy poszukującym. Stan pomiędzy wiarą a niewiarą jest możliwy, ale jest to stan, który zakłada własną nietrwałość; jeśli ma on nie być ateistyczną obojętnością, musi być taki, że sam podmiot tego stanu aktywnie chce z niego wyjść i wiedziony egzystencjalnym niepokojem rzeczywiście podejmuje starania (w szczególności rozmyślenia) mające na celu osiągnięcie jakiejś decyzji w tej materii.

<sup>13</sup> Jest wtedy w pewnym sensie „cnotą” *a rebours*. Ewentualność dołączenia się, dla pełnej symetrii, szczególnej „łaski” *a rebours* pochodzącej od jakiejś istoty nadprzyrodzonej, pozostawię tu bez komentarza.

Jest to stan niezdecydowania, a nie niewiedzy. Jeżeli (pamiętając o Pascalu!) przywołamy metaforę życia jako ruletki, w której musimy na coś postawić, to agnostycyzm potocznie rozumiany jest jak obstawianie zera (gdy inni stawiają na czarne lub czerwone); ja natomiast twierdzę, że w tej grze nie ma zera, można co najwyżej przez jakiś czas trzymać żetony nad stołem. Ale w końcu krupier zakręci kołem.

4.2.1. Nieprzekraczalnym *rien ne va plus* jest oczywiście moment śmierci. Ale *de facto* to jest raczej moment na ostatnie zmiany zakładów. Stan, o którym mówię, nie może być długotrwały. Nie da się z góry zakreślić tu nieprzekraczalnych ram czasowych, ale można pokusić się o oszacowanie zgrubne. Dajmy na to – młodzieniec interesuje się jakąś panną i rozważa, czy prosić ją o rękę. Jeżeli będzie rozważał zbyt długo, może co najwyżej zostać drużbą na jej weselu. Kilka miesięcy, może rok czy półtora, to zwykle maksimum tego, ile można zwlekać, jeśli panna jest na wydaniu i nieszpetna. Bardziej przyziemnie – człowiek zastanawia się, czy kupić sobie samochód. Jak długo będziemy uważać, że jeszcze się zastanawia? Jeśli nie kupuje, to czy po dwudziestu latach powiemy, że jeszcze się zastanawia? Z pewnością nie. (Ewentualnie **znowu** się zastanawia – ale to inna sprawa. Ten nietrwały stan może być powtarzalny. Człowiek może zmieniać swoje decyzje i za każdym razem takiej zmianie może towarzyszyć przez pewien czas stan zawieszenia).

4.2.2. Przypuszczam zresztą, że psychologia decyzji może zidentyfikować ten stan jako empirycznie charakteryzowalną jednostkę zachowania.

4.2.3. Ten stan ma mimo wszystko wyraźnie różne zabarwienie w zależności od stanowiska zajmowanego wcześniej: nazywany jest „wątpieniem” (jeśli wcześniej się wierzyło) lub „poszukiwaniem” (jeśli nie). Dlatego nawet on nie jest w pełni stanem pośrednim między wiarą i niewiarą. To raczej dwa stany graniczne, sąsiadujące ze sobą, lecz nadal jakoś odrębne, jeden na skraju wiary, a drugi niewiary. Wątpienie, poczucie oddalenia od Boga zdarza się wielu głęboko wierzącym, także świętym. Mówili o nim św. Jan od Krzyża czy Matka

Teresa z Kalkuty. Nie powiemy jednak o nich, że na pewien czas stawali się oni ateistami. Z drugiej strony „poszukującymi” nazywano wielu znanych agnostyków w sensie Woleńskiego (czyli racjonalnych ateistów) – jak np. przywoływanego przez Józefa Życińskiego Alberta Camusa czy Leszka Kołakowskiego. A jednak nie powiemy o nich, że bywali wierzący. Ostatecznie liczą się przede wszystkim konkretne działania i praktyki religijne (lub ich brak).

4.3. Pogląd o niemożliwości agnostycyzmu jako trwałego stanowiska praktycznego jest poglądem metodologicznym i jest neutralny ze względu na wiarę. Również prominentni ateści pogląd ten podzielali – np. Pierre Bayle cytowany przez Sabinę Kruszyńską, (*Racjonalność niewiary/niewiara racjonalności. Przypadek Pierre’a Bayle’a*)<sup>14</sup>: „Nie można być całe życie pyrronczykiem; w tej sprawie trzeba podjąć decyzję”.

4.4. Nie wyklucza tego poglądu także stanowisko w sprawie agnostycyzmu reprezentowane przez Jana Woleńskiego. Pogląd, zwany przez Woleńskiego agnostycyzmem, nie jest agnostycyzmem *sensu stricto* w moim sensie. Agnostyk w sensie Woleńskiego wyraża swoje stanowisko formułą „nie wiem, że Bóg nie istnieje, i nie wiem, że Bóg istnieje, i wierzę, że Bóg nie istnieje”<sup>15</sup>. W mojej terminologii jest to po prostu racjonalny (bo obejmujący agnostycyzm epistemologiczny) ateizm. Zresztą także i Woleński kwalifikuje to stanowisko jako ateizm w szerszym sensie<sup>16</sup> (wąski sens zarezerwowany jest tam dla ateizmu negującego agnostycyzm epistemologiczny, czyli deklarującego wiedzę w sprawie nieistnienia Boga).

4.4.1. Dla porządku można odnotować, że moje stanowisko w kwestii rozumienia wiary *prima facie* przypomina stanowisko, które Woleński nazywa fideizmem: „nie wiem, że Bóg nie istnieje, i nie wiem, że Bóg istnieje, i wierzę, że Bóg istnieje”. Nie sądzę jednak, żeby etykieta fideizmu jako zjawiska historycznego trafnie oddawała to, co

<sup>14</sup> Zob. *Rozum i przestrzenie racjonalności*, red. A. Chmielecki, Gdańsk 2010, s. 141.

<sup>15</sup> J. Woleński, *Granice niewiary*, dz. cyt., s. 96, formuła 25.

<sup>16</sup> Tamże, s. 97.

mam na myśli, zwłaszcza w przeciwstawieniu do teizmu. Uważam, że podana formuła jest formułą odpowiadającą wszelkiemu racjonalnemu teizmowi rozpatrywanemu od zewnątrz i stanowi platformę komunikacji z niewierzącymi (i jak wykazywałem wyżej – nie jest to formuła obca doktrynie Kościoła katolickiego, a co najwyżej filozofii tomistycznej). Co nie wyklucza oczywiście, że od wewnątrz – z punktu widzenia żywionej już wiary – wierzący dołącza do tego stanowiska „wiem, że Bóg istnieje”, przy czym wiedza ta uzasadniana jest według innych kryteriów niż standardowe (nie ma w tym stanowisku zatem nic wewnętrznie sprzecznego: „nie wiem<sup>według standardów obiektywnych</sup> że Bóg istnieje i wiem<sup>według Objawienia</sup> że Bóg istnieje” jest najzupełniej dorzecznym połączeniem).

4.4.2. Odnotujmy też, że wobec powyższego presupozycja twierdzenia Woleńskiego, iż „agnostyk nie może uznać nadprzyrodzonego wymiaru religii i Kościoła bez destrukcji własnej pozycji”<sup>17</sup>, a mianowicie twierdzenie, że agnostyk ma jakąś własną pozycję, nie stoi w sprzeczności z moją tezą, iż agnostycyzm nie jest żadnym stanowiskiem. Bo jak już zaznaczyliśmy, agnostycyzm w sensie Woleńskiego nie jest agnostycyzmem *sensu stricto* (lecz ateizmem).

5. Uświadamianie ludziom tego, że agnostycyzm to nie opcja, która może stanowić podstawę działania, konkurencyjna dla wiary i niewiary, **jest** sensowną taktyką nawracania – zwłaszcza w połączeniu z daniem osobistego świadectwa.

5.1. Prowokuje to bowiem pytanie, które musi postawić sobie każdy, kto uważa się za agnostyka, a mianowicie dlaczego – mimo rzekomego powstrzymania się od rozstrzygnięcia – *de facto* zachowuje się on jak ateista? Jakie ma powody, by w swoim działaniu stawać raczej po stronie niewierzących niż wierzących? Skoro nie można uniknąć decyzji, a brak decyzji już jest decyzją – decyzją na „nie” – lepiej zadbać o to, by nie była to decyzja nieuświadomiona i nieprzemyślana. Przemyślenie jej, rozważenie wartości, których realizacja wiąże się z jednym i z dru-

<sup>17</sup> Tamże, s. 11.

gim wyborem, rozważenie struktury motywacyjnej, sensu i celu życia, który się w jednym i w drugim wypadku odsłoni, może wielu skłonić do zmiany tej decyzji. Jeżeli nie od razu, to z czasem.

5.2. Nic więcej nie da się zrobić i nic więcej nie powinniśmy robić. Ostatecznie „Duch tchnie, kędy chce”. Musimy pogodzić się z tym, że uniwersalnego i w pełni skutecznego narzędzia wpływania na ludzkie decyzje nie mamy. Nie ma go nawet sam wszechmocny Bóg, który wyrzekł się go, dając nam wolność. Takiego narzędzia po prostu nie może być. Przyciąganie człowieka przez Boga podobne jest do zalotów<sup>18</sup>, a w takich intymnościach nie ma już miejsca dla apologetów. Niech lepiej idą na kawę.

<sup>18</sup> Porównanie to odpowiada wizji Bożej miłości odmalowanej w encyklice *Deus caritas est* (Libreria Editrice Vaticana 2006, wyd. polskie), gdzie ziemskim modelem tej miłości jest oczyszczona z egoizmu, pełna oddania partnerowi małżeńska miłość erotyczna: „Bóg miłuje i ta Jego miłość może być określona bez wątpienia jako *eros*, który jednak jest równocześnie także *agape*” (21); „*Eros i agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej” (17–18); „Obrazowi Boga monoteistycznego odpowiada małżeństwo monogamiczne” (25).

Marek Porwolik

## Ojca Bocheńskiego formalizację czwartej drogi św. Tomasa z Akwinu

### 1.1. Wprowadzenie

Początek XX wieku wraz z rozwojem logiki przyniósł narzędzia, które zaczęto stosować na gruncie teologii, a dokładniej do analizy dyskursu teologicznego. Swoje szczególne miejsce w tych próbach miał o. J. M. Bocheński (1902–1995) i tzw. *Koło Krakowskie*, które

**ks. Marek Porwolik** – adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, doktor filozofii, magister licencjat teologii, magister matematyki. Zainteresowania naukowe: zastosowanie logiki w teodycei, metodologia nauk teologicznych, podstawy matematyki.

tworzyli wraz z nim ks. Jan Salamucha (1903–1944), Jan Drewnowski (1886–1978) i Bolesław Sobociński (1906–1980). Zawiązało się ono w roku 1936 na III Kongresie Filozofii Polskiej<sup>1</sup>. Jego członkowie za cel stawiali sobie asymilację współczesnych osiągnięć logicznych na gruncie filozofii i teologii katolickiej. Traktuje się je jako uszczegółowienie szkoły lwowsko-warszawskiej dokonane w obrębie myśli tomistycznej<sup>2</sup>. W czasie Powstania Warszawskiego zginął ks. Jan Sa-

<sup>1</sup> Referaty i głosy w dyskusji z tego spotkania zostały opublikowane w tomie: *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, „Studia Gnesnensia”, 1937, t. 15.

<sup>2</sup> J. Woleński, *Józef M. Bocheński i szkoła lwowsko-warszawska*, [w:] *Ojciec Józef Bocheński. Drogi życia i myślenia filozoficznego w stulecie urodzin Uczzonego*, red. C. Głombik, Katowice 2004; J. M. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1994, s. 120–126; tenże, *Między logiką a wiarą*. *Z J. I. M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Warszawa 1998, s. 8–23, 138–141; E. Nieznański, *Logi-*

lamucha. Po zakończeniu II wojny światowej nie wznowiono już niestety działalności Koła.

Pod koniec swego życia o. Bocheński powrócił do badań zapoczątkowanych przed laty. Owocem tego powrotu była formalizacja *pięciu dróg* św. Tomasza z Akwinu w artykule *Die fünf Wege*<sup>3</sup>. Tekst ten został przetłumaczony na język polski przez Jana Mizińskiego i wydany w Polsce w roku 1993<sup>4</sup>. Logiczne analizy *quinquae viae* umieścić należy w szerszym kontekście. Jest nim, tak jak było to w przypadku Koła Krakowskiego, systematyczne stosowanie logiki na użytek teologii. Zamierzenie to zostało sformułowane przez o. Bocheńskiego w tzw. *Programie studiów o Bogu*. Wraz z poprawionymi formalizacjami *pięciu dróg* i analizami logicznymi kolejnych kwestii *Sumy teologicznej* znalazł się on w wydanej w roku 2003 książce o. Bocheńskiego: *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*, München 2003<sup>5</sup>. Program ów jest następujący:

- 1.01 Istnieje pilna potrzeba ponownego podjęcia dogłębnych studiów dotyczących Boga.
- 1.02 Człowiek ma tylko trzy możliwe drogi poznania Boga: bezpośrednie doświadczenie, wnioskowanie i wiarę.
- 1.03 Niezbędne jest zapoznanie się ze scholastycznymi badaniami nad zagadnieniami dotyczącymi Boga.
- 1.04 Wyniki scholastycznej nauki o Bogu powinny zostać ocenione krytycznie.

*cal Analysis of Thomism – The Polish Programme that Originated in 1930's*, [w:] *Initiatives in Logic*, red. J. Szrednicki, Dordrecht 1987, s. 128–155, 233–258.

<sup>3</sup> J. M. Bocheński, *Die fünf Wege*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologiae”, t. 36, 1989, nr 3, s. 235–265.

<sup>4</sup> J. M. Bocheński, *Pięć dróg*, [w:] tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, tłum. J. Miziński, Warszawa 1993, s. 469–503.

<sup>5</sup> J. M. Bocheński, *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*, München 2003, s. 17–28.

- 1.05 Pilnym zadaniem jest krytyczne zbadanie kantowskich i neopozytywistycznych zastrzeżeń do możliwości poznania Boga, w tym dowodów na Jego istnienie<sup>6</sup>.
- 1.06 Spoglądając na to, o czym często świadczy doświadczenie Boga u zwykłego wiernego, istnieje zadanie: (1) określić znaczenie słowa „doświadczenie” i podobnych wyrazów i (2) zbadać, jak takie doświadczenie, w szerokim i w wąskim znaczeniu jest możliwe, względnie faktycznie istnieje.
- 1.07 Scholastyczna nauka o Bogu powinna zostać badana za pomocą narzędzi matematyczno-logicznych i krytycznej metody.
- 1.08 Wierzący człowiek nie potrzebuje dowodu istnienia Boga, ponieważ on wierzy w to istnienie.
- 1.09 Rodzaj i sposób, w jaki wierzący przyjmuje istnienie Boga, domaga się szczegółowych, logiczno-teologicznych, gruntownych badań.
- 1.10 Pożądanym jest rozwój teologii zajmującej się w pierwszym rzędzie samym Bogiem.

Celem, który sobie stawiamy, jest zestawienie i krytyczna analiza formalizacji *czwartej drogi* dokonanych przez o. Bocheńskiego. Można zapytać, czy warto? Pomimo tego, że dla wielu jedynie trzy pierwsze *drogi* zasługują na poważniejszą dyskusję z uwagi na ich przesłanki, jak i na to (o czym wspomina Jan Woleński), że sam o. Bocheński powiedział kiedyś: „Tomasz chyba był bardzo zmęczony, gdy formułował swoje dwie ostatnie drogi”<sup>7</sup>, czy na innym miejscu w rozmowie z Janem Parysem: „Ja nie mogłem na przykład strawić czwartego dowodu na istnienie Boga – zupełnie się nie trzyma kupy i jest neoplatonicki, nie arystotelesowski”<sup>8</sup>, analizy takie są z pewnych względów potrzebne.

<sup>6</sup> W manuskrypcie polskim książki o. Bocheński mówi o zarzutach dotyczących dowodów istnienia Boga, w manuskrypcie niemieckim, jak i w samej książce, o wątpliwości dotyczących Jego poznania. Por. IIb, 5 i 9; II a, 11 i 16; III, 22 i 28.

<sup>7</sup> J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 112.

<sup>8</sup> J. M. Bocheński, *Między logiką a wiarą...*, dz. cyt., s. 126–127.



Po pierwsze, chociaż samo rozumowanie zawarte w czwartej drodze, z uwagi na wspomniane przesłanki, może być dla wielu nieprzekonujące (dla samego o. Bocheńskiego również), nic nie stoi na przeszkodzie, by odtworzyć w miarę dokładnie jego strukturę logiczną. Jest to o tyle interesujące, że o. Bocheński pozostawił nam kilka wersji jej logicznych analiz. Po drugie należy zauważyć, że po analizach dalszych kwestii *Sumy teologicznej*, gdy o. Bocheński zastanawiał się nad sposobem zbudowania na podstawie uzyskanych wyników teorii Absolutu, doszedł do wniosku, że pojęciem wyjściowym poza pojęciem *Pierwsza Przyczyna* może być również *Pierwszy względnie Najszlachetniejszy Byt*. Wskazuje na to sposób odwoływania się Akwinaty do tych pojęć w analizowanym fragmencie *Sumy teologicznej*. Chociaż sam o. Bocheński wybrał pierwsze (z wymienionych) określenie Absolutu jako wyjściowe dla swej aksjomatyzacji, to wspominał również o tej drugiej ewentualności<sup>9</sup>.

Poza wspomnianymi wcześniej, tekstami źródłowymi stały się dla nas maszynopisy książki *Gottes Dasein und Wesen*: pierwszy z nich w języku niemieckim z 1989 roku, drugi w polskim z 1993 roku. Manuskrypt polski został przetłumaczony przez samego o. Bocheńskiego. Maszynopis ten jest cenny z uwagi na to, że jest późniejszy niż wersja niemiecka złożona (według książki w 1990 r., według manuskryptu polskiego w 1991 r.) w wydawnictwie w Monachium. Maszynopis niemiecki po wielu poprawkach, nieautoryzowanych już niestety przez o. Bocheńskiego, ukazał się w formie książki dopiero po ponad 10 latach. Interesująca nas *droga* została sformalizowana w tych pięciu tekstach źródłowych w trzech wersjach. Ich analiza stała się dla nas głównym celem<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> J. M. Bocheński, *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>10</sup> Przyjmijmy następujące oznaczenia dla poszczególnych wersji tekstu:

Ia. J. I. M. Bocheński, *Die fünf Wege*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 1989, t. 36, nr 3, s. 235–265;

Ib. J. M. Bocheński, *Pięć dróg*, [w:] tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, tłum. J. Miziński, Warszawa 1993, s. 469–503;

## 1.2. Formalizowany tekst

O. Bocheński analizuje łaciński tekst *Sumy teologicznej*<sup>11</sup>. Poszczególным zdaniom przypisuje on odpowiadające im liczby. Wskazują one kolejno na rozdział (*quaestionem*), ustęp (*articulum*), akapit (gdą na występuje) i miejsce samego zdania w danym fragmencie<sup>12</sup>. W celach pomocniczych podajemy również obok tekstu łacińskiego jego przekład na język polski<sup>13</sup>.

Nr	Tekst łaciński	Tłumaczenie polskie
2.341.	Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et vertun, et nobile; et sie de aliis hujusmodi.	Pośród rzeczy spostrzegamy bowiem coś bardziej i mniej dobrego, prawdziwego, szlachetnego. Tak samo jest z innymi cechami.
2.342.	Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est, sicut magis calidum est quod appropinquat maxime calido.	Różne rzeczy określane są jako mniej lub bardziej 'jakieś' w takiej mierze, w jakiej rozmaicie zbliżają się do tego, co jest najbardziej 'jakieś'.
2.343.	Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens.	Istnieje więc coś, co jest najprawdziwsze, najlepsze, najszlachetniejsze i, co za tym idzie, najbardziej jest.

IIa. J. M. Bocheński, *Gottes Dasein und Wesen. Mathematisch-logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–13*, Freiburg 1989, maszynopis;

IIb. Maszynopis polskiego tłumaczenia II a) z 1993 r. dokonanego przez o. Bocheńskiego (brak strony tytułowej);

III. J. M. Bocheński, *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*, München 2003.

<sup>11</sup> Thomas von Aquin, *Thomae Aquinatis Opera omnia* (Ed. Leonina), IV, Roma 1882.

<sup>12</sup> Ia, 242; Ib, 477; IIa, 22; IIb, 13; III, 35.

<sup>13</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu: Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001. Por. także: tenże, *Traktat o Bogu: Suma teologiczna*, red. S. Bełch, t. 1–35, London 1962–1998.

2.344.	Nam quae sunt maxime vera sunt maxime entia.	Albowiem rzeczy najprawdziwsze istnieją w najwyższym stopniu.
2.345.	Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis.	To zaś, co nazywamy najbardziej 'jakims' w pewnym rodzaju, jest przyczyną wszystkiego, co należy do tego rodzaju.
2.346.	Est ergo aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis	Istnieje zatem coś, co jest dla wszystkich rzeczy przyczyną ich istnienia, dobra i wszelkich doskonałości.
2.347.	et hoc dicimus Deum.	To właśnie nazywamy Bogiem.

### 1.3. Zasady formalizacji

Ojciec Bocheński wprowadził w interesującym nas fragmencie poniższe skróty. Sposób ich rozumienia w poszczególnych wersjach jest następujący<sup>14</sup>:

$MAJ(x,y,z) =:$      *x ist größer als y in Hinsicht von z,*     Ia  
                               *x jest większe niż y w odniesieniu do z,*     Ib  
                               *x est maior y quantum ad z,*     II, III

$MX(x,y) =:$      *x est maxime y,*     III

$e = :$      *Sein,*     Ia  
                   *byt,*     Ib  
                   *esse,*     II  
                   *ens, esse,*     III

$CAU(x,y,z) =:$      *x verursacht z in y,*     Ia  
                               *x powoduje z w y,*     Ib  
                               *x est causatum in y ab z,*     II, III

<sup>14</sup> Ia, 237–238; Ib, 471–473; IIa, 22–24; IIb, 13–15; III, 36–39.

$D(x) =:$	$x \text{ ist Gott,}$	Ia
	$x \text{ jest Bogiem,}$	Ib
	$x \text{ est Deus.}$	II, III

Przed przystąpieniem do formalizacji o. Bocheński podaje listę reguł i wskazuje miejsca, w których zostaną one użyte. Zapis formalny, którego używa, zaczerpnięty jest z *Principia Mathematica*<sup>15</sup>. W wersji III występuje on już w postaci bardziej uwspółcześnionej. W naszych analizach posługujemy się zapisem uważanym obecnie za standardowy. Reguły wnioskowania, na które powołuje się o. Bocheński w formalizacji czwartej drogi oraz te, na które miał się w niej powołać, są następujące:

**Wersja I:**

f (droga I, 16; droga IV, 10)

$$\frac{p \rightarrow q}{p} \quad p \wedge q$$

m (droga II, 11; droga IV, 6)

$$\frac{\forall_x [\Phi(x) \rightarrow \exists_y \Psi(x, y)]}{\exists_x \Phi(x)} \quad \exists_x \exists_y \Psi(x, y)$$

p (droga II, 18)

$$\frac{\forall_x \forall_y \forall_z [\Phi(x, y, z) \rightarrow \Psi(z)]}{\exists_x \exists_y \exists_z \Phi(x, y, z)} \quad \exists_z \Psi(z)$$

<sup>15</sup> B. Russel, A. N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge 1950, s. XVI.

r (droga IV, 11)

$$\frac{\begin{array}{l} \forall \forall [\Phi(x, y) \rightarrow \Psi(x)] \\ \exists \forall \Phi(x, y) \\ \hline \exists \forall \Psi(x) \end{array}}{x \quad y}$$

s (droga V, 4)

$$\frac{\begin{array}{l} \forall [\Phi(x) \rightarrow \Psi(x)] \\ \exists [X(x) \wedge \Phi(x)] \\ \hline \exists [X(x) \rightarrow \Psi(x)] \end{array}}{x}$$

**Wersja II:**

j (droga II, 11; droga IV, 6)

$$\frac{\begin{array}{l} \forall [\Phi(x) \rightarrow \exists \Psi(x, y)] \\ \exists \Phi(x) \\ \hline \exists \exists \Psi(x, y) \end{array}}{x \quad y}$$

m (droga I, 17; droga II, 14; droga III, 21; droga V, 8–10)

$$\frac{\begin{array}{l} \forall [\Phi(x) \rightarrow \Psi(x)] \\ \exists \Phi(x) \\ \hline \exists \Psi(x) \end{array}}{x}$$

r (droga IV, 8)

$$\frac{\forall \forall [\Phi(x, y) \rightarrow \Psi(x)]}{\exists \forall \Phi(x, y)} \quad \frac{\exists \forall \Phi(x, y)}{\exists \forall \Psi(x)}$$

Ein – reguła podstawiania<sup>16</sup>.

**Wersja III:**

j (droga IV, 6)

$$\frac{\forall [\Phi(x) \rightarrow \exists \Psi(x, y)]}{\exists \Phi(x)} \quad \frac{\exists \Phi(x)}{\exists \exists \Psi(x, y)}$$

n (droga III, 7–8)

$$\frac{p \rightarrow q}{q \rightarrow r} \quad p \rightarrow r$$

<sup>16</sup> Miejsce, na które wskazuje o. Bocheński, zapowiadając jej stosowanie, jest trudne do zidentyfikowania (1.437, 1.438 i 1.125).

r (droga IV, 8)

$$\frac{\begin{array}{l} \forall \forall [\Phi(x, y) \rightarrow \Psi(x, y)] \\ \exists \forall \Phi(x, y) \end{array}}{\exists \forall \Psi(x, y)}$$

Ein – reguła podstawiania

Nie wnikając dokładnie w postacię poszczególnych reguł i miejsca zastosowań wskazywane w liście oraz miejsca faktycznego użycia, zauważmy, że reguły te należą do Klasycznego Rachunku Zdań (KRZ) lub do Klasycznego Rachunku Predykatów (KRP).

#### 1.4. Zapis sformalizowany i jego analiza

Formalizację *czwartej drogi* podaje o. Bocheński w następujących wersjach<sup>17</sup>:

##### Wersja I:

1.  $\forall \forall \forall \{MAJ(x, y, z) \rightarrow \exists [\forall MAJ(t, u, z) \wedge \sim \exists MAJ(v, t, z)]\}$     ont
2.  $\exists \exists \exists MAJ(x, y, z)$     emp
3.  $\forall \forall [MAJ(x, y, b) \leftrightarrow MAJ(x, y, e)]$     ont
4.  $\forall \forall \forall [MAJ(x, y, z) \wedge \sim \exists MAJ(t, x, z) \rightarrow CAU(x, y, z)]$     ont
5.  $\forall \forall [CAU(x, y, e) \rightarrow D(x)]$     def

<sup>17</sup> Przy przedstawianiu poszczególnych wersji korygujemy ewidentne błędy drukarskie.

6.  $\exists z \exists t \exists u [\forall MAJ(t, u, z) \wedge \sim \exists v MAJ(v, t, z)]$  (1, 2, p)
7.  $\exists x \exists u [\forall MAJ(x, u, b) \wedge \sim \exists v MAJ(v, x, b)]^{18}$  (6, Ein z/b)
8.  $\exists x \exists y [\forall MAJ(x, y, e) \wedge \sim \exists v MAJ(v, x, e)]$  (3, 7, Ein e/b)
9.  $\exists x \exists y [MAJ(x, y, e) \wedge \sim \exists v MAJ(v, x, e) \rightarrow CAU(x, y, e)]$  (4, 8, r)
10.  $\exists x \forall y CAU(x, y, e)$  (9, 8, f)
11.  $\exists x D(x)$  (5, 10, s)

### Wersja II:

1.  $\forall x \forall y \forall z \{MAJ(x, y, z) \rightarrow \exists t \exists u [\forall MAJ(t, u, z) \wedge \sim \exists v MAJ(v, t, z)]\}$  ont
2.  $\exists x \exists y \exists z MAJ(x, y, z)$  emp
3.  $\forall x \forall y [MAJ(x, y, b) \leftrightarrow MAJ(x, y, e)]$  ont
4.  $\forall x \forall y \forall z [MAJ(x, y, z) \wedge \sim \exists t MAJ(t, x, z) \rightarrow CAU(x, y, z)]$  ont
5.  $\forall x \forall y [CAU(x, y, e) \rightarrow D(x)]$  def
6.  $\exists z \exists t \exists u [\forall MAJ(t, u, z) \wedge \sim \exists v MAJ(v, t, z)]$  (1, 2, m)
7.  $\exists x \exists u [\forall MAJ(x, u, e) \wedge \sim \exists v MAJ(v, x, e)]$  (6, e/z)
8.  $\exists x \forall y CAU(x, y, e)$  (4 e/z, 7, r)
9.  $\exists x D(x)$  (5, 8, m)

<sup>18</sup> Zapis znajdujący się w formalizacji można również odczytać następująco:  
 $\exists x \exists u [\forall MAJ(x, u, b) \wedge \sim \exists v MAJ(v, x, b)]$ .



**Wersja III:**

- |    |   |           |
|----|---|-----------|
| 1. | $\forall_x \forall_y \forall_z [MAJ(x, y, z) \rightarrow \exists_t MX(t, z)]$                     | ont       |
| 2. | $\exists_x \exists_y \exists_z MAJ(x, y, z)$  | emp       |
| 3. | $\forall_x \forall_y \forall_z [MAJ(x, y, z) \leftrightarrow MAJ(x, y, e)]$                       | ont       |
| 4. | $\forall_x \{ \overline{MX}(x, e) \rightarrow \forall_y [(y \neq x) \rightarrow CAU(x, y, e)] \}$ | ont       |
| 5. | $\forall_x \{ \forall_y [(y \neq x) \rightarrow CAU(x, y, e)] \rightarrow D(x) \}$                | def       |
| 6. | $\exists_x \exists_y MAJ(x, y, e)$  | (2, 3, j) |
| 7. | $\exists_t MX(t, e)$  | (6, 1, j) |
| 8. | $\exists_x \forall_y [(y \neq x) \rightarrow CAU(x, y, e)]$                                       | (7, 4, n) |
| 9. | $\exists_x D(x)$  | (8, 5, j) |

Prześledźmy teraz poprawność powyższych rozumowań na płaszczyźnie wynikania logicznego w Klasycznym Rachunku Predykatów z Identyfikacją (KRPzI).

**Wersja I<sup>19</sup>:**

– Wiersz 6 rzeczywiście wynika z 1 i 2 w oparciu o p, ale na liście użytych reguł tego nie odnotowano. Nie wynika on w oparciu o m, jak podano na liście reguł.

<sup>19</sup> Wiele cennych uwag dotyczących tej wersji formalizacji możemy znaleźć w: K. Świętorzecka, *Quinque viae w formalizacji o. J. M. Bocheńskiego z 1989 roku*, [w:] *Filozofia / Logika. Filozofia logiczna 1994*, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak, C. Gorzka, Toruń 1995, s. 233–254.

- Wiersz 7 nie otrzymujemy z 6 przez regułę podstawiania Ein (o. Bocheński nigdzie nie precyzuje, jak ją mamy rozumieć), gdyż wiersz 3 sugeruje, że stała  $b$  jest z góry ustalona (bo jest stałą), tak jak i stała  $e$  (*esse*). Mamy tu do czynienia z brakiem wynikania logicznego.

- Wiersz 8 otrzymujemy z 3 i 7, ale nie poprzez regułę podstawiania Ein. Inną kwestią jest, co za co mamy podstawiać.

- Wiersz 9 nie wynika z 4 i 8 w oparciu o regułę  $r$ . Na liście reguł przy  $r$  wskazano, że dotyczy ona wiersza 11. W samej regule  $r$  w ostatnim jej wierszu zbyteczny jest duży kwantyfikator wiążący zmienną  $y$ . Wiersz 9 wynika z 4 przez odpowiednie opuszczenie dużych kwantyfikatorów.

- Wiersz 10 wynika z 9 i 8, ale nie w oparciu o regułę  $f$ .

- Wiersz 11 wynika z 10 i 5, ale nie w oparciu o regułę  $s$ . Na liście reguł przy  $s$  nie ma też odwołania do IV drogi.

- Zbyteczne jest również wzajemne zamienianie zmiennych między sobą:  $x$  na  $t$  i  $y$  na  $u$ . Utrudnia to tylko śledzenie zapisu formalnego.

## Wersja II:

- Wiersz 6 wynika na gruncie KRP z 1 i 2, ale nie w oparciu o regułę  $j$ , jak podano na liście reguł, ani nie w oparciu o regułę  $m$ , jak podano w samej formalizacji.

- Wiersz 7 nie otrzymujemy z 6 przez regułę podstawiania. Tak jak w wersji I, choć teraz o. Bocheński podstawia stałą  $e$ , a nie stałą  $b$ , tak jak i w wersji I, mamy problem wobec założenia 3. Nie ma tu wynikania logicznego.

- Wiersz 8 wynika logicznie na gruncie KRP z wierszy 4 i 7, ale nie przez wskazane podstawienie  $i$  nie w oparciu o regułę  $r$ .

- Wiersz 9 wynika na gruncie KRP z 5 i 8, ale nie otrzymujemy go bezpośrednio przy pomocy reguły  $m$ . Na liście reguł tego jej zastosowania również nie odnotowano.

- W trakcie wyprowadzania poszczególnych wierszy nie powołano się ani razu na wiersz 3, co czyni tę przesłankę zbyteczną.

### Wersja III:

– Wiersze 6 i 7 wynikają na gruncie KRP z wierszy wskazanych w komentarzu logicznym, ale nie bezpośrednio w oparciu o regułę j. Na liście reguł użycie jej w wierszu 7 nie zostało odnotowane.

– Wiersze 8 i 9 wynikają na gruncie KRPzI z odpowiednich wierszy, lecz nie na podstawie wskazanych reguł. Ponadto, brak wzmianki o takim zastosowaniu na liście reguł.

Pod względem wynikania logicznego poprawna na gruncie KRPzI jest więc jedynie wersja III.

Porównując zapis wszystkich trzech wersji, otrzymujemy:

1. I,II:  $\forall_x \forall_y \forall_z \{MAJ(x, y, z) \rightarrow \exists_t [\forall_u MAJ(t, u, z) \wedge \sim \exists_v MAJ(v, t, z)]\}$  ont  
 III:  $\forall_x \forall_y \forall_z [MAJ(x, y, z) \rightarrow \exists_t MX(t, z)]$  ont
2. I,II,III:  $\exists_x \exists_y \exists_z MAJ(x, y, z)$  emp
3. I,II:  $\forall_x \forall_y [MAJ(x, y, b) \leftrightarrow MAJ(x, y, e)]$  ont  
 III:  $\forall_x \forall_y \forall_z [MAJ(x, y, z) \leftrightarrow MAJ(x, y, e)]$  ont
4. I,II:  $\forall_x \forall_y \forall_z [MAJ(x, y, z) \wedge \sim \exists_t MAJ(t, x, z) \rightarrow CAU(x, y, z)]$  ont  
 III:  $\forall_x \{MX(x, e) \rightarrow \forall_y [(y \neq x) \rightarrow CAU(x, y, e)]\}$  ont
5. I,II:  $\forall_x \forall_y [CAU(x, y, e) \rightarrow D(x)]$  def  
 III:  $\forall_x \{\forall_y [(y \neq x) \rightarrow CAU(x, y, e)] \rightarrow D(x)\}$  def
6. I,II:  $\exists_z \exists_t \exists_u [\forall MAJ(t, u, z) \wedge \sim \exists_v MAJ(v, t, z)]$  (1, 2)  
 III:  $\exists_x \exists_y MAJ(x, y, e)$  (2, 3)

7. I:  $\exists_x \forall_u [MAJ(x, u, b) \wedge \sim \exists_v MAJ(v, x, b)]$  (6, z/b)  
 II:  $\exists_x \forall_u [MAJ(x, u, e) \wedge \sim \exists_v MAJ(v, x, e)]$  (6, e/z)  
 III:  $\exists_t MX(t, e)$  (6, 1)
8. I:  $\exists_x \forall_y [MAJ(x, y, e) \wedge \sim \exists_v MAJ(v, x, e)]$  (3, 7, e/b)  
 II:  $\exists_x \forall_y CAU(x, y, e)$  (4 e/z, 7)  
 III:  $\exists_x \forall_y [(y \neq x) \rightarrow CAU(x, y, e)]$  (7, 4)
9. I:  $\exists_x \forall_y [MAJ(x, y, e) \wedge \sim \exists_v MAJ(v, x, e) \rightarrow CAU(x, y, e)]$  (4, 8)  
 II, III:  $\exists_x D(x)$  (5, 8), (8, 5)
10. I:  $\exists_x \forall_y CAU(x, y, e)$  (9, 8)
11. I:  $\exists_x D(x)$  (5, 10)

Możemy dostrzec, że wersje I i II są identyczne na płaszczyźnie poczynionych założeń. Różnią się jedynie sposobem otrzymania końcowego wniosku. Zasadniczo różna od nich jest wersja III.

Porównajmy teraz poszczególne przesłanki ontologiczne. W nawiasach wskazujemy za o. Bocheńskim numer odpowiedniego zdania z tekstu Akwinaty:

Wiersz 1. (2.342/3)

- I, II:  $\forall_x \forall_y \forall_z \{MAJ(x, y, z) \rightarrow \exists_t \forall_u [MAJ(t, u, z) \wedge \sim \exists_v MAJ(v, t, z)]\}$  ont  
 III:  $\forall_x \forall_y \forall_z [MAJ(x, y, z) \rightarrow \exists_t MX(t, z)]$  ont

W wersji I i II o. Bocheński wyraża tę zależność w następujący sposób: „Gdy coś jest pod pewnym względem większe niż coś innego, istnieje coś największego pod tym względem”<sup>20</sup>. Chociaż w wersji III zmienił się zapis formalny tego założenia, jego sposób rozumienia wydawać by się mogło, że się nie zmienił. Może o tym świadczyć komentarz słowny pojawiający się przy omawianiu przez o. Bocheńskiego poszczególnych założeń. Jest on identyczny w wersjach Ia, IIa i III. Jednakże w związku z użyciem terminu *maxime* rodzi się pytanie o sposób rozumienia terminu *największy*. W wersji III użyto łacińskiego terminu sugerującego istnienie elementu maksymalnego. W związku z tym należy odpowiedzieć sobie na dwa pytania. Pierwsze dotyczy formalnych własności relacji  $MAJ(x,y,z)$  przy ustalonym  $z$ . Chodzi tu przede wszystkim o jej azwrotność i asymetryczność. Po drugie należy określić dokładnie, jakie formalne własności powinien posiadać element *największy*, o którym mowa w tekście św. Tomasza<sup>21</sup>. Zauważmy ponadto, że wersji I i II następnik omawianej implikacji jest fałszywy. Wystarczy opuścić mały i duży kwantyfikator, przechodząc na stałą np.  $a$ , a otrzymamy wówczas:  $MAJ(a, a, z) \wedge \sim \exists_v MAJ(v, a, z)$ . Prawdziwość założenia z wiersza 1 byłaby wówczas równoważna fałszywości przesłanki empirycznej przyjętej w wierszu 2. By uniknąć takiej problematycznej sytuacji, wystarczy przyjąć w odpowiednim miejscu, że  $u \neq t$  i  $v \neq t$ . Zachodzi wówczas następujący związek. Gdy przyjmiemy, że  $u \neq t$ , to drugi czynnik koniunkcji jest zbyteczny, pod warunkiem, że założymy asymetryczność relacji  $MAJ(x,y,z)$  przy ustalonym  $z$ .

Wiersz 3. (2.344)

$$\text{I,II: } \forall_x \forall_y [MAJ(x, y, b) \leftrightarrow MAJ(x, y, e)] \quad \text{ont}$$

$$\text{III: } \forall_x \forall_y \forall_z [MAJ(x, y, z) \leftrightarrow MAJ(x, y, e)] \quad \text{ont}$$

<sup>20</sup> IIb, 34.

<sup>21</sup> Elementy takie definiuje się zazwyczaj dla relacji częściowego porządku, choć można to robić dla dowolnej relacji. Por. E. Nieznański, *W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, Warszawa 1980, s. 26–28.

W wersji I i II, III przy omawianiu tego założenia pojawia się zależność następująca:  $\forall_{x,y} [MAJ(x, y, v) \leftrightarrow MAJ(x, y, e)]$ . W manuskrypcie polskim jest ona skomentowana tak: „Coś jest najwyższym dobrem (prawdą, szlachetnością) dokładnie wtedy, gdy jest najwyższym bytem”. Nawiasem mówiąc, zależność formalna mówi nie o tym, co jest najwyższe, ale o tym, co wyższe. Ponadto, słowa te utwierdzają nas w przekonaniu, że stałe  $b$  i  $v$ , których nie objaśnia o. Bocheński, odpowiadają dobru (*bonum*) i prawdzie (*verum*). Nie są to więc dowolne stałe<sup>22</sup>. Wprowadzając jakiegokolwiek stałe, należy także przedyskutować (bądź założyć) istnienie i jedyność odpowiadających im obiektów. Wersja III w formalizacji zawiera przesłankę o wiele silniejszą niż wersje I i II, chociaż we fragmencie omawiającym poszczególne założenia ontologiczne wymienia się i komentuje zależność  $\forall_{x,y} [MAJ(x, y, v) \leftrightarrow MAJ(x, y, e)]$ , która zresztą dokładnie odpowiada zdaniu z tekstu Akwinaty, do którego przy tym założeniu o. Bocheński się odwołuje. Założenie z wersji III wydaje się zbyt śmiałym uogólnieniem.

Wiersz 4. (2.345)

I,II:  $\forall_{x,y,z} [MAJ(x, y, z) \wedge \sim \exists_t MAJ(t, x, z) \rightarrow CAU(x, y, z)]^{23}$  ont

III:  $\forall_x \{MX(x, e) \rightarrow \forall_y [(y \neq x) \rightarrow CAU(x, y, e)]\}$  ont

W wersjach I i II przy omawianiu tego założenia o. Bocheński pisze: „Najwyższy przedmiot w danym gatunku jest przyczyną wszystkiego, co należy do tego gatunku”<sup>24</sup>. Komentarz w wersji III mimo zmiany formalnego zapisu założenia pozostaje bez zmian<sup>25</sup>. Zauważmy jednak,

<sup>22</sup> Powyższe założenie powinno więc być konsekwencją zasady: „ens, verum, pulchrum, bonum conventuntur”.

<sup>23</sup> W wersji I we fragmencie omawiającym założenia filozoficzne brak jest drugiego czynnika w poprzedniku powyższej implikacji.

<sup>24</sup> IIb, 34.

<sup>25</sup> Opatrzono go następującym komentarzem: „Hier fehlt irgendeine Klausel, die y mit z (oder mit einer auf z bezogenen Gattung) in Verbindung bringt”, zaś sama zależność występująca we fragmencie omawiającym założenia filozoficzne ma następującą postać:

$$\forall_{x,z} \{MX(x, z) \rightarrow \forall_y [(y \neq x) \rightarrow CAU(x, y, z)]\}$$

że zależność wyrażona w tej przesłance w wersji I i II jest następująca. Jeżeli pewien  $x$  jest większy od  $y$  w odniesieniu do  $z$  i nie istnieje żadne  $t$  większe niż  $x$  w odniesieniu do  $z$ , to  $x$  jest przyczyną  $z$  w  $y$ . Inaczej mówiąc: przedmiot wyższy w danym gatunku od innego przedmiotu i nieposiadający w tym gatunku wyższego od siebie jest przyczyną przedmiotu, od którego jest wyższy. To więc, co o. Bocheński wyraził w słownym komentarzu, jest nieco inne, niż to, co wyraził w formalizacji. Ponadto, także tutaj, tak jak w przypadku założenia 2, możemy próbować doprecyzować użycie określenia „najwyższy przedmiot w danym gatunku”. Musimy także określić sposób rozumienia predykatu  $CAU(x,y,z)$ . W zestawieniu skrótów mamy bowiem:

$CAU(x,y,z) =: x \text{ verursacht } z \text{ in } y,$	Ia
$: x \text{ powoduje } z \text{ w } y,$	Ib
$: x \text{ est causatum in } y \text{ ab } z,$	II, III

Uwzględniając późniejsze użycie tego predykatu, powinno się go rozumieć w wersji III w następujący sposób:

$CAU(x,y,z) =: z \text{ est causatum in } y \text{ ab } x,$	II, III
---	---------

Bez względu na sposób rozumienia terminu *najwyższy* założenie w wersji I i II nie precyzuje rozpatrywanego gatunku. W wersji III jest nim *esse*. Potrzebne są tu ponadto, tak jak było to w wierszu 3, dodatkowe założenia dotyczące kwantyfikowanych zmiennych.

Wśród przesłanek wiersz 5 jest dla o. Bocheńskiego definicją.

I,II: $\forall_x \forall_y [CAU(x,y,e) \rightarrow D(x)]$	def
III: $\forall_x \{ \forall_y [(y \neq x) \rightarrow CAU(x,y,e)] \rightarrow D(x) \}$	def

Przyczyna „bycia” w danym bycie jest określona jako Bóg. W wersji III zmieniono warunek nakładany na tę przyczynę. Wersje I i II wyma-

gają ponadto pewnej korekty. Z uwagi na to, że  $\forall x \forall y [CAU(x, y, e) \rightarrow D(x)]$  jest równoważne na gruncie KRP z  $\forall x [\exists y CAU(x, y, e) \rightarrow D(x)]$ , każdy  $x$ , który byłby przyczyną „bycia” pewnego  $y$  byłby Bogiem, co nie jest zgodne z zamierzonym rozumieniem Absolutu. Omawiana definicja w tych wersjach powinna więc przyjąć następującą postać  $\forall x [\forall y CAU(x, y, e) \rightarrow D(x)]$ .

Dla o. Bocheńskiego przesłanki 2 (empiryczna), 3 i 5 (ontologiczne) są oczywiste, natomiast 1 i 4 ewidentnie fałszywe. Z uwagi na to neguje on poprawność czwartej drogi. Z tą tezę wprost wchodzi w dyskusję Paul Weingartner, podając taką formalizację czwartej drogi i takie zinterpretowanie w świetle nauki Akwinaty odpowiednich jej przesłanek, by można było ją, używając terminu o. Bocheńskiego, uznać za „sprawną”<sup>26</sup>. Nie wnikając w szczegóły, gdyż nie jest to temat naszych analiz, wskażmy tylko te sposoby, jakimi można usprawiedliwić przyjęcie przesłanek, tak kontrowersyjnych dla o. Bocheńskiego. Odnośnie do przesłanki 1 wystarczy przyjąć, że mamy skończoną skalę wartości dla danego aspektu (doskonałości) lub gdy jest ona nieskończona, przyjąć istnienie granicy, która może pełnić funkcję elementu maksymalnego. Innym rozwiązaniem, wg Weingartnera, idąc za interpretacjami tekstów Akwinaty, których autorem jest Anthony Kenny<sup>27</sup>, jest rozpatrywanie stopni doskonałości w „tym świecie” w relacji do ich źródła w Bogu<sup>28</sup>. Takie podejście ma swoje usprawiedliwienie w tekstach św. Tomasza<sup>29</sup>:

Centralnym założeniem dla Weingartnera jest następująca zależność:

$$\exists_{z \in W} \forall_{r \in W} MJzrf \rightarrow \exists_z \forall_r MJzrf,$$

<sup>26</sup> Por. P. Weingartner, *God's Existence. Can it be Proven? A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas*, Frankfurt – Paris – Lancaster – New Brunswick 2010, s. 87–94.

<sup>27</sup> A. Kenny, *The Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, London 1969, s. 81.

<sup>28</sup> Można w tym dostrzec nawiązanie do Platona.

<sup>29</sup> „To, co nazywamy w stworzeniach dobrocią, istnieje w Bogu uprzednio i z pewnością w wyższy sposób” (*S.Th. I, 13,2*); „doskonałości wszystkich rzeczy są w Bogu. Nazywa się Go też ze wszechmiar doskonałym dlatego, że nie brak Mu jakiegokolwiek szlachetności, która mogłaby wystąpić w jakimkolwiek rodzaju” (*S.Th. I, 4,2*).



gdzie:

$MJ(x,y,f) =: x$  jest większe niż  $y$  w odniesieniu do doskonałości<sup>30</sup>,  
 $w =: \text{ten świat}$ <sup>31</sup>.

Powyższe założenie nazywane jest „bridge-principle”. Ustala ono zależność pomiędzy stworzonymi doskonałościami a doskonałościami Boga (lub nie-stworzonymi doskonałościami). Jest ono zgodne z innymi fragmentami *Sumy Teologicznej*, co podkreśla Weingartner. Również przesłankę dotyczącą tego, że omawiany element jest przyczyną da się usprawiedliwić, wg niego, dzięki wskazanej zależności.

### 1.5. Podsumowanie

Po przeprowadzeniu analiz formalizacji *czwartej drogi* dokonanych przez o. Bocheńskiego przejdźmy do wniosków końcowych.

1. Formalizacje dokonane przez o. Bocheńskiego są realizacją planu systematycznych analiz spuścizny teologicznej św. Tomasza z Akwinu poczynioną przy pomocy współczesnych narzędzi logicznych.
2. Dane są są w trzech wersjach. Ostatnia z nich nie była autoryzowana przez o. Bocheńskiego.
3. Wersja III jest poprawna pod względem wynikania logicznego na gruncie KRPzI, choć reguły, na które wskazuje o. Bocheński zazwyczaj nie są tymi, z których korzysta. Wersje I i II można poprawić, modyfikując nieco przesłanki, by otrzymać *sequitur*.
4. Wyróżnianie poszczególnych reguł wnioskowania wydaje się zbędne, a przy ewoluowaniu samego tekstu formalnego staje się przyczyną niepotrzebnych pomyłek.

<sup>30</sup> „x is greater than y with respect to perfection”.

<sup>31</sup> „this world”.

5. O. Bocheński wyodrębnia w tekście Akwinaty użyte przez niego przesłanki. Wśród nich wyróżnia założenia ontologiczne, empiryczne i definicje.
6. Dwie z przesłanek użytych w formalizacji są dla o. Bocheńskiego ewidentnie fałszywe. Nie jest to jednak opinia podzielana przez wszystkich współczesnych badaczy zagadnienia.
7. O. Bocheński czasami omawia przesłanki nieco inne niż te użyte w samej formalizacji.
8. Przy formalizacji *czwartej drogi* należy dokładnie określić własności formalne występujących w nich relacji oraz elementu „najwyższego”, zakresy zmienności poszczególnych zmiennych oraz uzasadnić możliwość używania poszczególnych stałych.
9. Analizy kolejnych kwestii *Sumy teologicznej* dokonane przez o. Bocheńskiego wskazały na szczególną rolę określenia Boga, które pojawia się w *czwartej drodze*. Struktura argumentacji w nich występujących pozwala na stworzenie wstępnej aksjomatyzacji teorii Absolutu rozumianego jako *Byt Najdoskonalszy*.
10. Analizy o. Bocheńskiego przysłużyły się niewątpliwie do dyscyplinowania dyskursu filozoficznego i teologicznego wyrażonego nie tylko w omawianej *czwartej drodze* św. Tomasza z Akwinu i stanowią doskonały punkt wyjścia do dalszych prób jej formalizacji.

## 1.6. Zakończenie

Na koniec należy jeszcze raz przypomnieć fakt, że omawiane analizy zostały poczynione przez o. Bocheńskiego pod koniec jego życia, tzn. wtedy, gdy zbliżał się do swoich 90. urodzin. Pozazdrościć należy więc światłości umysłu i pracowitości w tym wieku. Innego znaczenia nabierają w tym kontekście dostrzeżone usterki i pomyłki, które uczciwość naukowa, jak też szacunek do o. Bocheńskiego nakazały nam wychwycić. Można tylko żałować, że nie udało się nikomu dokonać tego przed opublikowaniem poszczególnych tekstów.

Ponadto, nieautoryzowana korekta dokonana przez wydawców *Got-tes Dasein und Wesen* wzbudza moim zdaniem wiele kontrowersji i sama nie jest wolna od błędów i pomyłek. Sądę, że trudno nam będzie (mnie i czytelnikom tego tekstu) w jesieni swego życia wspiąć się na takie intelektualne wyżyny, czego przykład mamy u o. Bocheńskiego. Omawiane teksty opowiadają nam historię przerwane go wielkiego przedsięwzięcia. Powyższe analizy miały za cel odsłonić jego niektóre nieznanie powszechnie karty i zachęcić kolejne osoby do kontynuowania dzieła, które o. Bocheński wyraził w *Programie studiów o Bogu*.

Katarzyna Lewandowska

## Aksjomat wyboru i pewne jego modyfikacje

W 1904 roku Ernst Zermelo, udowadniając Zasadę Dobrego Uporządkowania<sup>1</sup>, podał pierwsze sformułowanie Aksjomatu Wyboru; aksjomatu, który śmiało można uznać za najbardziej interesujący i zarazem najbardziej kontrowersyjny w dziejach matematyki. Poniżej przedstawiamy rozważania Zermela wprowadzające Postulat Wyboru<sup>2</sup>:

**Katarzyna Lewandowska** – magister matematyki na Wydziale Matematyki i Informatyki Uniwersytetu Jagiellońskiego (2009), od roku 2010 doktorantka na Wydziale Filozoficznym UPJPII w Krakowie.

Niech  $M$  będzie dowolnym niepustym zbiorem mocy  $m$ , którego elementy będą oznaczane  $m$ , niech  $M'$  będzie podzbiorem zbioru  $M$  mocy  $m'$  ( $1 \leq m' \leq m$ ), a  $M \setminus M'$  podzbiorem komplementarnym do  $M'$ . Dwa podzbiory są uważane za różne, gdy jeden z nich zawiera jakiś element, który nie pojawia się w drugim zbiorze. Przez  $\mathfrak{M}$  oznaczmy rodzinę wszystkich niepustych podzbiorów  $M'$  zbioru  $M$ . Z każdym elementem  $M' \in \mathfrak{M}$  możemy związać pewien element  $m'$ , który należy do  $M'$  i może być nazwany wyróżnionym elementem  $M'$ . Uzyskujemy w ten sposób „pokrycie” rodziny  $\mathfrak{M}$  elementami zbioru  $M$  i zbiór takich pokryć jest niepusty (równy produktowi  $\prod \mathfrak{M}$ )<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Twierdzenie wprowadzone do teorii mnogości przez Geорга Cantora orzekające, że każdy zbiór da się dobrze uporządkować. Początkowo stwierdzenie to, które Cantor traktował jako prawo myśli (zob. G. Cantor, *Über unendliche, lineare Punktmannigfaltigkeiten 5, Fortsetzung*, „Mathematische Annalen” 21, 1883, s. 545–594), było pomijane przez matematyków, dopiero w 1900 r. zostało uznane przez Hilberta pierwszym (obok hipotezy continuum) z dwudziestu trzech problemów milenijnych dla dwudziestowiecznej matematyki.

<sup>2</sup> E. Zermelo, *Beweis, daß jede Menge wohlgeordnet werden kann. (Aus einem an Herrn Hilbert gerichteten Briefe)*, „Mathematische Annalen”, 1904, vol. 59, s. 514–516.

<sup>3</sup> „Es sei  $M$  eine beliebige Menge von der Mächtigkeit  $m$ , deren Elemente mit  $m$  bezeichnet werden mögen,  $M'$  von der Mächtigkeit  $m'$  eine ihrer Teilmengen, welche

Używając współczesnej nomenklatury i pomijając uwagi natury technicznej, powyższe rozumowanie zapisujemy:

*Niech  $\mathfrak{I} \neq \emptyset$  oraz  $\{X\}_{j \in \mathfrak{I}}$  będzie rodziną niepustych zbiorów. Wówczas istnieje odwzorowanie  $\gamma: \mathfrak{I} \rightarrow \bigcup_{j \in \mathfrak{I}} X_j$  takie, że  $\gamma(j) \in X_j$  dla dowolnego  $j \in \mathfrak{I}$ <sup>4</sup>.*

Zermelo, uzasadniając twierdzenie o dobrym uporządkowaniu dowolnego zbioru za pomocą Postulatu Wyboru, zapewne nie spodziewał się wybuchu tak ostrej dyskusji wokół „narzędzia”, którego użył w tym dowodzie, nie tylko na gruncie matematyki, lecz także w ramach filozofii matematyki.

W niniejszym artykule przedstawimy pierwsze reakcje matematyków i filozofów na wprowadzony aksjomat oraz pokażemy, jak dyskusja filozoficzno-matematyczna wpłynęła na późniejsze dzieje Pewnika Wyboru, doprowadzając między innymi do powstania pewnych ciekawych jego modyfikacji.

Na początku należy podkreślić, że Zermelo był całkowicie przekonany o prawdziwości i zasadności wprowadzonego przez siebie postulatu:

mindestens ein Element  $m$  enthalten muss aber auch alle Elemente von  $M$  umfassen darf, und  $M - M'$  die zu  $M'$  «komplementäre» Teilmenge. Zwei Teilmengen gelten als verschieden, wenn eine von beiden irgend ein Element enthält, das in der anderen nicht vorkommt. Die Menge aller Teilmengen  $M'$  werde mit  $\mathfrak{M}$  bezeichnet. Jeder Teilemenge  $M'$  denke man sich ein beliebiges Element  $m'_1$  zugeordnet, das in  $M'$  selbst vorkommt und das «ausgezeichnete» Element von  $M'$  genannt werden möge. So entsteht eine «Belegung»  $\gamma$  der Menge  $\mathfrak{M}$  mit Elementen der Menge  $M$  von besonderer Art. Die Anzahl dieser Belegungen ist gleich dem Produkte  $\Pi \mathfrak{M}$ , erstreck über alle Teilmengen  $M'$  und ist daher jedenfalls von 0 verschieden” (tamże, s. 514).

<sup>4</sup> Zermelo wprowadzoną przez siebie zasadę nazywał Postulatem Wyboru. Aksjomat Wyboru i Pewnik Wyboru to późniejsze określenia Postulatu Zermela. W niniejszej pracy będziemy stosować wszystkie te określenia (wraz ze skrótem – AC) zamiennie, stosując je od tej pory do formuły współczesnej. Powszechnie używa się również określenia Aksjomat Zermela dla następującego twierdzenia:

Niech  $X$  będzie niepustą rodziną zbiorów, taką, w której dowolne dwa różne zbiory są rozłączne. Wówczas istnieje zbiór wybierający  $Z$ , który ma jednoelementowe przecięcie z każdym ze zbiorów rodziny  $X$ .

Ta logiczna zasada [Postulat Zermela] nie może być zredukowana do żadnej prostszej zasady, jednakże jest stosowana bez wahania wszędzie w matematycznym rozumowaniu. Tak jak na przykład dowód prawdziwości twierdzenia orzekającego, że moc podzbioru  $S$  zbioru  $X$  jest mniejsza bądź równa od mocy zbioru  $X$ , nie może być inaczej przeprowadzony, jak tylko przez porządkowanie każdemu podzbiorowi jednego z jego elementów [skorzystanie z Pewnika Wyboru]<sup>5</sup>.

Swoje przekonanie powtórzył on dobitnie w artykule<sup>6</sup>, w którym podając pierwszą pełną aksjomatykę teorii mnogości, podkreślił, że czysto obiektywny status jego postulatu jest oczywisty.

Jak szybko się okazało, nie dla wszystkich Pewnik Wyboru był zasadą, której prawdziwość nie podlega dyskusji. Przedstawimy pobieżnie poglądy niektórych „przeciwników” Zermela, aby uświadomić sobie, na czym polega problematyczność jego aksjomatu. Warto w tym miejscu podkreślić, że dla większości omawianych tutaj matematyków<sup>7</sup> właśnie pojawienie się Pewnika Wyboru stało się bezpośrednią przyczyną wykrystalizowania się ich poglądów filozoficznych.

Przykładowo, dla krytyki Borela punktem wyjścia było przekonanie, że w ogóle rozważanie nieskończenie wielu (nieprzeliczalnie wielu) dowolnych wyborów po prostu nie należy do matematyki. Mówił o „efektywnym” definiowaniu obiektów, podkreślając, że sama niesprzeczność nie wystarcza, by przyjąć, że dany obiekt istnieje. Podobnie twierdził Lebesgue, który podważał wartość Aksjomatu Wyboru poprzez kryty-

<sup>5</sup> „Dieses logische Prinzip läßt zwar nicht auf ein noch einfacheres zurüföhren, wird aber in der mathematischen Deduktion überall unbedenklich angewendet. So kann z. B. Allgemeingültigkeit des Satzes, daß die Anzahl der Teile, in die eine Menge zerfällt, kleiner oder gleich ist der Anzahl aller ihrer Elemente, nicht anders bewiesen werden, als indem man sich jedem der betrachteten Teile eines seiner Elemente zugeordnet denkt” (E. Zermelo, *Beweis, daß jede Menge...*, dz. cyt., s. 516).

<sup>6</sup> E. Zermelo, *Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre I*, „Mathematische Annalen”, 1908, vol. 65, s. 261–281.

<sup>7</sup> Skupimy się na francuskich matematykach, takich jak: Rene Baire, Emil Borel, Henri Lebesgue oraz włoskim matematykiem Giuseppe Peano.

kę jego niekonstruktywnego charakteru. W swoich filozoficznych rozważaniach był przekonany, że nie można udowodnić istnienia obiektu matematycznego bez jego jednoznacznego zdefiniowania. Co więcej, sam podkreślał, że Zermelo, poprzez publikację dowodu Zasady Dobrego Uporządkowania, wznowił dyskusję między empirystami a idealistami<sup>8</sup>. Właśnie na takie dwie grupy Lebesgue dzielił matematyków. Ci pierwsi, według Lebesgue'a uznawali, w przeciwieństwie do idealistów, tylko te funkcje, które są zdefiniowane w sposób jednoznaczny. Z kolei Baire uznawał, że jeśli rozważa się w matematyce jakąkolwiek nieskończoność, to jest to nieskończoność potencjalna. Podkreślał on, że całe dokonanie Zermela było spójne (zgodne), ale dla matematyki bez jakiegokolwiek znaczenia.

Najlepszym podsumowaniem poglądów wymienionych autorów jest stwierdzenie R. L. Goodsteina<sup>9</sup>:

Formalny system, w którym formuła postaci  $\exists x G(x)$  da się udowodnić, ale nie zapewnia metody znalezienia owego  $x$ , jest systemem, w którym kwantyfikator egzystencjalny przestaje pełnić sobie właściwą funkcję<sup>10</sup>.

Ciekawą krytykę Aksjomatu Wyboru przeprowadził Giuseppe Peano. Przedstawił ją w liście do Bertranda Russella z 1906 roku<sup>11</sup>. W swoich rozważaniach, zainspirowanych filozoficznymi poglądami Henriego Poincarégo, włoski matematyk podjął temat problemu uzasadnienia nieskończenie wielu dowolnych wyborów. Sama polemika z AC była oparta na jego wcześniejszych rozważaniach dotyczących

<sup>8</sup> Lebesgue'owi, gdy mówił o idealistach, chodziło przede wszystkim o Jacques'a Hadamarda, natomiast za empirystów uważał między innymi Borela, Baire'a i siebie.

<sup>9</sup> R. L. Goodstein, *Existence in Mathematics, Logic and Foundations of Mathematics*, Groningen 1968, s. 70–82.

<sup>10</sup> „A formal system in which  $\exists x G(x)$  is provable, but which provides no methods for finding the  $x$ , in question is in which the existential quantifier fails to fulfill its intended function”.

<sup>11</sup> Zob. angielskie tłumaczenie listu w: H. Kennedy, *Twelve Articles on Giuseppe Peano*, San Francisco 2002.

techniki dowodzenia twierdzeń za pomocą skończonych, dowolnych wyborów. Poniższe stwierdzenie pokazuje ogólny zarys idei Peana:

Jeśli wybieramy dwa dowolne elementy, dowód możliwości dokonania tego wyboru składa się dodatkowo z jeszcze jednego (trzeciego) stwierdzenia. Wprowadzenie dowolnych  $n$  elementów wymaga przeprowadzenia  $n+2$  etapów dowodu. Nie można więc rozważać nieskończenie wielu wyborów<sup>12</sup>.

Rozumowanie Peana wskazuje na istnienie zależności między ilością wyborów a długością dowodu twierdzenia (ilością kroków dowodowych) zawierającego dany wybór. Konsekwentnie, skoro nikt nie może przeprowadzić nieskończenie długiego uzasadnienia, należy odrzucić nieskończony dowolny wybór, a tym samym także Postulat Wyboru.

Widzimy, jak ostrej dyskusji została poddana kwestia statusu Postulatu Zermela oraz jego charakteru – czy jest prawem logicznym, czy może należy próbować znaleźć jego dowód. Co więcej, za sprawą poważnych kontrowersji, które wywołał ów aksjomat, ponownie zauważono konieczność zastanowienia się nad dopuszczalnymi metodami w matematyce i naturą dowodu matematycznego. Na nowo poruszono zagadnienie charakteru, sposobu i kryteriów istnienia obiektów badanych przez matematykę. Nietypowa postać wypowiedzi Pewnika Wyboru niejako wymuszała na matematykach deklarację jego przyjęcia lub odrzucenia. Co za tym idzie, owa decyzja łączyła się z wyborem konkretnego sposobu uprawiania matematyki. Idąc bowiem za Russellem, należy podkreślić, że jeśli wprowadzamy w matematyce jakiś nowy obiekt, to różnica w pojmowaniu, czym ów obiekt jest – wytworem wolnej aktywności umysłu matematyka czy czymś odkrywanym przez matematyka – istotnie wpływa na pytanie, czy jego istnienie jest zatwierdzone, uprawomocnione, czy nie. Jest to wątpliwość, która zmusza do refleksji nie tylko filozofów, lecz przede wszystkim matema-

<sup>12</sup> „If we take two arbitrary elements, the proof contains one more proposition. (...) The elimination of  $n$  elements leads to an argument with  $n+2$  propositions. Consequently, one may not make  $n = \infty$ ” (H. Kennedy, *Twelve Articles on Giuseppe Peano*, dz. cyt., s. 75).



tyków<sup>13</sup>. Przyjęcie lub odrzucenie Postulatu Zermela w pewnym sensie jest odpowiedzią na postawione w tym miejscu pytanie. Co więcej, pokażemy jak bardzo ta decyzja wpływa na wygląd całej matematyki.

Nie dziwi więc, że zamieszanie wokół Aksjomatu Wyboru długo nie chciało ucichnąć, można nawet rzec, że nie ucichło nigdy. Początkowo większość matematyków odrzucała dowód Zermela (a co za tym idzie, także Pewnik Wyboru)<sup>14</sup> lub przynajmniej podchodziła do niego z dużą rezerwą. Następująca wypowiedź Bertranda Russella bardzo dobrze ilustruje powszechne wśród matematyków i filozofów nastawienie do rozważanego postulatu:

Aksjomat Wyboru może być prawdziwy, ale nie jest oczywisty, brakuje przekonania o jego prawdziwości, a konsekwencje z niego wynikające są zadziwiające. W tej sytuacji sądzę, że rozsądniej byłoby unikać jego używania. (...) Moim zdaniem nie ma żadnego powodu, aby wierzyć w prawdziwość aksjomatu<sup>15</sup>.

Ogólny sprzeciw wobec Pewnika Wyboru utrzymywał się kilka lat. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy był lęk przed paradoksami, które mógł nieść ze sobą Aksjomat Wyboru (jak szybko się okazało, lęk słuszny), inną – podkreślany tutaj wielokrotnie niekonstruktywny charakter postulatu (zwolennicy tego poglądu utożsamiali istnienie obiektów matematycznych z metodą ich konstrukcji).

Od roku 1910 badania nad Pewnikiem Wyboru zaczęły nabierać trochę innego kształtu. Przede wszystkim zajęto się jego zastosowaniami w różnych gałęziach matematyki. Zdano sobie sprawę z faktu, jak

<sup>13</sup> Zob. B. Russell, *On some difficulties in the theory of Transfinite Numbers and Order Types*, „Proceeding of the London Mathematical Society”, 1906, vol. 2 (4), s. 29–53.

<sup>14</sup> Jednocześnie ci sami matematycy (mowa tu w szczególności o francuski konstruktywistach) niejawnie i nieświadomie stosowali Aksjomat Wyboru w swoich matematycznych badaniach (zob. G. H. Moore, *Zermelo's Axiom Choice, Its Origins, Development and Influence*, New York 1982).

<sup>15</sup> Zob. B. Russell, *Sur les axiomes de l'infini du transfini*, „Bulletin de la société Mathématique de France (Comptes rendus)”, 1911, vol. 39, s. 22–35.

bardzo usunięcie Postulatu Wyboru lub różnych jego form ogranicza topologię czy algebrę.

Trzeba w tym miejscu podkreślić wagę osiągnięć Wacława Sierpińskiego – pierwszego prawdziwego obrońcy Aksjomatu Wyboru. Swoją przygodę z postulatem polski matematyk zaczął od lektury wykładów Russella prowadzonych w Paryżu w 1911 roku, skupiając się na zastosowaniach Pewnika Wyboru w analizie rzeczywistej, topologii, arytmetyce liczb kardynalnych, teorii miary. Szczególnie podkreślał rolę Aksjomatu Przeliczalnego Wyboru<sup>16</sup>. Ponadto, zajął się sprawdzeniem, czy we wszystkich przypadkach użycie postulatu jest faktycznie konieczne, wyławiając te twierdzenia, których dowody opierają się na aksjomacie, dające się jednakże tak przeformułować, by go ominąć. Sierpiński zajmował się tą tematyką przez ponad 20 lat, badając skrupulatnie Pewnik Wyboru i jego konsekwencje. Jako obrońca Aksjomatu Wyboru, chcąc odeprzeć argumenty konstruktywistów, zwrócił uwagę na fakt, że bardzo często postulat jest używany w dowodach nie tyle do uzasadnienia istnienia pewnych obiektów, ile do pokazania danej ich własności. Oczywiście nie można powiedzieć, że Sierpiński propagował prawdziwość Aksjomatu Wyboru, czy też chciał jego powszechnego uznania, jak Zermelo. Zamiast krytykować, zajął się rzetelnym jego badaniem.

Nie można w tym miejscu nie wspomnieć o Ernście Steinitzu. Swoimi badaniami wypracował on fundamenty przyszłej algebry, opierając się jawnie na Aksjomacie Wyboru. W *Algebraische Theorie der Körper* pisał:

Ten dowód [twierdzenia o istnieniu domknięcia algebraicznego dowolnego ciała] już w przypadku ciała liczb wymiernych nie może obyć się bez Zasady Wyboru. Zasada ta pojawia się w sposób nieunikniony, kiedy chce się udowodnić istnienie domknięcia algebraicznego. Podobnie jak oparcie dowodu Zasady Dobrego Uporządkowania na Postulacie Wyboru przez Zermela

<sup>16</sup> Zob. Twierdzenie 1 (CC).

jest kluczowym elementem tego dowodu. Jednakże wielu matematyków sprzeciwia się Aksjomatowi Wyboru. Wraz z rozwijaniem się wiedzy o tym, które pytania w matematyce nie mogą być rozstrzygnięte bez Pewnika Wyboru, powinien osłabnąć opór przeciwko tej zasadzie. Jednakże wydaje się, że w interesie „czystości” metody celowym jest rozstrzygnięcie, gdzie da się uniknąć wymienionej zasady; jakiego typu zagadnienia nie wymagają jej zastosowania. Ja dążyłem do uwydatnienia tej ostrej granicy<sup>17</sup>.

W przytoczonym fragmencie Steinitz poruszył bardzo istotne dla naszych rozważań kwestie. Przede wszystkim, jako jeden z pierwszych matematyków, jawnie stosował Pewnik Wyboru. Podkreślał równocześnie, że przyjęcie Aksjomatu Zermela nie tylko jest przydatne, ale wręcz konieczne, jeśli chce się uprawiać teorię ciał. Odrzucenie rozważanego aksjomatu uniemożliwia bowiem uzasadnienie jednego z podstawowych twierdzeń zbudowanej przez Steinitza teorii<sup>18</sup>. Ponadto, niemiecki matematyk zwrócił uwagę na konieczność dokładnego przebadania, w uzasadnieniu których twierdzeń matematycznych wymagany jest Aksjomat Wyboru, pytając także o naturę tych właśnie zagadnień. Wydaje się, że uświadomienie sobie takiego rozdzielenia na twierdzenia, w dowodach których można ominąć AC, a w których nie, jest bardzo istotne nie tylko dla badań nad rozważanym postulatem, ale przede wszystkim pozwala lepiej zrozumieć daną teorię matematyczną.

<sup>17</sup> „Dieser Beweis kann z. B. schon für den Körper der rationalen Zahlen nicht ohne Benutzung des Auswahlprinzip geführt werden. Dieses Prinzip erscheint auch unvermeidlich, wenn man Beweis der Existenz einer algebraisch abgeschlossenen Erweiterung für jeden beliebigen Körper führen will. Der auf dem Auswahlprinzips beruhende Wohlordnungssatz von Zermelo bildet ein wesentliches Hilfsmittel für diesen Beweis. Noch stehen viele Mathematiker dem Auswahlprinzip ablehnend gegenüber. Mit der zunehmenden Erkenntnis, dass es Fragen in der Mathematik gibt die ohne dieses Prinzip nicht entschieden werden können dürfte der Widerstand gegen dasselbe mehr und mehr schwinden. Dagegen erscheint es im Interesse der Reinheit der Methode zweckmäßig das genannte Prinzip so weit zu vermeiden als die Natur der Frage seine Anwendung nicht erfordert. Ich habe mich bemüht diese Grenze scharf hervortreten zu lassen” (E. Steinitz, *Algebraische Theorie der Körper*, „Journal für die reine und angewandte Mathematik”, 1910, s. 170).

<sup>18</sup> Dla dowolnego ciała istnieje jego domknięcie algebraiczne.

Na gruncie teorii liczb kardynalnych podobną pracę jak Ernst Steinitz, wykonał Friedrich Hartogs, dowodząc w roku 1915 równoważności między Aksjomatem Wyboru a trychotomią liczb kardynalnych<sup>19</sup>. Pokazał tym samym niezbędność postulatu także w arytmetyce liczb kardynalnych. Pierwszym matematykiem, który zauważył, jak ważny jest Pewnik Wyboru w analizie rzeczywistej, był Michele Cipolla. Dostrzegł on, że równoważność ciągłości i ciągowej ciągłości jest oparta na Aksjomacie Wyboru<sup>20</sup>.

Właśnie dzięki takim poszukiwaniom udało się sformułować wiele ciekawych modyfikacji Pewnika Wyboru. Ich wprowadzenie miało na celu osłabienie „mocy”<sup>21</sup> aksjomatu. Proces ten odbywał się na trzech płaszczyznach:

- 1° zmniejszenie rozmiaru (w sensie liczności) zbioru indeksów  $\mathfrak{I}$ ,
- 2° zawężenie dowolności każdego ze zbiorów  $X_j$ ,

<sup>19</sup> Problem trychotomii liczb kardynalnych został wprowadzony do matematyki przez Georga Cantora w 1878 r. Nieformalnie, liczbę kardynalną zbioru  $X$  (ozn.  $\bar{X}$ ) możemy utożsamiać z liczbą jego elementów. Dla twórcy teorii mnogości oczywiste było, że jeśli rozważymy dwa zbiory  $M$ ,  $N$  różnych mocy, to albo  $M$  będzie równoliczny z właściwym podzbiorem  $N$ , albo na odwrót, czyli albo  $M$  jest mniejszej mocy niż  $N$ , albo odwrotnie (zob. G. Cantor, *Ein Beitrag zur Mannigfaltigkeitslehre*, „Journal für die reine und angewandte Mathematik”, 1878, s. 242–258). Dla Cantora (przynajmniej początkowo) rozważana własność wynikała wprost z definicji równoliczności zbiorów. Co więcej, nie zdawał on sobie sprawy ani z faktu, że wprowadził relację  $<$  między liczbami kardynalnymi, ani z doniosłych konsekwencji wynikających z tej własności. Dopiero po ponad 30 latach okazało się, że twierdzenie orzekające porównywalność dowolnych dwóch liczb kardynalnych jest równoważne Aksjomatowi Wyboru.

<sup>20</sup> Rozróżniamy dwie definicje ciągłości funkcji. Pierwszą podał w 1821 r. Augustin Cauchy:

mówimy, że funkcja  $f: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$  jest *ciągła (w sensie Cauchy'ego)* w  $x \in \mathbb{R}$ , jeśli

$$\forall \varepsilon > 0 \exists \delta > 0 \forall y \in (x - \delta, x + \delta) f(y) \in (f(x) - \varepsilon, f(x) + \varepsilon).$$

W 1871 r. Heinrich Heine podał drugą definicję ciągłości:

mówimy, że funkcja  $f: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$  jest *ciągła (w sensie Heinego)* w  $x \in \mathbb{R}$ , jeśli dla dowolnego ciągu  $\{x_n\}_{n \in \mathbb{N}} \subset \mathbb{R}$  takiego, że  $\lim_{n \rightarrow \infty} x_n = x$ , ciąg wartości spełnia warunek  $\lim_{n \rightarrow \infty} f(x_n) = f(x)$ .

Dowód równoważności obu podejść przeprowadził już w r. 1871 Heine (powtarzając wcześniejsze rozumowanie Georga Cantora) nieświadomie i *implicitie* opierając się na Aksjomacie Wyboru.

<sup>21</sup> Chodziło o osłabienie absolutnego charakteru aksjomatu, aby uczynić go bardziej konkretnym, a przez to choć trochę odeprzeć zarzut niekonstruktywności.

3° zmiana założenia, że można wskazać „równocześnie” w każdym ze zbiorów  $X_j$  wyróżniony element  $x_j$  na jakieś słabsze żądanie.

Przykładowo zastosowanie restrykcji 1° dało następującą wersję AC:

**TWIERDZENIE 1 (AKSJOMAT PRZELICZLANEGO WYBORU CC<sup>22</sup>):**

*Dla każdego ciągu niepustych zbiorów  $\{X_n\}_{n \in \mathbb{N}}$ , zbiór będący produktem rozważanych zbiorów (iloczynem kartezjańskim  $\prod_{n \in \mathbb{N}} X_n$ ) jest niepusty<sup>23</sup>.*

Natomiast rozważania nad 2° doprowadziły do powstania następujących formuł:

**TWIERDZENIE 2 (AKSJOMAT WYBORU DLA ZBIORÓW SKOŃCZONYCH AC(fin)):**

*Dla dowolnej rodziny  $\{X_j\}_{j \in \mathfrak{I}}$  niepustych zbiorów skończonych, ich produkt  $\prod_{j \in \mathfrak{I}} X_j$  jest zbiorem niepustym.*

**TWIERDZENIE 3 (AKSJOMAT WYBORU DLA ZBIORÓW  $n$ -ELEMENTOWYCH AC( $n$ )):**

*Dla ustalonego  $n \in \mathbb{N}$  i dla dowolnej rodziny  $\{X_j\}_{j \in \mathfrak{I}}$  niepustych zbiorów  $n$ -elementowych, ich produkt  $\prod_{j \in \mathfrak{I}} X_j$  jest zbiorem niepustym.*

Jeśli z kolei zastosujemy 3°, otrzymamy

**TWIERDZENIE 4 (AKSJOMAT WIELKOKROTNEGO WYBORU AMC<sup>24</sup>):**

*Dla dowolnej rodziny  $\{X_j\}_{j \in \mathfrak{I}}$  niepustych zbiorów istnieje rodzina  $\{Y_j\}_{j \in \mathfrak{I}}$  niepustych skończonych podzbiorów  $Y_j \subseteq X_j$ ,  $j \in \mathfrak{I}$ .*

<sup>22</sup> *The Axiom of Countable Choice.*

<sup>23</sup> Przypominamy, że w niniejszej pracy  $\prod_{n \in \mathbb{N}} X_n = \{f: \mathbb{N} \rightarrow \bigcup_{n \in \mathbb{N}} X_n; \forall n \in \mathbb{N} f(n) \in X_n\}$ .

<sup>24</sup> *The Axiom of Multiple Choice.*

TWIERDZENIE 5 (ZASADA WYBORU KINNA-WAGNER KW<sup>25</sup>):

*Dla dowolnej rodziny  $\{X_j\}_{j \in \mathfrak{J}}$  zbiorów co najmniej dwuelementowych zbiorów, istnieje rodzina  $\{Y_j\}_{j \in \mathfrak{J}}$  właściwych niepustych podzbiorów  $Y_j \subset X_j, j \in \mathfrak{J}$ .*

TWIERDZENIE 6 (CC(R)):

*Dla dowolnego ciągu  $\{X_n\}_{n \in \mathbb{N}}$  niepustych podzbiorów  $\mathbb{R}$ , ich produkt  $\prod_{n \in \mathbb{N}} X_n$  jest zbiorem niepustym.*

TWIERDZENIE 7 (CC(fin)):

*Dla dowolnego ciągu  $\{X_n\}_{n \in \mathbb{N}}$  niepustych skończonych zbiorów, ich produkt  $\prod_{n \in \mathbb{N}} X_n$  jest zbiorem niepustym.*

TWIERDZENIE 8 (CC(n)):

*Dla ustalonego  $n \in \mathbb{N}$  i dla dowolnej rodziny  $\{X_n\}_{n \in \mathbb{N}}$  niepustych zbiorów  $n$ -elementowych, ich produkt  $\prod_{n \in \mathbb{N}} X_n$  jest zbiorem niepustym.*

Z kolei z kombinacji założeń 2° i 3° otrzymujemy:

TWIERDZENIE 9 (PRZELICZALNY AKSJOMAT WIELOKROTNEGO WYBORU CMC<sup>26</sup>):

*Dla dowolnego ciągu  $\{X_n\}_{n \in \mathbb{N}}$  niepustych zbiorów istnieje ciąg  $\{Y_n\}_{n \in \mathbb{N}}$  niepustych skończonych podzbiorów  $Y_n \subset X_n, n \in \mathbb{N}$ .*

TWIERDZENIE 10 (ZASADA ZALEŻNEGO WYBORU DC<sup>27</sup>):

*Dla dowolnej pary  $(X, \mathbf{r})$ , gdzie  $X$  jest dowolnym niepustym zbiorem, a relacja  $\mathbf{r}$  spełnia warunek*

*dla dowolnego  $x \in X$  istnieje  $y \in X$ , taki, że  $x \mathbf{r} y$ ,*

*wówczas istnieje ciąg  $\{X_n\}_{n \in \mathbb{N}} \subset X$ , taki, że  $x_n \mathbf{r} x_{n+1}, n \in \mathbb{N}$ .*

<sup>25</sup> The Kinna-Wagner Selection Principle.

<sup>26</sup> The Axiom of Countable Multiple Choice.

<sup>27</sup> The Principle of Dependent Choice.

TWIERDZENIE 11 (PRZELICZALNY AKSJOMAT CZĘŚCIOWEGO WYBORU PCC)<sup>28</sup>:

*Dla dowolnego ciągu  $\{X_n\}_{n \in \mathbb{N}}$  niepustych zbiorów istnieje nieskończony podzbiór  $M \subset \mathbb{N}$  taki, że iloczyn kartezjański  $\prod_{m \in M} X_m$  jest zbiorem niepustym.*

Istnieje także ogromna grupa różnych „osłabionych” wersji Aksjomatu Wyboru, których nie tylko nie da się sklasyfikować przy pomocy wyżej wskazanych kryteriów, ale które przede wszystkim wydają się nie mieć nic wspólnego z Postulatem Wyboru:

TWIERDZENIE 12 (ZASADA LINIOWEGO UPORZĄDKOWANIA LOP)<sup>29</sup>:

*Każdy zbiór da się liniowo uporządkować<sup>30</sup>.*

TWIERDZENIE 13 (Fin):

*Każdy zbiór nieskończony jest D-nieskończony<sup>31</sup>.*

Podane twierdzenia to oczywiście tylko przykłady obrazujące, jak odbywała się „redukcja” Aksjomatu Wyboru. Z przyjęciem odpowiednich formuł wiąże się różne modele teorii mnogości, w których

<sup>28</sup> *The Axiom of partial Countable Choice.*

<sup>29</sup> *The Linearly Ordering Principle.*

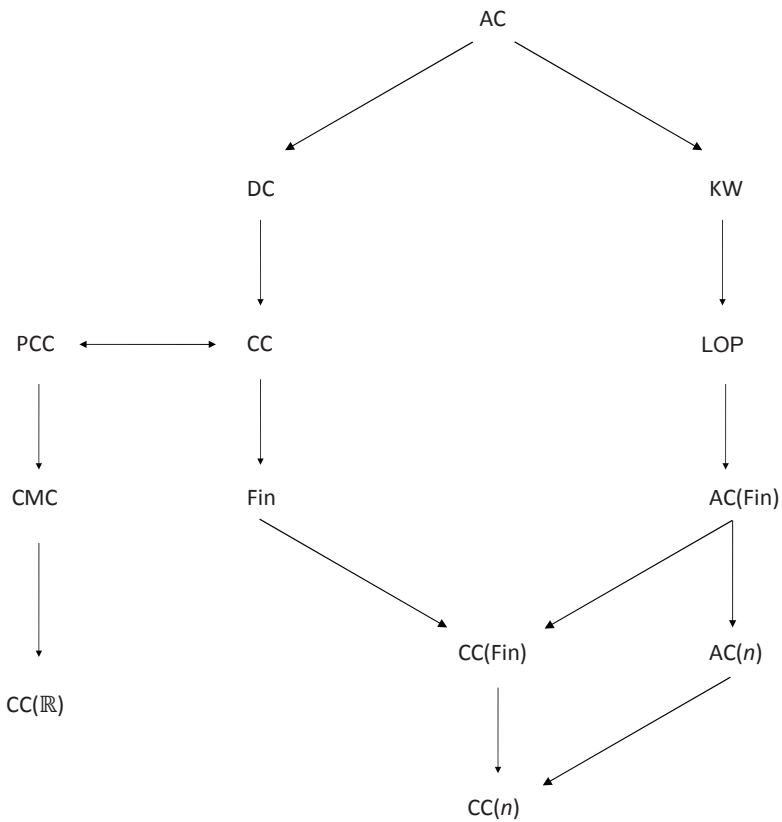
<sup>30</sup> Liniowo uporządkować zbiór, tzn. wprowadzić relację na zbiorze, która jest zwrotna, antysymetryczna, przechodnia i spójna.

<sup>31</sup> Standardowo skończoność definiowało się przez liczby naturalne, a dokładniej – zbiór jest skończony, jeśli ma  $n$  elementów, gdzie  $n \in \mathbb{N}$ . Jednakże wielu matematyków odczuwało potrzebę bardziej fundamentalnego zdefiniowania skończoności, niezależnego od pojęcia liczb naturalnych, aby miało ono charakter absolutny. Powstały różne nowe ujęcia skończoności. Jedną z definicji wprowadził w r. 1888 Richard Dedekind:

Zbiór  $X$  nazywamy *nieskończonym w sensie Dedekinda (D-nieskończonym)*, jeśli istnieje właściwy podzbiór  $Y \subset X$ , taki, że istnieje bijekcja  $\varphi: Y \rightarrow X$ .

W przeciwnym przypadku zbiór  $X$  nazywamy *skończonym w sensie Dedekinda (D-skończonym)*. Jak szybko się okazało, spora grupa matematyków (w tym sam Dedekind i Cantor) przyjęła równoważność tradycyjnej definicji skończoności i D-skończoności. Tymczasem okazuje się, że owa równoważność jest po prostu słabszą wersją Aksjomatu Wyboru.

widoczne są konsekwencje przyjęcia danej postaci Pewnika Wyboru i odrzucenia Aksjomatu Wyboru. Poniższy diagram przedstawia zależności między poszczególnymi wymienionymi tutaj twierdzeniami. Strzałki zastępują znak implikacji, a tym samym pokazują „siłę” danego twierdzenia:





Otrzymujemy w ten sposób fragment (choć tylko bardzo mały) mapy przedstawiającej zależności między różnymi sformułowaniami Aksjomatu Wyboru<sup>32</sup>. Musimy sobie uświadomić, że powyższy schemat *de facto* przedstawia zależności między różnymi matematykami. Bowiem dokładne badania nad Postulatem Wyboru pokazały, jak przyjęcie lub odrzucenie konkretnych postaci Aksjomatu Wyboru wpływa na sposób uprawiania poszczególnych gałęzi matematyki. Okazuje się, że stosowanie aksjomatyki bez AC lub różnych jego modyfikacji czyni takie dziedziny matematyki jak topologia, algebra czy analiza trudniejszymi, komplikując je już na poziomie pojęciowym. Można nawet powiedzieć, że odrzucenie tych formuł praktycznie uniemożliwia uprawianie danej dziedziny (przynajmniej na bardziej zaawansowanym poziomie).

Oprócz poruszonych już tutaj problemów z równoważnością definicji ciągłości (aby zagwarantować prawdziwość tego twierdzenia, wystarczy przyjąć  $CC(R)$ ), czy też definicji skończoności oraz trychotomii liczb kardynalnych, brak aksjomatu wyboru daje się we znaki między innymi w topologii. Pojawia się problem z podstawowymi definicjami i własnościami topologicznymi. Jedną z najbardziej znanych „katastrof” spowodowanych odrzuceniem Aksjomatu Wyboru jest niezachodzenie twierdzenia Tichonowa, które orzeka, że iloczyn kartezański przestrzeni zwartych jest przestrzenią zwartą<sup>33</sup>. Okazuje się, że twierdzenie Tichonowa w ogóle jest równoważne Pewnikowi Wyboru. Ponadto, jeśli przyjmiemy aksjomatykę, w której  $CC$  jest fałszywy, wówczas:

<sup>32</sup> Są to oczywiście tylko wybrane sformułowania (zob. H. Herrlich, *Axiom of Choice*, Berlin – Heidelberg 2006). Podaje się także różne twierdzenia równoważne Aksjomatowi Wyboru, których specyficzna postać jest praktyczniejsza w użyciu w dowodach wielu twierdzeń; na przykład Lemat Kuratowskiego-Zorna, Zasada Hausdorffa (dużo więcej takich twierdzeń można znaleźć w: H. Rubin, J. E. Rubin, *Equivalents of the Axiom of Choice II*, Amsterdam 1991).

<sup>33</sup> Przestrzeń topologiczną Hausdorffa  $X$  nazywamy przestrzenią zwartą, jeśli z dowolnego pokrycia  $X$  zbiorami otwartymi da się wybrać podpokrycie skończone.

- 1) przeliczalna suma przestrzeni Lindelöfa<sup>34</sup> nie musi być przestrzenią Lindelöfa,
- 2) przeliczalna suma przestrzeni ośrodkowych<sup>35</sup> nie musi być przestrzenią ośrodkową.

Niechciane konsekwencje pojawiają się także w algebrze. Jeżeli odrzucimy AC, wówczas:

- 1) przestrzeń wektorowa<sup>36</sup> może nie mieć bazy<sup>37</sup>,
- 2) przestrzeń wektorowa może mieć 2 bazy o różnych mocach,
- 3) przestrzeń wektorowa, której wszystkie właściwe podprzestrzenie mają skończony wymiar, sama wcale nie musi mieć skończonego wymiaru.

Wiemy, że jeśli przyjmiemy AC, to wszystkie bazy przestrzeni wektorowej (baza nie musi być wyznaczona jednoznacznie) są równoliczne, co gwarantuje poprawność definicji wymiaru przestrzeni wektorowej, określanej jako moc bazy. Postulat Wyboru pozwala w ogóle mówić o wymiarze w tradycyjnym sensie.

To tylko bardzo pobieżny przegląd katastrof pojawiających się w matematyce, jeśli odrzucimy rozważany aksjomat. Trafnie określił matematykę pozbawioną Pewnika Wyboru J. L. Hickmann: „Without AC, however, things become sticky”<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Przestrzeń topologiczną nazywamy przestrzenią Lindelöfa, jeśli z dowolnego pokrycia otwartego tej przestrzeni da się wybrać podpokrycie przeliczalne.

<sup>35</sup> Przestrzeń topologiczną  $X$  nazywamy przestrzenią ośrodkową, jeśli istnieje przeliczalny podzbiór gęsty w  $X$ .

<sup>36</sup> Przestrzeń wektorowa jest to struktura  $(V, K, +, \cdot)$ , gdzie  $K$  jest ciałem,  $V$  z działaniem „+” jest grupą abelową, a „ $\cdot$ ” jest mnożeniem elementu z  $V$  przez skalar, spełniająca odpowiednie własności.

<sup>37</sup> Układ wektorów liniowo niezależnych, który generuje dowolny element  $V$ . Samo istnienie bazy jest fundamentalną własnością przestrzeni wektorowych, która jest warunkiem dalszych badań nad nimi, ich bazami i wymiarem. W szczególności AC gwarantuje istnienie przeliczalnej bazy (bazy Hamela) przestrzeni liczb rzeczywistych nad ciałem liczb wymiernych.

<sup>38</sup> „Bez aksjomatu wyboru matematyka jest odpychająca” (J. L. Hickmann, *The construction of groups in models of set theory that fail the axiom of choice*, „Bulletin of Australian Mathematical Society”, 1976, vol. 14, s. 199–232).

W niniejszym artykule poruszyliśmy tylko niektóre aspekty bardzo obszernego dyskursu wokół Aksjomatu Wyboru. Podkreśliśmy „zasługi” Postulatu Zermela w całej matematyce. Należy jednakże mieć świadomość istnienia bardzo nieintuicyjnych konsekwencji stosowania tego aksjomatu – mowa tu przede wszystkim o twierdzeniu o paradoksalnym rozkładzie kuli, konstrukcji zbioru Vitalego, czy też konstrukcji nieciągłych rozwiązań równania Cauchy’ego. Aby mieć pełny ogląd poruszanej tutaj problematyki, trzeba także pamiętać o kluczowym momencie w dyskusji nad Pewnikiem Wyboru – udowodnieniu w roku 1963 przez Paula Cohena niezależności AC od aksjomatyki ZF.

Wojciech Grygiel, Mateusz Hohol, Robert Piechowicz

## Zmatematyzowana metafora i zmetaforyzowana matematyka

### Wprowadzenie

W powszechnym ujęciu matematyka uznawana jest za naukę pewną. Wyniki uzyskiwane przez matematyków traktowane są jako bezwzględnie prawdziwe i niepodważalne. Dowolne twierdzenie, jeśli tylko posiada formalny dowód, nie podlega już dyskusji. Nic więc dziwnego, że matematyka traktowana jest jako wzór wiedzy. Co więcej, o szczególnym znaczeniu matematyki świadczą jej stosowalność w naukach przyrodniczych, a więc przydatność do opisu fizykalnego świata. Dopiero zastosowanie matematyki i eksperymentu pozwoliło na wypracowanie nowożytnego i aktualnego do dziś paradygmatu nauk przyrodniczych. Sam „cud” stosowalności matematyki do innych nauk jest bardzo ciekawym zagadnieniem, które doczekało się wielu różnych interpretacji filo-

**ks. Wojciech P. Grygiel** – dr chemii fizycznej, dr filozofii. Adiunkt w Katedrze Filozofii Przyrody Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, członek Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych. Zainteresowania naukowe: zagadnienia filozoficzne w kontekście współczesnych teorii naukowych, filozofia matematyki.

**Robert Piechowicz** – dr filozofii. Adiunkt w Katedrze Filozofii Logiki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania naukowe: językoznawstwo, kognitywistyka.

**Mateusz L. Hohol** – mgr filozofii, doktorant w Katedrze Filozofii Przyrody Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, członek Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych. Zainteresowania naukowe: kognitywistyka, neurofilozofia, filozofia matematyki.

zoficznych<sup>1</sup>. Historia matematyki pokazuje jednak, iż tak wyidealizowany jej obraz daleki jest od rzeczywistości, o czym świadczy chociażby do dziś nierozwiązany kryzys w podstawach matematyki, wynikły u schyłku XIX wieku. Dyskusje w tym zakresie przybierają charakter filozoficzny, ponieważ koncentrują się wokół zagadnienia ontologicznego statusu obiektów matematycznych i wynikających z tego konsekwencji w uprawianiu matematyki. Aktywną wymianę zdań w tym zakresie napotkać można nawet w gronie samych matematyków, której ciekawym przykładem jest dyskusja, która miała miejsce na łamach „European Mathematical Society Newsletter” w latach 2007–2009<sup>2</sup>. Ciekawym wnioskiem, który został w miarę powszechnie wyrażony, jest przekonanie, iż rozwiązania zarysowanych problemów powinny pojawić się na niwie naukowej, a szczególnie w obrębie nauk kognitywnych. Stanowi to niewątpliwą zachętę, aby dalszych rozstrzygnięć w podstawach matematyki szukać w koncepcjach znaturalizowanych, traktujących wszelkie zjawiska mentalne, a w tym również formułowanie abstrakcyjnych pojęć matematycznych jako zależne od biologicznej struktury mózgu. Perspektywę taką stwarza opracowana przez G. Lakoffa i M. Johnsona teoria metafor, która, jak wskazują wstępne badania G. Lakoffa i R. Núñeza, może okazać się istotnym narzędziem w dalszym wyjaśnianiu podstaw matematyki. W niniejszej publikacji zostaną zaprezentowane kluczowe tezy tak zarysowanego programu *ucieleśnionej matematyki* (ang. *embodied mathematics*) wraz z propozycjami ich lepszego ugruntowania oraz sformalizowania.

### **Matematyka w ujęciu (niemal) powszechnym**

Trudno jest podać zbiór cech definicyjnych matematyki, takiej jak pojmuje ją większość ludzi. Na potrzeby niniejszej pracy, jako punkt

<sup>1</sup> Zob. E. P. Wigner, *Niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych*, [w:] *Współczesna filozofia matematyki*, red. R. Murawski, Warszawa 2002, s. 293–309.

<sup>2</sup> Obszerna relacja tej dyskusji została przedstawiona w: W. P. Grygiel, *Matematycy o platonizmie matematycznym*, „Logos i Ehtos”, 2010, nr 2 (29), s. 7–26.

wyjścia przyjmujemy cechy wyliczane przez Stanisława Krajewskiego<sup>3</sup>. Pierwsza z nich to *merytoryzm*. Jeśli tylko rozumiemy określony formalizm matematyczny i przekonani jesteśmy o jego sensowności, nie potrzebujemy argumentów autorytetów, które potwierdziłyby lub obaliły nasz ogląd problemu. Za przykład przewagi *merytoryzmu* nad *autorytaryzmem* na gruncie matematyki uznać można często powtarzane przez Michała Hellera stwierdzenie, że „równania bywają często mądrzejsze od ich twórców”. Drugą z cech jest *ahistoryzm*. Pogląd ten można rozumieć wielorako. Jedno ze znaczeń głosi, że matematyk, aby uprawiać naukę, nie musi znać jej historii. Choć oczywiście pojęcia i reguły mają określone pochodzenie, a okoliczności ich powstania / dkrycia mogą być przydatne w pracy, znacznie istotniejsza wydaje się wyobraźnia i biegłość w przekształceniach formalnych. Z ahistoryzmem wiąże się kolejna wymieniana przez Krajewskiego cecha, jaką jest *bezkontekstowość*, czyli niezależność prawdy matematycznej od kontekstu historycznego, społecznego, politycznego, kulturowego itd. Co więcej, ważnym dla niniejszej pracy, a odrzucanym przez większość matematyków kontekstem jest cielesność, stąd też następną cechą jest *odcieleśnienie*. Podmiot uprawiający matematykę to nie człowiek „z krwi i kości”, ale przede wszystkim *umysł* niepoddający się ograniczeniom materialnym i społecznym. Stąd też na miejscu są takie określenia jak *czysty podmiot* czy *transcendentalne ego*. Innym wyznacznikiem rozumienia matematyki przez większość ludzi jest *osiągalność rozwiązań*. Celem działalności matematyka jest nie tyle lepsze zrozumienie problemów (jak ma to miejsce np. w tradycyjnej filozofii), ile raczej dążenie do ich rozwiązania i całkowitego usunięcia trudności. Jest to możliwe dzięki *formalizacji*, którą Krajewski wymienia jako ostatnią z cech definicyjnych powszechnie rozumianej matematyki. Ideał ten jest bardzo stary, jego początków można się doszukiwać u Arystotelesa i w pierwszej znanej aksjomatyce geometrii, czyli w *Elementach* Euklidesa. Idea ta osiągnęła swój szczyt w XX wieku dzięki Hilbertowskiej

<sup>3</sup> Zob. S. Krajewski, *Czy matematyka jest nauką humanistyczną?*, Kraków 2011, s. 98–102.

koncepcji dowodu i systemu formalnego. Powyższy zbiór warto uzupełnić o jeszcze jedną cechę (albo raczej ją wyeksplikować). Jest nią *aprioryczność* matematyki. Powszechnie sądzi się, że matematyka jest niezależna od empirii zarówno w kontekście odkrycia, jak i w kontekście uzasadnienia, gdyż prawdziwość formuł matematycznych gwarantowana jest przez nie same.

Powyższe cechy łączone są bardzo często z przekonaniem filozoficznymi o rodowodzie platońskim. W warstwie ontologicznej oznacza to, że byty matematyczne charakteryzują się obiektywnym istnieniem, niezależnym od czasu, przestrzeni i umysłu, zaś w warstwie epistemologicznej, że nie są one tworzone, ale odkrywane przez matematyków. Platonicy matematyczni, tacy jak np. Roger Penrose<sup>4</sup>, Michał Heller<sup>5</sup>, przekonani są ponadto, że „cud” stosowalności matematyki do opisu świata fizycznego ma miejsce dzięki własności Wszechświata, jaką jest jego *matematyczność*. Inaczej rzecz ujmując, platońsko rozumiana matematyka jest bardziej fundamentalna niż rzeczywistość fizyczna. Platonicy matematyczni przekonani są często również, że znana dotychczas matematyka jest jedynie częścią matematyki transcendentnej<sup>6</sup>. Potoczne przekonania na temat matematyki, wspierane filozoficznymi poglądami o proveniencji platońskiej, określane są przez George’a Lakoffa i Rafaela Núñeza mianem *romantyzmu matematycznego* (*The Romance of Mathematics*)<sup>7</sup>.

### Matematyka odcieleśniona i ucieleśniona

Każdy, kto zajmował się na poważnie matematyką albo filozofią matematyki, wie jednak, że wymienione wyżej cechy są co najmniej

<sup>4</sup> Zob. R. Penrose i in., *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1997, s. 18–19.

<sup>5</sup> Zob. M. Heller, *Filozofia i Wszechświat*, Kraków 2006, s. 48–57.

<sup>6</sup> Michał Heller pisze o *Matematyce* i *matematyce* (przez „M” i „m”), zaś Kurt Gödel o matematyce obiektywnej i matematyce subiektywnej.

<sup>7</sup> Zob. G. Lakoff, R. Núñez, *Where Mathematics Comes from. How the Embodied Mind Brings Mathematics Into Being*, New York 2000, s. XV n.

dyskusyjne i nie oddają całej prawdy o dyscyplinie. Przykładowo – jak zauważa Krajewski – na gruncie matematyki nie można wyeliminować całkiem argumentu z autorytetu (wiele ważkich dowodów znanych jest tylko nielicznym matematykom, a akceptuje je większość społeczności). Z dyskursu matematycznego – na co uwagę zwrócił po raz pierwszy wyraźnie Raymond Wilder – nie da się wyeliminować również kontekstu kulturowego<sup>8</sup>. Bywa tak, że matematycy prócz poszukiwania rozwiązań eliminujących problemy próbują je zrozumieć (np. definicja liczb rzeczywistych), zaś sama formalizacja to nie wszystko – konieczne jest stwierdzenie, czy w danym przypadku jest ona adekwatna. Związana jest z tym aktualna dziś problematyka stosowalności dowodów komputerowych w matematyce. Stosowanie komputerów jest w pewnym sensie sprzeczne z paradygmatem matematyki, jako nauki czysto apriorycznej, gdyż wprowadza do niej element eksperymentu empirycznego<sup>9</sup>. Koncepcja matematyki jako nauki *quasi*-empirycznej czy wręcz empirycznej (np. I. Lakatos, H. Putnam, W. v. O. Quine) jest dość dobrze zbadana, dlatego nie będziemy poświęcać jej więcej miejsca<sup>10</sup>. Istnieją wreszcie inne, konkurencyjne w stosunku do plato-nizmu stanowiska w filozofii matematyki, których także nie będziemy omawiać w niniejszej pracy<sup>11</sup>. Zamiast tego więcej miejsca poświęcimy negacji tezy na temat *odcieleśnienia* matematyki.

Zgodnie ze standardowym poglądem zarówno w uprawianiu matematyki, jak i w filozoficznej refleksji nad nią, można pominąć biologiczną stronę podmiotu matematycznego, czyli – nieco kolokwialnie ujmując – stwierdzenie, że „matematyk jest człowiekiem z krwi i kości”.

<sup>8</sup> Zob. R. W. Wilder, *Kulturowa baza matematyki*, [w:] *Współczesna filozofia matematyki*, dz. cyt., s. 275–292.

<sup>9</sup> Zob. T. Tymoczko, *Problem czterech barw i jego znaczenie filozoficzne*, [w:] *Współczesna filozofia matematyki*, dz. cyt., s. 310–340.

<sup>10</sup> Zob. np. R. Murawski, *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa 2001, s. 148–167.

<sup>11</sup> Poszczególne stanowiska w kwestii podstaw matematyki oraz eksplikacja uwikłanych w nie apriorycznych założeń filozoficznych będą przedmiotem dalszych publikacji. Póki co, zainteresowanych czytelników odsyłamy do dostępnej literatury, zob. np. Z. Hajduk, *Zarys filozofii nauk formalnych*, Lublin 2011.



Naszym zdaniem jest zupełnie odwrotnie. Przyjęcie perspektywy *ucieleśnionej matematyki* (*embodied mathematics*) jest w zasadzie przypadkiem szczególnym przyjęcia *ucieleśnionego* umysłu. Paradigmat ten może naszym zdaniem przyczynić się do przewyciężenia sporów toczących się od wielu stuleci w ramach filozofii matematyki. Podejście takie pozwoli pokazać, że niektóre z założeń *matematycznego romantyzmu* są zadane apriorycznie, i że ich eliminacja wcale nie musi oznaczać zubożenia matematyki oraz braku możliwości jej stosowania w naukach empirycznych. Perspektywa, jaką przyjmujemy, pisząc o *ucieleśnionej* matematyce, ugruntowana jest w badaniach z zakresu nauk kognitywnych, a w szczególności w lingwistyce kognitywnej. W naszej pracy będziemy się wspierać osiągnięciami badań George'a Lakoffa i Rafaela Núñeza.

### Matematyka w perspektywie kognitywistycznej

Teoria matematyki proponowana przez George'a Lakoffa i Rafaela Núñeza opiera się na trzech najważniejszych ich zdaniem „odkryciach” z zakresu kognitywistyki. Są to kolejno: (1) ucieleśnienie umysłu (*the embodiment of mind*), (2) kognitywna nieświadomość (*the cognitive unconscious*) oraz (3) metaforyczność myślenia (*metaphorical thought*)<sup>12</sup>. Można powiedzieć wręcz, że odkrycia te są podstawowymi aksjomatami współtworzonej przez nich dyscypliny badawczej, określanej jako *cognitive science of mathematics*.

Pierwsze z „odkryć”, czyli ucieleśnienie umysłu, nawiązuje do tzw. drugiego paradigmatu nauk kognitywnych. W paradygmacie pierwszym, który *de facto* związany jest z narodzinami kognitywistyki, stany mentalne definiowane były w kategoriach manipulowania symbolami. Dokonując pewnego uproszczenia, można powiedzieć, że pierwszy paradygmat związany jest z przyjęciem obliczeniowej teorii umysłu („umysł ma się do mózgu tak, jak *software* do *hardware* komputera”). Ujęcie takie nastawione było głównie na praktyczne projekty z zakresu

<sup>12</sup> Zob. G. Lakoff, R. Núñez, *Where Mathematics Comes from*, dz. cyt., s. 5 n.

sztucznej inteligencji. O błędności obliczeniowej teorii umysłu przekonany był m.in. filozof John Searle. Poprzez słynny eksperyment myślowy „chińskiego pokoju” argumentował on, że manipulacja symbolami według określonych reguł syntaktycznych nie może wygenerować semantyki (rozumienia)<sup>13</sup>.

Jeśli chodzi zaś o drugi paradygmat kognitywistyki, podkreślający *ucieleśnienie umysłu* (*the embodiment of mind*), nacisk kładziony jest z jednej strony na neurobiologiczne podłoże stanów mentalnych, z drugiej zaś na interakcje, w jakie jednostka wchodzi ze środowiskiem fizycznym, społecznym i kulturowym<sup>14</sup>. Dla ukształtowania się umysłu istotne są nie tylko czynniki zdeterminowane genetycznie (filogenetyczne), ale także doświadczenia nabywane w trakcie rozwoju osobniczego (czynniki ontogenetyczne). W procesie tworzenia pojęć – także matematycznych – istotną kwestią jest ukształtowana ewolucyjnie postawa, determinująca takie, a nie inne postrzeganie świata. Przykładowo, dużą rolę odgrywa dwunożność oraz naturalna orientacja stron świata. Semantyka (znaczenie), której geneza była problematyczna na gruncie obliczeniowej teorii umysłu, w paradygmacie *ucieleśnionego umysłu* uzyskuje naturalistyczne wyjaśnienie, które sprowadzić można do oddziaływań, w jakie jednostka wchodzi z otoczeniem<sup>15</sup>. Choć odczuwane subiektywnie stany mentalne spowodowane są aktywnością sieci neuronowej, wzorce tej aktywności związane są z bodźcami, jakie mózg otrzymuje ze środowiska. Co za tym idzie, wzorców aktywności układu nerwowego ani samych stanów mentalnych nie można odseparować od obserwowalnych zachowań danego organizmu.

Drugie odkrycie, które Lakoff i Núñez uznają za fundamentalne, mówi, że wiele procesów kognitywnych pozostaje nieuświadomio-

<sup>13</sup> Zob. J. R. Searle, *Umysły, mózgi i programy*, tłum. B. Chwedeńczuk, [w:] *Filozofia umysłu*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995, s. 301–324.

<sup>14</sup> Zob. np. F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosh, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Development*, Cambridge 1993.

<sup>15</sup> Zob. M. Johnson, *The Meaning of the Body. Aesthetics of Human Understanding*, Chicago 2007.

nych. Do procesów tych należą także rozumowania matematyczne. Choć nie wiemy dokładnie, w jaki sposób mózg generuje świadome przeżycia, określane przez filozofów umysłu jako *qualia*, ani w jaki sposób powstaje samoświadomy podmiot, większość przedstawicieli nauk kognitywnych zgodna jest, że tylko niewielka część procesów zachodzących na poziomie układu nerwowego uzyskuje swą mentalną reprezentację. „Odkrycie” nieświadomych procesów można przypisać już Zygmuntowi Freudowi, jednak dopiero współczesna neuronauka oraz obliczeniowe teorie umysłu wykazały, że intuicja ta była słuszna. Choć spór o algorytmiczność umysłu nie wydaje się rozstrzygnięty do dziś, komputerowa metafora umysłu, zgodnie z którą: „umysł ma się do mózgu tak, jak program (*software*) do struktury fizycznej (*hardware*) komputera”, okazała się bardzo płodna i pozwoliła na komputerowe modelowanie wielu procesów kognitywnych. Większość komputacyjnych kognitywistów i zwolenników *AI* zgadza się, że jeśli mózg jest faktycznie maszyną Turinga, wykonującą obliczenia, to musi on funkcjonować w reżimie równoległym. Oznacza to, że najprawdopodobniej w mózgu wykonywanych jest „naraż” (w jednym czasie) wiele różnych, nieraz konkurencyjnych, obliczeń. Na intuicyjnym poziomie sprzeczne jest to z powszechnymi poglądami na świadomość.

Jeśli chodzi o subiektywne doświadczenie świadomości, to choć filozofowie umysłu wyliczają wiele jej cech<sup>16</sup>, najistotniejszymi wydają się *jedność* i *ciągłość*. Dzięki poczuciu ciągłości psychicznej jesteśmy identyfikowani i sami identyfikujemy się jako te same osoby w różnych momentach czasu (tożsamość diachroniczna). Filozofowie umysłu różnie rozwiązują problem sprzeczności między ciągłością świadomości i równoległym przetwarzaniem informacji w mózgu. Przykładowo Daniel Dennett twierdzi, że odczuwany subiektywnie strumień świadomości jest memetycznym *software* zainstalowanym w biologicznym *hardware*<sup>17</sup>. Program świadomości, określane przez Dennetta jako ma-

<sup>16</sup> Zob. J. R. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, Poznań 2010, s. 138–148.

<sup>17</sup> Zob. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston 1991.

szyna Joyce'a, działa sekwencyjnie, stąd subiektywne poczucie jedności i ciągłości. W języku teorii obliczeń można powiedzieć, że świadomość jest sekwencyjną maszyną Turinga, która realizowana jest przez maszynę równoległą. Taka konstrukcja teoretyczna wręcz wymaga istnienia stanów nieświadomych, tj. takich stanów równoległej maszyny Turinga, które nie są emulowane w maszynie sekwencyjnej. Jak zostało powiedziane, koncepcje ucieleśnionego umysłu oraz istnienia nieświadomych procesów mentalnych nie budzą obecnie większych kontrowersji wśród przedstawicieli nauk kognitywnych.

Trzecim odkryciem, które pozwoliło sformułować Lakoffowi i Núñezowi teorię konceptualnych podstaw matematyki, jest metaforyczny charakter myślenia. Z racji swej istotności, odkrycie to domaga się omówienia w osobnym paragrafie.

### **Semantyka prototypu, metafory i matematyka**

Metodologiczny standard, obowiązujący od czasów Arystotelesa, wymagał, aby wartościowa poznawczo aktywność istot ludzkich oparta była na rzetelnych predykcjach. Z kolei orzekanie czegoś o danym obiekcie wymaga przeprowadzenia adekwatnej jego kwalifikacji. Ta zaś dokonywana jest w oparciu o porównanie własności danego obiektu oraz cech konstytutywnych dla obiektów z danej kategorii. Jeżeli dany obiekt będzie posiadał wszystkie te własności, które cechują obiekty z danej kategorii, to może zostać do tej kategorii przypisany. Brak jakiegokolwiek z cech koniecznych wyklucza jego przynależność.

Równie prosta procedura pozwala wyodrębnić poszczególne kategorie. Mianowicie ich utworzenie wymaga wskazania zbioru wszystkich cech potencjalnych elementów kategorii, które będą traktowane jako istotne<sup>18</sup>. Wykonalność tego zabiegu jest konsekwencją binarności cech. Otóż – zgodnie z prawami niesprzeczności i wyłączonego

<sup>18</sup> Por. J. Taylor, *Kategoryzacja w języku: prototypy w teorii językoznawczej*, tłum. A. Skucińska, Kraków 2001.

środka – dowolny obiekt posiada daną cechę albo jej nie posiada. Dlatego też przynależność obiektu do kategorii może zostać jednoznacznie rozstrzygnięta. Innymi słowy, kategorie mają ostre granice związane z reżimem logiki klasycznej. Skoro zaś przynależność do kategorii jest niestopniowalna, to każda z nich jest niezależna od reprezentanta.

Ten dość atrakcyjny model poznawczych interakcji ze światem szczególnie przypadł do gustu językoznawcom (np. Noamowi Chomskiemu). Wykorzystując go w swoich badaniach, rozbudowali oni jednocześnie arystotelesowską charakterystykę, wskazując, że cechy są także: pierwotne, uniwersalne, abstrakcyjne i wrodzone. Jednakże model ten ani w swojej podstawowej wersji, ani też w wersji rozbudowanej dla potrzeb fonologii nie wyjaśniał kilku istotnych fenomenów językowych, takich jak terminologia dotycząca barw czy też wieloznaczność. Co więcej, słynne rozważania Wittgensteina dotyczące słowa „gra” sugerowały, że należy uważniej przyjrzeć się tradycyjnemu modelowi kategoryzacji:

§ 66 Przypatr się np. kiedyś temu, co nazywamy „grami”. Chodzi mi tu o gry typu szachów, gry w karty, w piłkę, gry sportowe itd. Co jest im wszystkim wspólne? – Nie mów: „*Muszą* mieć coś wspólnego, bo inaczej nie nazywałyby się «grami»” – tylko *patrz*, czy mają coś wspólnego. – Gdy im się bowiem przypatrzysz, to nie dojrzyysz wprawdzie niczego, co byłoby *wszystkim* wspólne, dostrzeżesz natomiast podobieństwa, pokrewieństwa – i to cały ich szereg. A więc się rzekło: nie myśl, lecz patrz! – Spójrz np. na gry typu szachów z ich rozmaitymi pokrewieństwami. Przejdź następnie do gier w karty: znajdziesz tu wiele odpowiedników tamtej klasy, ale też wiele rysów wspólnych znika, a pojawiają się inne. Gdy przechodzimy teraz do gier w piłkę, to niektóre cechy wspólne się zachowują, a wiele z nich się zatracza. (...) Wynik tych rozważań brzmi: Widzimy skomplikowaną siatkę zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw; podobieństw w skali dużej i małej<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2008, s. 50–51.

I dalej:

§ 67 Podobieństw tych nie potrafię scharakteryzować lepiej niż jako „podobieństw rodzinnych”, gdyż tak właśnie splatają się i krzyżują rozmaite podobieństwa członków jednej rodziny: wzrost, rysy twarzy, kolor oczu, chód, temperament itd., itd. (...)”<sup>20</sup>.

Intuicje Wittgensteina zostały potwierdzone w badaniach z zakresu lingwistyki i psychologii kognitywnej, przeprowadzonych przez Williama Labova oraz Eleanor Rosch<sup>21</sup>. Wnioski z wyników wspomnianych badań, będące podstawą semantyki prototypów, są następujące. Po pierwsze, *cechy nie są abstrakcyjne*, to znaczy reprezentują dostrzegalne zjawiska w otaczającym nas świecie. Ich identyfikacja nie jest jedynie intelektualnym wyzwaniem, ale wymaga kontaktu z empirią. W konsekwencji, po drugie, *cechy są wyróżniane ze względu na ich wyrazistość percepcyjną, funkcjonalną lub interakcyjną*. Innymi słowy, za charakterystyczne uważane są te cechy, które zostały wyróżnione bądź ze względu na szczególną interakcję z narządami zmysłów, bądź też ze względu na cel użycia posiadającego je obiektu, bądź też z uwagi na sposób jego użycia.

Po trzecie, skoro – jak wskazano – wyodrębnienie cech ma podstawę empiryczną, to *procedury poznawcze mające na celu porządkowanie danych nie mogą być oparte na identyfikacji cech koniecznych i wystarczających*. Jednak nie jest to działanie całkowicie dowolne. Otóż, pierwszy jego etap polega na ustaleniu jakiegoś poziomu intensyfikacji interesujących cech. Następnie poziom ten będzie stanowić podstawę do porównania, na ile własności danego obiektu odpowiadają ustalonemu optimum. Ostatecznie dowolny obiekt będzie kwalifikowany w oparciu o stopień jego podobieństwa do prototypu, wyróżnionego na podstawie nasilenia cech.

<sup>20</sup> Tamże, s. 51.

<sup>21</sup> Zob. E. H. Rosch, *Human Categorization*, [w:] *Advances in Cross-Cultural Psychology*, t. 1, red. N. Warren, New York 1977, s. 1–72.

Oczywiście może się zdarzyć, że jakiś obiekt pod pewnymi względami będzie podobny do jednego, a pod innymi do drugiego wzorca. Zatem, po czwarte, *nie należy postulować, że istnieją takie cechy, które pozwalają na ściśle dystynkcje kategoryjne*. Jednak mimo tego, że zabiegi konceptualizacyjne nie prowadzą do wyłonienia cech istotnych, to istnieje tak zwany podstawowy poziom kategoryzacji, który umożliwia zrealizowanie dwóch zadań. Mianowicie na tym poziomie tworzone są percepcyjne i funkcjonalne gestalty, to znaczy pojęciowe odpowiedniki dostępnych nam poznawczo i działaniowo obiektów. Jednak liczba informacji dotycząca tych obiektów jest zredukowana do niezbędnego minimum.

Pojęcia prototypowe mają kilka zasadniczych źródeł. Jednym z nich są kierunki w przestrzeni, które zostały wyróżnione przez George'a Lakoffa i Marka Johnsona jako podstawowe źródło metafor, czyli „sposobu pojmowania jednego zjawiska w oparciu o pojęcia odnoszące się do innego”. Takie określenie mogłoby mieścić się w tradycyjnych kanonach pojmowania metafory, jednakże według Lakoffa i Johnsona „cały system pojęciowy, w ramach którego myślimy i działamy, jest z natury metaforyczny”<sup>22</sup>. Innymi słowy, *metaforyczność nie jest wyjątkowym, lecz typowym zjawiskiem w języku. Co więcej, metafory nie mają charakteru językowego, lecz pojęciowy*.

Rekonstrukcja ludzkiego systemu konceptualizacyjnego nie jest jednak zadaniem łatwym, gdyż podpada on pod wiedzę proceduralną. Posługiwanie się nim jest w takiej samej mierze bezproblemowe, jak i nieuświadomione. Jedynym sposobem dotarcia do pojęć, które stanowią fundament aktywności językowej i pozajęzykowej, jest zbadanie tego, jak ludzie się komunikują. Świadectwo językowe, które przebadali Lakoff i Johnson, pozwoliło im skonstatować, że *metafory funkcjonują w sposób systematyczny*, czyli odwzorowanie „elementów z dziedziny pojęciowej w elementy innej dotyczy nie tylko obiektów

<sup>22</sup> Zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, Warszawa 2010.

oraz cech charakterystycznych dla dziedziny, ale także relacji, zdarzeń i scenariuszy, które charakteryzują dziedzinę<sup>23</sup>. Dzięki temu metafory nie są jednorazowymi fenomenami o charakterze językowym. Przeciwnie, pozwalają one systematycznie pojmować jeden fragment świata za pomocą innego.

Jak piszą Lakoff i Johnson: „Jednakże pozwalając nam skupić się na jednym z aspektów pojęcia, metafory mogą także pozostawić poza naszym zainteresowaniem inny jego aspekt, niespójny z metaforą<sup>24</sup>. Odwzorowanie wyjściowej dziedziny pojęciowej na docelową, poddawaną konceptualizacji nie jest dokonywane *en bloc*. Niektóre aspekty dziedziny docelowej mogą zostać pominięte lub zniekształcone. Nie prowadzi to jednak ani do metafor przypadkowych, zrozumiałych jedynie dla jej twórcy, ani też do metafor bezwartościowych poznawczo ze względu na zbyt duże uproszczenia dziedziny docelowej, gdyż każda metafora musi spełniać zasadę niezmienniczości, głoszącą że „odwzorowania metaforyczne zachowują poznawczą topologię (tj. strukturę wyobrażeniową) dziedziny wyjściowej zgodnie ze strukturą dziedziny docelowej<sup>25</sup>. A zatem *metafory nie zmieniają porządku właściwego dziedzinie, jej elementów wyróżnionych czy też statusu ontologicznego poszczególnych składowych dziedziny*. Teoria metafor, traktowanych jako narzędzia konceptualizacji i nośniki znaczeń, zastosowana została przez Lakoffa do różnych dziedzin aktywności ludzkiej. Jedną z nich stała się matematyka.

### Matematyka zmetaforyzowana

Po tym dość długim, ale jak się wydaje niezbędnym wprowadzeniu można przejść do zasadniczej propozycji konceptualnych podstaw matematyki, jaką w książce *Where mathematics comes from*

<sup>23</sup> Tamże, s. 11.

<sup>24</sup> Tamże, s. 14.

<sup>25</sup> J. E. Grady, *Metaphor*, [w:] D. Geeraerts, H. Cuyckens, *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Oxford 2007, s. 191.



(dalej korzystamy niekiedy ze skrótu WMCF) przedstawił George Lakoff we współpracy z psychologiem i kognitywistą Rafaellem Núñezem. Nie jest celem niniejszego opracowania streszczanie długiej i szczegółowej argumentacji, w ramach której zrekonstruowali oni wiele zagadnień z zakresu różnych działów matematyki<sup>26</sup>, a jedynie przedstawienie zarysu ich metody. Punktem wyjścia ich analiz jest przedstawienie wyników badań psychologicznych i neurologicznych (Antell, Keating, Wynn, Dehaene i in.) zgodnie z którymi podstawowe zdolności numeryczne i arytmetyczne są wrodzone i podlegają rozwojowi u małych dzieci<sup>27</sup>. Przykładowo, twierdzą oni, że dzieci już trzy, cztery dni po urodzeniu potrafią rozróżniać obserwowane zbiory dwu- i trzelementowe. Około półroczne dzieci potrafią dodawać i odejmować do trzech, i co ważne zdają sobie sprawę z odwracalności tych działań. Istotną kwestią jest również fakt, że podstawowe zdolności numeryczne nie ograniczają się tylko do percepcji wizualnej, ale również do rozróżniania dźwięków i sylab. Siedmiomiesięczne dzieci bez większych problemów zauważają ekwiwalencję pomiędzy liczbą usłyszanych uderzeń bębna a liczbami<sup>28</sup>. Istotną rolę w tworzeniu mentalnych reprezentacji liczb odgrywają struktury neuronowe zlokalizowane w dolnej korze ciemieniowej (*inferior parietal cortex*), a w szczególności w zakręcie kontowym (*angular gyrus*). Badania, na które powołują się Lakoff i Núñez, świadczą o tym, że zdolności, takie jak percepcja bardzo prostych relacji arytmetycznych, szacowanie liczebności i dostrzeganie podobieństwa zbiorów, a także umiejętność posługiwania się symbolami czy też zapamiętywanie wyników prostych obliczeń są wrodzone i można wskazać ich psychologiczną, a także neurobiologiczną bazę. Zasadniczą zagadką jest natomiast pytanie, *jak* na bazie tak prymitywnych zdolności numerycznych nadbudowane są bog-

<sup>26</sup> Szczegóły argumentacji Lakoffa i Núñeza oraz sam sposób rekonstrukcji teorii matematycznych w oparciu o teorię metafor będą przedmiotem kolejnych publikacji.

<sup>27</sup> Zob. G. Lakoff, R. Núñez, *Where Mathematics Comes from*, dz. cyt., s. 15–26.

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 16.

te teorie matematyczne, w których wykorzystywane są choćby takie pojęcia, jak *nieskończoność*.

Zdaniem Lakoffa i Núñeza, aby odpowiedzieć na powyższe pytanie, konieczne jest przyjęcie prezentowanych wyżej założeń: *uciesznionego umysłu, kognitywnej nieświadomości oraz metaforyczności myślenia*. Przyjmując te założenia, twierdzą oni, że rozumowania wykorzystywane w matematyce nie są specyficznymi zdolnościami, ale podlegają tym samym mechanizmom kognitywnym, które odpowiedzialne są za wszystkie operacje na pojęciach. Przykładowo Lakoff i Núñez twierdzą, że konceptualizacja pochodnej wymaga wykorzystania potocznych pojęć, takich jak ruch i zbliżanie się do granicy<sup>29</sup>. Ich zdaniem istotnymi dla rozumowań matematycznych mechanizmami są m.in. omawiane wyżej metafory pojęciowe (*conceptual metaphors*). Tworzenie bogatszych struktur pojęciowych, w tym także struktur matematycznych, możliwe jest dzięki amalgamatom pojęciowym (*conceptual blends*), które są kombinacjami różnych prostszych struktur. Intencją Lakoffa i Núñeza jest przedstawienie matematyki, a właściwie poszczególnych jej działów, jako struktur metafor, przy czym struktury te są kognitywnie pierwotniejsze niż struktury matematyczne. Istotną rolę odgrywa tu założenie, zgodnie z którym większość procesów kognitywnych przebiega poza świadomością podmiotu. Najczęściej ich argumentacja polega na wskazywaniu przykładów, dlatego też w taki sposób najłatwiej jest zaprezentować teorię.

Jedna z metafor istotnych dla konstrukcji logiki klasycznej określana jest tak: **kategorie to pojemniki** (*categories are containers*). Jak w przypadku każdej metafory, można wskazać dziedzinę źródłową – w tym wypadku są to **pojemniki**, a więc coś *konkretnego* oraz dziedzinę docelową – w tym wypadku **kategorie**, będące obiektami *abstrakcyjnymi*. Działanie metafory polega na odwzorowywaniu elementu dziedzi-

<sup>29</sup> Tamże, s. 28–29.

ny źródłowej na element dziedziny docelowej<sup>30</sup>. Metafora **kategorie to pojemniki** pozwala na skonstruowanie zasad logiki klasycznej, takich jak prawa *sylogizmu hipotetycznego* czy też *modus tollens*<sup>31</sup>. Korzystając z innej metafory (**stany to lokalizacje**), możliwe jest natomiast wygenerowanie spójników logicznych.

Mimo tego, że jak powiedziano wcześniej, prymitywne zdolności numeryczne i arytmetyczne są wrodzone, aby wytłumaczyć posługiwanie się przez ludzi bogatszą arytmetyką, konieczne jest odwołanie się do innych zdolności poznawczych, wykształconych w toku ewolucji. Zdaniem Lakoffa i Núñeza, aby mogła pojawić się zdolność do liczenia (choćby na palcach), konieczne są zdolności do: *grupowania, porządkowania, łączenia w pary, zapamiętywania, rozpoznawania, ile obiektów pozostało do odliczenia, postrzegania niezależności porządku, w jakim obiekty zostały zliczone od wyniku, łączenia obiektów z różnych grup w większe grypy, a także symbolizacji*, czyli przedstawiania abstrakcyjnych bytów, takich jak liczby, przy pomocy fizycznych symboli, takich jak słowa<sup>32</sup>. Dzięki tym zdolnościom wyniki uzyskanych obliczeń cechują się stabilnością – są powtarzalne. W połączeniu z odpowiednimi metaforami oraz ich amalgamatami możliwe jest posługiwanie się bardziej zaawansowanymi zdolnościami arytmetycznymi. Istotną rolę w charakteryzowaniu pojęć matematycznych odgrywają dwa typy metafor pojęciowych. Pierwsze z nich to oparte na doświadczeniu potocznym *metafory podstawowe* (*grounding metaphors*). Pozwalają one na tworzenie abstrakcyjnych pojęć, takich jak np. *dodawanie*. Drugi typ metafor to *metafory spinające* (*linking metaphors*). Dzięki nim możliwe jest generowanie bardziej wyrafinowanych pojęć poprzez łączenie pojęć z różnych działów matematyki<sup>33</sup>. W niniejszej prezentacji ograniczamy się w zasadzie tylko do pierwszego typu metafor, gdyż

<sup>30</sup> Tamże, s. 43.

<sup>31</sup> Tamże, s. 44.

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 51 n.

<sup>33</sup> Zob. tamże, s. 53.

pozwalają one na wygenerowanie działów, takich jak arytmetyka liczb naturalnych. Zdaniem Lakoffa i Núñeza fundamentalna w tej kwestii jest przyswajana już w bardzo młodym wieku metafora **arytmetyka to kolekcja obiektów**. Przy pomocy tej metafory obiekty fizyczne odwzorowywane są jako liczby<sup>34</sup>. Aby jednak w terminach teorii metafor skonstruować mnożenie oraz dzielenie, konieczne jest wskazanie dodatkowych, bardziej złożonych, zdolności konceptualnych. Mnożenie może być konceptualizowane dwojako: jako *zbieranie* elementów lub jako *powtarzanie operacji dodawania*. Podobnie dzielenie może być konceptualizowane jako *podział* lub jako *powtarzanie operacji odejmowania*. Zdaniem Lakoffa i Núñeza arytmetyka ma charakter metaforyczny, zaś odkryty przez nich system metafor pozwala zrekonstruować *całość* tego działu (łącznie z własnościami, takimi jak przemienność mnożenia). W kognitywistycznym podejściu do arytmetyki szczególnie istotna wydaje się również inna metafora, określana następująco: **arytmetyka to poruszanie się wzdłuż ścieżki** (*Arithmetic As Motion Along the Path*). Punktem wyjścia dla tej metafory jest fizyczne doświadczenie poruszania się z jednego miejsca do drugiego wzdłuż określonej trajektorii<sup>35</sup>.

Powyżej zaprezentowany został tylko wycinek metaforycznego systemu pojęciowego przedstawionego w WMCF. Naszym celem było jedynie zobrazowanie *metody*, jaką posługują się Lakoff i Núñez, rekonstruując arytmetykę. Wykorzystując inne zestawy metafor, rekonstruują oni również inne działy, takie jak logika, algebra oraz teoria mnogości<sup>36</sup>, czy też analiza matematyczna<sup>37</sup>. Co istotne, ich teoria podejmuje również problem nieskończoności<sup>38</sup>. Szczegółowa analiza rekonstrukcji poszczególnych teorii matematycznych w oparciu o teorię metafor będzie przedmiotem kolejnych publikacji.

<sup>34</sup> Tamże, s. 55 n.

<sup>35</sup> Tamże, s. 72.

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 107–152.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 259–334.

<sup>38</sup> Zob. tamże, s. 153–255.

## Ucieleśniona matematyka

Na początku niniejszego opracowania przedstawione zostały potoczne poglądy na temat matematyki. Choć oczywiście platonizm matematyczny nie jest jedyną filozofią matematyki, wpisuje się on w potoczne poglądy, które Lakoff i Núñez określają jako matematyczny romans. Istnieje wiele argumentów przeciw platonizmowi matematycznemu, a także wiele zalet realistycznej interpretacji matematyki. Z punktu widzenia epistemologii i nauk kognitywnych największym problemem jest wyjaśnienie związku pomiędzy organizmami biologicznymi, jakimi są matematycy, oraz abstrakcyjnymi bytami matematycznymi. W świetle kauzalnej teorii wiedzy Alvina Goldmana warunkiem koniecznym zdobycia wiedzy na temat danego zjawiska, jest istnienie związku przyczynowego pomiędzy poznającym podmiotem a zjawiskiem. Paul Benacerraf zwrócił uwagę, że brak związku przyczynowego pomiędzy matematykami a obiektami abstrakcyjnymi wyklucza możliwość zaistnienia wiedzy matematycznej<sup>39</sup>. Teorie, takie jak *matematyka ucieleśniona* mają niewątpliwą przewagę nad platonizmem, gdyż matematyka sprowadzalna jest w nich do czynności kognitywnych podmiotu. Podstawową zaletą platonizmu matematycznego jest natomiast dostarczenie wyjaśnienia dla fenomenu stosowalności matematyki w opisie świata przyrody<sup>40</sup>. Paradygmat matematyki ucieleśnionej zaprzecza natomiast platońskiemu postulatowi ontologicznej uprzedniości struktur matematycznych wobec rzeczywistości fizycznej. Według Lakoffa i Núñeza matematyka jest stosowalna do opisu świata, gdyż zdolności kognitywne, dzięki którym powstała wyewoluowały, jako adaptacje stanowiące odpowiedź na wymagania stawiane przez środowisko.

<sup>39</sup> Problematyka ta dyskutowana była szerzej w artykule W. P. Grygiel, M. Hohol, *Teoriopoznawcze i kognitywistyczne wyzwania matematycznego platonizmu*, „Logos i Ethos”, 2009, nr 2 (27), s. 25–42.

<sup>40</sup> Zob. różne prace Rogera Penrose’a i Michała Hellera, takie jak: R. Penrose i in., *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. P. Amsterdamski, red. M. Longair, Warszawa 1997; M. Heller, *Filozofia i Wszechświat*, dz. cyt.

Podstawowe roszczenia teorii ucieleśnionej matematyki eksplikowane w WMCF to: (1) stwierdzenie, że jedyna matematyka, jaką znamy (i jaką możemy poznać) istnieje w ucieleśnionym umyśle; (2) stwierdzenie, że wszystkie treści matematyczne zawarte są w pojęciach ucieleśnionej matematyki oraz (3) stwierdzenie, że znakomita większość koncepcji matematycznych ma naturę metaforyczną<sup>41</sup>. Krócej mówiąc: obraz, jaki wyłania się z WMCF, jest naturalistyczny. Uprawianie matematyki jest naturalną czynnością poznawczą, ugruntowaną w funkcjonowaniu układu nerwowego oraz interakcjach, w jakie ludzie wchodzą na co dzień ze środowiskiem<sup>42</sup>. Co za tym idzie, odpowiednim narzędziem do badania konceptualnych podstaw matematyki są nauki kognitywne. Także problem stosowalności matematyki w naukach staje się zagadnieniem kognitywistycznym. Nie powoduje to jednak – jak się wydaje – relatywizacji matematyki. Ze względu na podobne uposażenie biologiczne, ludzkie zdolności kognitywne, a w tym zdolności matematyczne są zbliżone, dzięki czemu możliwe jest intersubiektywne tło dyskusji.

Jak już wspomniano, metafory mają charakter odwzorowania pewnej opanowanej pojęciowo dziedziny (traktowanej jako wyjściowa) na ten fragment świata, który poddawany jest konceptualizacji (czyli na dziedzinę docelową). Co więcej, odwzorowanie to ma zachowywać w dziedzinie docelowej te cechy strukturalne, które są właściwe dziedzinie wyjściowej. Aktualnie w literaturze przedmiotu mówi się o niezmienniczości topologii względem odwzorowań metaforycznych<sup>43</sup>. Temat ten – jako cokolwiek wykraczający poza niniejszy artykuł – zostanie dokładniej omówiony w kolejnej publikacji. Tymczasowo postaramy się jedynie wskazać na istotną cechę odwzorowań metaforycznych, mianowicie ich *asymetrię*. W dyskutowanej powyżej

<sup>41</sup> Zob. G. Lakoff, R. Núñez, *Where Mathematics Comes from*, dz. cyt., s. 364.

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 377–379.

<sup>43</sup> Zob. J. E. Grady, *Metaphor*, dz. cyt., s. 190–192; G. Lakoff, *The Invariance Hypothesis: Is Abstract Reason Based on Imageschemas?*, „Cognitive Linguistics”, 1990, nr 1, s. 39–74.

metaforze **kategorie to pojemniki**, pojęcia dotyczące obiektów zlokalizowanych w pewnych rejonach przestrzeni przenoszone są na abstrakcyjne elementy należące do jakichś zbiorów. Ta metafora pozwala nam wyrazić istotne cechy kategorii (np. niepustość) oraz relacje pomiędzy nimi (tj. zawieranie). Innymi słowy, predykcje dotyczące pojemników stosują się do kategorii. Odwrotna zależność jednak nie zachodzi. Nieproblematyczna dla kategorii własność pustego spełniania nie stosuje się bowiem do pojemników, gdyż związane z takimi zdaniem presupozycje okazują się sprzeczne.

### Pytania, problemy, dalsze perspektywy

W niniejszym opracowaniu zaprezentowana została perspektywa nowatorskiego spojrzenia na bardziej fundamentalne wyjaśnienie podstaw matematyki, niż ma to miejsce w ramach klasycznych stanowisk w filozofii matematyki, takich jak platonizm, intuicjonizm/konceptualizm czy też formalizm. Nie są one bowiem wolne od wielu ukrytych, apriorycznych założeń. Praktyka współczesnych matematyków, a także fizyków teoretyków pokazuje, iż te stanowiska oraz ich ściśle konsekwencje nie są w dużej mierze respektowane, a matematyka jest powszechnie uprawiana w swojej „bogatszej” wersji, dopuszczającej m.in. przeprowadzanie dowodów niekonstruktywnych czy też akceptujących aksjomat wyboru. Nie da się ukryć, iż z punktu widzenia filozofii matematyki faworyzuje to platonizm. W takim ujęciu przyjęcie stanowiska platońskiego ma jedynie charakter metodologiczny i zostało przez C. Chiharę określone mianem *platonizmu mitologicznego*<sup>44</sup>. Tym bardziej więc sensowne wydało się sięgnięcie do narzędzi umożliwiających głębsze wniknięcie w zagadnienie podstaw matematyki z wykorzystaniem osiągnięć nauk kognitywnych, szczególnie obecnych w paradygmacie *ucieleśnionego umysłu*. Warto zauważyć, iż podejście takie dosyć radykalnie odbie-

<sup>44</sup> Zob. C. Chihara, *Ontology and the Vicious Circle Principle*, New York 1973.

ga od wszelkich ujęć dualistycznych, tkwiących u podłoża klasycznych koncepcji matematyki i stanowi preludeum do paradygmatu *matematyki ucieleśnionej*.

Z lektury zaprezentowanego opracowania niewątpliwie przeziiera zachwyty teorią metafor G. Lakoffa, szczególnie w jej zastosowaniu do podstaw matematyki. Trudno to ukrywać, ponieważ narzędzie to rokuje istotne szanse ukazania głębszej perspektywy wielu nierozstrzygniętych problemów filozoficznych, w które uwikłana jest matematyka. Zanim to jednak nastąpi, nie sposób pominąć szeregu ważnych i *de facto* niepodjętych w oryginalnym sformułowaniu teorii metafor kwestii. Przede wszystkim rodzi się pytanie o to, jak uzasadnić dokonanie w WMCF takiego a nie innego zbioru metafor. Lakoff i Núñez zdają się traktować to zagadnienie jako wyjściowe, odwołując się jedynie bardzo enigmatycznie do prawdopodobnych źródeł postulowanych metafor bazowych. Można więc w tym kontekście podjąć kwestię, czy proponowany zbiór metafor jest rzeczywiście nieredukowalny, to znaczy, czy metafor tych nie można rozłożyć na bardziej pierwotne. Nasuwa się tutaj analogia z algebry liniowej, dotycząca *liniowej niezależności* wektorów bazowych, rozpinających przestrzeń. Problem takiego rozkładu jest *de facto* problemem *kosmologicznym*, ponieważ jeśli potraktuje się ewolucję człowieka, a wraz z nim jego władz poznawczych, jako swoistą nić ewolucji Wszechświata, to należy oczekiwać, iż władze te wyewoluowały w takim kierunku, aby zapewnić odpowiednią adaptację do przetrwania na określonym poziomie rzeczywistości. Sensowne w takim ujęciu stają się więc wszelkie metafory związane z opisem przestrzennym, zwane przez Lakoffa i Johnsona *metaforami orientacyjnymi*<sup>45</sup>. Za nieredukowalnym charakterem tych metafor przemawia fakt, iż jednym z fundamentalnych pojęć najogólniejszej teorii czasoprzestrzeni – ogólnej teorii względności – jest pojęcie *metryki*, czyli, mówiąc potocznie, reguły na określanie odległości. Istnieje również niebezpieczeństwo,

<sup>45</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, dz. cyt., s. 41–49.



iż teoria metafor stanie się narzędziem tak ogólnym, że radykalnie obniży się jej zdolność eksplanacyjna do poziomu, jaki obserwuje się chociażby w przypadku arystotelesowskiego hylemorfizmu. Stąd też konieczność przeprowadzenia zabiegów formalizacyjnych, pozwalających przede wszystkim na wyakcentowanie *asymetrycznego* charakteru metaforycznych odwzorowań, warunkującego powstanie nowej wiedzy i pogłębianie zrozumienia, a nie tylko transferu struktur elementarnych doświadczeń, z których metafory biorą swoje źródło. Pomimo wniesionych zastrzeżeń, można oczekiwać, iż taka perspektywa badawcza okaże się owocna w precyzyjniejszym naświetleniu procesów konceptualizacyjnych, przebiegających w ludzkim umyśle.

Tadeusz Pabjan

## Kilka uwag o zasadzie komplementarności

Niemal wszystkie spory o interpretację mechaniki kwantowej sprowadzają się do dyskusji na temat reguł, które poszczególnym elementom matematycznego formalizmu tej teorii pozwalają przyporządkować elementy jej dziedziny, to znaczy odpowiadające im fragmenty lub aspekty fizycznej rzeczywistości. Jednej z tego typu reguł dostarcza zasada komplementarności, którą Niels Bohr sformułował w roku 1927 i która miała stanowić argument uzasadniający słuszność zaproponowanej przez tego fizyka interpretacji mechaniki kwantowej, zwanej powszechnie interpretacją kopenhaską. Zgodnie z tą zasadą, istnieją pewne pojęcia, kategorie lub fizyczne wielkości, które się wzajemnie wykluczają i dlatego nie da się ich odnieść jednocześnie do tego samego zjawiska; zarazem jednak nie jest możliwy pełny opis lub wyjaśnienie tego zjawiska bez ich jednoczesnego uwzględnienia. Bohr nigdy dokładnie nie sprecyzował, jak należy rozumieć termin „komplementarność”; zaznaczał jedynie, że mechanika kwantowa „zmusza do zastosowania nowego sposobu opisu, określanego jako komplementarny – w takim sensie, że zastosowanie jakichkolwiek klasycznych koncepcji wyklucza jednoczesne użycie innych klasycznych koncepcji, które w odmiennym kontekście są tak samo konieczne do wyjaśnienia danego zjawiska”<sup>1</sup>. Najczęściej przywoływane przykłady wielko-

**ks. Tadeusz Pabjan** – adiunkt w Katedrze Filozofii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Tarnowie. Zainteresowania naukowe: filozofia mechaniki kwantowej i twierdzenie Bella.

<sup>1</sup> N. Bohr, *Introductory Survey*, [w:] tenże, *Atomic Theory and the Description of Nature*, Cambridge 1934, s. 10.

ści i kategorii komplementarnych to położenie i pęd cząstki, których nie można określić jednocześnie z dowolną skończoną dokładnością, albo opis przestrzenno-czasowy, umożliwiający precyzyjną lokalizację cząstki w czasie i przestrzeni, oraz niemożliwy z nim do pogodzenia opis przyczynowy, zgodny z prawami zachowania i pędu.

Podstawowy problem z zasadą komplementarności polega na tym, że wykorzystuje się ją do zinterpretowania formalizmu mechaniki kwantowej, ale jednocześnie jej własna interpretacja nie jest oczywista i budzi liczne kontrowersje. Do grona zwolenników zasady komplementarności zaliczają się przedstawiciele i kontynuatorzy dokonanej szkoły kopenhaskiej; do grona przeciwników należą ci, którzy sądzą, że interpretacja kopenhaska nie dostarcza satysfakcjonującego rozwiązania problemu granicy pomiędzy światem kwantowym i klasycznym, i nie wyjaśnia w jednoznaczny sposób innych dwuznaczności, pojawiających się w tej teorii. Jeden z przedstawicieli tego ostatniego stanowiska, John S. Bell, w następujący sposób wyraził swoje zastrzeżenia pod adresem tej zasady:

Zamiast zaniepokoić się niejednoznacznością podstaw [mechaniki kwantowej – T.P.], a także nie dość precyzyjnym określeniem granicy pomiędzy „układem kwantowym” i „klasycznym aparatem pomiarowym”, Bohr wydawał się być tym usatysfakcjonowany. Bawiły go sprzeczności, na przykład pomiędzy „cząstką” i „falą”, które zdają się pojawiać za każdym razem, gdy wykracza się poza poziom praktycznych zastosowań teorii. Stworzył on filozofię, którą sam nazwał „komplementarnością”, nie po to, by te sprzeczności i dwuznaczności wyjaśnić, ale raczej po to, by nas z nimi pogodzić<sup>2</sup>.

Argumentem przemawiającym przeciwko zasadzie komplementarności, pojmowanej jako reguła umożliwiająca interpretację formalizmu mechaniki kwantowej, jest również i to, że sam Bohr nadawał jej wyjątkowo niejednoznaczną interpretację, odnosząc ją nie tylko do

<sup>2</sup> J. S. Bell, *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics. Collected Papers on Quantum Philosophy*, Cambridge 2004, s. 189.

mechaniki kwantowej, ale również do innych teorii fizycznych, a także do zagadnień z zakresu biologii, psychologii, antropologii, filozofii, a nawet religii. Zakres problematyki obejmowanej zasadą komplementarności w znaczący sposób rozszerzyli jeszcze uczniowie i zwolennicy idei Bohra. Celem niniejszego artykułu jest analiza różnych aspektów i kontekstów, w których rozważa się zasadę komplementarności, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki niedotyczącej bezpośrednio interpretacji mechaniki kwantowej.

### 1. Komplementarność jako reguła epistemologiczna

Chronologicznie pierwsze sformułowanie zasady komplementarności dotyczyło niemożności jednoczesnego sformułowania czasoprzestrzennego i przyczynowego opisu układu kwantowego. Zdaniem Bohra „sama natura teorii kwantowej zmusza nas do traktowania opisu czasoprzestrzennego i wymogu przyczynowości – połączenie których charakteryzuje teorie klasyczne – jako komplementarnych i zarazem wykluczających się cech opisu”<sup>3</sup>. Argument ten dotyczy podstawowego ograniczenia, jakie mechanika kwantowa nakłada na eksperymentatora, który nie może dokonywać jednoczesnych pomiarów wielkości komplementarnych. Zasadę komplementarności traktuje się powszechnie jako jedną z podstawowych tez interpretacji kopenhaskiej. Wydaje się jednak, że w rozumieniu Bohra zasady tej nie należy traktować jako reguły umożliwiającej interpretowanie formalizmu tej teorii, ale raczej jako wyrażenie, określające możliwości opisu i obserwacji w ramach mechaniki kwantowej<sup>4</sup>.

Jeśli zasada komplementarności rzeczywiście określa warunki opisu, to znaczy, że należy ją zaklasyfikować jako regułę epistemologiczną. Re-

<sup>3</sup> N. Bohr, *The Quantum Postulate and the Recent Development of Atomic Theory*, „Nature”, 1928, nr 121, s. 580.

<sup>4</sup> Por. D. Favrholt, *General Introduction*, [w:] *Niels Bohr. Collected Works*, vol. 10: *Complementarity Beyond Physics (1928–1962)*, red. D. Favrholt, Amsterdam – Tokyo 1999, s. XXIII–XLIX.

guła ta została ustalona dzięki odkryciu kwantu działania (stałej Plancka), co decyduje o tym, że warunki opisu, obowiązujące w mechanice kwantowej, w zasadniczy sposób różnią się od tych, które obowiązują w fizyce klasycznej. Dowolne oddziaływanie pomiędzy makroskopowym aparatem pomiarowym i układem kwantowym prowadzi bowiem do nieuniknionego zaburzenia tego układu. Co więcej, skończona wartość stałej Plancka decyduje o tym, że nie można nakreślić precyzyjnej granicy pomiędzy układem kwantowym i makroskopowym aparatem pomiarowym, przy pomocy którego przeprowadza się pomiar na tym układzie. Zdaniem Bohra jest to bardzo ważna „lekcja epistemologiczna”, której mechanika kwantowa udziela całej współczesnej nauce i filozofii, i która rzuca całkiem nowe światło na problem warunków obserwacji i opisu rzeczywistości we wszystkich dziedzinach wiedzy:

Najważniejszą lekcją, udzieloną nam przez rozwój fizyki atomowej, jest rozpoznanie cechy, jaką jest całościowość procesów kwantowych, ujawniona dzięki odkryciu kwantu działania. (...) Nie mamy tu do czynienia jedynie z mniej lub bardziej jasnymi analogiami, ale z badaniem warunków, dotyczących poprawnego używania naszych pojęciowych środków wyrazu<sup>5</sup>.

Przekonany o słuszności swojej koncepcji, Bohr zaczął w swoich publikacjach i odczytach – począwszy od roku 1929 – analizować problemy epistemologiczne w fizyce, a także we wspomnianych uprzednio dziedzinach – psychologii, biologii i antropologii. Zasada komplementarności, która wydawała się w satysfakcjonujący sposób wyjaśniać paradoksy związane z obserwacjami układów kwantowych, dostarczała uniwersalnej wskazówki, dotyczącej warunków obserwacji i opisu wszystkich innych układów. Kluczem do wyjaśnienia tego problemu jest – zdaniem Bohra – różnica pomiędzy świadomym siebie podmiotem poznającym i przedmiotem poznania: „Mam nadzieję, że idea komplementarności nadaje się do scharakteryzowania sytuacji, która dostarcza głębokiej

<sup>5</sup> N. Bohr, *Atomic Physics and Human Knowledge*, New York 1958, s. 1–2.

analogii z podstawową trudnością (...) dotyczącą fundamentalnego rozróżnienia pomiędzy podmiotem i przedmiotem”<sup>6</sup>.

Zasadnicza trudność epistemologiczna, związana z wyjaśnieniem umysłowej aktywności człowieka, polega na tym, że do poprawnego opisu tej aktywności potrzebna jest obiektywna rzeczywistość (przedmiot), która zostanie przeciwstawiona poznającemu podmiotowi; zasada komplementarności wyklucza jednakże możliwość precyzyjnego oddzielenia podmiotu od przedmiotu<sup>7</sup>. Komplementarność pozwala za to uzasadnić istnienie wolnej woli: jest to ten aspekt aktywności umysłowej, który nie dopuszcza „opisu mechaniczno-przyczynowego”. Istnienie kwantu działania nie pozwala na „szczegółowe zbadanie procesów zachodzących w mózgu”, ponieważ jakiegokolwiek próby zmierzające do zaobserwowania tych procesów, spowodowałyby „zasadniczą zmianę świadomości woli”<sup>8</sup>. Wolna wola jest zatem konsekwencją komplementarności, wykluczającej możliwość szczegółowego poznania fizyko-chemicznych procesów, leżących u podłoża fenomenu ludzkiej świadomości.

## 2. Komplementarność a życie

Wielkie idee naukowe nigdy nie rodzą się od razu w gotowej postaci, a na ich powstanie i dojrzewanie zasadniczy wpływ ma kulturowe środowisko, w którym żyje i pracuje uczony. To właśnie w tym środowisku rodząca się idea naukowa zostaje naznaczona filozoficznymi poglądami, które twórcy tej idei bardzo często zostają przekazane przez jego najbliższe otoczenie. Tak było również w przypadku zasady komplementarności. Na proces powstawania i dojrzewania tej koncepcji miała wyraźny wpływ filozofia Hegla i Kierkegaarda, którą Niels Bohr poznał i którą się zafascynował dzięki swojemu akademickiemu wykła-

<sup>6</sup> N. Bohr, *The Quantum Postulate...*, dz. cyt., s. 158.

<sup>7</sup> Por. N. Bohr, *The Quantum of Action and the Description of Nature*, [w:] *Atomic Theory and the Description of Nature. The Philosophical Writings of Niels Bohr*, t. 1, Connecticut 1987, s. 92–101.

<sup>8</sup> Tamże.

dowcy i mentorowi, Haraldowi Hoffdingowi<sup>9</sup>. Jego osobę Bohr otaczał ogromnym pietyzmem, toteż nic dziwnego, że idea komplementarności, na trop której naprowadziła tego fizyka filozofia Hoffdinga, wydawała się mu niezwykle cennym narzędziem pojęciowym. Narzędzie to było – zdaniem Bohra – na tyle ogólne, że powinno umożliwiać wyjaśnienie wielu zagadnień również poza kontekstem fizyki kwantowej. Pierwszą dziedziną z tego zakresu, do której Bohr zastosował zasadę komplementarności, była biologia, a pierwszym i najważniejszym problemem z tej dziedziny, który nadawał się do interpretacji w kategoriach dyskutowanej zasady, był problem natury życia. Wybór takiej tematyki zapewne nie był przypadkowy: zagadnieniem tym interesował się również jego ojciec, Christian Bohr, który był profesorem fizjologii.

Jaki związek istnieje pomiędzy fenomenem życia i zasadą komplementarności? Związek ten staje się jasny, gdy rozważy się samą możliwość naukowego, precyzyjnego opisu życia. Istnienie życia i możliwość jego naukowego opisu pozostają względem siebie w relacji komplementarności, ponieważ obydwa te aspekty są na tyle istotne, że żadnego z nich nie da się wyeliminować, ale zarazem nie można ich ze sobą pogodzić: eksperymenty, które ewentualnie mogłyby wyjaśnić, jakie procesy odpowiadają za fizykę i chemię życia, musiałyby doprowadzić żywy organizm do śmierci. Sprzeczności pomiędzy istnieniem życia i możliwością jego naukowego opisu nie da się usunąć z racji zasadniczych i dlatego natura życia na zawsze pozostanie dla człowieka nieodkrytą tajemnicą<sup>10</sup>. Komplementarność, związana z fenomenem życia, pozwala stwierdzić, że życie jawi się jako prawda ostateczna i zarazem elementarna, a jego rola w biologii jest podobna do roli stałej Plancka w fizyce: musi być zaakceptowana jako elementarny fakt naukowy, którego nie da się przetłumaczyć na fakty bardziej elementarne. Podczas Kongresu Terapii Światłem, który miał miejsce w Kopenhadze w roku 1932, Bohr przedstawił swoją ideę w następujący sposób:

<sup>9</sup> Por. D. Favrholt, *Niels Bohr's Philosophical Background*, Copenhagen 1992.

<sup>10</sup> Por. F. Selleri, *Wielkie spory w fizyce kwantowej*, tłum. B. Lange, Gdańsk 1999, s. 116–119.

Jeśli mechanizmy, które mają miejsce w żywych organizmach, będziemy w stanie poddać takiej analizie, jaką przeprowadza się w przypadku zjawisk kwantowych, możemy się spodziewać odkrycia własności, które odróżniają materię ożywioną od nieożywionej. Musimy jednak pamiętać, że warunki badania biologicznego i fizycznego nie są identyczne, ponieważ konieczność zachowania przy życiu obiektu badania nakłada ograniczenia na doświadczenia w biologii, podczas gdy w fizyce takich ograniczeń nie ma. I tak, musielibyśmy z pewnością zabić zwierzę, jeśli chcielibyśmy doprowadzić badanie jego organów do takiego punktu, aby móc rozpoznać rolę odgrywaną przez poszczególne atomy w funkcjach życiowych. W każdym eksperymencie dokonanym na organizmach żywych pozostaje pewna nieokreśloność warunków fizycznych, którym te organizmy są poddane. Ta najmniejsza możliwa doza swobody, którą w ten sposób udzieliło się organizmowi, wystarcza, by pozwolić mu ukryć przed nami swój sekret. Z tego punktu widzenia samo istnienie życia mogłoby być uważane w biologii za fakt elementarny w taki sam sposób, jak w fizyce atomowej istnienie kwantu działania jest przyjmowane jako coś podstawowego, nie dającego się wyprowadzić ze zwykłej mechaniki<sup>11</sup>.

W cytowanym wykładzie, który później ukazał się w druku jako artykuł zatytułowany *Światło i życie*, Bohr nawiązał do starego sporu o istotę życia, jaki ma miejsce pomiędzy fizykalizmem (lub mechanicyzmem) i witalizmem: pierwsze z tych stanowisk postuluje możliwość redukcji życia do zjawisk o charakterze fizyko-chemicznym; drugie – zaprzecza takiej możliwości, upatrując istoty życia w niematerialnej „sile witalnej”. Poglądy Bohra nie pozostały bez wpływu na to, w jaki sposób inni uczeni zaczęli oceniać tę problematykę. W jednym z artykułów znany fizyk Pascual Jordan potraktował fizykalizm i witalizm jako komplementarne aspekty badań nad naturą życia<sup>12</sup>, a w innej publikacji wykazywał, że mechanika kwantowa nakazuje traktowanie życia i świadomości jako fenomenów, których nie

<sup>11</sup> N. Bohr, *Light and Life*, „Nature”, 1933, nr 131, s. 458.

<sup>12</sup> Por. P. Jordan, *Die Quantenmechanik und die Grundprobleme der Biologie und Psychologie*, „Die Naturwissenschaften”, 1932, nr 20, s. 815–821.



można wyjaśnić naukowo<sup>13</sup>. Z kolei uczeń Bohra, Max Delbrück, pod wpływem lektury cytowanego powyżej artykułu stał się zagorzałym zwolennikiem idei poszukiwania biologicznego odpowiednika zasady nieoznaczoności.

Delbrück próbował dowieść, że w zjawiskach biologicznych ukrywa się tajemnica życia, choć próba jej naukowego wyjaśnienia z konieczności musi prowadzić do paradoksów analogicznych do tych, które pojawiają się w fizyce klasycznej, gdy stosuje się ją do opisu zjawisk kwantowych<sup>14</sup>. W celu realizacji tego programu Delbrück skupił wokół siebie grupę uczonych, do których należeli m.in. James Watson i Francis Crick. Paradoksalnie, w 1953 roku Watson i Crick dokonali odkrycia struktury kwasu DNA, co okazało się istotnym argumentem za słusznością programu redukcjonistycznego i jednocześnie zdawało się przemawiać przeciwko możliwości stosowania idei komplementarności do problemu natury życia. Odkrycie to przyczyniło się poniekąd do istotnej zmiany poglądów samego Bohra, który śledził dokonania Delbrücka i jego zespołu. W 1962 roku Bohr został zaproszony przez Delbrücka do wygłoszenia wykładu z okazji inauguracji Instytutu Genetyki w Kolonii. W wykładzie, któremu Bohr nadał wymowny tytuł *Światło i życie ponownie przejrzone*, nie ma już żadnych wzmianek o zasadzie komplementarności i niezgodności pomiędzy istnieniem życia i możliwością jego naukowego opisu<sup>15</sup>.

W sporze o naturę życia zabierali również głos inni przedstawiciele szkoły kopenhaskiej, którzy – podobnie jak Bohr w latach 30. XX wieku – odwoływali się do zasady komplementarności. Pierwszym z nich był Werner Heisenberg, który pisał:

nasza wiedza o żywej komórce może być komplementarna wobec całkowitego opisu jej molekularnej struktury. Ponieważ całościowe poznanie tej

<sup>13</sup> Por. P. Jordan, *Physics of the Twentieth Century*, tłum. E. Oshry, New York 1944.

<sup>14</sup> Por. L. E. Kaye, *The Secret of Life: Niels Bohr's Influence on the Biology Program of Max Delbrück*, „*Rivista di Storia della Scienza*”, 1985, nr 2, s. 487–510.

<sup>15</sup> Por. N. Bohr, *Light and Life Revisited*, „*ICSU Review*”, 1963, nr 5, s. 194–199.

struktury mogłoby być osiągnięte jedynie dzięki operacjom, które zniszczyłyby życie komórki, dlatego jest możliwe, że życie wyklucza kompletne określenie swej ukrytej struktury fizyko-chemicznej<sup>16</sup>.

W podobnym duchu wypowiadał się Wolfgang Pauli, który również powoływał się na zasadę komplementarności, aby wykazać zasadniczą niemożność naukowego wyjaśnienia fenomenu życia<sup>17</sup>. Także Max Born był zdania, że fizyka kwantowa dostarcza argumentów za tym, iż zjawisk biologicznych i psychicznych nie da się wyjaśnić na drodze ich prostej redukcji do procesów fizyko-chemicznych<sup>18</sup>.

### 3. Inne przykłady zastosowania zasady komplementarności

Mechanika kwantowa jest tą teorią, z którą zwykle łączy się zasadę komplementarności. Klasyczne przykłady wielkości komplementarnych, o których mowa w tej teorii, to położenie i pęd obiektu kwantowego: obydwie te wielkości charakteryzują ten obiekt, choć nie można ich jednocześnie zmierzyć, ponieważ nie istnieje taki stan kwantowy, w którym byłyby one jednocześnie określone. Bohr interpretował jednakże w duchu zasady komplementarności również inne teorie fizyczne. W 1930 roku rozciągnął on ideę komplementarności na termodynamikę, stwierdzając, że „sama koncepcja temperatury pozostaje w relacji wykluczania ze szczegółowym opisem zachowania atomów w rozważanych ciałach”<sup>19</sup>. Zarówno Bohr, jak i jego uczni-

<sup>16</sup> W. Heisenberg, *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*, New York 1958, s. 105.

<sup>17</sup> Por. W. Pauli, *Aufsätze und Vorträge über Physik und Erkenntnistheorie*, Braunschweig 1961.

<sup>18</sup> „Skoro nawet w fizyce nieożywionej fizyk staje wobec granic absolutnych, przy których zanika związek przyczynowy, który musi być zastąpiony przez związek statystyczny, powinniśmy być przygotowani na to, że w królestwie rzeczy żywych i w procesach związanych ze świadomością i wolą spotykamy się z barierami niedającymi się przekroczyć, poza którymi obiektywne wyjaśnienie mechanistyczne, jak w dawnej filozofii przyrody, staje się zdecydowanie pozbawione znaczenia” (M. Born, *Atomic Physics*, London – Glasgow 1961, s. 32).

<sup>19</sup> N. Bohr, *Chemistry and the Quantum Theory of Atomic Constitution*, „Journal of the Chemical Society”, 1932, s. 349–383.

wie i zwolennicy znajdowali również liczne zastosowania dla zasady komplementarności w innych dziedzinach nauki, takich jak omówiona w poprzednim paragrafie biologia. Idea komplementarności okazała się filozoficznym zwornikiem, który łączy ze sobą metodologicznie odrębne dziedziny poznania:

W ogólnej perspektywie filozoficznej istotne jest to, że również w innych obszarach wiedzy mamy do czynienia z sytuacją przypominającą tę z fizyki kwantowej. Integralność żywych organizmów, charakterystyczne cechy ludzkiej świadomości, a także ewolucja kultur odznaczają się cechą całościowości, wyjaśnienie której zakłada typowe komplementarne sposoby opisu<sup>20</sup>.

Krótkie omówienie kilku kolejnych przykładów pojęć, koncepcji i wielkości komplementarnych pozwoli ukazać wyjątkowo szeroki zakres problematyki, obejmowanej omawianą zasadą.

Zdaniem Bohra w relacji komplementarności pozostaje analiza jakiegoś pojęcia i jego stosowanie: dopóki określone pojęcie jest stosowane w bezpośrednim akcie poznawczym, nie może być analizowane; z kolei analizowanie tego pojęcia uniemożliwia jego stosowanie. Jednoczesna realizacja tych czynności nie jest możliwa, ale nic nie stoi na przeszkodzie, by realizować je osobno. Komplementarne są pojęcia sprawiedliwości i miłości: pierwsze wyklucza drugie, a drugie pozostaje w sprzeczności z pierwszym. Absolutna sprawiedliwość całkowicie przekreśla miłość, a absolutna miłość odbiera rację bytu sprawiedliwości. Komplementarność tych pojęć jest analogiczna do komplementarności obowiązującej wielkości fizyczne, pomiędzy którymi zachodzą relacje Heisenberga: im dokładniej można określić jedną z tych wielkości, tym mniej można powiedzieć o drugiej<sup>21</sup>. Komplementarne są nauka i religia, jako dwa alternatywne podejścia – obydwa równie

<sup>20</sup> N. Bohr, *Quantum Physics and Biology*, [w:] *Symposia of the Society for Experimental Biology*, Number XIV: „Models and Analogues in Biology”, Cambridge 1960, s. 3.

<sup>21</sup> Por. C. F. von Weizsäcker, *Jedność przyrody*, tłum. K. Napiórkowski i in., Warszawa 1978, s. 30–31.

prawdziwe i równie istotne w poznawaniu rzeczywistości, choć zarazem niemożliwe do całkowitego pogodzenia<sup>22</sup>.

W relacji komplementarności pozostają względem siebie myśli (aktywność rozumu) i uczucia (stany emocjonalne). Głębokie analizy rozumowe nie sprzyjają uczuciom, a intensywne doznania uczuciowe wykluczają logiczne myślenie. Istotę tej zależności Bohr wyjaśniał w następujący sposób: „gdy próbujemy analizować nasze przeżycia emocjonalne, przestajemy je doznawać; to właśnie w tym znaczeniu między doświadczeniami psychicznymi, z którymi wiążemy słowa «myśli» i «uczucia», zachodzi relacja komplementarności, podobna do tej, która istnieje pomiędzy doświadczeniami dotyczącymi atomów, przeprowadzonymi w różnych eksperymentach”<sup>23</sup>. Dobrego przykładu, ilustrującego komplementarną zależność pomiędzy emocjami i aktywnością rozumu, dostarcza percepcja muzyki: emocjonalne doznania, związane ze słuchaniem utworu muzycznego, uniemożliwiają jego trzeźwą, rozumową analizę, z kolei analiza wyklucza doznania emocjonalne. Obydwa podejścia są jednakże konieczne do zrozumienia tego, czym sama w sobie jest muzyka. Podobna zależność ma miejsce pomiędzy instynktem i rozumem: są to pojęcia, które się wzajemnie wykluczają, ale zarazem ujawniają dopełniające się aspekty ludzkiej mentalności.

To ostatnie rozróżnienie – pomiędzy instynktem i rozumem – Bohr potraktował jako punkt wyjścia do analiz, które pozwoliły mu odnieść zasadę komplementarności do antropologii<sup>24</sup>. Swoją ideę przedstawił na Międzynarodowym Kongresie Nauk Antropologicznych i Etnologicznych, który miał miejsce w Kopenhadze w roku 1938. Bohr starał się tam wykazać, że komplementarność związana z instynktem i rozumem charakteryzuje kulturę ewolucję pierwotnej wspólnoty

<sup>22</sup> Por. N. Bohr, *Physical Science and the Study of Religions*, „Studia Orientalia Ioanni Pedersen Peptuagenario A.D. VII id. Nov. Anno MCMLIII”, Copenhagen 1953, s. 385–390. Tę samą ideę można znaleźć w publikacji C. A. Coulsona: *Christianity in an Age of Science*, London 1953.

<sup>23</sup> N. Bohr, *Natural Philosophy and Human Cultures*, [w:] *Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, compte rendu de la deuxième session. Copenhague 1938*, Copenhagen 1939, s. 91.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 86–95.

istot człekokształtnych, która przekształciła kierujące się instynktem zwierzęta w używających rozumu ludzi. Kultura wspólnoty pierwotnej pozostaje w relacji komplementarności do kultury europejskiej; relacja ta zachodzi również pomiędzy każdą odrębną kulturą ludzką: „każda taka kultura reprezentuje harmonijną równowagę ustalonych na mocy tradycji konwencji, za pomocą których ukryte możliwości mogą się rozwijać w sposób ujawniający nowe aspekty jej nieograniczonego bogactwa i różnorodności”<sup>25</sup>.

Oprócz Bohra zasadą komplementarności zajmowało się wielu innych autorów<sup>26</sup>; niektórzy z nich zostali już przywołani w niniejszym opracowaniu, spośród innych warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze Ferdinanda Gonsetha – z racji sformułowanego przez tego autora interesującego wniosku, dotyczącego omawianej idei. W 1948 roku opublikował on artykuł, w którym dowodzi, że historia postępu naukowego jest historią ciągłego przekraczania kolejnych horyzontów wiedzy. Ponieważ zaś idea komplementarności odnosi się do dialektycznej relacji pomiędzy tego typu horyzontami, należy również zakładać, że znajduje ona zastosowanie we wszystkich możliwych dziedzinach wiedzy<sup>27</sup>. Wniosek ten wydaje się zgodny z ogólną ideą Bohra, który sądził, że komplementarność jest koncepcją fundamentalną, pozwalającą poznać i zrozumieć wszystkie aspekty rzeczywistości.

\* \* \*

Zasada komplementarności, pojmowana jako jedna z reguł dotyczących interpretacji formalizmu mechaniki kwantowej, z wielu

<sup>25</sup> Tamże, s. 94.

<sup>26</sup> Por. np.: P. Alexander, *Complementary description*, „Mind”, 1956, nr 65, s. 145–165; D. M. Macky, *Complementary description*, „Mind”, 1957, nr 66, s. 390–394; T. Bergstein, *Complementarity and Philosophy*, „Nature”, 1969, nr 222, s. 1033–1035; N. Brody, P. Oppenheim, *Application of Bohr's Principle of Complementarity to the Mind-Body Problem*, „Journal of Philosophy”, 1969, nr 66, s. 97–113.

<sup>27</sup> Por. F. Gonseth, *Remarque sur l'idée de complémentarité*, „Dialectica”, 1948, nr 2, s. 413–420.

względów stanowi interesujący przedmiot analiz dla filozofii nauki i innych, pokrewnych dziedzin filozoficznych. Najbardziej niezwykłą jej cechą jest to, że samą ideę komplementarności, która w rzeczywistości określa epistemologiczne warunki obserwacji i opisu zjawisk kwantowych, należy zaliczyć do idei typowo filozoficznych. Zastosowanie tego typu reguły do interpretacji formalizmu jednej z najbardziej zaawansowanych matematycznie i konceptualnie teorii fizycznych świadczy o niezwyklej i zarazem bardzo radykalnej transformacji metody naukowej, która zdaje się ewoluować w kierunku zakazanym przez metodologiczne postulaty zwolenników całkowitego oddzielenia filozofii od nauk ścisłych. Zaskakującym aspektem tego procesu jest to, że katalizatorem ewolucji okazało się w tym przypadku nie co innego, ale odkrycie dokonane w ramach teorii fizycznej (odkrycie kwantu działania). Nie ulega wątpliwości, że znaczenie „epistemologicznej lekcji”, której mechanika kwantowa udziela współczesnej metodologii nauk, jest doniosłe. Inną zaskakującą cechą zasady komplementarności jest jej uniwersalność: zakres zagadnień, do których koncepcja ta jest stosowana, jest imponujący, a na dodatek jej ogólność zdaje się przemawiać za tym, że – zgodnie ze wspomnianym w ostatnim akapicie argumentem Gonsetha – zakres ten można w dowolny sposób rozszerzać.

Co ciekawe, obydwie wymienione powyżej cechy zasady komplementarności można – w zależności od interpretacji – potraktować jako zalety tej koncepcji (komplementarność jako dostatecznie ogólna idea interdyscyplinarna, która ukazuje związki pomiędzy metodologicznie odrębnymi dziedzinami wiedzy) albo jako jej wady (komplementarność jako nazbyt ogólna i przez to mało precyzyjna idea, która zamiast rozwiązywać problemy mechaniki kwantowej, uzasadnia niemożność ich rozwiązania, a wszystko to poprzez wprowadzenie do interpretacji matematycznego formalizmu teorii fizycznej idei filozoficznej). Paradoksalność tego wniosku polega na tym, że nic nie stoi na przeszkodzie, by „bycie wadą” i „bycie zaletą” potraktować jako... własności komplementarne, to znaczy takie, które wza-

jemnie się wykluczają (w jednej i tej samej interpretacji nic nie może być jednocześnie wadą i zaletą), ale zarazem nie można żadnej z nich pominąć (aby uzyskać obiektywny ogląd sytuacji, należy uwzględnić różne interpretacje tego samego zagadnienia). Komplementarność cech zasady komplementarności to jeszcze jeden przykład – nie da się ukryć, że nieco przewrotny – zastosowania tej wyjątkowo płodnej koncepcji. Należy jednak wątpić, czy w tym przypadku mnożenie przykładów jest w stanie przekonać sceptyków, podważających merytoryczną wartość dyskutowanej zasady i jej zdolność do wyjaśnienia czegokolwiek.

Kazimierz Mrówka

## Analiza B 8, w. 51–61 Poematu Parmenidesa

Tematem artykułu jest fragment części dzieła Parmenidesa oznaczony we wzorcowym wydaniu Dielsa-Kranza B 8, w. 51–61. Moim celem jest dokładne omówienie kolejnych wersów wybranego tekstu, oparte na tekście w języku greckim oraz na aparacie krytycznym.

**Kazimierz Mrówka** – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie.

Porządek prezentacji treści w artykule jest następujący: najpierw przedstawiam źródła omawianego fragmentu, dalej zamieszczam oryginalny tekst wraz z autorskim przekładem oraz podstawowym aparatem krytycznym. W kolejnej części analizuję wers po wersie wybraną część Poematu Parmenidesa.

w. 51–61. Simplikios, *In Phys.*, 38, 31–39.9

w. 51–52. Simplikios, *In Phys.*, 30, 18–19

w. 51–52. Simplikios, *In Phys.*, 146, 24–25

w. 51–52. Simplikios, *De cael.*, 558, 6–7

w. 53–59. Simplikios, *In Phys.*, 30, 23–31.2; 180, 1–7.

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, ἐν ᾗ πεπλανημένοι εἰσίν,  
55 ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιόν] ἐλαφρόν, ἐωυτῶι πάντοσε τωῦτόν,



τῶι δ' ἑτέρῳι μὴ τῶντῶν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό  
 τάντῃα νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.  
 60 τὸν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,  
 ὥς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

### Mniemań odtąd śmiertelnych

**Naucz się, w porządek mych słów zwodniczy wsłuchując się.**

**Podjęli bowiem dwie decyzje, aby nazwać formy,**

**Z których jednej nie należało, w tym poblądzi.**

**Przeciwieństw wyróżnili postać i znaki nadali,**

**by odróżnić jedno od drugiego, tu płomienia eteryczny ogień,**

**łagodny, bardzo [rzadki] lekki, z sobą wszędzie tożsamy,**

z drugim zaś nie tożsamy. Wszelako to drugie, co samo przez siebie [jest],

lecz jest przeciwnie, noc ciemna, gęsta postać i ciężka.

Tobie ja o tym ładzie stosownym całości opowiadam,

niech cię nigdy śmiertelnych myśl nie prześcignie.

w. 51. βροτείας Simplikios, *In Phys.*; Diels-Kranz i inni: βροτείους; Simplikios, *In Phys.*, 30; 38; 147, 29.

w. 53. γνώμας Simplikios, *In Phys.*, 30 DEE<sup>a</sup>F; 180<sup>1</sup> Aldine, Diels-Kranz i inni: γνώμας Simplikios, *In Phys.*, 30 DEF; 180 DEF<sup>2</sup>; 39 Aldine, Long.

w. 55. ἀντία Simplikios, *In Phys.*, 39 DEE<sup>a</sup>F; 180 DEF; 30 Karsten, Diels, Coxon, Cordero, O'Brien, Frère, Gallop, Conche, Curd, Bollack, Couloubaritsis, Cassin: ἐναντία Simplikios, *In Phys.*, 30 DE: τάντῃα Kranz, Untersteiner, De Vogel, Beaufret, Kirk, Raven, Schofield, Mourelatos.

w. 55. δ' ἐκρίναντο Simplikios, *In Phys.*, 30 DEF, Diels-Kranz i inni: δ' ἐκρίνοντο Simplikios, *In Phys.*, 39 DE: δὲ κρίνον τό Simplikios, *In Phys.*, 39 E<sup>a</sup>.

w. 57. μέγ' ἀραιὸν ἑλαφρόν Simplikios, *In Phys.*, 30; 39 F; 180 E: μέγ'[ἀραιὸν] ἑλαφρόν Diels-Kranz: μέγ'[ἀραιὸν] ἑλαφρόν Cordero, Couloubaritsis: μέγ'ἀραιὸν Karsten, Conche: μέγ'ελαφρόν

Coxon, Mourelatos, Beaufret, O'Brien, Frère, Kirk, Raven, Schofield, Curd, Gallop, Bollack, Cassin.

w. 59. τάντια Simplikios, *In Phys.*, 31 F; 39 F; 180 E Diels-Kranz i inni: τάνναντία Simplikios, *In Phys.*, 31 DE; 39 DE; 180 DF: άντία Simplikios, *In Phys.*, 180 Aldine Karsten Mullach Stein.

w. 61. γνώμη libri Diels-Kranz i inni: γνώμη Stein.

w. 61. παρελάσση libri Diels-Kranz i inni: παρελάση Simplikios, *In Phys.*, 39 DE Aldine: παρελάσση Simplikios, *In Phys.*, 39 E<sup>a</sup>F.

w. 51–52. δόξας δ' άπό τουδεδε βροτείας μάνθανε κόσμον έμωών έπέων άπατηλόν άκούων.

δόξα, „opinia”, „sąd”, „myśl”, „wyobrażenie”; „przypuszczenie”, „mniemanie”; „fantazja”, „wizja”<sup>1</sup>. Słowo to pojawia się jeszcze w dziele Parmenidesa w B 1, w. 30, B 19, w. 1. W B 8, w. 51 otwiera drugą część poematu. Otwiera dosłownie i symbolicznie. O ile bowiem część pierwsza utworu zawarta w B 1–B 8, w. 51 dotyczy przede wszystkim zagadnienia prawdy, άλήθεια, o tyle druga część obejmująca fragmenty B 8, w. 51–B 19 porusza problem mniemań, δόξας. Najlepszym polskim przekładem greckiej δόξα, jest „opinia”, „mniemanie”.

βροτός, „śmiertelny człowiek”, u Homera w przeciwieństwie do boga, który jest άθάνατος, „nieśmiertelny”<sup>2</sup>. W poemacie występuje również w B 1, w. 30, B 6, w. 4, B 8, w. 39 i w. 61. Parmenides wykorzystuje tu homeryckie przeciwieństwo śmiertelny – nieśmiertelny w odniesieniu do poznania. Prawda ma charakter boski, to znaczy jest nieśmiertelna, *resp.* niezmienna, natomiast mniemania należą do człowieka i przemijają wraz z nim. Tak jak cecha nieśmiertelności wyznacza fundamentalną różnicę między bogiem i człowiekiem, tak samo między prawdą a mniemaniem biegnie nieprzekraczalna granica.

Bogini zakończyła opowieść (μύθος) o prawdzie (άλήθεια) i przechodzi teraz do przedstawienia mniemań. Od samego początku młodzie-

<sup>1</sup> *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1–4, Warszawa 1958–1965; tu t. 1, s. 596 [dalej: ZA].

<sup>2</sup> ZA, t. 1, s. 445.

niec wsłuchuje się w monolog bogini. Między wykładem dotyczącym prawdy i tym omawiającym zagadnienie mniemań śmiertelnych, bogini nie robi żadnej przerwy. Uderza tu przede wszystkim to, iż słowo „prawda” używane jest w poemacie w liczbie pojedynczej, natomiast słowo „mniemania”, zarówno w B 1, w. 30, jak i B 8, w. 51 użyte jest w liczbie mnogiej. Co to oznacza? Prawda jest jedna, natomiast mniemania mogą się rodzić i mnożyć w nieskończoność. Prawda jest obiektywna i uniwersalna, natomiast mniemania są subiektywne. Prawda nie jest tworzona, lecz odkrywana, natomiast mniemania są tworzone przez jednostki. Wreszcie prawdę w poemacie utożsamić można z samą boginią – nie ma ona imienia, ale jest właśnie samą prawdą. Mniemania natomiast należą do świata ludzi – śmiertelników; ἀλήθεια jest boska, to znaczy nieśmiertelna, podczas gdy ludzka δόξα dotknięta jest korupcją czasu, jest zmienna, nietrwała, „śmiertelna”, tak samo jak ci, którzy je tworzą.

Wartość mniemań zależy od punktu widzenia. Wydaje się, że to właśnie uznanie różnych punktów widzenia stanowi klucz do uzgodnienia stosunku prawdy do mniemań śmiertelnych oraz statusu samych mniemań. W poemacie bogini przedstawiła młodemu filozofowi „program” wykładu: pozna on „prawdy pięknie zaokrąglonej niewzruszone serce”, a dalej „mniemania śmiertelnych”, które jednak nie są wiarygodne.

Pierwsza część poematu, jak już wspomniałem, dotyczy przede wszystkim zagadnienia ἀλήθεια. Nie oznacza to jednak, że bogini pomija problem δόξα. Wręcz przeciwnie, są one stale obecne w B 1 aż do B 7. Dopiero w B 8 bogini deklaruje wyraźnie: „jedyne jeszcze mit drogi”, μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο, czyli że porzuca krytykę mniemań i skupia się na afirmacji przedmiotu opowieści prawdziwej – bytu. A i tu jednak nie do końca porzuca δόξα. Pojawiają się one jako zaprzeczenie znaków bytu, na przykład byt nie jest zrodzony, ani nie umiera, same zaś narodziny i śmierć pochodzą ze świata ludzi tworzących mniemania. Ci sami ludzie tworzą puste „nazwy”, którym nie odpowiada żadna rzeczywistość, a tylko właśnie mniemania.

W kontekście pierwszej części poematu mniemania śmiertelnych nie mają żadnej wartości. Jeśli spojrzeć na nie z punktu widze-

nia prawdy, to ich ocena musi być druzgocąca: są one kłamstwem, a ludzie, którzy im ufają, błąkają się po ścieżce nocy, pograżając się w mroku niewiedzy. Dla prawdy bowiem, która ustami bogini mówi, że będące jest i pozwala wydedukować z tej fundamentalnej tezy znaki bytu, które obficie zostają rozsiane na ścieżce dnia, mniemania dwugłowych śmiertelnych wyrażają się w fałszywej koniunkcji „jest i nie jest”. Jednakże z punktu widzenia śmiertelnika mniemania mają pewną wartość. Chodzi tu o określenie wytworów poznania zmysłowego, które „z konieczności” są takie a nie inne. Tak więc prawda określa poznanie racjonalne, a mniemania określają poznanie zmysłowe. Z punktu widzenia prawdy mniemania są fałszywe, natomiast z punktu widzenia poznania zmysłowego, mają one pewną wartość i zawierają część prawdy. Innymi słowy, nie są one prawdziwe, lecz prawdopodobne. Nie mają wartości ontologicznej, lecz kosmologiczną. Od poznania zmysłowego nie da się uciec – stanowi ono wyposażenie natury ludzkiej. Można mu natomiast przeciwstawić poznanie wyższe: racjonalne i prawdziwe.

ὄπὸ τοῦδε J. Bollack tłumaczy: „z dala od tego (*à distance de ceci*)”<sup>3</sup>, J. Frère: „w zależności od tego (*en fonction de ceci*)”<sup>4</sup>. J.-P. Dumont: „odtąd (*désormais*)”<sup>5</sup>. Ale przekład najprostszy, najlepszy i zarazem najczęściej spotykany w wydaniach poematu, to „odtąd”, na przykład, D. Gallop<sup>6</sup>, P. Curd<sup>7</sup>, P. Thanassas<sup>8</sup>: „from here (*from here*)”. Beaufret<sup>9</sup>, Cordero, Cassin<sup>10</sup> również „odtąd”: „à partir d’ici”<sup>11</sup>.

<sup>3</sup> J. Bollack, *Parménide, de l'étant au monde*, Paris 2006, s. 203.

<sup>4</sup> *Etudes sur Parménide*, red. P. Aubenque, t. 1, Paris 1987.

<sup>5</sup> J.-P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, Paris 1991, s. 353.

<sup>6</sup> D. Gallop, *Fragments. A Text and Translation*, Toronto 2000, s. 75.

<sup>7</sup> P. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton 2004, s. 105.

<sup>8</sup> P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*, Milwaukee 2007, s. 96.

<sup>9</sup> J. Beaufret, *Parménide. Le Poème*, Paris 1996, s. 87.

<sup>10</sup> B. Cassin, *Sur la nature ou sur l'étant*, Paris 1998, s. 89.

<sup>11</sup> N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide. Edition critique, traduction, études et bibliographie*, Paris 1997, s. 40.

Coxon: „od tego punktu (*from this point*)”<sup>12</sup>. Conche kładzie nacisk na „teraz”: „od teraz (*à partir de maintenant*)”<sup>13</sup>. W przekładach typu: „w zależności od tego” hermeneutyka bierze górę nad filologią. Bogini mówi prosto i wyraźnie „odtąd”, zaznaczając miejsce oddzielenia wykładu na temat prawdy i mniemań. Z oryginalnych przekładów ἀπὸ τοῦδε, na uwagę zasługuje „z dala od tego”, w którym Bollack wykorzystuje jedno ze znaczeń ἀπό, określające nie tyle samo miejsce – wtedy mamy najczęściej spotykany przekład „od”, „z”, lecz położenie „z dala od”<sup>14</sup>. Uprawniony jest również przekład „od teraz”, gdzie nacisk położony zostaje na czas wypowiedzi bogini. W języku polskim dobrze brzmi słowo „odtąd”. Wybieram ten właśnie przekład, ponieważ łączy on funkcję miejsca i czasu. W pierwszym wypadku mielibyśmy „od tego miejsca”, natomiast w drugim „od teraz”.

μάνθανω, „nauczyć się czegoś”, „rozumieć coś”, „zauważać”, „spoznać”<sup>15</sup>. κόσμος, „porządek”, „ład”, „ład wszechświatowy”, „wszechświat”, „świat”<sup>16</sup>. ἔπος, „słowo”, „mowa”, „opowiadanie”<sup>17</sup>. Pojawia się również w B 1, w. 23 w ścisłym powiązaniu z μῦθος, „mitem”, „opowieścią” prawdziwą. W B 8, w. 52 jest wciąż słowem bogini, a więc słowem, które nie może kłamać – to ostatnie byłoby słowem człowieka – lecz odnosi się do świata ludzi i ich mniemań. ἀπατηλός, „podstępny”, „zwodniczy”, „kłamliwy”. ἀκούω, „słyszeć”, „usłyszeć”, „słuchać”, „przysłuchiwać się”<sup>18</sup>.

μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων, „Naucz się w porządek mych słów zwodniczy wsłuchując się”. W B 8, w. 50 bogini kończy „wiarygodne słowo (λόγος)”, by następnie przejść do słowa (ἔπος) nie-wiarygodnego. Uprzedza jednak młodzieńca, że

<sup>12</sup> A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Las Vegas 2009, s. 80.

<sup>13</sup> M. Conche, *Le Poème: Fragments. Texte grec, traduction présentation et commentaire*, Paris 2004, s. 187.

<sup>14</sup> ZA, t. 1, s. 258.

<sup>15</sup> ZA, t. 3, s. 72.

<sup>16</sup> ZA, t. 2, s. 702.

<sup>17</sup> Tamże, s. 292.

<sup>18</sup> ZA, t. 1, s. 72.

teraz jej słowa będą zwodnicze, ponieważ są one ludzkim i zarazem koniecznym odbiciem zwodniczego porządku kosmosu<sup>19</sup>. Warto również zwrócić uwagę na ładne, poetyckie brzmienie wyrażenia B 8, w. 51–52.

w. 53–54. μορφᾶς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.

μορφή, „kształt”, „postać”, „forma”, „rodzaj” „odmiana”<sup>20</sup>. W *Słowniku etymologicznym* Chantraine’a: „«forma (*forme*)», o ile ta forma oznacza zasadniczo harmonijną całość”. Odnosi się również do pięknej formy ludzkiego ciała. U Homera (*Odyseja*, VIII, 170; XI, 367) w znaczeniu harmonijnego, ładnego zestrojenia słów<sup>21</sup>. κατατίθημι<sup>22</sup>, według Abramowiczówny u Parmenidesa w B 8, w. 53, z ὀνομάζω „postanowić nazwać”<sup>23</sup>. γνώμη, „możność poznania”, „myśl”, „sąd”, „wola”, „usposobienie”, „zamiar”, „cel”, „postanowienie”<sup>24</sup>. Wersja Simplikiosa z *accusativus* γνώμας jest lepiej poświadczona od *dativus* γνώμας, dlatego zdecydowana większość wydawców wybiera γνώμας. W B 8, w. 53 γνώμας odnosi się do κατέθεντο, stąd przekład κατέθεντο... γνώμας, „powzięli myśl”, „podjęli decyzję”. Coxon: „postanowili (*they resolved*)”<sup>25</sup>. Gallop: „ustanowili (*they established*)”<sup>26</sup>. Conche: „osądzili

<sup>19</sup> Również u Heraklita spotykamy przeciwstawienie prawdziwego słowa – logosu, słowu nieprawdziwemu, w tym wypadku słowu wyrażającemu poglądy innych mędrców na temat natury. U filozofa z Efezu można więc skontrastować logos z B 1 („Logosu, który jest, ludzie nigdy nie potrafili zrozumieć”) z logosami mędrców z B 108 („Z tych, których logosów wysłuchałem, nikt nie dochodzi do tego, aby poznać, że mądre jest oddzielone od wszystkiego”). K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 19, 297.

<sup>20</sup> ZA, t. 3, s. 169.

<sup>21</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire etymologique. Histoire des mots*, Paris 2009, s. 687. Zob. również A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, dz. cyt., s. 343.

<sup>22</sup> Zob. również B 8, w. 39.

<sup>23</sup> ZA, t. 2, s. 615.

<sup>24</sup> ZA, t. 1, s. 473.

<sup>25</sup> A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, dz. cyt., s. 80.

<sup>26</sup> D. Gallop, *Fragments. A Text and Translation*, dz. cyt., s. 75.

(*ont jugé*)<sup>27</sup>. Couloubaritsis: „zapropowowali (*ils proposèrent*)”<sup>28</sup>. ὀνομάζω, „nazywać”, „wymieniać”, „wyszczególniać”<sup>29</sup>. δύο, „dwa”<sup>30</sup>, może wiązać się z μορφή lub z γνώμη; w pierwszym wypadku otrzymujemy przekład μορφᾶς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν, „powzięli bowiem myśl, aby nazwać dwie formy”; w drugim, „podjęli bowiem dwie decyzje, aby nazwać formy”. Wydawcy wybierają pierwszą wersję przekładu, sugerując się tym, że w dalszej części bogini Parmenidesa mówi wyraźnie o dwóch formach<sup>31</sup>, jednak za drugą możliwością przemawia po pierwsze liczba mnoga γνώμας, a po drugie rzeczownik w liczbie mnogiej γνώμας występuje bezpośrednio po liczebniku δύο. Ostatecznie jednak, jak słusznie twierdzi Cassin, „umieszczone w centrum δύο króluje nad całą strukturą”<sup>32</sup>.

Zestawienie δύο γνώμας, dwóch decyzji, sądów z δι κρᾶνοι, „dwugłowymi” z B 6, w. 5 jest być może zasadne, a na pewno sugestywne. Mamy bowiem: dwu-głowych, w których zrodziły się dwa sądy o dwóch formach. Jeśli jednak przyjąć, że druga część poematu zawiera poglądy samego Parmenidesa na naturę kosmosu, to problematyczny się staje ostry i jednoznacznie krytyczny ton, z jakim bogini ocenia dwugłowych. Wątpliwe jest, by filozof – pretendujący do miana herosa ducha – zamierzał dokonać aż tak ostrej samokrytyki.

τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν; możliwe są dwa przekłady: 1) Wesoły: „choć jednej z nich nie należało”<sup>33</sup>; 2) Thanassas: „jedność których nie jest [uznana] konieczną [do nazwania] (*a unity of which is not [deemed] necessary [to name]*)”<sup>34</sup>. Tak więc μία może oznaczać tu zarówno „jedną

<sup>27</sup> M. Conche, *Le Poème: Fragments*, dz. cyt., s. 187.

<sup>28</sup> L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, Bruxelles 2008, s. 546.

<sup>29</sup> ZA, t. 3, s. 289.

<sup>30</sup> ZA, t. 1, s. 607.

<sup>31</sup> Charakterystyczna jest tu opinia Cassin: „Można zgodzić się na konstrukcję δύο z μορφᾶς (...), raczej niż z γνώμας” (B. Cassin, *Sur la nature ou sur l'étant*, dz. cyt., s. 182).

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> M. Wesoły, *Parmenides – „czcigodny i straszny zarazem”*, [w:] *Człowiek i społeczeństwo w refleksji filozoficznej*, red. G. Kotlarski, R. Kozłowski, Poznań 1992, s. 235.

<sup>34</sup> P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being...*, dz. cyt., s. 96. Ze znanych wydawców tę wersję przyjmuje np. L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical*

(postać, formę)”, jak i „jedność”. Wobec drugiej wersji D. Kubok formuluje trafny zarzut: treść poematu „nigdzie nie sugeruje jakiegóś jednoóci bytu”, tzn. jednoóci dwóch wspomnianych w tym miejscu przez boginię form<sup>35</sup>. Wyżej zwróciłem uwagę na dwuznaczność liczebnika „dwa”, który może odnosić się do „dwóch form” lub „dwóch decyzji”. W ostatnim wypadku, przekład  $\mu\iota\alpha$  jako „jedność” jest wykluczony.

Coxon w swym przekładzie akcentuje „tylko jedną”<sup>36</sup>, wiążąc ją z pojęciem dwóch form z poprzedniego wersu. W ten sposób otwiera się taka oto óciezka interpretacji, którą podąża autor *The Fragments of Parmenides*: Eleata krytykuje tu filozofów jońskich, którzy całą rzeczywistość sprowadzili do jednej zasady, jednej formy. Chodzi zwłaszcza o Talesa, Anaksymenesa oraz Heraklita: „Parmenides ma tu na myóli to, iż nie jedna, lecz dwie formy muszą być nazwane”<sup>37</sup>. Stąd właśnie jego atak na bezimiennych, lecz domyólnych adresatów. Coxon sądzi, że w swej krytyce monizmu Parmenides inspirował się poglądami Anaksymandra:

Są jednak tacy – pisze Arystoteles w *Fizyce* – którzy przyjmują taką nieskończoność, lecz nie jest nią dla nich ani woda ani powietrze, a to z obawy, ażeby przez element nieskończony nie zostały unicestwione inne elementy, bo elementy obdarzone są wzajemnymi przeciwieństwami: powietrze jest zimne, woda wilgotna, ogień gorący; gdyby jeden z nich był nieskończony, inne niebawem przestałyby istnieć. Wobec tego twierdzą, że nieskończoność ( $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\pi\omicron\nu$ ) jest różna od nich i jest ich źródłem<sup>38</sup>.

Parmenides w stosunku do Anaksymandra czyni kolejny krok naprzód: wywodzi wszystkie „fizyczne elementy” z jednej zasady nie

*Essays*, Princeton 1965, s. 220, N.-L. Cordero, *Les deux chemains de Parménide*, dz. cyt., s. 40.

<sup>35</sup> D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 236.

<sup>36</sup> Np. przekład Coxona: *only one*. A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, dz. cyt., s. 80.

<sup>37</sup> Tamże, s. 344.

<sup>38</sup> Arystoteles, *Fizyka*, ks. III, 204b, tłum. K. Leóniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 74.



„genetycznie, lecz formalnie (*not genetically but formally*)”<sup>39</sup>. Monizm Eleaty ma więc naturę ontologiczną, nie kosmologiczną. W tym miejscu Coxon zatrzymuje się. Zrobmy jednak jeszcze jeden krok: z bytu nie można wywieść nic innego prócz cech bytu. Rozsiane na drodze znaki, o których bogini mówi w B 8, w. 2–3, są dedukcyjnym wyprowadzeniem atrybutów bytu, takich jak jedność, nieskończoność itd., a nie wyprowadzeniem „elementów fizycznych” tworzących kosmos. Innymi słowy, byt Parmenidesa nie ma nic wspólnego z kosmosem, ani też z jedną lub dwiema kosmologicznymi zasadami. Eleata przenosi go w inny wymiar, dostępny tylko dla myśli i na którym operuje tylko myśl.

πεπλανημένοι εἰσίν, *passivum perfectum* od πλανᾶω, „wędrować”, „tułać się”, „błądzić”, „błąkać się”<sup>40</sup>. Stąd τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν, „z których jednej nie należało, w tym pobłądzili”. W zależności od przyjętego rozumienia tekstu, błędzenie śmiertelników jest wynikiem powzięcia „dwóch decyzji” lub „dwóch form”. Dostrzec teraz można subtelny różnicę między „dwoma decyzjami” i „dwoma formami”. Każda z decyzji może dotyczyć nazwania jednej formy, a nie dwóch, z których jedna byłaby właściwą, a inna nie. Bogini prawdopodobnie ma na myśli to, iż ostatecznie żadnej z form przyjętych przez śmiertelników nie można uznać za prawdziwą; dlatego „z których jednej” znaczy tyle co „z których ani jednej”.

w. 55–56. ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων.

ἀντία, liczba mnoga od ἀντίος, „przeciwny”<sup>41</sup>. Kranz dokonał korekty w wydaniu Dielsa na τάντία. Niepotrzebie, bo ἀντία jest dobrze poświadczone przez manuskrypty Simpliciosa. Tu ἀντία w znaczeniu „przeciwieństwa”, „przeciwnie”. W przekładzie Bollacka „sprzeczność

<sup>39</sup> A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, dz. cyt., s. 345.

<sup>40</sup> ZA, t. 3, s. 544.

<sup>41</sup> ZA, t. 1, s. 216.

(*la contrariété*)<sup>42</sup>. Cassin: „przeciwięstwa (*contraires*)”, M. Wesołogo: „przeciwstawne”<sup>43</sup>. Arystoteles, który w *Metafizyce* omawia filozofię pitagorejczyków, a zaraz po nich eleatów, pisze: „przeciwięstwa (*τὰ νοετῖα*) są zasadami rzeczy”<sup>44</sup>. Mourelatos wskazując na tradycję homerycką, akcentuje „wrogi sens (*a hostile sens*)” tego słowa, nie tylko wyrażający wrogość dwóch zwaśnionych stron w czasie wojny, lecz również poza kontekstem wojennym<sup>45</sup>.

ἐκρίναντο od κρίνω, „oddzielić”, „odróżnić”, „wybrać”, „rozstrzygać”, „rozsądzać”<sup>46</sup>. W formie rzeczownika κρίσις, „oddzielenie”, „odróżnienie”, „sąd”<sup>47</sup> pojawia się w B 8, w. 15, na oznaczenie rezultatu dociekań zawartych w wywodzie bogini. Z kolei w B 7, w. 5 bogini namawia młodego adepta filozofii: κρίναι δὲ λόγῳ, „oddziel zaś rozumem”. Chodzi o oddzielenie ścieżki prawdy od fałszu. Natomiast w omawianym tu fragmencie ἐκρίναντο, „oddzielili”, „wyróżnili” dotyczy nie tyle krytycznego osądu rozumu, ile numerycznego działania, mianowicie wyróżnienia dwóch różnych zasad.

δέμας, „ciało”, „tułów”, „postać”<sup>48</sup>. Według Chantraine’a δέμας, które pojawia się u Homera, oznacza „formę cielesną”, „postać człowieka żywego”<sup>49</sup>. Coxon: „δέμας, [w ciele (*in body*)], używane jest zawsze w znaczeniu ciała żywego lub ciała postrzeganego jako żywe”<sup>50</sup>. Chodzi tu jednak nie o ciało materialne, lecz raczej o postać, kształt pewnego ciała. Dodajmy za Chantraine’em, ciała żywego, co jak najbardziej pozostaje w zgodzie z jońską filozofią przyrody, traktującą

<sup>42</sup> J. Bollack, *Parménide, de l'étant au monde*, dz. cyt., s. 208.

<sup>43</sup> M. Wesoły, *Parmenides – „czcigodny i straszny zarazem”*, dz. cyt., s. 235.

<sup>44</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, ks. I, 5, 986b 3, tłum. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, dz. cyt., s. 629. Zob. na ten temat M. Conche, *Parménide*, dz. cyt., s. 192.

<sup>45</sup> A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. Revised and expanded edition with a New Introduction, Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos*, Las Vegas, Zurich, Athens 2008, s. 231.

<sup>46</sup> ZA, t. 2, s. 715.

<sup>47</sup> Tamże, s. 716.

<sup>48</sup> ZA, t. 1, s. 505.

<sup>49</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, dz. cyt., s. 251.

<sup>50</sup> A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, dz. cyt., s. 346.

zasadę jako „życiodajną” i w ruchu. Dzięki akcentowi położonemu na kształcie, δέμας odnosi się do μορφάς, „form” z B 8, w. 53. Całe wyrażenie ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας można przełożyć następująco: „przeciwieństw wyróżnili postać”.

σήματα, liczba mnoga od σήμα, „znak”, „znamię”; „znak z nieba”, „wróżba”, „omen”, „przepowiednia”; „pobudka”, „hasło”, „sygnał”; „kurhan”, „kopiec”, „mogiła”; „oznaka”, „godło”, „dewiza”<sup>51</sup>. W B 8, w. 2 pojawiają się σήματα jako „znaki” prawdy<sup>52</sup>. O znaku, w kontekście prawdy mówi również Heraklit w B 93: „Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, ani nie mówi, ani nie ukrywa, tylko daje znak”<sup>53</sup>. W tym znaczeniu σήματα są określeniami prawdy, która ma charakter boski. W B 8, w. 55 „znaki” mają już nie boski, lecz ludzki charakter, a co za tym idzie, nie są ani prawdziwe, ani wiarygodne, lecz określają „mniemania” ludzi. Są to, w analogii do „znaków prawdy”, znaki mniemań. χωρίς, „oddzielnie”, „osobno”, „pojedynczo”, „różnie”, „w odmienny sposób”<sup>54</sup>. ἀλλήλων, „jeden drugiego”, „jeden drugiemu”, „nawzajem”<sup>55</sup>. Stąd καὶ σήματ' ἔθεντο χωρίς ἀπ' ἀλλήλων: „i znaki nadali, by odróżnić jedno od drugiego”. Chodzi o rozróżnienie przeciwieństw z B 8, w. 5, które z kolei nakłada się na oddzielenie dwóch form w B 8, w. 3.

w. 56–58. τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, ἥπιον ὄν, μέγ' ἀραιὸν ἐλαφρόν, ἔωυτῶι πάντοσε τῶντόν, τῶι δ' ἐτέρωι μὴ τῶντόν.

φλογὸς αἰθέριον πῦρ, „płomienia eteryczny ogień”. To poetyckie wyrażenie określa pierwszą z wymienionych form, mianowicie ogień w postaci eterycznej. Conche uważa, że jest to „ogień świecący raczej

<sup>51</sup> ZA, t. 4, s. 44.

<sup>52</sup> G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999, s. 249.

<sup>53</sup> K. Mrówka, *Heraklit*, dz. cyt., s. 263.

<sup>54</sup> ZA, t. 4, s. 655.

<sup>55</sup> ZA, t. 1, s. 92.

niż ogień kaloryczny<sup>56</sup>. Jeśli tak, to ujęcie Parmenidesa oddala go od filozofów, takich jak Anaksymander, który wywodzi z bezkresu przeciwieństwa zimna i ciepła, czy Anaksymenes, który łączy proces zagęszczania i rozrzedzania powietrza z oziębianiem i ocieplaniem zasady. Zbliża natomiast do Heraklita<sup>57</sup>, oczywiście nie po to, by afirmować jego filozofię, ale by przedstawić część mniemań śmiertelników. Z kolei Kubok dostrzega u Parmenidesa przejaw typowego dla ducha epoki myślenia:

W charakterystyce każdej z form zaznacza się wyraźnie typowy dla wczesnej myśli greckiej sposób tłumaczenia zjawisk przez pryzmat przeciwieństw: jasne – mroczne, lekkie – gęste, ciepłe – zimne (...). Parmenides krytykuje nie tyle konkretnego filozofa lub szkołę, ile raczej pewien typ uprawiania filozofii opierający się na przeciwieństwach<sup>58</sup>.

Uznając słuszność stwierdzenia polskiego badacza, można jednak pokusić się o stwierdzenie, że w B 8, w. 56 bogini mówi właśnie o heraklitejskim ogniu eterycznym jako zasadzie wszystkiego<sup>59</sup>. Nie wymienia imienia mędrca z Efezu, ale nazywa formę eterycznego ognia, którą Heraklit uznał za zasadę kosmosu.

Bogini podaje również właściwości ognia: jest ἥπιον, „dobry”, „miły”, „łagodny”, „niedokuczliwy”<sup>60</sup>. Warto zwrócić uwagę na dwa ostatnie znaczenia, dotyczą one bowiem nie osoby, lecz rzeczy. Abramowiczówna podaje je w odniesieniu do ciepła i zimna, co z kolei nie wyklucza „kalorycznego” ujęcia ognia, o czym już zostało wspomniane wyżej. Najlepszym przykładem w tym kontekście będzie „łagodny”. Kolejnym określeniem ognia jest przymiotnik ἀραιόν, „cienki”,

<sup>56</sup> M. Conche, *Parménide*, dz. cyt., s. 192.

<sup>57</sup> Zob. więcej na ten temat tamże.

<sup>58</sup> D. Kubok, *Prawda i mniemanie...*, dz. cyt., s. 237.

<sup>59</sup> Na temat ognia i eteru zob. K. Mrówka, *Heraklit*, dz. cyt., s. 114–115.

<sup>60</sup> ZA, t. 2, s. 429. W przekładzie Wesołego „pogodny”. M. Wesoły, *Parmenides – „czcigodny i straszny zarazem”*, dz. cyt., s. 236.

„smukły”, „luźny”, „wąski”, „rzadki”, „przerzedzony”<sup>61</sup>. μέγ° ἀραιόν znaczy więc „bardzo rzadki”, co właśnie oddaje charakter ognia w jego eterycznej postaci. Trzecim przymiotnikiem jest ἐλαφρόν, „lekki”, „zwinny”, „swobodny”, a również „łagodny”<sup>62</sup>, co przypomina określenie ἥπιον. Karsten uznał, że jeden z dwóch przymiotników ἀραιόν lub ἐλαφρόν jest głosem wprowadzoną przez kopistę. XIX-wieczny wydawca dzieła Parmenidesa zachował ἀραιόν Diels<sup>63</sup>, a za nim Coxon i wielu innych wydawców przyjmują ἐλαφρόν, rezygnując z ἀραιόν. Wspomniane podobieństwo ἐλαφρόν oraz ἥπιον sugerowałoby raczej rezygnację z ἐλαφρόν. Poza tym niewiele różniej ἀραιόν pojawia się u Melissosa oraz Anaksagorasa<sup>64</sup>. Jednakże według Dielsa, z cytowanego przez Simplikiosa *scholium*, w którym zostają wymienione cechy dwóch form, wynika, iż ἀραιόν nie pojawia się w B 8, w. 57<sup>65</sup>. Coxon konkluduje: „to ἐλαφρόν powinien zostać zachowany, a nie ἀραιόν”<sup>66</sup>. Warto jednak podkreślić, że na korzyść zachowania ἀραιόν przemawia πυκνός, „gęsty” z B 8, w. 59. W ten sposób zachowana zostaje struktura antyetyczna wypowiedzi bogini: rzadkiemu ogniu przeciwstawiona zostaje gęsta noc.

Pada wreszcie ostatnie określenie ognia: ἐωυτῶι πάντοσε τῶυτόν, „z sobą wszędzie taki sam”, „z sobą wszędzie tożsamy” oraz τῶι δ' ἐτέρωι μὴ τῶυτόν, „z drugim zaś nie taki sam”, „z drugim zaś nietożsamy”. Tautologia „ogień jest ogniem” chroni go od bycia czymś innym, swym przeciwieństwem. Podkreślenie tożsamości ognia służy po pierwsze oddzieleniu go od swego przeciwieństwa – nocy, a po drugie, o podkreślenie jego prymatu jako zasady. Do nocy, którą zaraz po ogniu wymienia bogini, nie stosuje już zasady tożsamości i niesprzeczności. Nie można jednak z tego wnioskować, że noc jest po-

<sup>61</sup> ZA, t. 1, s. 318.

<sup>62</sup> ZA, t. 2, s. 97.

<sup>63</sup> Zob. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin 1897, s. 97.

<sup>64</sup> Zob. A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, dz. cyt., s. 346–347.

<sup>65</sup> Zob. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, dz. cyt., s. 97 oraz A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, dz. cyt., s. 346.

zbawiona swej własnej tożsamości. Byłoby to słuszne na płaszczyźnie ontologicznej, gdzie ścieżka Nocy jest ścieżką niebytu, którego nie ma, i który więc nie posiada określonej tożsamości. W przeciwieństwie do ścieżki Dnia, czyli ścieżki prawdziwego bytu. Tu jednak jesteśmy na poziomie mniemań ludzkich, gdzie noc zyskuje rangę quasi-istnienia, pozorów. Warto wreszcie podkreślić, że w omawianej frazie odnoszącej się do ognia brakuje charakterystycznego krytycznego „zacięcia” bogini, o mniemaniach bowiem śmiertelnych mówi poetycko, subtelnie, używając słów: „płomień eterycznego ognia”, „łagodny”, „lekki”. Oceniając krytycznie świat mniemań śmiertelnych, bogini wydaje się mniej krytycznie traktować ogień, a bardziej na jego przeciwieństwo noc. Z dwóch zasad, ognia i nocy, to ogień jest bliższy bytowi, dającemu się odnaleźć na ścieżce Dnia.

w. 59–60. ἄτάρ κάκεινο κατ' αὐτό πάντ' ἄδᾱη, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

ἄτάρ, „wszelako”, „atoli”, „niemniej jednak”, „przecież”, używane jest dla „wyrażenia silnego przeciwieństwa”<sup>66</sup>. Bogini Parmenidesa używa ἄτάρ, by zaakcentować wprowadzenie do wykładu drugiej formy, czyli ciemnej nocy. Warto podkreślić, że przeciwieństwem nocy nie jest dzień, lecz ogień. Przekład wyrażenia ἄτάρ κάκεινο κατ' αὐτό πάντ' jest trudny. Wesoły: „wszak samej sobie jest ona przeciwna”<sup>67</sup>. Cordero: „Z drugiej strony, to, co w sobie jest swym przeciwieństwem (*d'autre part, ce qui est en soi son contraire*)”<sup>68</sup>. Cassin: „a dalej ten inny, który jest w sobie przeciwieństwami (*et puis cet autre, qui est en soi les contraires*)”<sup>69</sup>. Uważam jednak, że πάντ'<sup>70</sup> powinno zachować w przekładach formę przysłowka „przeciwnie”; natomiast κατ' αὐτο można

<sup>66</sup> ZA, t. 1, s. 361.

<sup>67</sup> M. Wesoły, *Parmenides – „czcigodny i straszny zarazem”*, dz. cyt., s. 236.

<sup>68</sup> N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, dz. cyt., s. 40.

<sup>69</sup> B. Cassin, *Sur la nature ou sur l'étant*, dz. cyt., s. 90.

<sup>70</sup> Zob. również analizę ἄντ'α w B 8, w. 55.

odnieść do καθ' ἑαυτο ζ B 8, w. 29, gdzie bogini wymienia znaki bytu: „to samo i w tym samym i trwające stosownie samo przez siebie (καθ' ἑαυτο) i spoczywa”. Powtórzę to, co powiedziałem w odniesieniu do znaków z B 8, w. 55: w B 8, w. 59 nie chodzi o „znak prawdy”, lecz „znak mniemań”. Proponuję następujący przekład: „Wszelako to drugie, co samo przez siebie jest, lecz jest przeciwnie”. Śmiertelni podjęli dwie decyzje nazwania dwóch form: jedną nazwali ogniem, który jest właśnie ogniem, a nie nocą, lub jednością dnia i nocy, drugą zaś nazwali nocą, która jest właśnie nocą, i „jest przeciwnie” do ognia. Innymi słowy, jest przeciwieństwem ognia.

ἀδαής, „ciemny”<sup>71</sup>. Chantraine wywodzi przymiotnik ἀδαής od czasownika διδάσκω, „uczyć”, „nauczać”<sup>72</sup>, co może oznaczać, że „noc ciemna” to noc niewiedzy. Niewątpliwie ta epistemologiczna symbolika nocy oznaczająca niewiedzę wpisuje się dobrze w wykład bogini. Czy jednak ciemnej nocy będącej źródłem niewiedzy można przeciwstawić eteryczny ogień jako symbol poznania? Niewątpliwie zwolennicy B 8, w. 4, w której tylko jednej formy nie można nazwać, a drugą już tak, mogą znaleźć tu argument na poparcie swej hipotezy. Idąc tym tropem, poznanie zasady ognia wiązałoby się z poznaniem prawdy, przynajmniej na tyle, na ile jest to możliwe w świecie ovladniętym mniemaniem. Przeciwnie, poznanie nocy, jako przeciwieństwa ognia jest niemożliwe, bo przecież nie można poznać tego, co niepoznawalne. Mielibyśmy tu więc do czynienia z kosmologią, która byłaby odbiciem ontologii i do pewnego stopnia zachowywałaby jej wartość pozytywną. Mniemania śmiertelników dotyczące poznania ognia nie byłyby kłamstwem, lecz zawierałyby ziarno prawdy; mówiłoby się więc nie tyle o poznaniu prawdziwym, bo to jest zarezerwowane dla rozumu i jego owoców, czyli logiki i ontologii, ile o poznaniu prawdopodobnym. Jednocześnie zasada ognia, którą Parmenides mógł zacerpnąć od Heraklita i wpisać w swój system, byłaby kosmologicznym odbi-

<sup>71</sup> ZA, t. 1, s. 23.

<sup>72</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire ethymologique*, dz. cyt., s. 266.

ciem ontologicznej „zasady” bytu. I tak jak kosmologicznemu ogniovi przeciwstawia Parmenides noc, tak ontologicznej prawdzie, odkrywanej przez młodzieńca w pełnym świetle, objawiającej mu się w swej nieskrytości, przeciwstawia Parmenides niebyt będący pozorną negacją bytu. Nie wykluczam, że podana interpretacja może być słuszna. Wydaje mi się jednak, że bardziej zasadna jest ta, która obie zasady traktuje jako przedmiot mniemań, radykalnie oddzielająca ontologiczny wymiar prawdy od kosmologicznego wymiaru ułudy. W kolejnych wersach (B 8, w. 60–61) podsumowujących wywód dotyczący końcowego fragmentu B 8, ale także całej drugiej części Poematu, którą można nazwać ogólnie „kosmologiczną”, bogini zamyka furtkę dla pozytywnego potraktowania ognia, którego światło pokrewne jest światłu prawdy.

πυκινός (również πυκινός), „zwarty”, „mocny”, „jędrny”, „gęsty”, „ścisty”<sup>73</sup>. Przymiotnik odnosi się do omówionego wyżej rzeczownika δέμος. Tłumaczę je tak samo, jak w B 8, w. 55: „postać”. ἐμβριθές, „ciężki”<sup>74</sup>, co przeciwstawić można słowu ἐλαφρόν, „lekki” z B 8, w. 57. Bogini wyraźnie przeciwstawia dwie formy, a przypisane im znaki również tworzą pary przeciwieństw: ogień – noc, ogień rzadki – noc gęsta, ogień lekki – noc ciężka.

w. 60–61. τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἔοικότα πάντα φατίζω, ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.

Rzeczownik διάκοσμος, według Coxona,

który po raz pierwszy pojawia się tutaj, używany jest wyłącznie w militarnym oraz filozoficznym kontekście. (...) Jego znaczenie w tym miejscu jest następujące: „ten kosmiczny system w swej całości (*this cosmic system in its entirety*)”<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> ZA, t. 3, s. 764.

<sup>74</sup> ZA, t. 2, s. 109.

<sup>75</sup> A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, dz. cyt., s. 348–349.



διάκοσμον uzupełniony jest πάντα, co właśnie podkreśla ujęcie kosmosu, ładu w jego całości. Imiesłów εοικότα, co podkreśla Coxon<sup>76</sup>, można znaleźć u Homera (*Od.*, IV, 239): εοικότα γὰρ καταλέξω, „stosownego bowiem coś opowiem”. Coxon jednak nie idzie tym tropem, ponieważ „kontekst domaga się przekładu «możliwego (*likely*)»”<sup>77</sup>. Podobne przekłady εοικότα jako „możliwy”, „prawdopodobny” jest powszechnie przyjmowany przez wydawców Poematu. Czasownik φατίζω, „mówić”, „opowiadać”<sup>78</sup> poprzedzony jest zaimkiem ἐγώ, „ja”. Mimo iż treść wykładu dotyczy mniemań śmiertelnych, to mówi o nich nie człowiek, lecz bogini daje gwarancję prawdziwości wyводу. Relacja boga do człowieka, „ja – tobie”, ukazuje również inicjacyjny charakter filozofii.

Jeżeli bogini mówi prawdę, to treść jej wyводу nie musi mieć charakteru wiedzy prawdopodobnej. Dlatego też obraz ładu wszechświata przedstawiony przez mistrzynię wtajemniczenia jest nie tyle „podobny”, ile „odpowiedni”, „pasujący”, „właściwy”, „stosowny”. Całe z danie τόν σοι ἐγώ διάκοσμον εοικότα πάντα φατίζω można przełożyć w następujący sposób: τόν σοι ἐγώ διάκοσμον εοικότα πάντα φατίζω, „tobie ja o tym ładzie pasującym/trafnym/stosownym całości opowiadam”.

βροτός, „śmiertelny człowiek”, „śmiertelnik”. Słowo to pojawia się jeszcze w B 1, w. 30, B 6, w. 4, B 8, w. 39, oraz w omawianym już B 8, w. 51. γνώμη, „możność poznania”, „myśl”, „sąd”, „wola”, „usposobienie”, „zamiar”, „cel”, „postanowienie” pojawiło się już w B 8, w. 53. Oba pojęcia w Poemacie są nierozłączne, ponieważ γνώμη nie występuje w dziele Parmenidesa poza obszarem kosmologicznym. Innymi słowy, γνώμη określa myśl właściwą człowiekowi, a nie bogu. Jej wytworem nie jest prawda, lecz mniemanie, δόξα, która pojawia się w kilku miejscach dzieła: B 1, w. 30–32, B 8, w. 51 oraz B 19, w. 1. Charakterystyczne jest tu również wzmocnienie zaprzeczenia οὐ μή (zamiast μή)

<sup>76</sup> Tamże, s. 349.

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> ZA, t. 4, s. 499.

oraz ποτέ, „kiedyś”<sup>79</sup>, które wraz z zaprzeczeniem znaczy „nigdy”. Aoryst παρελάσση (παρελάσση) od παρελαύω, „popędzać”, „przeprowadzać”, „prześcignąć”, „przegonić”<sup>80</sup>. Stąd otrzymujemy przekład zdania ὥς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσση, „niech cię nigdy śmiertelnych myśl nie prześcignie”. W przekładzie Wesołego: „A niechaj cię nigdy nie zwiedzie inny pogląd śmiertelnych”<sup>81</sup>. παρελάσση jest tu użyte metaforycznie. Można to rozumieć na dwa sposoby: 1) w odniesieniu do obrazu pędzącego zaprzęgu z prologu, który prowadzi młodzieńca do bogini będącej prawdą; 2) w odniesieniu do uniwersalnego motywu zawodów, których celem jest laur osiągnięcia poznania. W tym sensie „niech cię nigdy nie prześcignie” znaczy tyle, co „niech cię nigdy nie pokona”.

<sup>79</sup> ZA, t. 3, s. 607.

<sup>80</sup> Tamże, s. 435.

<sup>81</sup> M. Wesoły, *Parmenides – „czcigodny i straszny zarazem”*, dz. cyt., s. 236.



Marek Sołtysiak

## Pojęcie rozpoznania w kartezjańskiej koncepcji pamięci

### Wstęp

Pytanie o naturę pamięci jest jednym z kluczowych pytań w dziejach filozofii. Pamięć pełni podstawową funkcję poznawczą niezbędną dla przeżycia i rozwoju każdej wolno żyjącej istoty<sup>1</sup>. W życiu człowieka nie tylko umożliwia ona poznanie i rozwój wiedzy i kultury, lecz przede wszystkim stanowi podstawę osobowości.

W nowożytnym, ale także i w współczesnym namyśle nad człowiekiem doniosłe znaczenie nadal mają filozoficzne poglądy Kartezjusza. Według niego człowiek był rzeczą myślącą. Wśród licznych właściwości człowieka, jako rzeczy myślącej, które wymienia, znajduje się także przypominanie (*recordetur*)<sup>2</sup>. Czynność przypominania jest jedną z funkcji pamięci. Celem artykułu jest próba wykazania, że nie tylko przypominanie, lecz także i zapamiętywanie należy do podstawowych

**ks. Marek Sołtysiak** – doktor filozofii, adiunkt Katedry Filozofii Poznania Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zajmuje się filozofią poznania i antropologią filozoficzną. Zainteresowania naukowe: filozofia niemiecka XX wieku (w szczególności: M. Heidegger i H.-G. Gadamer) oraz myśl filozoficzna R. Descartesa.

<sup>1</sup> Por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje, problemy, tajemnice*, Kraków 2011, s. 218.

<sup>2</sup> Por. R. Descartes, *Zarzuty siódme*, [w:] tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 382; tenże, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 48–49; tenże, *Opis ciała ludzkiego*, [w:] tenże, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 80.

właściwości człowieka jako rzeczy myślącej. Aby to uczynić, należy dokonać rekonstrukcji poglądów Kartezjusza dotyczących natury pamięci. Jest ona niezbędna, ponieważ Kartezjusz nie tylko, że nie poświęcił temu zagadnieniu żadnego rozdziału swych dzieł, ale także żadnego dłuższego wywodu. Problematyką pamięci zajął się dopiero pod wpływem krytyki dotyczącej jego koncepcji myślenia. Znajdowane w listach lakoniczne wypowiedzi dotyczące pamięci, mimo deklarowanej przez niego jasności i wyrazności, są niekiedy niejasne i wzajemnie sprzeczne. Dlatego rekonstrukcja jego poglądów dotyczących tego zagadnienia będzie wymagała także krytycznej ich oceny.

Kartezjusz dokonał rozróżnienia pamięci na pamięć cielesną i pamięć duchową (intelektualną) już w *Regułach kierowania umysłem*, chociaż nie użył w nich pojęcia „pamięć intelektualna” (pamięć duchowa)<sup>3</sup>. Po raz pierwszy *expressis verbis* to rozróżnienie pamięci na pamięć zmysłową i pamięć intelektualną (*intellectuelle*) pojawiło się w jego *Listcie do Mersenne’a* z 1 kwietnia 1640 roku<sup>4</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że nie wyjaśnił w nim, jak one funkcjonują.

W artykule spróbujemy zrekonstruować także jego poglądy dotyczące pamięci zmysłowej oraz pamięci intelektualnej. Na końcu przejdziemy do problemu pamięci u dzieci w łonie matki, ponieważ właśnie pytanie o możliwość ich myślenia spowodowało podjęcie przez Kartezjusza namysłu nad pamięcią. Spróbujemy też wykazać, że pomimo niejasności, jakie występują w jego tekstach dotyczących funkcjonowania pamięci, pojęcie rozpoznania pozwoliło mu stworzyć w miarę spójną koncepcję pamięci.

## 1. Pamięć zmysłowa

Poglądy Kartezjusza dotyczące związku pomiędzy myśleniem o rzeczach cielesnych a odpowiadającymi temu myśleniu śladami

<sup>3</sup> Por. R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, [w:] tenże, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 49.

<sup>4</sup> Por. R. Descartes, *Oeuvres*, t. 3, Paris 1996, s. 48.

w mózgu mają kluczowe znaczenie w jego filozofii. Związane jest to przede wszystkim z tezą dotyczącą myślenia jako istoty człowieka. Człowiek jest rzeczą myślącą, a to znaczy według Kartezjusza, że zawsze myśli i zawsze jest świadom swego myślenia. Przy takim ujęciu istoty człowieka pojawia się pytanie: jak można by wytłumaczyć fakt, że nie przypominamy sobie myśli, które mieliśmy w łonie matki? Odpowiedź na to pytanie bezpośrednio związana jest z odpowiedziami na kilka innych pytań. Po pierwsze: czy każda myśl o rzeczach materialnych zostawia ślady w mózgu? Po drugie: jeśli każda myśl zostawia ślady w mózgu, to dlaczego nie jesteśmy w stanie ich wszystkich sobie przypomnieć? Po trzecie: jakie są warunki zapamiętywania poznanych przez nas rzeczy cielesnych? Odpowiedzi udzielone przez Kartezjusza na powyższe pytania ulegają stopniowej ewolucji. Spróbujemy prześledzić tę ewolucję jego myśli. Dokonamy tego kolejno, rozważając najpierw treść jednej z jego najwcześniejszych rozpraw, jaką były *Reguły kierowania umysłem* z 1628 roku, a następnie to, co zawarł w rozprawie *Człowiek. Opis ciała ludzkiego* z 1632 roku. Potem przyjrzymy się temu, co pisał na ten temat w *Odpowiedziach* na zarzuty stawiane *Medytacjom*. Na koniec zaś zwrócimy jeszcze uwagę na te wypowiedzi Kartezjusza, dotyczące interesujących nas kwestii, jakie zawarł w swych listach z lat czterdziestych XVII wieku. Zanim jednak przejdziemy do przedstawienia ewolucji myśli Kartezjusza dotyczącej pamięci, najpierw postaramy się odpowiedzieć na pytanie: co – jego zdaniem – jest przedmiotem pamięci zmysłowej?

### 1.1. Przedmiot pamięci zmysłowej

Zdaniem Kartezjusza przedmiotem pamięci zmysłowej są myśli, których ślady pozostają odcisnięte w mózgu. Ślady te są układem cząsteczek, powstałym w wyniku ich ruchu w mózgu, co dokonuje się podczas myślenia umysłu o jakiejś rzeczy. Ruch cząsteczek w mózgu, według Kartezjusza, może być spowodowany przez trzy przyczy-

ny<sup>5</sup>. Po pierwsze: przez „przedmioty zewnętrzne za pośrednictwem organów zmysłowych”. Wówczas umysł (myśląc) wraz z wyobraźnią kieruje się ku zmysłowi wspólnemu, w którym widzi, dotyka, czyli odczuwa rzecz cielesną, a jej ślady, jako układ cząsteczek powstają w mózgu. Po drugie: przez „tchnienia życiowe napływające do mózgu z serca”. Po trzecie: przez sam umysł. Umysł jest przyczyną powstawania śladów w mózgu, kiedy skłania się do jakiejś myśli jedynie z własnej woli, wyobrażając sobie rzecz cielesną. Samo to wyobrażenie jest ruchem cząsteczek w mózgu, w wyniku którego powstaje ślad owej rzeczy pomyślanej przez umysł.

## 1. 2. Ślady pamięci zmysłowej

W dwóch swoich wczesnych rozprawach, tzn. w *Regułach kierowania umysłem* i w *Człowieku*, Kartezjusz rozpatruje ciało, a w tym działanie mózgu i pamięci zmysłowej, jako coś takiego, co funkcjonuje niezależnie od umysłu. Natomiast w późniejszych swoich dziełach rozważa pamięć zmysłową już w łączności z umysłem.

W *Regułach kierowania umysłem* porównuje on pamięć zmysłową człowieka do zmysłowej pamięci zwierząt. Zgodnie z jego koncepcją poznania zmysłowego, zewnętrzne ciało materialne wprawia w ruch nasze zmysły zewnętrzne. Kształty owego ciała zostają dostarczone od zmysłów zewnętrznych do zmysłu wspólnego za pośrednictwem ruchu, jaki ma miejsce w odpowiednich nerwach. Kartezjusz porównuje działanie zmysłu wspólnego, podczas poznawania rzeczy cielesnej, do pieczęci i wosku. Uważa, że tak jak pieczęć odbija kształt figur w wosku, tak zmysł wspólny odbija kształty poznanych rzeczy cielesnych w organie „cielesnej fantazji”<sup>6</sup>, który znajduje się w mózgu. A ponieważ fantazja „(...) jest prawdziwą częścią ciała i to tak

<sup>5</sup> Por. *Descartes do Hyperaspistes*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, Kęty 2005, s. 28.

<sup>6</sup> Kartezjusz w *Regułach kierowania umysłem* używa pojęcia fantazji, ale wydaje się, że jest ono tożsame z pojęciem wyobraźni.

wielką, iż różne jej części mogą przyjmować szereg odrębnych od siebie kształtów i dłużej je zazwyczaj zatrzymywać: wtedy to właśnie powstaje to, co nazywa się pamięcią<sup>7</sup>. Działanie pamięci zmysłowej polega na przyjmowaniu przez mózg szeregu odrębnych kształtów, podczas poznawania rzeczy cielesnej oraz na zatrzymywaniu ich w mózgu na dłużej, czyli na ich zapamiętywaniu. W *Regułach kierowania umysłem* Kartezjusz tak określoną pamięć zmysłową przypisuje zarówno zwierzętom, jak i ludziom.

Z podobną koncepcją pamięci zmysłowej, która działa niezależnie od umysłu, spotykamy się w jego rozprawie zatytułowanej *Człowiek*, napisanej w 1632 roku, a wydanej dopiero po śmierci Kartezjusza w 1664 roku w Paryżu. Przedstawia w niej hipotezę ciała ludzkiego jako dobrze funkcjonującej maszyny o układzie mechaniczno-ciepłno-pneumatyczno-hydraulicznym<sup>8</sup>. To ciało – maszyna rządzone jest prawami mechaniki. Wszystkie jej czynności są „(...) przyrodzonym następstwem samego tylko przestrzennego rozmieszczenia (*disposition*) jej narządów, w równej mierze jak ruchy zegara (bądź innego automatu) są następstwem przestrzennego rozmieszczenia jego wag i kół<sup>9</sup>. Zasadą ruchu i życia tej jego hipotetycznej maszyny, za jaką uważa ciało ludzkie, nie jest żadna arystotelesowska dusza roślinna ani zmysłowa, lecz wyłącznie krew i tchnienia życiowe. Kartezjusz wyłącza z działania tej zasady ruchu także duszę rozumną, ponieważ rozważa funkcjonowanie ciała ludzkiego, w którym jakby nie było duszy. Dlatego w rozprawie tej nie pojawia się problem psychofizycznej relacji duszy do ciała.

Pamięć, tak jak całe ciało zgodnie z tą hipotezą, funkcjonuje w oparciu o czyste prawa mechaniczne. Jej działanie Kartezjusz opisuje za pomocą modelu mechaniczno-ilościowego ruchu cząsteczek. Zarówno ich szybkość oraz napięcie w systemie nerwowym, jak i w krwioobiegu uzależnione są od wrażeń zmysłowych. W mózgu powstaje obraz

<sup>7</sup> R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 47–48.

<sup>8</sup> Por. A. Bednarczyk, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *Człowiek...*, dz. cyt., s. XIX–XXI.

<sup>9</sup> R. Descartes, *Człowiek*, [w:] tenże, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 71.



percypowanego przez zmysły przedmiotu. Mózg działa tak, jak błona fotograficzna, zapisując to wszystko, co dostarczają mu zmysły. Można zatem powiedzieć, że mózg podobny jest do arystotelesowskiej *tabula rasa*. Nie ma w nim niczego, czego nie byłoby wcześniej w zmysłach. Ruch tchnień życiowych przekazuje wrażenia wzbudzone przez rzeczy zewnętrzne do mózgu. Tam następuje ich zapamiętanie, o ile ruch tchnień życiowych, wywołanych przez nie, jest odpowiednio silny, długotrwały i wielokrotnie powtarzany<sup>10</sup>.

Ten kartezjański obraz działania zarówno mózgu, jak i całego ludzkiego ciała, jako czegoś, co dokonuje się niezależnie od umysłu, posłużył uczonym w następnych stuleciach do radykalnej izolacji ciała i mózgu od umysłu (duszy) i badania ich w sposób przyrodniczy, w którym rządzą prawa ściśle ilościowe. Kartezjusz wraca ponownie do problemu relacji między myśleniem o rzeczy cielesnej a jej śladami w mózgu w listach pisanych w latach czterdziestych XVII wieku, ale wtedy analizuje pamięć zmysłową w łączności z umysłem.

Tak na przykład w *Liście do Meyssoniera* z 29 stycznia 1640 roku porównuje on ślady rzeczy materialnej, które powstały w mózgu w następstwie jej poznania, do zgięć pozostawionych na papierze w wyniku jego złożenia<sup>11</sup>. Cztery lata później w *Liście do Meslanda* z 2 maja 1644 roku precyzuje on swoją wcześniejszą wypowiedź dotyczącą śladów w mózgu. Pisze, że:

Jeśli chodzi o pamięć, to sądzę, że pamięć o rzeczach materialnych zależy od śladów, które pozostają w mózgu po tym, jak odcisnie się w nim jakiś obraz (...). Natomiast ślady w mózgu czynią go zdolnym do poruszania duszy w ten sam sposób, w jaki on został uprzednio poruszony, i przez to do zmuszenia jej, by coś zapamiętała; tak samo jak zagięcia na kawałku papieru lub na materiale sprawiają, że jest on bardziej podatny, by ponownie zostać

<sup>10</sup> Por. R. Descartes, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 50.

<sup>11</sup> Por. *Lettre à Meyssonier*, tłum. E. Wende, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 243–244.

złożony tak, jak był złożony poprzednio, niż gdyby nigdy jeszcze w ten sposób nie był złożony”<sup>12</sup>.

Ślady pozostawione w mózgu, które zaistniały w wyniku poznania przez umysł rzeczy cielesnej, umożliwiają mózgowi poruszanie „duszy w ten sam sposób, w jaki on został uprzednio poruszony, i przez to do zmuszenia jej, by coś zapamiętała”.

Ślady wytworzone w mózgu są następstwem myślenia, czyli aktu umysłu, kiedy posiłkuje się on wyobrażeniem rzeczy materialnej lub kiedy uświadamia sobie wrażenia zmysłowe. Relacja pomiędzy umysłem a mózgiem jest faktycznie relacją pomiędzy duszą a ciałem. Mózg, jako rzecz rozciąglą, przyjmuje to, co uświadamia sobie umysł. Jednakże niekiedy przy doznawaniu wrażeń zmysłowych umysł ulega tak silnemu oddziaływaniu rzeczy cielesnych, że nie może ich sobie nie uświadamiać. Ślady, które wtedy powstają w mózgu pod wpływem tak silnego bodźca zmysłowego, pojawiają się „bez zgody” umysłu. Zarówno ich uświadomienie przez umysł, jak i ich ślad w mózgu, są „wymuszone” przez wrażenie zmysłowe. Tylko to myślenie, czyli działanie umysłu, które pozostawia ślady w mózgu, jest zapamiętywane przez umysł. W związku z tym powstaje pytanie: czy każde myślenie pozostawia ślady w mózgu? Kartezjusz w przytoczonym powyższym fragmencie listu nie ustosunkowuje się do tego pytania, ponieważ zmagał się z nim już we wcześniejszych pismach: A) w *Odpowiedziach na zarzuty czwarte* (28 sierpnia 1641 r.); B) w *Odpowiedzi autora na zarzuty piąte* (28 sierpnia 1641 r.); C) w *Liście do Gibieufa* (19 stycznia 1642 r.); D) oraz w liście do Hyperaspistesy (*Descartes do Hyperaspistesy* – sierpień 1641 r.). Rozpatrzmy to teraz dokładniej.

Ad. A) W *Odpowiedziach na zarzuty czwarte* twierdzi on, że z chwilą, gdy umysł został „włany w ciało dziecka”, dziecko zaczyna myśleć i jest

<sup>12</sup> R. Descartes, *Listy do Meslanda*, tłum. J. Kopania, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 215.

równocześnie świadome swojego myślenia<sup>13</sup>. Co więcej, myśli ono bez przerwy i bez przerwy jest także świadome tego myślenia, tzn. zarówno myślenie, jak i świadomość myślenia są zawsze aktualne. Jednak po urodzeniu nie przypomina sobie ono tego myślenia, które miało miejsce w łonie matki, ponieważ przed narodzinami „formy poznawcze tych myśli nie utrwały się w pamięci”<sup>14</sup>. Jednakże Kartezjusz nie wyjaśnia, dlaczego owe formy poznawcze myśli nie utrwały się w pamięci.

Ad. B) Natomiast w *Odpowiedzi autora na zarzuty piąte*<sup>15</sup> pisze, że nie pamiętamy nie tylko tego, o czym myśleliśmy przed narodzinami, lecz także wielu innych myśli, gdy byliśmy już dorośli, zdrowi i czuwający. Nie jesteśmy w stanie przypomnieć sobie wszystkich tych myśli, ponieważ nie każda myśl pozostawia po sobie ślady w mózgu. W szczególności mózgi dziecka i człowieka znajdującego się w letargu są niezdolne do przyjmowania powstałych wówczas śladów myśli.

Ad. C) O śladach w mózgu Kartezjusz pisał podobnie w *Liście do Gibieufa*<sup>16</sup> jak we wcześniejszych *Odpowiedziach*. I tym razem nie odwoływał się do rozważań metafizycznych, lecz do danych pochodzących z codziennego doświadczenia. Według niego podczas snu mamy tysiące myśli, z których żadnej nie pamiętamy, jak również nie pamiętamy żadnej z tysięcy tych myśli, które mieliśmy w stanie czuwania.

Ad. D) Hyperaspistes w *Liście do Descartesa*<sup>17</sup> występował przeciw pogładowi Kartezjusza, według którego umysł stale myśli i jest świadom tego myślenia, jednak nie każde myślenie może on sobie

<sup>13</sup> Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, [w:] tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 210.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 210.

<sup>15</sup> Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, [w:] tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 286–287: „Do tego bowiem, aby sobie przypomnieć myśli, które miał umysł, trzeba, dopóki jest złączony z ciałem, aby w mózgu zostały wyciśnięte pewne ich ślady, a przypomnienie sobie zachodzi dzięki zwracaniu się i przybliżaniu się do nich. Cóż zaś w tym dziwnego, jeżeli mózg dziecka lub człowieka znajdującego się w letargu jest niezdolny do przyjmowania tych śladów?”

<sup>16</sup> Por. R. Descartes, *Listy do Gibieufa*, tłum. J. Kopania, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, dz. cyt., s. 209.

<sup>17</sup> Por. *Hyperaspistes do Descartesa*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, dz. cyt., s. 16.

przypomnieć, ponieważ myślenie nie zawsze zostawia po sobie ślady w mózgu. Powołuje się on przy tym na powszechnie panującą w czasach Kartezjusza opinię, że dusza dziecka w łonie matki nie myśli. Zarzuca także Kartezjuszowi, że nie podaje on żadnych racji, ani nie powołuje się na żadne doświadczenie, które potwierdzałyby głoszony przez niego pogląd, dotyczący myślenia dziecka w łonie matki.

Kartezjusz, odpowiadając na powyższy zarzut Hyperaspistes, twierdzi, że myślenie dziecka przed narodzinami a dotyczące kwestii metafizycznych, podobne jest do myślenia człowieka dorosłego, który w ogóle nie zajmuje się tymi kwestiami<sup>18</sup>. Zarówno dziecko, jak i człowiek dorosły, chociaż nie rozważają tych kwestii, mają w sobie wrodzone idee Boga oraz samego siebie, jak też wszystkie prawdy, które są oczywiste same przez się.

Hyperaspistes wysunął także zastrzeżenie dotyczące kartezjańskiej koncepcji nieprzerwanej ciągłości myślenia. Otóż, według Hyperaspistes, zmysły (wrażenie zmysłowe) na jawie oddziałują tak silnie na umysł, że ograniczają jego wolność. Ale przecież podczas snu zmysły są uśpione, a rozum w dalszym ciągu myśli niezależnie od doznań zmysłowych. Dlaczego zatem wtedy, pyta Hyperaspistes, kiedy zmysły są niejako uśpione, a umysł cieszy się wolnością, nie przeprowadza on dowodów godnych Archimedesusa? To że wówczas tego nie czyni, znaczyłoby, że umysł podczas snu nie myśli. Proponuje więc Kartezjuszowi przyjęcie „(...) powszechnej zgody filozofów głoszących, że dusza ani niczego wiedzieć, ani niczego przyswoić sobie nie może inaczej, jak tylko poprzez organa cielesne, czyli że nic nie może znaleźć się w intelekcie, czego by wpiernie było w zmysłach”<sup>19</sup>. Inaczej mówiąc, Hyperaspistes proponuje Kartezjuszowi przyjęcie rozwiązania arystotelesowsko-tomistycznego jeśli chodzi o poznanie, czyli przyjęcie empiryzmu genetycznego.

Kartezjusz, odpowiadając na powyższe zarzuty w *Liście do Hyperaspistes* (z sierpnia 1641 r.), broni swego poglądu, że dusza ludzka,

<sup>18</sup> Por. *Descartes do Hyperaspistes*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, dz. cyt., s. 27.

<sup>19</sup> *Hyperaspistes do Descartes*, dz. cyt., s. 23.

gdziekolwiek by się znajdowała, także w łonie matki, bez przerwy myśli. Opiera swoje wyjaśnienia na tezie, że myślenie stanowi istotę (naturę) duszy (umysłu). Tezę tę przedstawił w *Medytacji II* poświęconej naturze ludzkiej. Umysł, zgodnie z wnioskami zawartymi w tej *Medytacji*, zawsze myśli, ponieważ myślenie jest jego istotą. Jednak, aby mógł sobie przypomnieć treść tych myśli, powinien uniezależnić się od zbyt silnego wpływu zmysłów, a przede wszystkim dokonać odpowiedniego rozpoznania.

### 1.3. Rozpoznanie i warunki jego możliwości

Kartezjusz nadaje inne znaczenie pojęciu rozpoznania niż potocznie jest ono rozumiane. Rozpoznanie, w potocznym rozumieniu, polega na spostrzeżeniu, że jest to ktoś (coś), kogo (co) już wcześniej poznaliśmy. Na przykład dziecko rozpoznaje w św. Mikołaju przebranego tatę, dlatego że go przecież dobrze zna. Czy też rozpoznajemy, że jest to określone zwierzę na podstawie śladów pozostawionych przez nie, ponieważ ślady te są nam dobrze znane. Odnosząc powyższe przykłady do pamięci zmysłowej, możemy powiedzieć, że na podstawie śladów pozostawionych w mózgu przez poznaną (pomyślaną) rzecz, możemy ją sobie w przyszłości przypomnieć, tzn. rozpoznać, że już wcześniej była nam dana. Tak więc rozpoznanie – w potocznym rozumieniu – jest związane z przypomnieniem sobie tego, co wcześniej poznaliśmy. Natomiast Kartezjusz podkreśla niezbędność rozpoznania przy zapamiętywaniu, a nie przy przypomnieniu.

Dla lepszego zrozumienia kartezjańskiego pojęcia rozpoznania posłużmy się następującym cytatem z jego listu do Arnaulda. Píše on w nim:

(...) [aby odwołać się] do pamięci, nie wystarczają jakiekolwiek ślady pozostawione w mózgu przez poprzednie myśli, a jedynie takie, iż umysł rozpoznaje, że nie znajdowały się one w nas zawsze, lecz zostały kiedyś na nowo odcisnięte. Aby zaś umysł mógł to rozpoznać, powinien, jak sądzę, wówczas gdy [ślady te] odcisnęły się po raz pierwszy, posłużyć się czystym ujęciem inte-

lektualnym – po to mianowicie, by zauważyć, iż rzecz, która przed nim stała, była nowa, to znaczy nigdy przedtem się nie pojawiła; ponieważ nie może być żadnego cielesnego śladu tej nowości<sup>20</sup>.

Nie wszystkie ślady, które powstały w mózgu pod wpływem poprzednich myśli, umysł może sobie przypomnieć. Może on sobie przypomnieć tylko te myśli, których ślady rozpoznał, ponieważ pojawiły się w nim już poprzednio. Za rozpoznanie śladów w mózgu jako czegoś nowego odpowiedzialne jest czyste ujęcie intelektualne. Rozpoznanie dokonuje ono niejako dwustopniowo. Po pierwsze: intelekt porównuje odcisnięte w mózgu ślady poznanej rzeczy z innymi śladami już tam obecnymi. Po drugie: w wyniku tego porównania stwierdza, że ślady tej rzecz pojawiały się w mózgu po raz pierwszy, czyli że wcześniej w mózgu nie było żadnych śladów tej poznanej rzeczy.

Drugim warunkiem zaistnienia rozpoznania, oprócz śladów w mózgu, jest niezależnienie się umysłu od zmysłów. Arnauld wskazuje w liście do Kartezjusza (z lipca 1648 roku) na niezależnienie się umysłu od zmysłów, jako na warunek konieczny zapamiętywania. Niekiedy bowiem oddziaływanie przedmiotów zewnętrznych lub wewnętrznych, czyli zmysłów, na umysł jest tak silne, że uniemożliwia mu ono dokonanie czystego ujęcia intelektualnego, które jest nieodzowne dla rozpoznania. Ma to miejsce w takich sytuacjach na przykład, gdy odczuwamy ostry ból lub wielką przyjemność cielesną. Wtedy nie jesteśmy w stanie myśleć o niczym innym, jak tylko o tym bólu, bądź o tej przyjemności<sup>21</sup>.

Kartezjusz<sup>22</sup> zgadza się z Arnauldem, że umysł, jak długo jest złączony z ciałem, nie może niezależnić się (*avocare*) od zmysłów, gdyż poddawany jest silnemu oddziaływaniu przedmiotów zewnętrznych lub wewnętrznych. Wskazuje zarazem dwa szczególne przypadki, w których to niezależnienie staje się niemożliwe. Otóż, po pierwsze, ma to miejsce wtedy, gdy czynności umysłu wiążą się w jakiś sposób z móz-

<sup>20</sup> Descartes do Arnaulda, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, dz. cyt., s. 45.

<sup>21</sup> Por. Arnauld do Descartesa, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, dz. cyt., s. 41.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 44.

giem bardzo jeszcze wilgotnym i miękkim, jak w przypadku dzieci w łonie matki. Zdaniem Kartezjusza coś podobnego zachodzi również u osób w stanie letargu, dotkniętych apopleksją bądź też szalonych. Po drugie zaś, nawet w trakcie głębokiego snu umysł nie jest w stanie całkowicie uniezależnić się od zmysłów. Natomiast gdy nasz sen jest płytki, później zazwyczaj możemy go sobie przypomnieć.

W powyższych dwóch przypadkach, chociaż w mózgu powstają pewne ślady jako rezultat myślenia, to jednak umysł pod wpływem zbyt silnego oddziaływania zmysłów na niego nie jest w stanie uniezależnić się (*avocare*) od nich i dokonać rozpoznania. Kartezjusz przyjmuje zasadę, że im człowiek młodszy, tym oddziaływanie zmysłów na umysł jest silniejsze. Ta zasada odnosi się także do umysłu złączonego z dziecięcym ciałem w łonie matki, ponieważ wtedy umysł jest „(...) całkowicie zajęty niejasnym postrzeganiem czy odczuwaniem bólu, przyjemności, ciepła, zimna i podobnych idei, które biorą się z tego złączenia i jakby zmieszania”<sup>23</sup>. Natomiast umysł człowieka zdrowego może uniezależnić się w pewnym stopniu od ciała, dokonać rozpoznania i przez to zapamiętać swoje myśli, a następnie je sobie przypomnieć.

#### 1.4. Niejasne wypowiedzi Kartezjusza

Powstaje pewna trudność ze zrozumieniem wypowiedzi Kartezjusza dotyczącej pozostawiania śladów w mózgu przez tchnienia życiowe. Nieco światła na znaczenie tchnień życiowych dla zapamiętywania wnosi tekst Kartezjusza z jego rozprawy zatytułowanej *Opis ciała ludzkiego*<sup>24</sup>. Zgodnie z tym tekstem, tchnienia życiowe nie są bezpośrednią przyczyną powstania śladów w mózgu, lecz jedynie przygotowują one

<sup>23</sup> *Descartes do Hyperaspistes*, dz. cyt., s. 27.

<sup>24</sup> Por. R. Descartes, *Opis ciała ludzkiego*, dz. cyt., s. 82: „(...) najbardziej wzbudzone (*agitées*) i najwyższe drobiny krwi, uniesione do mózgu tętnicami, które wybiegają z serca po linii najbardziej zbliżonej do prostej, tworzą coś, co przypomina powietrze bądź najdelikatniejszy powiew wiatru, a co nazywane jest tchnieniami życiowymi. Rozszerzając mózg, nadają mu one zdolność przyjmowania odcisków (*impressions*), pochodzących od przedmiotów zewnętrznych, a także od duszy, czyli przekształcając go w narząd bądź siedlisko zmysłu wspólnego, wyobraźni i pamięci”.

mózg do ich przyjęcia. Mogą też przenosić „odbitki obrazów” tętnicami do serca i rozprzestrzeniać je po całej krwi<sup>25</sup>. Można by zatem powiedzieć, że są dwojakie przyczyny powstawania śladów w mózgu: „przedmioty zewnętrzne” oraz sam umysł.

Jeżeli idzie o ślady powstałe w mózgu w wyniku myślenia o rzeczach cielesnych, to w sposobie ich rozumienia przez Kartezjusza zachodzi nie tyle stopniowa ewolucja, ile raczej zerwanie z jego wcześniejszymi poglądami na ten temat. Kartezjusz twierdzi we wczesnych swych pracach, że nie każde myślenie o rzeczach cielesnych pozostawia ślady w mózgu i dlatego nie wszystkie myśli są zapamiętywane. Dotyczy to zarówno dzieci w łonie matki, jak i osób w letargu czy upośledzonych. Nie podaje jednak, dlaczego myśli tych osób nie pozostawiają śladów w mózgu. Wydaje się, że gdy Kartezjusz neguje powstawanie śladów w mózgu podczas myślenia, to tym samym pośrednio zaprzecza własnej koncepcji poznania, ponieważ gdy umysł poznaje rzecz cielesną, posługuje się wyobraźnią. Zaś w wyobraźni, czy to pod wpływem wrażeń zmysłowych, czy też wskutek zwrócenia się do niej samego umysłu, występuje ruch cząsteczek mózgu. Ruch ten tworzy obraz poznanej rzeczy cielesnej w mózgu. Dokonuje się to w zmyśle wspólnym, który znajduje się także w mózgu. Poznanie rzeczy cielesnej przez umysł pod wpływem wrażeń zmysłowych bądź też w wyniku samego tylko wyobrażenia sobie przez niego rzeczy ma strukturę mechaniczno-ilościową i jest bezpośrednio związane z ruchem i odpowiednim układem cząsteczek w mózgu. Kiedy zatem Kartezjusz twierdzi, że nie wszystkie myśli o rzeczach cielesnych pozostawiają ślady w mózgu, to musiałby najpierw podać, jakie jest kryterium tego, że jedne myśli pozostawiają ślady w mózgu, a inne nie. Takiego kryterium jednak nie podaje. Dopiero pod wpływem wymiany listów z Arnaudem zmienia swoje stanowisko dotyczące pamięci zmysłowej. Od tego czasu twierdzi mianowicie, że każde myślenie zostawia po sobie ślady w mózgu, lecz nie każde jest zapamiętane. Za zapamiętanie myśli, jak i jej przypomnienie, odpowiedzialny jest umysł i związane z nim rozpoznanie.

<sup>25</sup> Por. R. Descartes, *Człowiek*, dz. cyt., s. 49.



Pomimo deklaracji, że przedstawia hipotezę działania ciała ludzkiego jako maszyny, niezależnie od złączenia z duszą rozumną<sup>26</sup>, Kartezjusz posługuje się jednak pojęciem duszy rozumnej dla przedstawienia przebiegu poznania. Obrazy przedmiotów powstają w mózgu jako materialne ślady poznanych rzeczy cielesnych. Owe obrazy nie tylko przedstawiają położenie krawędzi i płaszczyzn poznanego przedmiotu, lecz także to, co „(...) **dało duszy sposobność** do odczuwania ruchu, wielkości, odległości, barw, dźwięków, zapachów i innych tego rodzaju cech, jak również to, co mogłoby dać jej odczuć łaskotanie, głód, pragnienie, radość, smutek i inne tego rodzaju namiętności (podkreślenie moje – M.S.)”<sup>27</sup>. Można by zatem powiedzieć, że nie udało się Kartezjuszowi przedstawić hipotezy funkcjonowania ciała ludzkiego tylko jako maszyny działającej niezależnie od duszy. Szczególnie wyraźny wpływ duszy na ciało zaznaczył się w jego koncepcji poznania, wedle której ruch tchnień życiowych dał sposobność duszy do odczuwania własności poznawanego ciała.

Należy podkreślić, że pojęcie rozpoznania stanowi oryginalny wkład Kartezjusza w rozważania dotyczące pamięci. Rozpoznanie, w jego ujęciu, jest procesem związanym z zapamiętywaniem myśli, a nie z ich przypominaniem. Każda myśl, dotycząca poznanej rzeczy cielesnej, pozostawia po sobie ślady w mózgu. Ślady te jednak nie wystarczają do jej zapamiętania, konieczne jest ich rozpoznanie. Wypowiedź Kartezjusza dotycząca funkcjonowania rozpoznania stwarza jednak pewne problemy z jej zrozumieniem. Dla jaśniejszego ukazania tych problemów jeszcze raz przywołamy jego wypowiedź. Według niego „[aby odwołać się] do pamięci, nie wystarczają jakiegokolwiek ślady pozostawione w mózgu przez poprzednie myśli, a jedynie takie, iż umysł **rozpoznaje**, że nie znajdowały się one **w nas zawsze**, lecz zostały kiedyś **na nowo odcisnięte** (podkreślenie moje – M.S.)”. Można więc powiedzieć, że w filozofii Kartezjusza to nie umysł, lecz mózg jest jak *tabula rasa*. Wszystkie

<sup>26</sup> Por. tamże, *Człowiek*, dz. cyt., s. 69.

<sup>27</sup> Tamże, s. 48.

ślady myśli pojawiły się w mózgu w określonym czasie, jako następstwo poznawania rzeczy cielesnej. W umyśle natomiast istnieją zawsze ślady idei wrodzonych. A zatem zgodnie z powyższą wypowiedzią Kartezjusza, umysł powinien czystym ujęciem intelektualnym porównać ślady, które pojawiły się w mózgu, ze śladami idei, które są jemu (umysłowi) wrodzone, czyli odróżnić ślady idei wrodzonych od śladów idei nabytych. Jednak w dalszej części wypowiedzi Kartezjusz niejako przeczy sam sobie, twierdząc: „Aby zaś umysł mógł to rozpoznać, powinien, jak sądzę, wówczas gdy [ślady te] **odcisnęły się po raz pierwszy**, posłużyć się czystym ujęciem intelektualnym – po to mianowicie, by zauważyć, iż rzecz, która przed nim stała, była nowa, to znaczy nigdy przedtem się nie pojawiła; ponieważ **nie może być żadnego cielesnego śladu tej nowości** (podkreślenie moje – M.S.)”<sup>28</sup>.

Według tej jego wypowiedzi, rozpoznanie nowości śladów polega na porównaniu przez umysł śladów, które zostały odcisnięte „tu i teraz” ze śladami już istniejącymi w mózgu, które pochodzą od rzeczy cielesnych wcześniej poznanych. Następnie umysł orzeka, że rzecz ta po raz pierwszy jest pomyślana, ponieważ nie ma jej śladów w mózgu. A zatem umysł nie porównuje śladów tej nowej rzeczy ze śladami istniejącymi w nim „od zawsze”, jak pisał wcześniej, lecz z tymi, które pojawiły się w określonym czasie.

Z kartezjańskim pojęciem rozpoznania wiąże się też pytanie: czy jest możliwe zapamiętanie rzeczy bez jej rozpoznania? Inaczej mówiąc, czy jest możliwe zapamiętanie jakiejś rzeczy bez przeświadczenia, że jej ślady pojawiły się kiedyś po raz pierwszy w mózgu. Otóż założmy, że wszystko, co spotykamy, nie jest rozpoznane przez umysł jako nowe. W takim przypadku wydaje się, że nie ma potrzeby zapamiętywania czegokolwiek, ponieważ wszystko jest już nam znane. Gdyby nie było rozróżnienia na to, co jawi się po raz pierwszy, od tego, co już znamy, nie byłoby doświadczenia żadnej zmiany. Wszystko przecież byłoby nam dane w teraźniejszości, bez rozróżnienia na

<sup>28</sup> *Descartes do Arnaulda*, dz. cyt., s. 45.

to, co już poznane i jako takie przeszłe, oraz na to, co jest jeszcze nieznanne. W takim przypadku człowiek niczego by nie oczekiwał. Co więcej, nie można byłoby mówić o doświadczeniu czegokolwiek, ponieważ nie można doświadczyć czegoś, co jest już przez nas jako takie znane. Pojawia się wówczas pytanie: w jaki sposób moglibyśmy zachować swoją niepowtarzalność, indywidualność, tożsamość? Naszą niepowtarzalność, indywidualność konstytuują doświadczenia, które przeżywaliśmy, przeżywamy i będziemy przeżywać. Można więc stwierdzić, że jeśli nie ma doświadczeń, to także nie ma podstaw do określenia własnej tożsamości.

## 2. Pamięć intelektualna

W drugiej części artykułu przejdziemy do analizy pamięci intelektualnej. W przeciwieństwie do pamięci zmysłowej, funkcjonuje ona niezależnie od mózgu. Dlatego najpierw spróbujemy ukazać przedmioty, które zdaniem Kartezjusza, są jej właściwe. Następnie postaramy się zrekonstruować jego poglądy dotyczące śladów, które występują w pamięci intelektualnej. Przyjrzymy się także istotnej roli rozpoznania w jej funkcjonowaniu. Trzeba zaznaczyć, że poglądy Kartezjusza dotyczące funkcjonowania pamięci intelektualnej stwarzają duże trudności w jej zrozumieniu, dlatego w końcowej części spróbujemy je przedstawić i odnieść się do nich krytycznie.

### 2.1. Przedmiot pamięci intelektualnej

Wśród przedmiotów pamięci intelektualnej możemy według Kartezjusza wyróżnić najpierw przedmioty dotyczące kwestii metafizycznych, o których pisze on w *Liście do Hyperaspistes*<sup>29</sup> w sierpniu 1641 roku. Umysł, jak wskazywał, posiada zarówno ideę Boga, jak i ideę samego siebie.

<sup>29</sup> Por. *Descartes do Hyperaspistes*, dz. cyt., s. 27.

Następnie przedmiotami pamięci intelektualnej są rzeczy proste, o których pisze on w *Regułach kierowania umysłem*<sup>30</sup>, a które umysł poznaje w sposób czysto intelektualny, dzięki swemu światłu naturalnemu i bez pomocy jakiegokolwiek obrazu cielesnego. Należy zaznaczyć, że dla Kartezjusza, kryterium przynależności danej rzeczy do zbioru rzeczy prostych nie jest ich prostota, lecz ich jasne i wyraźne poznanie przez umysł. Wśród rzeczy prostych Kartezjusz wyróżnia: rzeczy czysto intelektualne, czysto materialne oraz wspólne. Do czysto intelektualnych rzeczy prostych zaliczył: poznanie, wątpienie, niewiedzę oraz chcenie. Są to zatem określenia substancji myślącej. Rzeczami prostymi czysto materialnymi są według niego: kształt, rozciągłość, ruch itd. Są to atrybuty substancji rozciągłej. Natomiast za rzeczy proste wspólne uznał atrybuty zarówno substancji myślącej, jak i substancji rozciągłej. Są nimi: istnienie, jedność i trwanie. Do rzeczy prostych wspólnych dołączył ponadto pojęcia wspólne, które łączą natury proste. Owe pojęcia wspólne są podstawą wszystkie wniosków rozumowań. „Takimi mianowicie są: dwie rzeczy tożsame z trzecią są identyczne z sobą oraz dwie rzeczy, których nie można odnieść w ten sam sposób do trzeciej, wykazują także pewną różnicę między sobą itd.”<sup>31</sup>. W *Medytacji I* Kartezjusz zalicza do rzeczy prostych i ogólnych: istotę ciała w ogóle i jego rozciągłość; następnie kształt<sup>32</sup> rzeczy rozciągłej; *quantum*, czyli jego wielkość i liczbę, oraz miejsce, w którym się znajduje; w końcu czas, przez jaki trwa<sup>33</sup>.

Na koniec, do przedmiotów pamięci intelektualnej należą również prawdy wieczne<sup>34</sup>. Według Kartezjusza nie istnieją one poza ludzkim

<sup>30</sup> Por. R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 50.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 46–47: „(...) pojęcie kształtu jest tak ogólne i proste, że każdy zmysłowy przedmiot go zawiera. Można na przykład o barwie przypuszczać co się chce, nie da się jednak zaprzeczyć, że jest rozciągła, a wskutek tego posiada pewien kształt”.

<sup>33</sup> Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 44–45.

<sup>34</sup> Por. L. Chmaj, *Pojęcie przyczynowości w filozofii Kartezjusza*, [w:] „Przegląd Filozoficzny”, 1937, nr 40, s. 120–132. L. Chmaj twierdzi, że wszystkie pisma Kartezjusza są wyrazem „teorii prawd wiecznych”, chociaż Kartezjusz nie poświęcił jej żadnego rozdziału swoich dzieł. Zaczątki tej teorii można znaleźć w *Prawidłach kierowania rozumem* (1628 r.), w których ukazuje on moc i zasięg wiedzy wrodzonej. Następnie rozbudował ją w korespondencji z matematykiem

umysłem. Nie są one tej samej natury, co idee Platona. Są natomiast wrodzone człowiekowi i jako takie stanowią podstawowe zasady myślenia, czyli jego aksjomaty. Człowiek odnajduje je w swoim umyśle. W *Zasadach filozofii*<sup>35</sup> Kartezjusz wymienił cztery prawdy wieczne: „nic nie powstaje z niczego”, „to samo nie może być i nie być zarazem”, „co się stało, nie może stać się niebyłym” oraz „ten, kto myśli, nie może nie istnieć, podczas gdy myśli”. Dodał zarazem, że oprócz tych prawd wiecznych, które przytoczył, są jeszcze niezliczone inne, których jednak nie można łatwo wskazać.

Do prawd wiecznych Kartezjusz zaliczył także istoty rzeczy. Ich niezmienność pochodzi z ich prawdziwej natury, która została ustanowiona przez Boga<sup>36</sup>. Możemy powiedzieć, że – jego zdaniem – prawdy wieczne, od strony genetycznej, nie wywodzą się z poznania zmysłowego, lecz są poznawczym wynikiem aktu intelektualnej intuicji, która odkrywa je jako właściwe dla naszego intelektu zasady porządku logicznego. Są one także aksjomatami w sensie zdań najbardziej ogólnych, odnoszących się do istot. Natomiast od strony funkcji metodologicznej pełnią one rolę reguł myślenia, są ogólnymi prawami myślenia logicznego i matematycznego. Rozum zawsze kieruje się nimi w swoim myśleniu. Można powiedzieć, zgodnie z *Zasadami*, że stanowią one zasadniczy element mądrości w sensie podmiotowym.

## 2.2. Ślady w pamięci intelektualnej

Kartezjusz w *Liście do Hyperaspistes*a (z sierpnia 1641 r.) stwierdza lakonicznie, że umysł sam w sobie odciska ślady niezależnie od wyobrażeń<sup>37</sup>. W trzy lata później w *Liście do Meslanda* (z 2 maja 1644 r.), po-

i zakonnikami Mersenne'm pomiędzy rokiem 1629 a 1630. Także zagadnienia związane z prawdami wiecznymi porusza on w *Odpowiedziach na zarzuty do Medytacji o pierwszej filozofii*.

<sup>35</sup> Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 43.

<sup>36</sup> Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 302.

<sup>37</sup> Por. *Descartes do Hyperaspistes*a, dz. cyt., s. 27: „Umysł, choć realnie różny od ciała, mimo to jest z nim złączony i jest pobudzany przez ślady w nim odcisnięte, a także sam w sobie nowe odciska”.

wraca do zagadnienia śladów pamięci intelektualnej. Aby określić ich naturę, przeciwstawia je śladom pamięci zmysłowej. Pisze mianowicie:

(...) pamięć o rzeczach materialnych zależy od śladów, które pozostają w mózgu po tym, jak odcisnie się w nim jakiś obraz; i że pamięć o rzeczach intelektualnych zależy od pewnych innych śladów, które pozostają w samej myśli. Jednak te drugie są całkowicie innego rodzaju niż pierwsze i nie mogą objaśnić ich na żadnym przykładzie wziętym z rzeczy cielesnych, który by się od nich bardzo nie różnił<sup>38</sup>.

Tak więc śladów, które pozostają w samej myśli, w wyniku poznania rzeczy intelektualnych, nie można objaśnić za pomocą śladów pozostawionych w mózgu w wyniku poznania rzeczy materialnych. Można powiedzieć, że ślady, które powstają w mózgu, jako następstwo wrażenia zmysłowego, czy też wyobrażenia, mają określone kształty, długości, szerokości etc. Są one modyfikacjami rzeczy rozciągłej, jaką jest mózg. Natomiast w przypadku pamięci intelektualnej nie mamy do czynienia z podobnymi modyfikacjami, ponieważ rzecz intelektualna nie posiada atrybutów rzeczy rozciągłej, lecz tylko myślącej.

### 2.3. Rola rozpoznania w funkcjonowaniu pamięci intelektualnej

Aby wykazać zarówno istnienie, jak i funkcjonowanie pamięci intelektualnej w zapamiętywaniu i przypominaniu wniosków na podstawie wcześniej poznanych racji, Kartezjusz pisze w *Odpowiedziach autora na zarzuty drugie*<sup>39</sup> (wydane 28 sierpnia 1641 r.), że umysł poznając, może albo wyobrażać sobie pewne rzeczy lub sprawy, albo pojmować prawdy przez zwracanie uwagi na racje, od których zależy ich poznanie. Możemy na przykład zapamiętać te oczywiste zasady,

<sup>38</sup> R. Descartes, *Listy do Meslanda*, tłum. J. Kopania, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, dz. cyt., s. 215.

<sup>39</sup> Por. R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty drugie*, [w:] tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 142.

z których zostały wyprowadzone pewne wnioski. Natomiast pozostaje w naszej pamięci niewzruszone przekonanie, że pomimo zapomnienia owych zasad, wnioski, które zostały wyprowadzone na ich podstawie, a które przechowuje nasza pamięć, są prawdziwe. A zatem, jeśli chodzi o prawdziwość tych wniosków, to zazwyczaj nie odwołujemy się do całego procesu pojmowania, aby za jego pomocą dojść po raz kolejny do tych zasad, lecz raczej przywołujemy je niejako gotowe z pamięci i jesteśmy wtedy przekonani, że są one prawdziwe. Tak więc poznanie oparte na racjach jest pewne, w przeciwieństwie do poznania opartego na wyobraźni, w które możemy wątpić.

Arnauld, siedem lat później, w *Liście do Descartesa* (z 3 czerwca 1648 r.), niejako streszcza poglądy Kartezjusza dotyczące argumentów za istnieniem pamięci intelektualnej i różnicy pomiędzy nią a pamięcią zmysłową. Podkreśla w nim, że jeśli chodzi o pamięć intelektualną, to w przypomnieniu sobie czystych ujęć intelektualnych nie jest możliwe, aby posiłkowała się ona śladami odcisniętymi w mózgu, ponieważ czyste ujęcia intelektualne nie tylko nie mają żadnego związku z mózgiem, lecz także żadnej styczności z rzeczami cielesnymi. Jednakże, pomimo tego, umysł przeprowadza zarówno czyste rozumowania o rzeczach duchowych, jak i jest w stanie później je sobie przypomnieć. A to oznacza według Arnaulda, że istnieje pamięć czysto duchowa (intelektualna). Gdyby nie było czystych ujęć intelektualnych ani pamięci z nimi związanej, tzn. pamięci intelektualnej, to wtedy

(...) umysł nie mógłby przeprowadzać rozumowań o rzeczach duchowych i niecielesnych, takich jak on sam oraz Bóg, ponieważ każde rozumowanie złożone jest z ciągu wielu ujęć intelektualnych, których wzajemnego powiązania nie możemy pojąć, jeśli nie przypomnimy sobie poprzednich, zanim utworzymy następne. A te poprzednie żadnych śladów w mózgu nie odciskają, skoro ustalamy, że są one czystymi ujęciami intelektualnymi. Tak więc umysł może pamiętać swoje myśli, mimo że ich ślady nie odcisnęły się w mózgu<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Arnauld do Descartesa, dz. cyt., s. 35–36.

Poglądy Arnaulda dotyczące istnienia pamięci intelektualnej oraz jej różnicy z pamięcią zmysłową są niejako rozwinięciem tej argumentacji samego Kartezjusza, jaka została przedstawiona przez niego filozofom, teologom i matematykom paryskim (28 sierpnia 1641 r.) w *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*<sup>41</sup>. Także przypadki, do których Arnauld ją odnosi, są podawane przez samego Kartezjusza. Arnauld wskazywał na przykład na niezbędność zastosowania pamięci intelektualnej, a w szczególności przypomnienia w rozumowaniach dotyczących rzeczy duchowych i niecielesnych, takich jak umysł i Bóg. W rozumowaniach dotyczących tych przypadków niezbędna jest pamięć, ponieważ każde rozumowanie to określony proces, który stanowi nieprzerwany ciąg kolejnych ujęć intelektualnych. Wzajemne powiązania pomiędzy elementami tego ciągu możemy pojąć tylko wtedy, gdy mamy w pamięci poprzednie elementy. Każdy z tych elementów rozumowania jest czystym ujęciem intelektualnym, dlatego nie pozostawia żadnych śladów w mózgu. Z tego powodu w przypadku rozumowań dotyczących umysłu i Boga nie można posłużyć się pamięcią zmysłową, lecz tylko pamięcią czysto intelektualną.

Z nieco inną argumentacją dotyczącą istnienia pamięci intelektualnej i związanego z nią przypomnienia, niż w powyżej omówionych *Liście Arnaulda do Kartezjusza* oraz w *Odpowiedzi autora na zarzuty drugie*, spotykamy się w *Rozmowie z Burmanem*<sup>42</sup>. Podany jest w niej przykład zastosowania pamięci intelektualnej przy użyciu słowa „król”: „Jak kiedy słysząc, że słowo «król» znaczy najwyższą władzę, powierzam to pamięci i odtąd z pamięci powtarzam to znaczenie – wówczas z pewnością dokonuje się to dzięki pamięci intelektualnej, skoro między tymi czterema literami a ich znaczeniem nie ma żadnego pokrewieństwa, z którego bym

<sup>41</sup> Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 142. Arnauld z pewnością znał tę odpowiedź Kartezjusza, ponieważ była ona zawarta w pierwszym wydaniu *Medytacji o pierwszej filozofii*.

<sup>42</sup> O ile nie mamy większych wątpliwości co do rekonstrukcji poglądów Kartezjusza na podstawie wymiany listów pomiędzy nim a Arnauldem, o tyle rodzą się uzasadnione wątpliwości co do wiarygodności poglądów przypisywanych Kartezjuszowi w rozprawie zatytułowanej *Rozmowa z Burmanem*. Por. I. Dąmbska, *Od tłumacza*, [w:] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 443–446.



to znaczenie czerpał, a tylko dzięki pamięci intelektualnej przypominam sobie, że te litery to właśnie oznaczają<sup>43</sup>.

Można powiedzieć, że desygnatem nazwy „król” jest przedmiot przez tę nazwę oznaczony. A ponieważ nazwa „król” jest nazwą ogólną, to ma ona więcej niż jeden desygnat. Gdyby nazwa „król” była nazwą jednostkową, tzn. byłby podany konkretny król, np. król Władysław Jagiełło, to wtedy miałyby jeden desygnat i jako taka byłaby związana z pamięcią zmysłową. Ale w przypadku podanym przez Kartezjusza mamy do czynienia z nazwą ogólną, która ma więcej niż jeden desygnat, dlatego też nie można się tu posłużyć pamięcią zmysłową, lecz pamięcią intelektualną.

#### 2.4. Niejasne wypowiedzi Kartezjusza

Kartezjańska koncepcja dotycząca natury pamięci intelektualnej i jej funkcjonowania nie jest jednoznaczna. Z jednej strony twierdzi on bowiem, że pamięć ta jest czymś odmiennym od pamięci zmysłowej, z drugiej zaś nie tłumaczy jasno i wyraźnie, na czym właściwie ta odmienność miałyby polegać. Píše wprawdzie, że ślady pamięci intelektualnej różnią się jakościowo od śladów pamięci zmysłowej, ponieważ powstają one w umyśle, w przeciwieństwie do śladów pamięci zmysłowej, które od-ciskają się w mózgu. Nie określa jednak bliżej ich natury. Wydaje się, że teza dotycząca istnienia pamięci intelektualnej jest następstwem przyjęcia przez Kartezjusza dwóch odrębnych substancji: *res extensa* i *res cogitans* oraz idei wrodzonych. Zgodnie z tym ujęciem sprawy, w umyśle są obecne idee, które umysł uświadamia sobie niezależnie od doświadczenia. Jednak ciało przeszkadza umysłowi w całkowicie swobodnym ich rozważaniu. Wydaje się, że dochodzi tutaj do niekonsekwencji w jego myśleniu, ponieważ w umyśle idee nie istnieją jako akt, lecz tylko jako pewne potencjalności. Nasuwa się pytanie: czy umysł sam z siebie jest zdolny do tego, ażeby uaktualnić tę potencjalność, która w nim istnieje?

<sup>43</sup> R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, [w:] tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 455.

Szczególnością trudność w zrozumieniu funkcjonowania pamięci intelektualnej nastęrcza fragment *Listu do Hyperaspistes*a (z sierpnia 1641 r.) mówiący o przypominaniu rzeczy czysto intelektualnych. Według Kartezjusza w przypadku rzeczy czysto intelektualnych, stanowiących przedmiot pamięci intelektualnej, nie mamy do czynienia z ich przypominaniem, „(...) lecz są one pomyślane zarówno wtedy, gdy zjawiają się po raz pierwszy, jak i wtedy, gdy po raz drugi. Zazwyczaj są one połączone z jakimiś nazwami, a ponieważ nazwy są cielesne, więc je także przypominamy sobie”<sup>44</sup>.

Powyższe stwierdzenie Kartezjusza dotyczące pamięci intelektualnej jest bardzo lakoniczne. Skrótowość tej wypowiedzi byłaby zrozumiała, gdyby wcześniej rozważał ten problem związany z pamięcią intelektualną. Odnosi się wręcz wrażenie, że albo nie dostrzega wagi samego zagadnienia, albo chce uniknąć związanych z nim trudności.

Pierwsza trudność, którą należy rozwiązać, dotyczy przedmiotów czysto intelektualnych. W tym przypadku, zdaniem Kartezjusza, nie mamy do czynienia z ich przypominaniem, lecz z ich każdorazowym pomyśleniem<sup>45</sup>. Przypomnijmy jednak, że Kartezjusz w tym samym *Liście do Hyperaspistes*a (sierpień 1641 r.) pisze o śladach w umyśle, które on sam w sobie odciska<sup>46</sup>, czyli pisze *de facto* o zapamiętywaniu przedmiotów intelektualnych i pośrednio o ich przypomnieniu. Spróbujmy zatem przyjrzeć się nieco dokładniej tej kwestii.

Umysł posiada idee wrodzone nie w sposób aktualny, ale tylko potencjalnie. W ich przypadku nie mamy do czynienia z ich zapamiętywaniem i przypominaniem, tak jak ma to miejsce w pamięci zmysłowej, ponieważ są one nam już dane na sposób potencjalny. Nie można także do nich zastosować pojęcia rozpoznania, w tym samym

<sup>44</sup> *Descartes do Hyperaspistes*a, dz. cyt., s. 28.

<sup>45</sup> Zdaniem E. Gilsona wyrażenie „pamięć intelektualna” zostało przejęte przez Kartezjusza z terminologii scholastycznej, w której nie była władzą istotnie różną od intelektu. Dlatego nie jest ona pamięcią w pełnym tego słowa znaczeniu, lecz wprost aktem refleksji, dokonany nad poznaną treścią. Por. E. Gilson, *Index scholastico-Cartesien*, Paris 1913, s. 177.

<sup>46</sup> Por. *Descartes do Hyperaspistes*a, dz. cyt., s. 27.

znaczeniu, jak w pamięci zmysłowej. Albowiem to rozpoznanie, jakie istnieje w pamięci zmysłowej, wykazuje nowość zaistniałych śladów w mózgu, poprzez porównanie ich ze śladami już tam obecnymi. Spróbujmy jednak zastosować, pomimo tego, pojęcie rozpoznania do pamięci intelektualnej i nazwijmy je rozpoznaniem intelektualnym. Jak to wyżej zostało powiedziane, umysł posiada w sobie potencjalnie wszystkie swoje idee<sup>47</sup>. Każda z nich może zostać uświadomiona przez niego i w ten sposób zaktualizowana po raz pierwszy. To pierwsze uświadomienie sobie przez umysł danej idei byłoby jej swoistym rozpoznaniem intelektualnym. Czym innym jednak jest posiadanie przez umysł idei w sposób potencjalny, a czym innym jej posiadanie jako już (przezeń) rozpoznanej i w tym sensie zapamiętanej. W tym drugim przypadku mamy w pamięci intelektualnej określoną wiedzę o niej. Wbrew Kartezjuszowi możemy zatem powiedzieć, że kolejne jej pomyślenie różni się jakościowo od jej pierwszego pomyślenia, ponieważ jest przypomnieniem sobie jej pierwszej aktualizacji, czyli przypomnieniem pierwotnej wiedzy o niej.

Druga trudność dotyczy nazw rzeczy czysto intelektualnych. Kartezjusz nie wyjaśnia, co należy rozumieć przez nazwę, na czym polega zmysłowy charakter tej nazwy zmysłowej ani czym jest uwarunkowana jej zmysłowość.

Otóż wydaje się, że Kartezjusz wbrew swemu własnemu postulatowi, ażeby wszelkie twierdzenia opierać na tym, co ujmujemy jasno i wyraźnie, niejednokrotnie formułuje tezy, których znaczenie jest dla czytelnika jego pism bardzo niejasne i niewyraźne. Dobitym tego przykładem są przytoczone powyżej trudności wynikające z jego wypowiedzi.

Pozostał nam jeszcze do rozważenia problem myślenia dzieci w łonie matki, który także w pewnym sensie jest związany z pamięcią i przypominaniem, a dokładniej mówiąc, z jego brakiem.

<sup>47</sup> Por. J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, dz. cyt., s. 31. Wszystkie idee są ideami wrodzonymi.

### 3. Pamięć dziecka w łonie matki a rozpoznanie

Te ślady, które – zdaniem Kartezjusza – pozostawiają wrażenia zmysłowe w mózgu, są obecne w nim przez całe życie. Dotyczy to zarówno śladów myślenia powstałych w mózgu przed narodzinami dziecka, jak i po jego narodzinach. Z tym jednak zastrzeżeniem, że nie jesteśmy w stanie przypomnieć sobie żadnych śladów, które powstały w mózgu przed narodzinami. Powstaje pytanie: dlaczego pomimo śladów, które powstały w naszym mózgu przed narodzinami, nie jesteśmy w stanie przypomnieć ich sobie? Na to pytanie odpowiada Kartezjusz w *Liście do Arnaulda*. Píše w nim: „Tak więc jeśli napisałem gdzieś, że myśli dzieci nie pozostawiają w ich mózgach żadnych śladów, rozumiałem przez to ślady, które wystarczają do przypomnienia sobie, czyli te, które wówczas, gdy się odciskają, rozpoznajemy przy pomocy czystego ujęcia intelektualnego jako nowe”<sup>48</sup>.

A zatem, chociaż dzieci myślą w łonie matki, to po narodzinach nie są w stanie przypomnieć sobie, o czym myślały, ponieważ w łonie matki nie mogły posłużyć się namysłem intelektualnym, czyli rozpoznanem<sup>49</sup>. Ich myślenie związane jest tylko z odczuwaniem wrażeń zmysłowych: „odczuwają przykrość z powodu jakichś gazów rozpychających im jelita lub odczuwają przyjemność, będąc karmione słodką krwią”. Nie tylko odczuwają wrażenia zmysłowe, lecz mają także świadomość tych wrażeń w trakcie odczuwania przykrości lub przyjemności, tzn. odczuwają, że gazy rozpychają im jelita i temu wrażeniu towarzyszy przykrość, albo mają wrażenie pobierania pokarmu – słodkiej krwi, któremu to wrażeniu towarzyszy przyjemność.

<sup>48</sup> *Descartes do Arnaulda*, [w:] R. Descartes, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, dz. cyt., s. 45.

<sup>49</sup> Por. tamże, dz. cyt., s. 39: „(...) [same te ślady] nie wystarczają, abyśmy mogli rozpoznać, że doznania zmysłowe, których doświadczyliśmy w wieku dorosłym, podobne są do tych, które mieliśmy w łonie matki, a więc także abyśmy mogli je sobie przypomnieć; albowiem zależy to od pewnego namysłu intelektualnego, czyli pamięci intelektualnej, którą nie można się posłużyć w łonie matki”.

Kartezjusz nazywa odczucia przyjemności lub przykrości dzieci w łonie matki widzeniem pierwszym, prostym i bezpośrednim (*visio directa*). To widzenie jest ich myśleniem bezpośrednim, niezreflektowanym, lecz bez rozpoznania. Jeśli zaś w ich myśleniu nie ma rozpoznania, to chociaż pozostają po nim ślady w mózgu, to umysł ich nie zapamiętał. A ponieważ myśli, które miało dziecko w łonie matki, nie zostały zapamiętane przez umysł, nie mogą być przypomniane sobie przez nie już po narodzinach.

Człowiek dorosły, w odróżnieniu od dziecka w łonie matki, nie tylko odczuwa wrażenia zmysłowe związane z daną rzeczą, czyli nie tylko występuje w jego umyśle widzenie bezpośrednie (*visio directa*), ale równocześnie pojmuje fakt, że „przedtem tego nie odczuwał”, czyli że w jego myśleniu występuje rozpoznanie. Pojmowanie, które jest związane z rozpoznaniem, jest myśleniem wtórnym, czyli namysłem (*reflexio*) dokonany nad myśleniem bezpośrednim. Tej refleksji (*reflexio*), czyli rozpoznania brakuje jeszcze w myśleniu dziecka w łonie matki i dlatego później nie jest ono w stanie przypomnieć sobie myślenia bezpośredniego, gdy jest już człowiekiem dorosłym.

A zatem, w myśleniu człowieka dorosłego występuje *visio directa*, czyli odczuwanie wrażenia zmysłowego, a zarazem jego świadomość oraz *reflexio* (refleksja), czyli rozpoznanie. Dzięki refleksji następuje zapamiętanie myśli, które człowiek może sobie przypomnieć w przyszłości.

Zastosowanie pojęcia rozpoznania do pamięci wzmacnia kartezjańską tezę dotyczącą myślenia jako istoty człowieka. Jeden z zarzutów stawianych Kartezjuszowi brzmiał: dlaczego jeśli człowiek zawsze myśli, nie przypomina sobie w dorosłym życiu żadnych myśli, które miał przed narodzinami w łonie matki? Stosując pojęcie rozpoznania do pamięci takiego dziecka można powiedzieć, że ono zawsze myśli w łonie matki i to jego myślenie pozostawia ślady w mózgu. A ponieważ brak temu myśleniu rozpoznania, myśli, które dziecko wówczas miało, nie zostały przez nie zapamiętane i jako takie nie mogą też być przez nie przypomniane.

Jednakże biorąc pod uwagę listy: *Arnaulda do Descartesa* (z 3 czerwca 1648 r.) oraz *Descartesa do Arnaulda* (z 4 czerwca 1648 r.), możemy powiedzieć, że jeśli chodzi o umysł dziecka przed narodzeniem, to *de facto* nie funkcjonuje w nim ani pamięć intelektualna, ani pamięć zmysłowa, która jest zależna od namysłu intelektualnego. Jeżeli umysł nie może posłużyć się pamięcią intelektualną, to również nie może posłużyć się pamięcią zmysłową, ponieważ jej funkcjonowanie jest zależne od rozpoznania, które związane jest z pamięcią intelektualną.

### Zakończenie

Myślenie, które w koncepcji Kartezjusza stanowi istotę człowieka, nie może funkcjonować bez pamięci. Umysł albo odwołuje się do wyobrażeń związanych z pamięcią zmysłową, albo rozważa idee zawarte w nim samym, czyli bazuje na pamięci intelektualnej. Wprawdzie w traktacie zatytułowanym *Ciało* rozważał Kartezjusz hipotetyczną sytuację istnienia i działania ciała jako doskonałej maszyny, w której nieobecna jest dusza (umysł), jednakże w oparciu o tę hipotezę nie zdołał wytlumaczyć procesu powstawania obrazu poznanej rzeczy materialnej w mózgu, bez odwołania się do umysłu.

Umysł, mimo podkreślanej przez Kartezjusza odrębności ontologicznej między rzeczą myślącą a rzeczą rozciągłą, stał się jednak dla niego podstawą działania zarówno pamięci intelektualnej, jak i zmysłowej. W obu rodzajach pamięci istotną rolę odgrywa rozpoznanie, jako podstawowy warunek ich możliwości. Polega ono na tym, że umysł porównuje ślady, które się pojawiają w wyniku aktualnego myślenia, czy to w mózgu, czy też w nim samym, ze śladami już tam obecnymi i osądza, czy są one nowe, czy też wcześniej już tam istniały. Umysł zapamiętuje ślady w mózgu wtedy, kiedy są one nowe. Jednak same ślady powstające w mózgu, czy to w wyniku poznawania przez umysł rzeczy cielesnej, czy też jej wyobrażania sobie, nie wystarczają jeszcze do zaistnienia rozpoznania. Wprawdzie każda myśl pozostawia po sobie jakieś ślady w mózgu, ale nie każda jest zapamiętywana przez

umysł. Drugim warunkiem koniecznym zaistnienia rozpoznania jest niezależnienie się umysłu od zbyt silnego wpływu zmysłów. Można zatem powiedzieć, że w przypadku pamięci zmysłowej, obok przypomnienia również zapamiętywanie śladów, jakie pojawiły się w mózgu, jest czynnością myślenia (umysłu).

Natomiast jeżeli chodzi o pamięć intelektualną, to pojmuje ona swój przedmiot w sposób czysto intelektualny. Ślady tak pojętej rzeczy intelektualnej powstają w samym umyśle. Kartezjusz jednak nie zdołał określić ich natury. W *Liście do Hyperaspistesesa* twierdzi natomiast, że w przypadku przedmiotów czysto intelektualnych nie mamy do czynienia z ich przypominaniem, lecz z ich każdorazowym pomyśleniem. Zastosowanie pojęcia rozpoznania do pamięci intelektualnej, które Kartezjusz uprzednio zastosował do pamięci zmysłowej, pozwala uniknąć trudności, gdy idzie o pogodzenie przypomnienia sobie przedmiotów intelektualnych z ich każdorazowym pomyśleniem. Ponieważ przedmioty intelektualne są – według Kartezjusza – wrodzone umysłowi, są one mu dane na sposób potencjalny. Ich pierwsze uaktualnienie byłoby zatem ich intelektualnym rozpoznaniem, czyli refleksyjnym uświadomieniem sobie własnej wiedzy o nich. Wiedza ta, ponieważ dotyczy przedmiotów intelektualnych, pozostawiłaby swój ślad w umyśle. Z kolei pomyślenie określonego przedmiotu intelektualnego, który zostałby uprzednio rozpoznany intelektualnie, byłoby jego przypomnieniem.

Kartezjusz posłużył się pojęciem rozpoznania do obrony swej tezy, że istotą człowieka jest myślenie. Człowiek, zgodnie ze swą istotą, musi cały czas myśleć, aby istnieć. Jednym z zarzutów najczęściej podnoszonych przez oponentów Kartezjusza przeciwko tej tezie, był brak należytego wyjaśnienia przez niego, jak dzieci mogą myśleć w łonie matki. Jednakże uważne przemyślenie tej sprawy prowadzi do wniosku, że Kartezjusz posłużył się pojęciem rozpoznania dla rozjaśnienia tego problemu. Pozwoliło mu to stwierdzić, że dzieci w łonie matki myślą, tzn. mają wrażenia zmysłowe i mają ich świadomość. Również ich myślenie pozostawia ślady w ich mózgach.

Jednak wrażenia zmysłowe są u dzieci tak silne, że ich umysł nie jest w stanie uniezależnić się od nich. Dlatego umysł dzieci w łonie matki nie jest w stanie dokonać rozpoznania i w konsekwencji zapamiętać swoich myśli.

Można powiedzieć, że rozpoznanie stanowi specyficzną czynność umysłu, czyli jest pewną odmianą myślenia. Dzięki zachodzeniu rozpoznania w procesie zapamiętywania, także ono, podobnie jak przypominanie, stanowi czynność myślenia.





Marek Drwięga

## Ontologia wolności i zło w filozofii Luigi Pareysona

### Wstęp

Włoski filozof Luigi Pareyson jest w Polsce autorem mało znanym. Poza jedną książką poświęconą estetyce<sup>1</sup> nie ukazały się żadne jego ważne publikacje. A szkoda, jest to bowiem myśliciel oryginalny i autor wielu interesujących książek i artykułów. W swojej twórczości poruszał on dużo ważnych tematów, które rozpatrywał w niezwykle ciekawy i oryginalny sposób. Zaczynając od problematyki filozofii egzystencji i prac poświęconych K. Jaspersowi, egzystencji i osobie, przez rozprawy dotyczące idealizmu niemieckiego po studia skupiające się na estetyce, Pareyson rozwijał swój filozoficzny talent. Do tego dochodziły także prace o romantyzmie, Dostojewskim, o interpretacji mitów oraz

**Marek Drwięga** – profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kierownik Zakładu Etyki. Jego zainteresowania skupiają się na antropologii filozoficznej, etyce oraz filozofii współczesnej. Stypendysta m.in. rządu francuskiego oraz Instytutu Badań nad Człowiekiem w Wiedniu. Wydał ostatnio: *Człowiek między dobrem i złem*.

<sup>1</sup> Luigi Pareyson żył w latach 1918–1991, był jednym z najważniejszych włoskich filozofów XX w., znawcą filozofii niemieckiej, współtwórcą obok M. Heideggera, H. G. Gadamera, P. Ricoeura współczesnej hermeneutyki. Pareyson to uczeń takich myślicieli, jak Abbagnano, Guzzo i Jaspers, z kolei wśród jego uczniów byli U. Eco, G. Vattimo. Członek między innymi American Society for Aesthetics, Die Internationale Hegel-Vereinigung, Włoskiej Akademii Nauk, Bayerische Akademie der Wissenschaften, członek zwyczajny Accademia Nazionale dei Lincei. Jego najważniejsze dzieła to: *Esistenza e persona*, *Estetica. Teoria della formativita*, *Estetica dell'idealismo tedesco*, *Verita e interpretazione*, *Ontologia della liberta*. *Il male e la sofferenza*. Po polsku ukazała się *Estetyka. Teoria formatywności*, tłum. A. Kuczyńska, Kraków 2009.

współczesnej hermeneutyce, które wносиły wiele nowych i interesujących treści. Do jednego z ważnych zagadnień, którym poświęcił wiele uwagi, szczególnie w ostatnim okresie swego życia, bez wątpienia należy zagadnienie wolności i zła. W najpełniejszy sposób uwidoczniło się to w niedokończonym i opublikowanym dopiero po jego śmierci dziele zatytułowanym *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*<sup>2</sup>. W artykule spróbuję pokazać główne wątki związane z tą właśnie problematyką. Wiadomo powszechnie, że związek między wolnością a złem był i jest przedmiotem wielu rozważań, a debata, która bynajmniej nie jest ukończona, budzi wiele emocji i kontrowersji. Sądzę, że włoski myśliciel zajmuje w tej debacie ważne i godne odnotowania miejsce. Po tych uwagach wstępnych przejdźmy do właściwych analiz.

### Ontologia wolności

Jakie, zapytajmy, są poglądy Pareysona dotyczące wolności i zła? Zanim spróbuję odpowiedzieć na to zasadnicze pytanie, należy przypomnieć, że problem relacji wolność – zło jest tym, co skupiało od dawna uwagę nie tylko filozofów. Włoski myśliciel wpisuje się w długą tradycję sięgającą niemalże początków filozofii. Co ciekawe, jego myślenie, jak zobaczymy, wprawdzie wpisuje się w tradycję, nawiązuje do niektórych wątków tej pasjonującej debaty, sięga bowiem do wątków platońskich, następnie do autorów nowożytnych, takich jak na przykład Schelling, jednakże jest naznaczone bardzo wyraźnie wpływami współczesnych myślicieli.

We wstępie do *Ontologia della libertà* G. Riconda i G. Vattimo przypominają, że Pareyson chciał napisać dwie książki poświęcone interesującej nas problematyce wolności i zła<sup>3</sup>. Pierwsza z nich miała nosić tytuł *Ontologia wolności* z podtytułem *Zło i cierpienie*, druga zaś *Wolność i nicność* i zawierać miała rozważania historyczne, gdzie jego własne stano-

<sup>2</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995–2000.

<sup>3</sup> L. Pareyson, *Prefazione*, [w:] tenże, *Ontologia della libertà*, dz. cyt., s. IX.

wisko wplata się w spory i dyskusje z innymi autorami, z Dostojewskim, Schellingiem czy Heideggerem. Ostatecznie *Ontologia della libertà* zawiera niedokończone analizy z obydwu projektowanych przez Pareysona książek. Trzeba tu zaznaczyć, że jednym z istotnych elementów filozoficznej formacji włoskiego myśliciela była filozofia egzystencji. Tej problematyce poświęcił on wiele swoich prac m.in. *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers, Studi sull'esistenzialismo* czy *Esistenza e persona*. W tych i innych swoich tekstach uznawał on problem wolności za centralny dla filozofii. Nie oznacza to jednak wcale, co już sugerowałem, że zagadnienia wolności rozważane były z pominięciem historycznego kontekstu. Przeciwnie, szeroki kontekst tych rozważań tworzą poglądy takich autorów, jak: Plotyn, Pascal, Fichte, Kierkegaard, Schelling czy Dostojewski. Właśnie na takim tle Pareyson umieszcza własne refleksje nad wolnością. W konsekwencji uzyskujemy oryginalny sposób ujęcia tego zagadnienia. Włoski filozof jest zresztą w pełni tego świadom, sam wyraźnie podkreśla, że taki jest „cały program teoretyczny, jak i historyczny, gdyż jest to całkowicie nowa historiografia filozoficzna, która zarysowuje się z tego punktu widzenia oraz całkowicie nowa problematyka, gdzie centralnymi pojęciami są egzystencja, osoba, interpretacja, a przede wszystkim wolność”<sup>4</sup>.

Zdaniem Pareysona przełom we współczesnym myśleniu o wolności dokonał się za sprawą Martina Heideggera<sup>5</sup>. Aby lepiej zrozumieć sens tego stwierdzenia, należy przypomnieć, że Heidegger wykonał decydujące przejście w kierunku realizacji takiej filozofii wolności, która była prawdziwym programem nowożytnej filozofii od Kartezjusza do Fichtego. Co ciekawe, ten program, oscylujący między stopniowym ograniczeniem ambicji wolności w obszarze moralnym i niepełnym oczyszczeniem pojęcia wolności z konieczności, nie znalazł pełnego

<sup>4</sup> L. Pareyson, *Libertà e situazione*, [w:] tenże, *Ontologia della libertà*, dz. cyt., s. 9–10.

<sup>5</sup> Co charakterystyczne, włoski filozof mówiąc o Heideggerze, nie widzi w nim przede wszystkim autora *Bycia i czasu*, lecz większą rolę przyznaje sławnemu wykładowi *Czym jest metafizyka?*, a w szczególności Heideggerowskiej analizie pojęcia nicości. Pareyson pisze o tym szczegółowo w artykule *Filosofia della libertà*, [w:] tenże, *Ontologia della libertà*, dz. cyt., s. 463–478.

ureczywistnienia, nigdy nie został całkowicie zrealizowany, można więc powiedzieć, że poniósł porażkę. Ale został on na nowo w obiecujący sposób podjęty przez Schellinga. W swoim ujęciu wolności Pareyson, by tak rzec, będzie chciał połączyć Schellinga z Heideggerem. Mówiąc precyzyjniej, Pareyson proponuje, by zinterpretować Schellinga jako myśliciela postheideggerowskiego „z czego można – pisze – wyciągnąć dzisiaj ważne wskazówki dla uczynienia z wolności autentycznego problemu, tylko wtedy gdy złączymy go, nie z problemem konieczności, jak to czyniła filozofia nowożytna, lecz z nicością (*al nulla*), co zrobił Heidegger”<sup>6</sup>. Powszechnie wiadomo, że Heidegger postawił sławne fundamentalne pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. Pytanie to wcześniej nurtowało m.in. Leibniza i było umieszczone w metafizycznym kontekście, uzasadniane odwołaniem się do zasady racji dostatecznej. Jednakże myślenie Heideggera jest bliższe współczesnej mentalności, wyrasta ono bowiem z dobrze odczuwanego przez współczesnego człowieka doświadczenia nihilizmu, jest wyczulone na fascynację nicością, przepojone lękiem egzystencji. W rezultacie dotyka czegoś bliskiego ludziom współczesnym.

Jak zatem mówić o wolności? Jakimi posłużyć się pojęciami? Zwykle odnosimy ją do trzech kategorii: realności, konieczności i możliwości. Wśród nich z całą pewnością najważniejszą rolę odgrywa realność. Sama realność jednak nie pozwala w wystarczający sposób na określenie tego, co przypadkowe, a co z kolei wymaga odwołania się do pojęcia konieczności, ale przede wszystkim do pojęcia możliwości. Kiedy w takiej perspektywie ujmujemy wolność, na przykład wolność człowieka, to zauważamy, że człowiek zawsze znajduje się w jakiejś sytuacji. Nie jest to jedynie sytuacja historyczna, lecz sytuacja ontologiczna. W tym sensie człowiek jest w relacji, czy dokładniej rzecz ujmując, człowiek jest relacją (*l'uomo è un rapporto*). Jest on relacją z byciem, relacją z innymi. W tych relacjach tworzy się jego egzystencja, jego wyjątkowość i jego historyczność. Mówiąc o ontologicznym wymiarze relacji

<sup>6</sup> Tamże, s. 463.

człowieka z byciem, Pareyson wyraźnie podkreśla jednocześnie jego niemożliwy do całkowitego zobiektywizowania oraz niewyczerpalny aspekt. To spostrzeżenie jest ważne, ponieważ właściwa człowiekowi zdolność tworzenia relacji ontologicznych, w których ujawniają się rozmaite perspektywy wobec bycia, chroni człowieka przed możliwością, jeśli można tak powiedzieć, skostnienia, zastygnięcia w jakimś fundamencie, w podstawie. Nie powinno to jednak dziwić, gdyż w tego typu myśleniu bycie nie jest jakąś podstawą, lecz jest wolnością. Ujmując to w bardziej konkretny sposób, można powiedzieć, że doświadczenie bycia, jakie człowiek posiada, nie da się zredukować do jakiegokolwiek przedmiotowego doświadczenia (na przykład napotkanych naprzeciw nas rzeczy), na podstawie którego można by następnie tworzyć jakąś spekulatywną koncepcję. Nie można tego doświadczenia zredukować, ponieważ jest to doświadczenie całkowicie odmienne, jest to doświadczenie wolności. Takie ujęcie całej tej kwestii ma swoje konsekwencje. Przede wszystkim oznacza „wyrzeczenie się obiektywnej, ontycznej metafizyki spekulatywnej na rzecz krytycznej ontologii”<sup>7</sup>. Ontologia wolności ujawnia i podkreśla fakt, że wolność nie ma podstawy (*fondamento*), ona jest otchłanią (*un abisso*), to znaczy jest, jak to ujmie Pareyson, „fundamentem, który ciągle siebie neguje”<sup>8</sup>.

Czym jest sama wolność? Jak ją postrzegamy? Przede wszystkim, patrząc na wolność jako na coś rzeczywistego, dostrzegamy z jednej strony jej przypadkowość, to, że jest za darmo (*la sua gratuità*), z drugiej jej nieugruntowanie. Pierwszy z tych aspektów skłania, by myśleć o wolności jako o pewnej nadwyżce, o czymś co jest darowane, o geście wspaniałomyślności, który zasługuje na podziw i uznanie. Ten wymiar doświadczania wolności często nas zachwyca. Wolność jednak widziana od strony nieugruntowania ujawnia także swoją ciemną stronę. Wówczas to życie jawi się nie jako cud, lecz jako wyrok, brzemię, a niekiedy prowadzi do stwierdzenia: lepiej nie istnieć niż istnieć. Na

<sup>7</sup> L. Pareyson, *Libertà e situazione*, dz. cyt., s. 11.

<sup>8</sup> L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, dz. cyt., s. 465.

świadczenie tego doświadczenia wolności natrafiamy, czytając autorów greckich, u Sofoklesa pojawia się „lepiej było się nie narodzić”, podobnym tonem przepojone są skargi Hioba.

Rodzi się pytanie: czym zatem powinien zająć się w swoich poszukiwaniach filozof? Czy ową zasadniczą dwuznacznością rzeczywistości? Otóż nie tylko. Oprócz wspomnianej dwuznaczności rzeczywistości istnieje także dwoistość samej wolności, jednocześnie pozytywnej i negatywnej. Jest to wolność, która siebie jednocześnie afirmuje i potwierdza oraz neguje i niszczy. Zastanawiające jest, że istnieje wiele stopni tego negowania. Jest to negowanie we wszystkich modalnościach, które doprawdy trudno jest wyliczyć, od prostego niebycia sytuacji początkowej, przez negatywność zła, aż do nicości funkcjonującej i aktywnej w udręce cierpienia. Co charakterystyczne, dwuznaczności wolności odpowiada także dwuznaczność sytuacji samego człowieka umieszczonego pomiędzy doświadczeniem optymizmu i pesymizmu. Zauważmy, że są to raczej kategorie psychologiczne niż ontologiczne, przy pomocy których przy całej ich niewystarczalności usiłuje się interpretować kondycję ludzką.

Życie jawi się jako złączenie wolności i nicości. Zdaniem włoskiego filozofa połącznie to stanowi współcześnie fundamentalny problem, który wart jest najwyższej uwagi. Paradoksalnie jednak tylko nieliczni zajęli się tym zagadnieniem. Dlaczego? Z wielu powodów. Jeden z istotnych wiąże się z niepowodzeniem pewnego typu racjonalności, jakim posługiwało się i wciąż posługuje wielu filozofów. Jak wiadomo, w wielkich racjonalistycznych systemach kwestia zła była negowana, zaś w klasycznej teodycei zestawienie Boga i zła rodziło poważne dylematy. To prawda, nie jest łatwo opisać świat, człowieka i działanie w nim, kiedy weźmie się za punkt odniesienia wolność i związane z nią zło. Bez wątplenia jednym z powodów jest to, że sama wolność ma w sobie coś ciężkiego i dwuznacznego. Fakt ten dobrze zauważył i starał się zrozumieć Dostojewski w sławnej *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, gdzie opisał ludzi niezdolnych do noszenia tego wielkiego ciężaru wolności. Jak więc mówić o wolności? Otóż świadom tych

trudności Pareyson sugeruje, by posłużyć się zasadami dialektyki<sup>9</sup>. O jaki rodzaj dialektyki chodzi?

Jest to – podkreśla – dialektyka diadyczna w sensie spolaryzowania. Nie jest ona typu heglowskiego dialektyką logiczno-metafizyczną dążącą do pojednania, lecz raczej pascalowską, metodyczną i żywą dialektyką przeciwieństw<sup>10</sup>.

Dlaczego jednak dialektyka? Wydaje się, że łączy się to z przekonaniem włoskiego filozofa mówiącym, iż właśnie dialektyka uchwytuje w najpełniejszy sposób rzeczywistą naturę wolności, ponieważ pokazuje pozytywność i negatywność jako nieodłącznie ze sobą związane. Oczywiście, należy dodać, że wprawdzie Hegel dostrzegł dialektyczną naturę rzeczywistości, ale popełnił, na co Pareyson zwraca uwagę, wiele błędów. Na przykład pomieszał on historię boską i wieczną z ludzką i czasową, następnie tam, gdzie powinna być dialektyka wolności, umieścił dialektykę konieczności. Jeśli zaś chodzi o miejsce negatywności, to, jak wiadomo, Hegel podporządkował negatywność logice konieczności. Powstała z tego historyczna i dynamiczna postać teodycei. Sam Pareyson podkreśla także znaczenie negatywności jako ogromnej siły. Jednakże w przeciwieństwie do Hegla, który widzi w niej sprężynę ruchu, włoski filozof uznaje, że nie wnosi ona ze sobą dialektyki, która w ostateczności koniecznie prowadziłaby do czegoś pozytywnego. Raczej należy uzmysłowić sobie to, że negatywność w bardzo wielu przypadkach przynosi rozpad, samozniszczenie i destrukcję.

### **Wolność a problem zła**

Jak powszechnie wiadomo, zło stanowiło i stanowi dla filozofii wielkie wezwanie. Myślę, że się nie pomylę, kiedy powiem, że filozofia

<sup>9</sup> Pareyson omawia związek między wolnością a dialektyką w *Libertà e dialettica*, [w:] tenże, *Ontologia della libertà*, dz. cyt., s. 61–81.

<sup>10</sup> Tamże, s. 67.



konfrontując się z problemem zła, często była bezradna<sup>11</sup>. Pareysona sugeruje jednak, że poczynając od Kanta i jego krytyki teodycei oraz teorii zła radykalnego, sytuacja nieco się poprawiła. Przyczynili się także do tego: myśl młodego Hegla, rozważania dojrzałego Schellinga, systematyzacja problematyki dokonana przez Schopenhauera, czy wreszcie prowokacyjne krytyki Nietzschego. To nie znaczy oczywiście, że wszystkie kwestie odnoszące się do problematyki zła zostały już rozwiązane i rozstrzygnięte. Wręcz przeciwnie, należy raczej powiedzieć, że chodzi o wciąż ponawiany wysiłek zrozumienia zła oraz przeciwstawienia się mu. Istotną rolę odgrywa tu sposób, w jaki do zła podchodzimy, jak o nim myślimy.

Kiedy bliżej przyjrzymy się, w jaki sposób podchodzono do problematyki zła, to w wielu przypadkach uwidacznia się wyraźna tendencja do redukcji. Jedną z postaci takiej redukcji jest umieszczenie problematyki zła w obrębie etyki. Wówczas opracowuje się kwestię zła przy pomocy właściwych dla etyki metod, łączy się ją z kwestiami etycznymi. Problem zła jednak daleki jest od tego, by określać go na przykład poprzez definicję winy moralnej, czy zdolności znoszenia cierpienia. Ma on bowiem swoje korzenie – jak twierdzi Pareyson – „w ciemnej głębi natury ludzkiej i tajemnicy relacji człowieka z transcendencją”<sup>12</sup>. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że w nie mniejszym stopniu, niż etyczny jest to także problem religijny. W rzeczywistości religia, bardziej niż o moralnej winie, mówi o grzechu, upadku, nie ograniczając się w dyskursie o złu do indywidualnego życia etycznego, lecz ujmując całość problematyki w szerokim horyzoncie wielkiej kosmicznej sceny. Tutaj zło określane jako grzech, upadek łączy się z cierpieniem, wyznaniem winy i nadzieją na wybawienie. Pareyson jest zdania, że w kwestii zła etyka raczej oczekuje od religii pomocy. „Warto zauważyć – podkreśla – że religia jest nieredukowalna do etyki i koncentruje się przede wszystkim na problemie zła i cier-

<sup>11</sup> Rozważaną problematykę w bardzo rozbudowany sposób włoski filozof omawia w *La filosofia e il problema del male*, [w:] L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, dz. cyt., s. 151–233.

<sup>12</sup> Tamże, s. 152.

pienia, oraz negatywności w ogóle<sup>13</sup>. Z powyższego wynika zatem, że gdy mowa o złu, to pierwotnym odniesieniem jest to, co mówi dyskurs religijny, nie zaś etyczny. Nie potrzeba, jak sądzę, dodawać, że filozofia także zajmuje się negatywnością, niemniej w kwestii zła w wielu przypadkach filozofowie dochodzą do wniosku, że jest ono niepojmowalne. Stało się to szczególnie widoczne po doświadczeniach XX wieku, wojnach i totalitaryzmach, kiedy ludzkość osiągnęła niemalże szczyt cierpienia w postaci absolutnej perwersji masakr, ludobójstwa i holokaustu.

### Filozoficzna interpretacja mitu

Na czym więc polega to odniesienie do religii? Dokładnej rzecz ujmując, chodzi o odwołanie się do mitu i jego filozoficzną interpretację. Czy jednak nie zagraża to autonomii filozoficznej refleksji? Na tak postawione pytanie trzeba odpowiedzieć, że odwołanie się do mitu nie oznacza wyrzeczenia się filozofii. Nie jest to wyznanie własnej niemoicy. W micie bowiem, zdaniem Pareysona, właściwie obecna jest refleksja filozoficzna. Nie jest to, rzecz jasna, racjonalistycznie spójciowana refleksja, lecz refleksja mająca charakter hermeneutyczny. Czym się ona charakteryzuje? Ogólnie rzecz biorąc, opiera się ona na interpretacji wcześniej istniejącej wiedzy podanej w formie mitu. Refleksja rozjaśnia znaczenia, uniwersalizuje je, otwierając na szerokie ludzkie uczestnictwo. Nie jest to zatem zanegowanie filozofii, lecz jej otwarcie, czy raczej propozycja nowego typu refleksji filozoficznej, która bazuje na myśleniu hermeneutycznym. To hermeneutyczne myślenie ma charakter egzystencjalny. Jego przedmiotem nie jest byt, lecz relacja człowieka do bycia, jak to określa włoski filozof, ontologiczna istotowa intencjonalność człowieka. W myśleniu hermeneutycznym jest bezpośrednie odwołanie do doświadczenia, ma tu miejsce jego interpretujące wyjaśnianie i uniwersalizacja. W doświadczeniu wolności otwiera

<sup>13</sup> Tamże.

się jedna z dróg dostępu do prawdy, ale o prawdzie nie mówi się bezpośrednio, to bowiem oznaczałoby obiektywizację dyskursu. Raczej uznaje się, że jest ona ciągle interpretowana z historycznych i osobowych punktów widzenia. Interpretacja ta dokonuje się w terminach mitycznych, religijnych czy poetyckich. Zdaniem Pareysona tak wygląda sposób myślenia zapoczątkowany w dziełach dojrzałego Hegla i Schellinga i do takiego sposobu myślenia nawiązuje on sam. Krótko mówiąc, jest to filozofia hermeneutyczna, a jako hermeneutyka nie jest ona obiektywną i ontyczną metafizyką, lecz ontologią egzystencjalną. Jako takie myślenie hermeneutyczne mieści się w obrębie historycznej tradycji i dotyczy osobistej sytuacji.

Jak już wiemy, filozofia hermeneutyczna zwraca się w stronę mitu. Jednakże nie jest ani teologią, ani filozofią religii, ani też religijną filozofią, chce bowiem być „filozoficzną interpretacją doświadczenia religijnego lub świadomości religijnej”<sup>14</sup>. Taka filozofia hermeneutyczna mitu nie ma nic wspólnego ani z irracjonalizmem, ani z fideizmem. W ujęciu proponowanym przez Pareysona mit nie jest bowiem bajeczką czy legendą, jakąś dowolną i irracjonalną narracją. W pełnym tego słowa znaczeniu, które nawiązuje do interpretacji zapoczątkowanej przez Plotyna, a w nowożytnych czasach podjętej przez G. B. Vico, mit jest w szczególności nosicielem prawdy, zawiera ją w sobie. Dopiero do tak rozumianego mitu dołącza się dyskurs filozoficzny, który stanowi jego kontynuację. W tej kontynuacji stawia się pytania i rozważa problemy, wyjaśnia i rozwija fundamentalne kwestie. Innymi słowy, w myśleniu źródłowym obecnym w micie prawda i racjonalność są od siebie nierozdzielone, później w myśleniu filozoficznym dokonuje się ich rozwinięcie, specyfikacja w obszarze problemów i wyjaśnienie uniwersalnego sensu. Jak to dobitnie ujmuje Pareyson, „mit posiada swoją «racjonalność», którą myślenie filozoficzne problematyzuje, rozjaśnia i uniwersalizuje”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Tamże, s. 162.

<sup>15</sup> Tamże, s. 165.

Do jakiego rodzaju mitów odwołuje się włoski myśliciel? Otóż przedstawia on rozważania wokół problemu negatywności, wolności i zła w oparciu o narracje przedstawione w Starym i Nowym Testamencie. Jednocześnie szuka inspiracji u ważnych teoretyków, a szczególnie dwóch z nich: Schellinga odkrytego przez Pareysona w dojrzałym wieku oraz Dostojewskiego, „mistrza i towarzysza” jego całego życia. Problem wolności i zła ujęty zatem zostaje jako hermeneutyka opowieści biblijnej o grzechu pierworodnym (*peccato originale*). Pareyson bardzo wyraźnie zaznacza, że nie daje jakiejś nowej interpretacji tego mitu, lecz skupi się na zasadniczym rdzeniu tej opowieści. Co stanowi sedno mitu, mówiącego o upadku człowieka? Uwidacznia się w niej fakt, że nad całą ludzkością ciąży początkowa wina: wszyscy ludzie są grzeszni i wspólnie odczuwają swoją winę. Ponadto, istnieje nierozzerwalna więź między złem a cierpieniem, w tym sensie, że cierpienie jest doświadczane w czasie jako kara za zawinione czyny i stanowi jednocześnie możliwość wyzwolenia ze zła. Jak widać, nad wszystkimi ludźmi, zjednoczonymi w pierwotnej solidarności winy i cierpienia, ciąży wspólny los.

### **Realność zła**

A czym jest zło? Przede wszystkim należy podkreślić, że w interpretacji Pareysona nie jest ono brakiem dobra (*privazione di bene*), nie jest brakiem realności. Zło jest realnością, a dokładniej „pozytywną realnością w swej negatywności”<sup>16</sup>. Zło wywodzi się z pozytywnego aktu negacji, ze świadomego i intencjonalnego aktu transgresji i buntu, z odrzucenia i zaprzeczenia w konfrontacji z doświadczeniem pozytywności. Wiąże się z negującą siłą, której nie można ograniczyć do prywatnego aktu, jest natomiast aktem negującym i niszczącym, nabiera więc znaczenia buntu i zniszczenia. Trzeba dodać, że zło nie jest tutaj rozumiane jako pomniejszenie, czy wręcz ustanie dobra, lecz jako jego negacja, dobrowolne jego naruszenie. Jest „bun-

<sup>16</sup> Tamże, s. 167.

tem przeciw bytowi, gwałtem na pozytywności, zniewagą dobra, nieposłuszeństwem wobec prawa<sup>17</sup>. Zło pragnie zniszczyć to, co jest. Tak rozumiane zło wiąże się bezpośrednio z wolnością. Akt wolności, który neguje sam siebie jako wolność, ujawnia możliwość destrukcji w dwojakim sensie: autodestrukcji i destrukcji wszystkiego. Wolność, która chce zniszczyć istnienie, kończy, niszcząc samą siebie, ale sam akt zniszczenia wolności jest aktem tejże wolności, a przez to samoafirmacji. Zatem wolność niszczy sama siebie i jako wolność negatywna jest jednocześnie destrukcją i afirmacją siebie. Podobnie samo zło jest negatywne i pozytywne jednocześnie: pozytywne w tym sensie, że jest rzeczywiste, wynikające z aktu woli, a negatywne jako destrukcja i zniszczenie.

Zdaniem włoskiego filozofa najstraszniejszym aspektem zła jest jego „duchowość” (*spiritualità*). Na czym ona polega? Otóż polega ona na byciu świadomą i dobrowolną rewoltą, buntem. Właśnie w owym świadomym buncie tkwi jego demoniczna natura. Co ciekawe, w tym ujawnia się, głównie w sposób tragiczny, „parodystyczny” charakter zła. Oznacza to, że kiedy je z dobrem, to okazuje się, że zło coś imituje, ono udaje pozytywność. W każdym razie w rozmaitych postaciach, w jakich zło nam się jawi, dostrzec można jego naśladowczy wobec dobra charakter. Przez naśladownictwo lub w innej postaci zło dąży stopniowo do niszczenia tego, co dobre. Demoniczna natura zła osiąga swoje apogeum w niszczącej sile, poprzez którą negatywna wolność pogłębia się w usiłowaniu, by zniszczyć wszystko.

Wszelako trzeba zawsze pamiętać, że nie byłoby zła jako negacji i transgresji, gdyby nie było wcześniej pozytywności, przeciwko której się buntuje. Innymi słowy, rzeczywistość zła jako siły negującej zakłada wcześniej pierwotność pozytywności, pierwotność dobra. Oznacza to, że pozytywność jest wcześniejsza od negatywności, bez niej zło nie istniałoby, byłoby nieodróżnialne od dobra. Sama pozytywność ma jednak w sobie coś dwuznacznego. Dla człowieka pozytywność jest nie

<sup>17</sup> Tamże, s. 168.

tylko przedmiotem podziwu i zdumienia, może stać się także pokusą, a przez to prowokacją i wyborem. Wobec niej człowiek może czuć się podległy, ale może także zbuntować się, dokonać transgresji, poczuć się zraniony i rozgniewany. Włoski filozof uwidacznia szczególnie wyraźnie ten paradoks, kiedy mówi, że „nie ma większego bodźca do bluźnierstwa i zlorzeczenia, jak istnienie Boga”<sup>18</sup>. Co charakterystyczne, wielokrotnie wskazywano na pierwotność pozytywności. Platon podkreślał o istnieniu czegoś przeciwnego dobru, Plotyn mówił o wiedzy o przeciwieństwach i o tym, że aby poznać zło, trzeba mieć jasną wizję dobra. Temat pierwszeństwa pozytywności obecny jest także u św. Pawła, wskazuje on w sławnym *sine lege peccatum mortuum*, że rzeczywistość grzechu poprzedza prawo. Tak więc realne zło jako aktywna negacja zakłada wcześniejszą pozytywność, ale sama pozytywność to także zwycięstwo nad negatywnością.

### **Pierwotna pozytywność - zwycięstwo nad złem i wybór dobra**

Warto uwypuklić to miejsce pozytywności i powiedzieć, czym ona jest. Z jednej strony oznacza ona zwycięstwo nad negatywnością, z drugiej afirmację negocowania. Jednocześnie zwycięstwo nad negatywnością i bodziec do negocowania, zwycięstwo nad złem i pokusę do zła. Nieuchronnie rodzą się pytania: jak to możliwe? Czy nie jest to jawna sprzeczność? Przede wszystkim trzeba skupić uwagę na nierozdzielności pozytywności i negatywności. Jak wiemy, kluczem do zrozumienia tej relacji jest dialektyka. Jest to taka odmiana dialektyki, która w centrum swej uwagi ma wolność. „Sama wolność – pisze włoski myśliciel – jest dialektyczna, ponieważ często jest raz pozytywna, raz negatywna, jest pozytywnym wyborem w obecności możliwości wyboru negatywnego, albo wyborem negatywnym przy obecności możliwości wyboru pozytywnego”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Tamże, s. 170.

<sup>19</sup> Tamże, s. 174.

Dialektyka wolności pozwala na filozoficzną interpretację mitu stworzenia. Zdaniem Pareysona każdy dyskurs poświęcony początkowi powinien być dialektyczny, jednocześnie ma to być dyskurs ontologiczny – czyli poświęcony temu, co jest, jak i meontologiczny – czyli ma uwzględniać nicość. Ma on odnosić się do konstytutywnego rozdzielenia wolności, która jest zawsze jednocześnie pozytywna i negatywna. Jednakże dyskurs o wolności w jej fundamentalnej podwójności, negatywnej i pozytywnej, jest także dyskursem o wolności pierwotnej i źródłowej, jak i wolności ludzkiej, a więc jest on dyskursem o Bogu i o człowieku, o samo-początku i boskim stworzeniu oraz o upadku człowieka. Innymi słowy, dialektyka wolności oraz historia, ontologia wolności i hermeneutyka mitu religijnego spotykają się w tym dyskursie o bycie i nicości, pozytywności i negatywności, dobru i złu. Co, zapytajmy, w tej perspektywie oznacza stwierdzenie, że pierwotna pozytywność dominuje nad negatywnością? Przede wszystkim wolność w dwóch swoich podstawowych znaczeniach pojmować można jako początek (*inizio*) i jako wybór (*scelta*). Kiedy spojrzymy na ontologię wolności, to zauważamy, że wolność jest czymś więcej niż fundamentem, jest ona fundamentem, który często neguje siebie jako fundament. „Wolność – powie Pareyson – to otchłań (*labisso*)”<sup>20</sup>. Przyjęcie takiej perspektywy ma swoje konsekwencje. Oznacza to, że bycie i dobro nie są pierwotne, ale że w pewien sposób zależą od wolności. Sama zaś wolność jest dwuznaczna: jest pozytywna i negatywna. W centrum tego, co realne, jest kontrast, konflikt, przeciwieństwo, ontologia nie jest oddzielona od meontologii. Bycie i nicość, dobro i zło towarzyszą sobie i są od siebie nieoddzielne.

Mitem, który opisuje wolność jako początek i wybór, jest biblijne opowiadanie z księgi *Genezis*. Został tam przedstawiony pierwszy akt Boga, który stwarza świat: akt wolności *par excellence*, akt wolności i szczodrości, akt afirmacji. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że ten akt został poprzedzony innym aktem wolności, bardziej pierwotnym,

<sup>20</sup> Tamże, s. 175.

aktem absolutnym, w którym dał początek sobie samemu (*ha originato se stesso*). Aktem bardziej pierwotnym od aktu stworzenia, na co zresztą zwraca uwagę tradycja rabinistyczna, jest akt, kiedy Bóg mówi „Ja”. Zdaniem Pareysona słusznie jest to przyjmowane za absolutny początek. Jest to bowiem pierwsza manifestacja wolności.

Wolność – pisze on – jest początkiem, absolutnym początkiem, zapoczątkowuje ona siebie (*si origina da sé*), nic jej nie poprzedza. Jest to czyste wyłonienie się, które porównać można do wybuchu. Powiedzieć, że wolność zaczyna się od siebie oznacza, że zaczyna się od niczego (*dal nulla*). Ale wyrażenie „nicość wolności” (*il nulla della libertà*) jest znaczące, ponieważ umieszcza wolność w relacji do negatywności w momencie, kiedy ona afirmuje siebie<sup>21</sup>.

Na początku, tj. w akcie zapoczątkowującym i wyborze jednocześnie miało miejsce zwycięstwo dobra, bycie oznaczało zwycięstwo nad nicością, zaś dobro zostało wybrane. Innymi słowy, w interpretacji Pareysona Bóg jako wolność zechciał istnienia i stąd zwycięstwo nad nicością. Spośród dwóch możliwości: istnieć lub nie, wybrał istnienie. Ponadto, wybrał dobro i stąd zwycięstwo nad złem. Jako wola bycia i wybór dobra jest On pierwotną pozytywnością, ale zawiera także w sobie jako możliwość *ab aeterno* pokonane i przezwyciężone zło oraz nicość. Pareyson zwraca uwagę na fakt, że

z punktu widzenia ontologii wolności twierdzić, że Bóg istnieje oznacza, że jest On wolnością, bytem, którego bycie jest wolnością, wolnością urzeczywistnioną i działającą, samą wolnością. W swej egzystencji wolności, Bóg jest sam z siebie wyborem i opcją, dokładniej rzecz ujmując, opcją istnienia przeciwko nicości, wyborem dobra przeciwko złu, opcją definitywną i ostateczną. Sama boska egzystencja jako zwycięstwo nad nicością jest definitywnym wyborem dobra<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, dz. cyt., s. 470.

<sup>22</sup> L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, dz. cyt., s. 176–177.



W rezultacie pierwotna pozytywność jest wyborem dobra przy możliwości wyboru zła, dlatego też pozytywność wyłania się jako zwycięstwo nad negatywnością. Oznacza to, że zostało wybrane dobro i bycie, zaś nicość przewyciężona, a zło odrzucone. Sam akt wolności jest aktem wolności pozytywnej: wolność zdecydowała poprzez dobro, a jej opcją stało się istnienie. Według tradycji platońskiej Bóg jest dobrem, choć tutaj za Pareysonem słuszniej byłoby powiedzieć, że jest On wyborem dobra.

### **Początek i autor zła**

Co zatem począć ze złem, które jest realne? Skąd się bierze? Kto jest jego autorem? Zgodnie z przytoczoną powyżej argumentacją w boskiej afirmacji zło jest możliwością niezrealizowaną, na zawsze wykluczoną, która jednak cały czas pozostaje „uśpiona i utajona w boskiej otchłani”, oczywiście nie jako rzeczywistość, ale jako możliwość zawsze dostępna.

Negatywność i zło – pisze Pareyson – są obecne w Bogu jako możliwość przewidziana, lecz odrzucona. Odtąd są zapomniane i nieaktualne, cały czas jednak przewyciężone, lecz nie wygasłe, milczące, ale nie unicestwione, uśpione, choć nie wyginęły<sup>23</sup>.

To właśnie te uśpione możliwości mogą stanowić niebezpieczeństwo. Dlaczego? Możliwość z racji negatywności, którą posiada, jest pokusą, zasadzką, bodźcem. To właśnie zdarzyło się w akcie wyboru człowieka. Wraz ze swym upadkiem człowiek znowu obudził w boskiej pozytywności tę negatywność, która, dotąd uśpiona, wyłoniła się, by uaktywnić nicość i rozpaścić zło. Energia wolności jest taka, że „przekształca statyczną nicość w nicość dynamiczną i aktywną, brak nie-istnienia w potencjalność zła, proste ograniczenie w unicestwia-

<sup>23</sup> Tamże, s. 179–180.

jącą siłę, w niszczące negowanie”<sup>24</sup>. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że skuteczność zła wzbudzona przez człowieka, jakkolwiek wielkie by nie było, nie rozciąga się na wieczność. Obszarem jego działania jest czas i historia. Cokolwiek by nie powiedzieć, to w rzeczywistości uwidacznia się rozdźwięk między afirmacją pozytywności, wyborem dobra z jednej strony, a instynktem śmierci i destrukcji, zagrożeniem negatywnością, możliwością zła z drugiej.

Charakterystyczną cechą tej koncepcji boskiej dwuznaczności i obecności zła w Bogu jest to, że pozwala ona wyjaśnić zło bez demonizowania boskości. Ryzyko to zostaje ominięte przez stwierdzenie, że zło w Bogu jest jedynie możliwością zła, zaś samo zło jako zło może zostać przeniesione w rzeczywistość tylko poprzez działanie człowieka. Ma to miejsce w chwili upadku człowieka. „By ominąć – twierdzi włoski filozof – demonizowanie Boga, niekoniecznie trzeba ponownie wpadać w koncepcję optymistycznej teodycei, a tak można odrzucić wygładzonego Boga teodycei i rozpoznać w Bogu coś ciemnego (*opaco*), jakby cień, wszakże bez satanizowania Go”<sup>25</sup>. Idea obecności zła w Bogu<sup>26</sup> i koncepcja boskiej dwuznaczności mają w sobie coś niepokojącego i uspokajającego jednocześnie. Z jednej strony niepokoi obecność zła w Bogu jako coś, co *quasi* zapowiada katastrofę, upadek człowieka, w czym realizuje się zło. Ponadto, niepokojące jest także to, że relacja człowiek – dobro nie jest zwycięska, zatem polegać będzie na konflikcie, walce w sytuacji ciągłej niepewności, wraz z którą wolność wchodzi w świat historii. We wszystkich tych przypadkach wolność będzie się realizować także jako wolność negatywna. Z drugiej strony jest w tym coś uspokajającego, ponieważ obecność zła w Bogu jako możliwość daje gwarancję, że upadek człowieka nie jest czymś koniecznym i mógł się nie zdarzyć, a więc, że zależy od wolności i jest faktem wolnym i historycznym. Otwiera to także perspektywę nadziei i daje świadomość uwalniającą człowieka od

<sup>24</sup> L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, dz. cyt., s. 471.

<sup>25</sup> L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, dz. cyt., s. 182.

<sup>26</sup> W tekście *Un „discorso temerario”: il male in Dio* Pareyson szerzej omawia kwestię zła w Bogu i boskiej dwuznaczności. Zob. tenże, *Ontologia della libertà*, dz. cyt., s. 235–292.

fatalizmu zła. Niemniej wraz z dobrem nieodłącznie związana jest świadomość zła, zaś droga do radości może być drogą cierpienia.

Jednakże trzeba zawsze pamiętać, że stwierdzenie „zło jest w Bogu” nie oznacza, iż Bóg jest autorem zła. Należy odróżnić początek zła od jego urzeczywistnienia, realizowania. W tym sensie Bóg jest początkiem zła (*l'origine del male*), ale z całą pewnością nie jest tym, kto je realizuje. Dokonuje się to poprzez człowieka w historii. By nie mnożyć niepotrzebnych nieporozumień, trzeba by zrezygnować w myśleniu o złu z odwoływania się do kategorii przyczynowości. Z tego między innymi zrodził się fałszywy problem Boga jako przyczyny zła, który był wielokrotnie komentowany. Podobnie zresztą jak należy zrezygnować z odwoływania się do pojęcia podstawy, fundamentu. W koncepcji Pareysona Bóg jest wolnością, co sprawia, że może być początkiem zła, nie będąc jego autorem. „W Bogu – pisze – ma początek nie tylko dobro, ale także zło, nie w tym znaczeniu, że jest On jego autorem, lecz że On w najgłębszej otchłani je tam umieścił, ustępując miejsca wolności ludzkiej tak, że autorem zła jest człowiek i tylko człowiek”<sup>27</sup>. Co ciekawe, ustąpienie miejsca wolności ludzkiej należy rozumieć jako przedłużenie boskiej dwuznaczności. W tej perspektywie Bóg jest początkiem zła nie jako przyczyna. Nie należy tego także pojmować w znaczeniu, że czyni zło, pozwala na nie, czy że je wręcz prowokuje. Raczej trzeba odwołać się do wolności i związanej z nią możliwości zła, która w Nim tkwi, w Nim spoczywa, innymi słowy, poprzez wolność własną Bóg odsyła do wolności człowieka i jego działania.

Stanowisko Pareysona można umieścić na tle toczonych w historii sporów. Jednym z nich jest spór między Platonem i jego zwolennikami, a według określenia włoskiego filozofa, tradycyjną metafizyką. W sporze tym Platon twierdził, że Bóg będąc dobrym, nie może tym samym być przyczyną zła, nie może być uważany za przyczynę wszystkiego. Z kolei zgodnie z tradycyjną metafizyką uważa się, że Bóg jest przyczyną wszystkiego. Jako dobry nie może być przyczyną zła, dlatego też zła

<sup>27</sup> L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, dz. cyt., s. 183.

nie można uznać za coś realnego, najwyżej może ono być niebytem (łac. *non esse*) lub brakiem bytu. Takie poglądy głosili m.in. św. Augustyn i Tomasz z Akwinu. Na tym tle bardzo wyraźnie zarysowuje się stanowisko Pareysona. Uważa on, że Bóg jest przyczyną wszystkiego, także zła, lecz nie może On być uznawany za autora zła. Autorem zła może być tylko człowiek. Zło następnie dzieli się na możliwe i realne: w Bogu zło jest obecne jako możliwość i takim właśnie je odnajduje człowiek, który urzeczywistnia je w historii. Krótko mówiąc, w historii nie można wskazać innego autora zła oprócz człowieka. To człowiek, nie Bóg, jest autorem realnego zła. Trzeba wszakże zauważyć, że w tej koncepcji nie można pominąć odniesienia do Boga. W tym sensie, że zło preegzystuje dla człowieka. Ta preegzystencja ma charakter ontologiczny. Nie można bowiem przyjąć, że człowiek posiada takie zdolności, że wymyślił zło. Jest on jedynie jego autorem, nie zaś jego twórcą. Wynika to z faktu, że ludzka kreatywność i możliwości są ograniczone. Jedyne, co mu pozostaje, to zdolność odkrycia (*scoprire*) zła jako możliwości do zrealizowania oraz efektywne tego wykonanie. A gdzie człowiek może odkryć taką możliwość, jeśli nie w Bogu, który jest początkiem wszystkiego?

Pareysonowska koncepcja obecności zła w Bogu jest jednym, a wręcz jedynym – jak twierdzi filozof – ze sposobów ominięcia manichejskiej doktryny dwóch zasad realnie istniejących. Nie potrzeba tu bowiem odwoływać się do zasady zła, ponieważ ona jest już w Bogu. Warto pamiętać, że jest to jedna zasada, nie dwie. Tym samym zasada zła osobno nie istnieje, zło jest jako możliwość obecne w Bogu, jest ono „negatywnością w pozytywności”. „Zasada zła – zauważa Pareyson – istnieje jako niższa czy podporządkowana, ponieważ zło w Bogu jest w nim obecne jako już pokonane *ab aeterno*”<sup>28</sup>. Ostatecznie stanowisko włoskiego filozofa mieściłoby się pomiędzy manicheizmem a tradycyjną metafizyką, która ze swoją – jak on ją nazywa – „wypolerowaną teodyceą” nie jest w stanie opisać w rzeczywisty sposób natury zła, odbierając mu realność i spychając do nieistnienia lub braku istnienia. Współczesne doświadczenie

<sup>28</sup> Tamże, s. 185.

zła i nicości jest odmienne. Jest to coś aktywnie działającego i nie może być zredukowane do braku lub zwykłego nie.

Człowiek jako autor zła przenosi zło z czystej możliwości do rzeczywistości. Dokonuje się to w jego działaniach, które tworzą świat historii. W tym sensie można powiedzieć, że człowiek przenosi na kosmiczną scenę zło, które było uśpione w Bogu. W tym, co bywa nazwane upadkiem człowieka, widać dwie ważne cechy: akt wolności oraz początek historii. W wolności człowieka jest coś cennego, ale zawiera ona także ryzyko negatywnego użycia. Podwójna wolność u Boga i człowieka wywołuje paradoksy. Na czym one polegają? Otóż podczas gdy Bóg wybrał dobro oznaczające zwycięstwo nad złem, człowiek wybrał zło. Wraz z wtargnięciem Boga w istnienie wolność po raz pierwszy afirmuje siebie pozytywnie, ale wraz z upadkiem człowieka wolność po raz pierwszy użyta zostaje negatywnie. „Wybór boski – stwierdzi Pareyson – jest na zawsze i nieodwracalnie wyborem dobra, podczas gdy w przypadku człowieka wybór zła daje początek historii, ale także postępu negatywności”<sup>29</sup>.

### **Węzeł zła i cierpienia: tragedia uniwersalna**

Działanie człowieka zawiązuje węzeł zła i cierpienia, który jest tragedią boską i ludzką. Na czym polega tragedia człowieka? Otóż człowiek zanurzony w negatywności, będąc autorem zła, staje się podmiotem cierpienia (*dolore*) i zostaje naznaczony winą. Tragedia człowieka jest także tragedią boską, gdyż upadek człowieka psuje stworzenie, które będzie można wybawić tylko poprzez cierpienie. Pareyson podkreśla szczególnie ów związek Boga i człowieka w cierpieniu. Nie może on być wyjaśniany przez upraszczającą ideę kary w moralizatorskim sensie, w jakim przedstawiają go od zawsze zwolennicy teorii odpłaty wcielający się w przyjaciół Hioba i widzący w nim karę za osobiste czyny, ale tak zaksięgowane, że dotyczą całej ludzkości, wliczając w to niewinnych

<sup>29</sup> Tamże, s. 193.

w imię powszechnej winy ludzkości. Ludzkiej solidarności w złu odpowiada solidarność w cierpieniu. Trzeba pamiętać jednak, że głębokość i rozległość zła istniejącego w świecie jest taka, że cierpienie rozumiane jako ekspiacja nie wystarczy, by uwolnić od niego ludzi. Tutaj właśnie pojawia się coś, co od zawsze uznaje się za skandal, to jest przekonanie, że wymagane jest także cierpienie niewinnych, wśród których są również dzieci. Zdaniem włoskiego filozofa ten skandal cierpienia niewinnych staje się możliwy do zniesienia tylko pod warunkiem jeszcze większego skandalu, a mianowicie rozszerzenia dramatu człowieka na samego Boga, co faktycznie oznacza rzeczywistość cierpiącego Boga. Tym sposobem staje się jasne, że wszyscy, a więc zli i niewinni, człowiek i świat, człowiek i boskość zostają uwikłani w jedną, straszną i ogromną tragedię kosmoteandryczną, tragedię jednocześnie kosmiczną, boską i ludzką.

Nie tylko cierpienie – pisze Pareyson – ale także zło jest czymś uniwersalnym tak, że dotyka również niewinnych i samej boskości. Spirala zła zamyka się w dramatycznym kole: nieporządek spowodowany upadkiem człowieka rozszerza się i intensyfikuje, obejmując nie tylko niewinnych, ale także samą boskość, która cierpi, by uwolnić człowieka od winy; z drugiej strony cierpienie powiększając się, obejmuje niewinnych i Boga<sup>30</sup>.

Tym sposobem otwiera się także droga do wybawienia ze zła, droga poprzez cierpienie. Cierpienie w tym dramacie odgrywa istotną rolę. Nie jest ono jedynie karą, ale przede wszystkim środkiem oczyszczającym i wyzwalającym. Jest to jednak osobny wątek, którym nie będziemy się tutaj zajmować, pozostawiając to na inną okazję.

Tak więc eskalacja negatywności, którą wieńczy uniwersalna tragedia, zaczyna się w tajemnicy zła. Istnieje ona przed wyborem i upadkiem człowieka oraz daje okazję. Jest to możliwość zła, czyli zło w Bogu, które zostało na zawsze pokonane, przewyciężone i stało się nieaktualne. Jednakże jest jak cień na boskości, będąc do ewentualnej dyspozy-

<sup>30</sup> Tamże, s. 197.

cji. Jest tym, co pociąga, fascynuje, może skłonić do buntu, transgresji boskiej pozytywności, jest czymś, co kusi i napawa lękiem. Nie można go mylić ze skończonością świata, wskazuje raczej na ograniczenie niż na niedoskonałość. Autentyczne, rzeczywiste zło zaczyna się jednak wraz z upadkiem, który oznacza przełom jakościowy i jest początkiem historii. Wraz z upadkiem zaczyna się prawdziwa walka dobra ze złem, która charakteryzuje człowieka i jego świat. Wtedy zapoczątkowana zostaje także spirala zła, najlepiej widoczna w historii.

Ale czym, zapytajmy raz jeszcze na koniec, jest samo zło? Na poziomie wolości człowieka jest – jak pisze Pareyson – „buntem, czy to jako *acte gratuit*, zainspirowany indywidualnym kaprysem, z upodobania do nieposłuszeństwa i transgresji, czy jako wybór obrazoburczy, zainspirowany upodobaniem do okrucieństwa i destrukcji, wolą niszczenia i gniewem, upodobaniem do czynienia zła dla samego zła, czemu odpowiada cierpienie, także cierpienie sprawiedliwego i niewinnego, rozpacz i samozniszczenie”<sup>31</sup>. Spirala zła osiąga swój punkt kulminacyjny, który jest skandalem zła. Chodzi tu o dobrze znane z doświadczenia przypadki, w których zło i cierpienie stają się obiektywne i przerażające. Jest to zło obiektywne, jakie popełniają wielcy przestępcy, a wraz z nim przynoszą cierpienie, które jest bezużyteczne i niepotrzebne. Skandal tej obiektywizacji negatywności rodzi pytanie: dlaczego? To pytanie i jemu pokrewne jest innym sposobem wypowiedzi fundamentalnego pytania: dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Co oznacza przeniesienie go na bardziej radykalny i głębszy poziom. Na tym poziomie problem zła można rozpatrywać jako problem połączenia wolności i nicości. Zło jest nicością, czymś, czego nie powinno być.

<sup>31</sup> Tamże, s. 210–211.

Marta Ples

## Julien Benda wobec intuicjonizmu Henri Bergsona

### Wprowadzenie

Filozofia Henri Bergsona (1859–1941) była za jego życia szeroko komentowana. Nowe idee budziły entuzjazm albo kontrowersje, niewiele spośród ówczesnych intelektualistów przeszło obok nich obojętnie. Jak trafnie rzecz ujmuje Romuald Waszkinel: „poglądy Bergsona mniej lub bardziej dokładnie, ale przeważnie bardzo głośno «przeżuwały» niemal wszystkie ówczesne środowiska intelektualne i grupy społeczno-światopoglądowe, co czyniło go filozofem sławnym, a nawet, jak zaznaczono, modnym w pewnym okresie”<sup>1</sup>. Książki i artykuły inspirowane twórczością autora *Ewolucji twórczej* pisali zarówno jego żarliwi zwolennicy (na przykład wywodzący się z różnych środowisk, a jednak połączeni fascynacją dla dzieła Bergsona Edouard Le Roy i Georges Sorel), jak i zaprzysięgli przeciwnicy. Do grona tych drugich bezdyskusyjnie można zaliczyć Julienu Bendę (1867–1956), francuskiego pisarza, eseistę i filozofa, jednego z głównych uczestników antybergsonowskiej kampanii, rozpoczętej we Francji przed I wojną światową<sup>2</sup>.

**Marta Ples** – adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego. Interesuje się francuską filozofią współczesną oraz filozofią kultury. Redaktorka naczelna internetowego periodyku naukowego „Czasopismo Filozoficzne”.

<sup>1</sup> R. Waszkinel, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Lublin 1986, s. 11.

<sup>2</sup> Por. J. Migasiński, *Benda Julien*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, Warszawa 1994, s. 19.



Benda, znany w Polsce głównie jako autor książki *Zdrada klerków* (*La trahison des clercs*, 1927)<sup>3</sup>, zawarł swoje krytyczne uwagi wobec filozofii Bergsona oraz jej zwolenników przede wszystkim w książkach *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité* (1912), *Une philosophie pathétique* (1913) oraz *Sur le succès du bergsonisme* (1914; książka jest w zasadzie powtórzeniem *Une philosophie pathétique*, do którego dołączono odpowiedzi Bendy skierowane do obrońców bergsonizmu).

By w wymienionych książkach Julienu Bendy odnaleźć argumenty przeciwko bergsonizmowi, trzeba się przedrzeć przez liczne impertynencje, które autor *Zdrady klerków* kieruje zarówno pod adresem samego Bergsona, jak i jego zwolenników. Nie są warte, by poświęcać im wiele uwagi, a dla ilustracji ich poziomu dość przywołać opinię Stanisława Borzyma, określającego krytykę Bendy mianem złośliwej i napaśtliwej<sup>4</sup>. Styl tej krytyki wyraźnie kontrastuje z eleganckim sposobem pisania (także tekstów polemicznych) samego Bergsona. Nie może zatem dziwić, że autor *Ewolucji twórczej*, często odpowiadający na uwagi podnoszone przez innych autorów, nigdy nie podjął tej wyjątkowo zaślonej rękawicy rzucanej mu przez Bendę.

Zostawmy jednak kwestie stylu i przyjrzyjmy się, co Julien Benda zarzuca bergsonizmowi oraz jakie argumenty przytacza na poparcie swoich tez. Warto także, mając na uwadze wspomniane zarzuty o nieelegancką formę, często pojawiające się pod adresem Bendy, postawić pytanie: czy za impertynencjami tego zaprzysięgłego oponenta bergsonizmu kryje się rzeczowa krytyka?

## Intuicja

Jedną z najbardziej znanych wypowiedzi Henri Bergsona jest następujące stwierdzenie: „Filozof godny tego miana mówił zawsze tylko jedną rzecz, i to raczej starał się ją powiedzieć, niż powiedział

<sup>3</sup> Szerzej na ten temat: J. Migasiński, *Benda Julien*, dz. cyt., s. 20–24.

<sup>4</sup> Por. S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984, s. 15.

naprawdę<sup>5</sup>. Tym, na co Bergson zwraca tu uwagę, jest niewspółmierność złożoności każdego systemu filozoficznego i prostej intuicji, którą jego twórca chce w nim zawrzeć. Podstawowa trudność w przekazaniu owej konkretnej intuicji wynika z braku adekwatnych narzędzi, które umożliwiałyby pełne jej wyrażenie. Stąd konieczność sięgnięcia po tłumaczące ją złożone, abstrakcyjne konstrukcje, które jedynie mogą zbliżać – zarówno autora, jak i czytelnika – do uchwycenia tej jednej, podstawowej, źródłowej intuicji.

U podstaw zacytowanego stwierdzenia leży równie słynny podział na dwa rodzaje poznania, z których pierwszy zajmuje zewnętrzną perspektywę wobec swego przedmiotu i opisuje go przy pomocy znaków i symboli, podczas gdy drugi uchwytuje swój przedmiot od wewnątrz, sam w sobie. Bergson zaznacza: „O pierwszym rodzaju poznania powiemy, że pozostaje w granicach względności, o drugim – gdzie jest ono w ogóle możliwe – że dociera do absolutu”<sup>6</sup>. Pierwszy rodzaj poznania to analiza intelektualna, którą posługują się nauki szczegółowe. Przekładają one rzeczywistość na język symboliczny, w związku z czym skazane są na upraszczanie jej, a w konsekwencji „pozostaną zawsze niedoskonałe w porównaniu z przedmiotem, do którego punkt widzenia stosowano i który usiłowano wyrazić w symbolach”<sup>7</sup>. Drugi sposób poznania to intuicja: „ten rodzaj *współodczuwania*, za pomocą którego przenikamy wewnątrz jakiegoś przedmiotu, aby utożsamić się z tym, co ma on w sobie jedyne, a więc niewyraźnego”<sup>8</sup>. Przywołany podział wynika z Bergsonowskiej koncepcji filozofii: noblista postuluje metafizykę jako wiedzę przenikającą do samej istoty rzeczywistości, wznoszącą się ponad sztuczne konstrukcje, skazujące nas na uproszczony, a tym samym zaciemniony i nieadekwatny obraz

<sup>5</sup> H. Bergson, *Intuicja filozoficzna*, tłum. P. Beylin, [w:] tenże, *Mysł i ruch. Dusza i ciało*, Warszawa 1963, s. 76.

<sup>6</sup> H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, tłum. K. Bleszyński, [w:] tenże, *Mysł i ruch...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>7</sup> Tamże, s. 18.

<sup>8</sup> Tamże, s. 19.

świata<sup>9</sup>. Wyższość poznania intuicyjnego jest dla niego bezdyskusyjna<sup>10</sup>. Jak bowiem słusznie podkreśla Irena Wojnar: „Poznanie nie jest dla Bergsona sprawą umysłu, ale sprawą integralnego doświadczenia, swoistą iluminacją, bezpośrednim spotkaniem świadomości z tajemnicami życia”<sup>11</sup>. Tylko intuicja – inaczej niż poznanie dyskursywne, do którego istoty należy konstruowanie ustytucyjających rzeczywistość pojęć – może dać nam „niepowtarzalność odrębnych jakości, trwanie, ruch, muzyczność i intensywność stanów uczuciowych”<sup>12</sup>.

Stwierdzenie, że stosunek Juliana Bendi do Bergsonowskiej koncepcji intuicji jest krytyczny, byłoby eufemizmem. Warto jednak zadać pytanie: z czego ten krytyczny stosunek wynika? Z całą pewnością ważną przyczyną jest jego sposób rozumienia zadań, celów i metod filozofii. Jak celnie pisze Barbara Skarga:

Intuicji racjonalista Benda zaakceptować nie mógł, jej uznanie urągało bowiem w jego przekonaniu zasadom ludzkiej wiedzy. Wiedza o rzeczach wymaga przedstawienia i pojęcia, a więc musi spełniać warunki logiki i mieć pełne uzasadnienie w faktach. Wniknięcie w „całość”, owe mistyczne wczucia, jak się ironicznie Benda wyrażał, w których przewija się pogarda dla liczby, dla miary, ścisłości, analizy, to pomieszanie rzeczy i idei o rzeczach jest skandalem w filozofii<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Por. I. Wojnar, *Bergson*, Warszawa 1985, s. 76.

<sup>10</sup> W rozprawie doktorskiej Bergsona, zatytułowanej *O bezpośrednich danych świadomości*, w której nie znalazła się jeszcze wyraźnie sformułowana koncepcja poznania intuicyjnego (choć za pierwowzór podziału na analizę intelektualną i intuicję można uznać zawarty w dysertacji podział na świadomość refleksyjną i bezpośrednią), filozof przytacza przykład dobrze ilustrujący nieadekwatny charakter obrazu rzeczywistości, jakiego dostarcza nam poznanie intelektualne: „Każdy z nas ma swój sposób miłowania i nienawiści, a w tej miłości i w tej nienawiści odbija się cała nasza osobowość. Tymczasem mowa dla oznaczenia tych stanów stosuje te same słowa do wszystkich ludzi; toteż potrafiła tylko ustalić postać przedmiotową i nieosobową miłości, nienawiści i tysiąca uczuć, poruszających duszę” (H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. K. Bobrowska, Warszawa 1913, s. 115).

<sup>11</sup> I. Wojnar, *Bergson*, dz. cyt., s. 77 n.

<sup>12</sup> Tamże, s. 76.

<sup>13</sup> B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982, s. 63.

Autor *Zdrady klerków* pyta kpiąco: Co chce powiedzieć Bergson? Czyżby to, że intelekt nie ma narzędzi, przy pomocy których mógłby wyrazić ruch i zmianę? Wszak dysponuje kategoriami zmiany, ruchu, działania, energii, niezdeterminowania, różnicowania<sup>14</sup>.

Odpowiedź na ten zarzut można sformułować, opierając się na przykład na dysertacji Bergsona *O bezpośrednich danych świadomości*. Filozof pisze w niej, rozróżniając świadomość bezpośrednią (której później nada miano intuicji) i refleksyjną (później – analiza intelektualna), że intelekt, przy pomocy pojęć, którymi dysponuje, z konieczności unieruchamia nieprzerwane, rzeczywiste trwanie. Kategorie, zgodnie ze swoimi zasadami porządkują i dzielą na części to, co w bezpośrednim, intuicyjnym poznaniu jest dane jako połączone: „nie może być mowy o *porządku* pomiędzy członami bez uprzedniego ich rozdzielenia, bez następnego porównania miejsc, które zajęły”<sup>15</sup>. W konsekwencji: „nauka zajmuje się czasem i ruchem tylko pod warunkiem uprzedniego wykluczenia z nich najważniejszego elementu jakościowego, – z czasu – trwania, z ruchu – ruchomości”<sup>16</sup>. Pomimo zatem, że intelekt dysponuje kategoriami, umożliwiającymi uchwycenie zmienności w formie pojęć, skazany jest na jej poznanie nieadekwatne, jedynie przybliżone.

Dalsze zarzuty Bendy są prostą konsekwencją pierwszego. Pisze na przykład, nie bez ironii:

A dalej?... Nie oczekujemy od was poezji i to nie ona została przez was obiecana, ale filozofii: nie chodzi tu o *odczuwanie* świata, ale o *wyjaśnienie*; nie chodzi o to, byście zastąpili tych, którzy podziwiają, lecz tych, którzy objaśniają, a to dlatego, że robią to „źle”... Objaśnijcie zatem wasz świat (...) bez kategorii. Czekamy<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Por. J. Benda, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Paris 1912, s. 19 n.

<sup>15</sup> H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, dz. cyt., s. 71.

<sup>16</sup> Tamże, s. 80.

<sup>17</sup> J. Benda, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, dz. cyt., s. 38.

Z każdej uwagi skierowanej przeciwko bergsonizmowi wynika jasno, że dla Benda analiza intelektualna jest jedynym możliwym sposobem poznawania.

Staje się to doskonale widoczne w próbach, które autor *Zdrady klerków* podejmuje, by wykazać, że to, co Bergson nazywa intuicją, tak naprawdę jest poznaniem intelektualnym, pod warunkiem, że nie pojmuje się go jako „biurokratycznej działalności umysłu”<sup>18</sup>, ale jako twórczość (przejawiającą się na przykład w odkrywaniu nowych kategorii)<sup>19</sup> czy też jako wprowadzanie osobistego, subiektywnego – w przeciwieństwie do obiektywnego i bezosobowego – rozpatrywania faktów<sup>20</sup>. Próby te prowadzą Benda do uznania, że u podstaw filozofii Bergsona leży pomieszanie pojęć, zaś sam autor *Ewolucji twórczej* kieruje się złą wolą, wszak: „Jest jasne, że jeśli nazwie się intuicją to, co nazywamy inteligencją, a inteligencją to, co nazywamy głupotą (*la sottise*), położenie inteligencji jest fatalne...”<sup>21</sup>. Tymczasem to u podstaw krytyki bergsonizmu w wydaniu Benda brak owej dobrej woli, która pozwoliłaby mu wznieść się ponad krytykanctwo wynikające z całkowitego niezrozumienia intencji i założeń filozofii Bergsona.

## Intelekt

Benda upatruje źródeł sukcesu bergsonizmu w masowej nienawiści do nauki oraz w pogardzie żywionej przez tłum dla ograniczeń, które sama sobie wyznacza. Popularność doktryny autora *Ewolucji twórczej* byłaby, zgodnie z tą diagnozą, wyrazem swoich czasów, które – zamiast uznać ograniczenia analiz naukowych oraz ich względny charakter, wynikający z dążenia do ujęcia rzeczywistości w języku symbolicznym – oczekują, że zostanie im dany sam absolut<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Tamże, s. 62.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 40–47.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 48.

<sup>21</sup> Tamże, s. 63.

<sup>22</sup> Por. J. Benda, *Une philosophie pathétique*, Paris 1913, s. 14–17.

Na te właśnie oczekiwania miał, zdaniem krytyka, odpowiadać bergsonizm. Jak zaznacza Leszek Kołakowski, Benda ujmował tę doktrynę

nie tylko jako filozofię, która jest po prostu błędna, ale jako jaskrawy objaw ogólnego upadku kultury. Było to w jego oczach barbarzyńskie odwoływanie się do biernych emocji, które miały jakoby zastąpić myślenie dyskursywne i dać nam wyższy, choć niesprawdzalny i niestosowalny, wgląd w rzeczywistość absolutną<sup>23</sup>.

Filozofia Henri Bergsona ma zatem być w tym ujęciu odpowiedzią na schyłkowe potrzeby współczesnych, odrzucających drogę nauki, jako względnej, ograniczonej – po prostu niekompetentnej. Negacja nauki wypływa natomiast z negacji intelektu, jako tej władzy poznawczej, która leży u podłoża poznania naukowego. Jak już zostało powiedziane, Benda, szukając genezy sukcesu bergsonizmu, znajduje ją w pogardzie dla nauki, wskazującej jego zdaniem jednoznacznie na wrogi stosunek do racjonalnego myślenia, którego przecież nauka jest przejawem<sup>24</sup>.

W swej argumentacji Benda zdaje się zupełnie nie zauważać stosunku Bergsona do zamierzeń, metod oraz osiągnięć nauk szczegółowych. Nawet więcej: można powiedzieć, że traktuje je *à rebours*, przypisując swemu adwersarzowi idee zupełnie odwrotne w stosunku do tych, które odnajdujemy w jego pracach.

Nawet pobieżna lektura prac Bergsona pokazuje bowiem, jak dużym szacunkiem darzył on nauki szczegółowe. Mocno wspierał się na ich wynikach, traktując je jako fundament dla filozofii, zaś samo ich zgłębianie było dla niego koniecznym momentem filozoficznej metody. Dał temu wyraz niejednokrotnie – dla ilustracji tej tezy można przywołać chociażby teksty zebrane w zbiorze *Energia duchowa* czy słynną *Ewolucję twórczą* – fundując swoje teorie na najnowszych osiągnięciach psychologii, biologii czy neurobiologii. Stosunek fran-

<sup>23</sup> L. Kołakowski, *Bergson*, Kraków 2008, s. 103.

<sup>24</sup> Por. J. Benda, *Une philosophie pathétique*, dz. cyt., s. 18.

cuskiego filozofa do osiągnięć nauki oraz ich znaczenie dla poznania filozoficznego dobrze obrazuje fragment jego wystąpienia, wygłoszonego w 1916 roku do studentów madryckich:

Metoda filozoficzna, tak, jak ją sobie wyobrażam, zawiera (...) dwa momenty i zakłada dwa kolejne ruchy umysłu. Drugi spośród tych ruchów, ruch końcowy, jest tym, co nazywam intuicją – bardzo trudnym i ciężkim wysiłkiem, poprzez który zrywamy z ustalonymi z góry ideami i całkowicie gotowymi przyzwyczajeniami intelektualnymi, by poprzez sympatię umieścić się we wnętrzu rzeczywistości. Jednak przed tą intuicją, która jest operacją ściśle filozoficzną, konieczne jest naukowe przestudiowanie kontekstu zagadnienia. Otóż, ten kontekst może być najbardziej nieoczekiwany. Ten, kto podąża w pewnym kierunku filozoficznym, nie może wiedzieć z góry, jakie problemy naukowe napotka na swojej drodze i jakie będzie musiał zgłębić, by kontynuować tę drogę. Mogą to być problemy z zakresu mechaniki, fizyki, biologii, socjologii czy jakiegokolwiek innej nauki. Cóż jednak zrobić, jeśli nie jest on matematykiem, fizykiem, biologiem, socjologiem? Otóż, musi się nim stać<sup>25</sup>.

Przywołane słowa pochodzą z wykładu wygłoszonego przez autora *Ewolucji twórczej* już po opublikowaniu przez Bendę książek krytykujących bergsonizm. Można je jednak odnieść także do wcześniejszych prac Bergsona – tych, które autor *Zdrady klerków* przywołuje w swoich tekstach. Doprawdy trudno doszukać się w poglądach Bergsona pogardy dla poznania naukowego. Wręcz odwrotnie: nauka jest w jego ujęciu koniecznym elementem metody, elementem, bez którego nie da się filozofować. To założenie, wynikające także z przytoczonych wyżej słów, wcielał w życie w całej swojej twórczości<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> H. Bergson, *Discours aux étudiants de Madrid*, [w:] tenże, *Mélanges*, Paris 1972, s. 1195–1200; cyt. za: P. Kostyło, *Wstęp. Bergson czyli uwaga wobec życia*, [w:] H. Bergson, *Energia duchowa*, tłum. K. Skorulski, P. Kostyło, Warszawa 2004, s. IX.

<sup>26</sup> Barbara Skarga ocenia, że ten właśnie aspekt filozofii Bergsona sprawił, że autor *Ewolucji twórczej* w zasadzie nie miał następców. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy, jej zdaniem, upatrywać „w tym zbyt bliskim sojuszu jego filozofii z nauką, która od czasów Bergsona zmieniała się szybko, powodując, że zarówno ontologia ciągłości, jak i inne tezy bergsonowskie

Jak podkreśla Barbara Skarga, zarzut niedoceny poznania intelektualnego był koronnym argumentem przeciwko filozofii Bergsona, wysuwany przez krytyków wywodzących się z najrozmaitszych środowisk: „Bez względu na to, jakie stanowisko zajmował krytyk, czy był to Benda, czy Maritain, odwołujący się do tez św. Tomasza, podkreślano zgodnie, że Bergson nie docenił wartości prawidłowego rozumowania”<sup>27</sup>. Zgodnie z takim ujęciem idea Bergsonowskiej intuicji jest rozumiana jako antyteza analizy intelektualnej, a jej przyjęcie uznawane jest za jednoznaczne z odrzuceniem naukowych metod.

Tego rodzaju argumenty nie wytrzymują konfrontacji z tekstami Bergsona. Wszak czytamy w nich między innymi:

Nauka i metafizyka łączą się (...) ze sobą w intuicji. Prawdziwie intuicyjna filozofia urzeczywistniłaby tak upragnione zjednoczenie metafizyki z nauką<sup>28</sup>.

Choć oczywiście filozof niejednokrotnie podkreśla, że analiza intelektualna zniekształca rzeczywistość, zamykając ją w unieruchamiających pojęciach, stanowi jednak jego zdaniem fundament, na którym opiera się intuicja jako metoda filozofii. Pisząc o pracy filozofa, Bergson porównuje ją do sytuacji pisarza, który najpierw zbiera materiały, następnie je opracowuje. By mógł zacząć pisać, potrzebuje impulsu, który pozwoli mu znaleźć się w sercu problemu. Tak samo dokonuje się intuicyjne uchwytowanie rzeczywistości, z tym, że niezbędnymi materiałami, na których trzeba się wesprzeć, są tu wyniki nauk szczegółowych<sup>29</sup>.

Leszek Kołakowski akcentuje, że Bergson: „Nie kwestionował nigdy wartości nauki i rozumu analitycznego; twierdził natomiast, że z samej swojej natury nie potrafią one uchwycić faktów twórczości i czasu”<sup>30</sup>.

zaczęły brzmieć anachronicznie”. Decydujący byłby tu zatem ten element Bergsonowskiej metody, którego Benda uparcie mu odmawiał. Por. B. Skarga, *Czas i trwanie*, dz. cyt., s. 56.

<sup>27</sup> Tamże, s. 269.

<sup>28</sup> H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, dz. cyt., s. 57.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 66 n.

<sup>30</sup> L. Kołakowski, *Wstęp*, [w:] H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Kraków 2004, s. 8.



Nie wszystko bowiem może być dane w naukowych pojęciach i tu jest miejsce dla filozofii oraz intuicji. W *Ewolucji twórczej* czytamy:

To, co w następujących po sobie momentach jakiejś historii jest niesprowadzalne i nieodwracalne, wymyka się nauce. Aby wyobrazić sobie tę niesprowadzalność i nieodwracalność, trzeba zerwać z takimi naukowymi przyzwyczajeniami, które odpowiadają zasadniczym wymaganiom myśli, trzeba uczynić gwałt duchowi, wspinać się pod górę po naturalnej pochyłości umysłu. Ale to jest właśnie rola filozofii<sup>31</sup>.

Pewne aspekty rzeczywistości wymykają się poznaniu intelektualnemu i nie dają się zamknąć w pojęciach. To jednak wcale nie znaczy, że bergsonizm wypływa z pogardy dla naukowego myślenia. Jak bowiem pisze Karolina Bobrowska, tłumaczka *O bezpośrednich danych świadomości*, odpowiadając na stawiany przez Bendę zarzut rzekomego anty-intelektualizmu filozofii Bergsona: „Filozof nie zaprzecza intelektowi, pragnie tylko uzupełnić teorię poznania przez obserwację życia w jego nieprzerwanym ruchu”<sup>32</sup>. Życie w nieustannym stawaniu się, trwanie, ruch – wymykają się bowiem dyskursywnemu myśleniu.

## Trwanie

Jak już zostało powiedziane, poszukując źródeł niespotykanego odzewu na nowe idee filozofii Bergsona, Benda wskazuje na nienawiść do nauki i poznania intelektualnego. Na tym jednak jego diagnoza współczesności się nie kończy. Autor *Zdrady klerków* określa bowiem także potrzeby i pragnienia współczesnego człowieka, na które jego zdaniem odpowiadać ma nowa doktryna, a w szczególności jeden z jej elementów.

<sup>31</sup> H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 58.

<sup>32</sup> K. Bobrowska, *Bergsonizm czyli filozofia zmienności podług J. Bandy* [recenzja książki: J. Benda, *Le Bergsonisme ou la philosophie de la mobilité*], „Przegląd Filozoficzny”, 1914, z. 3, s. 377.

Tym elementem jest trwanie (*la durée*) – centralna idea bergsonizmu<sup>33</sup>. W *Ewolucji twórczej* czytamy: „Trwanie jest to ciągły postęp przeszłości, która w gryza się w przyszłość i nabrzmiewa, idąc na przód”<sup>34</sup>. A kilka stron dalej: „Wszecchświat trwa. Im bardziej zgłębimy naturę czasu, tym lepiej zrozumiemy, że trwanie jest wynalazczością, tworzeniem form, ciągłym wypracowywaniem czegoś bezwzględnie nowego”<sup>35</sup>. Bergson pojmuje życie jako przenikającą całą rzeczywistość twórczość, dążność, stawanie się, kierowane potężnym pędem wewnętrznym. Cały wszechświat nieustannie się rozwija, podążając w rozmaitych, nieustalonych odgórnie kierunkach. To właśnie należy do istoty życia, jako że „życie w ogóle jest ruchomością samą”<sup>36</sup>. Bergsonowska koncepcja rozmachu, pędu życiowego, przenikającego cały byt – także roślinny i zwierzęcy – daje człowiekowi poczucie związku z całą przyrodą. Z drugiej strony, wskazując na związki między materią i życiem, stanowi połączenie tego, co duchowe z cielesnością<sup>37</sup>.

Ustanowienie życia, trwania, ruchu w centrum refleksji pozwala zaliczyć Bergsona do reprezentantów filozofii życia, która – jak pisze Herbert Schnädelbach – „podnosi życie do rangi *zasady*”, która „coś, co z istoty pozostaje w *opozycji* do racjonalności, rozumu, pojęcia lub idei, czyni *podstawą* i *kryterium* wszystkiego: *życie jako coś irracjonalnego*”<sup>38</sup>. Innymi słowy, naczelną zasadą przyjmowaną na gruncie filozofii życia – a zatem także w filozofii Bergsona – staje się życie rozumiane jako coś niewyrażalnego w pojęciach, niedającego się uchwycić za pomocą intelektu, niedyskursywnego.

<sup>33</sup> Jak trafnie zaznacza Irena Wojnar, zagadnienia czasu i trwania to zasadniczy temat, lejtmotyw całej filozofii Bergsona. Wszystkie inne kwestie – także problem intuicji – można uznać za pochodne w stosunku do powyższego Bergsonowskiego odkrycia. Por. I. Wojnar, *Bergson*, dz. cyt., s. 58 n.

<sup>34</sup> H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 41.

<sup>35</sup> Tamże, s. 45.

<sup>36</sup> Tamże, s. 125.

<sup>37</sup> Por. I. Wojnar, *Bergson*, dz. cyt., s. 67–69.

<sup>38</sup> H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 219.

Tak zdefiniowanego pryncypium Benda nie jest w stanie uznać. Po pierwsze odrzuca „upartą wiarę” zwolenników bergsonizmu – ze względu na wskazanie ruchu i zmienności jako podstawy rzeczywistości, nazywanego przez niego również „mobilizmem” (*le mobilisme*) – „że istnieje w przedmiocie coś innego niż on sam, innego niż zjawiska, które możemy w nim wskazać, lub – jeszcze lepiej – że rzeczom przysługuje istnienie *w stosunku do siebie*, zupełnie inne od tego, które przysługuje im *w stosunku do nas*”<sup>39</sup>. Podkreśla, że sprawą filozofii jest przede wszystkim zajmować się bytem, a dopiero potem życiem<sup>40</sup>.

Po drugie, autor *Zdrady klerków* nazywa filozofię Bergsona metafizyką sprzeczności, bądź nawet religią sprzeczności – jako że obiecuje ona rzekome wyrażenie niewyraźnego, uchwycenie tego, czego nie daje się uchwycić etc.<sup>41</sup>. Z perspektywy zdeklarowanego racjonalisty, jakim jest Benda, takie stanowisko autora *Ewolucji twórczej* jest nie do przyjęcia. Oto, jak ironicznie pisze o fundamencie Bergsonowskiej filozofii:

Wreszcie, absolut ten nie jest jedynie *ruchem*, nie jest jedynie *życiem*, jest *świadomością*; nie jest tą jej wierzchnią i pospolitą częścią, do której dociera się przy pomocy intelektu, gdzie nabiera się jasnej i wyraźnej świadomości siebie; stanowi jej część „głęboką”, oczyszczoną z jakichkolwiek pojęć, z wszelkiego „bezruchu”, czyste stawanie się, czysta wola: „trwanie”. To zanurzając się w tym stanie, osiągamy w końcu to, co rzeczywiste...<sup>42</sup>.

Rzecz jasna, sam Benda odrzuca taką podstawę rzeczywistości. Mówienie o jakimś niedyskursywnym sposobie uchwycenia jej także uważa za niemożliwe, a nawet więcej – za sprzeczne z samym pojęciem filozofii. Niejednokrotnie stwierdza złośliwie, że Bergson

<sup>39</sup> J. Benda, *Une philosophie pathétique*, dz. cyt., s. 46.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 67.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 93–96.

<sup>42</sup> Tamże, s. 67.

myli filozofię z poezją, a filozofom nakazuje kontynuowanie pracy poetów<sup>43</sup>.

Wróćmy jednak do potrzeb współczesnego człowieka, jakie zdaniem Bendy ma zaspokajać Bergsonowska idea trwania. Po pierwsze bergsonizm ma odpowiadać na ludzki egocentryzm. Zdaniem Bendy koncepcja ta daje bowiem człowiekowi poczucie, że jest on jedyną rzeczywistością, pozwala mu wierzyć, że stoi w centrum świata. Daje mu przyjemność bycia wyłącznym przedmiotem filozofii, zredukowanej do rozważań nad człowiekiem<sup>44</sup>. Inne potrzeby, które zaspokajać ma koncepcja autora *Ewolucji twórczej*, wywodzą się z kolei z pragnienia ludzkiej duszy, by być „tajemnicą”, a także z wiary, że zasada świata ma źródło w namiętności, a dusza – w swojej najgłębszej warstwie – z tą zasadą się styka<sup>45</sup>.

Z przedstawionym zestawieniem ludzkich pragnień, których zaspokojenie ma zapewniać Bergsonowska koncepcja trwania, można polemizować. Szczególnie wątpliwe wydają się te wymienione w pierwszej kolejności. Jak bowiem zostało powiedziane wyżej, Bergsonowskie trwanie jest zasadą przenikającą całą rzeczywistość, wraz ze światem zwierzęcym i roślinnym. Wprawdzie człowiek jest, zdaniem noblisty, ukoronowaniem ewolucji, jednak nadużyciem wydaje się stwierdzenie, że koncepcja trwania pozwala wierzyć człowiekowi, iż jest jedyną rzeczywistością lub że jest jedynym przedmiotem refleksji filozoficznej.

Warto także przyjrzeć się drugiemu zestawieniu, które wyraźnie pokazuje, że Benda uznaje tylko jeden możliwy sposób definiowania filozofii. W zasadzie jest to widoczne we wszystkim, co pisze na temat bergsonizmu. Autor *Zdrady klerków* niejednokrotnie nawiązuje w swoich argumentach do tradycji kartezjańskiej, odrzucając i potępiając wszystko, co się w niej nie mieści. Przy takim stanowisku przyjęcie jakiegokolwiek tezy Bergsona jest wykluczone.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 45.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 68 n., 72 n.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 71, 74–77.

## Zakończenie

Przytoczone zarzuty, skierowane przez Juliana Bendę przeciwko filozofii Bergsona pokazują przepaść dzielącą te dwie koncepcje filozofii – bergsonizm i kartezjanizm, za reprezentanta którego uważa się Benda. Przysłowiową „kropką nad i”, potwierdzającą, że taka przepaść rzeczywiście istnieje, są słowa, które autor *Zdrady klerków* umieścił na końcu książki *Une philosophie pathétique*:

Jeśli, sięgając po niewątpliwie przesadne, lecz przyjęte miano, arystokracją nazwiemy społeczność, w której dominuje lub przynajmniej za godne szacunku uznawane jest to, co racjonalne, a demokracją – społeczeństwo poszukujące odczuć, których pragnie we wszystkich możliwych formach, których szuka w najdziwniejszych kierunkach i które wyróżnia wśród wszystkich stanów duszy, to możemy powiedzieć, że kartezjanizm byłby filozofią arystokracji, a bergsonizm niezaprzeczalnie filozofią demokracji<sup>46</sup>.

Źródło sporu zdaje się jednak leżeć głębiej. Nie jest bowiem problemem to, że Benda uznaje, jak by wynikało z przytoczonego wyżej cytatu, iż mamy do czynienia z dwiema koncepcjami filozofii, które mają różne cele, metody i – co za tym idzie – różnych odbiorców. Problem dotyczy jego historycznej reakcji na inną niż klasyczna definicja filozofii. Benda uparcie odmawia bergsonizmowi miana filozofii, pisząc między innymi: „wydaje się, że od dłuższego czasu prestiż słowa filozofia sprawia, że każdy chce je przywłaszczyć, by używać wedle swoich upodobań”<sup>47</sup>. Oskarża Bergsona i jego zwolenników o ugruntowywanie niechęci do filozofii racjonalistycznej<sup>48</sup>. Według niego bergsonizm sprawił, że filozofia jest postrzegana jako gałąź literatury, poezja, sztuka czy religia<sup>49</sup> – a nie dyscyplina naukowa.

<sup>46</sup> Tamże, s. 103.

<sup>47</sup> Tamże, s. 25.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 39–41.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 29–41.

Skąd wzięła się tak emocjonalna reakcja? Co jest przyczyną tak ostrej (i w zasadzie nic niewnoszącej) krytyki bergsonizmu? Z pewnością ważną przyczyną jest dogmatyzm samego Bendy, uznającego tylko jeden jedyny sposób rozumienia filozofii, odrzucającego każdą refleksję, która wykracza poza jego granice. Warto jednak podkreślić, że postawa Bendy wynika z pewnej ogólnej tendencji, charakteryzującej wielu spośród krytyków bergsonizmu. Jak pisze Barbara Skarga: „Tylko nie-liczni (...) rozumieli, że dzieło Bergsona toruje drogę nowej epoce filozoficznej, że po Bergsonie nie będzie można już tak filozofować”<sup>50</sup>. Tymczasem:

Dzieła filozofa i jego krytyka rozwijają się jakby na różnych poziomach. Między nimi leży ów próg epistemologiczny niemal nie do pokonania. Otóż nie można się oprzeć wrażeniu, że Benda, Belot i inni przed takim właśnie progiem stali, podczas, gdy dzieło Bergsona wkraczało już w nową formację intelektualną<sup>51</sup>.

Wszak filozofia nie stoi w miejscu, a nowe idee i perspektywy często pozwalają na nowo ująć stare problemy lub wskazać kwestie dotychczas nierozwiązane i niepodnoszone. Brak zrozumienia tego faktu, połączony z niechęcią skierowaną ku wszystkiemu, co prezentuje odmienny punkt widzenia, przebija z każdego słowa, które Julien Benda skierował przeciwko bergsonizmowi i jego zwolennikom.

<sup>50</sup> B. Skarga, *Czas i trwanie*, dz. cyt., s. 85.

<sup>51</sup> Tamże, s. 61.



**in memoriam**

**artykuły**

**recenzje i sprawozdania**







Jacek Uglik

## O filozofii rosyjskiej

Leonid Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*,  
tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2008, ss. 656

Jeszcze niedawno *wolna* filozofia rosyjska, nienaznaczona piętnem marksizmu, stanowiła głęboki margines w Polsce, niewielu interesowała historia myśli naszych wschodnich sąsiadów. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy były na pewno nie-miłe doświadczenia w relacjach obu państw, i będące pokłosiem owych zaszłości historycznych polskie zachłyśnięcie Zachodem po roku 1989. Przed tą graniczną datą często wiodła do tamtejszej filozofii droga pośrednia, przez literaturę, np. od Fiodora Dostojewskiego, którego wielkie dzieła w warstwie ideowej, o czym warto wiedzieć, silnie zakotwiczone są w filozofii XVIII i XIX wieku.

**Jacek Uglik** (ur. 1976) – pracownik Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Autor książki *Michała Bakunina filozofia negacji* (Warszawa 2007), współtwórca serwisu internetowego [www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl](http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl).

Dziś, już w XXI stuleciu, sytuacja z *wolna* się zmienia, zmienia się polskie spojrzenie na Zachód, coraz wyraźniej akcentowany jest bunt wobec idei świata monokulturowego, o zaszłościach historycznych pamięta głośny acz, mam nadzieję, znikomy procent społeczeństwa; młodemu pokoleniu, niewykłanemu bezpośrednio w politykę, są one wręcz obce, natomiast na rynku widać przesył może nie tyle klasyką filozoficzną, ile jej nieustannym, często odtwórczym omówieniem. W efekcie pojawia się miejsce na niszę dla filozofii zorientowanej nie wyłącznie racjonalistycznie (po pierwsze) i nieuprawianej w jednym kręgu kulturowym – w granicach oddziaływania zachodniego chrze-

ścijaństwa (po drugie). Czytelnik coraz częściej kieruje uwagę na egzotykę – filozofie dalekiego Wschodu, ale również Rosję.

Na rynek księgarski trafiają prace klasyków filozofii rosyjskiej, m.in. Włodzimierza Sołowjowa, Sergiusza Bułgakowa, Mikołaja Bierdiajewa, czyli myślicieli religijnych, których dzieła nie miały żadnych szans na dotarcie do szerszego grona odbiorców rozlokowanych w całym bloku wschodnim przed 1989 rokiem. Ponadto badacze specjalizujący się w problematyce tej filozofii, których coraz więcej na polskich uczelniach (bo można mówić już o systematycznych badaniach prowadzonych na uniwersytetach m.in. w Krakowie, Warszawie, Zielonej Górze czy Wrocławiu), proponują omówienia twórczości Mikołaja Czernyszewskiego, Aleksego Łosiewa czy Michała Bakunina – autorów, których dzieło, bardziej bądź mniej, wykracza poza ramy sfery religijnej, co z kolei pokazuje, że filozofia rosyjska niejedno ma oblicze.

Na szczęście poza tytułami adresowanymi do odbiorcy zorientowanego w meandrach myśli rosyjskiej, na rynek trafiają również pozycje służące jako wprowadzenie do tego świata. Jedną z takich książek jest praca Leonida Stołowicza, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, opublikowana i efektownie wydana przez gdańską oficynę Słowo / obraz / terytoria, z ilustracją Kandinsky'ego na okładce. Praca ta liczy ponad sześćset pięćdziesiąt stron i stanowi atrakcyjną zachętę do studiów nad filozofią rosyjską. Mimo że w podtytule znajduje się słowo „podręcznik”, to dzieło L. Stołowicza nie przypomina suchego opracowania akademickiego. Jest to dzieło autorskie, bowiem L. Stołowicz subiektywnie prezentuje treści i zjawiska filozofii rosyjskiej, akcentując jedne elementy, minimalizując inne, a część zupełnie pomijając, np. zjawisko rosyjskiego anarchizmu XIX wieku. Oczywiście autor ma prawo do wyboru, a my nie zamierzamy krytykować jego książki za brakujące bloki tematyczne i nazwiska, pragniemy raczej skupić uwagę na jego propozycji.

Omawiana książka liczy siedemnaście rozdziałów i ukazuje w miarę chronologiczny opis rozwoju myśli na Rusi, w Rosji i później, w ZSRR. Generalnie L. Stołowicz przedstawia pole problemowe (przedmiotowe) owej ewolucji, czyniąc po drodze wyjątek, jedną część swego *podręczni-*

ka poświęca Włodzimierzowi Sołowjowowi, przez wielu, zwolenników i krytyków jego filozofii religijnej, uznawanemu za najwybitniejszego myśliciela rosyjskiego. Nawiązując do pierwszego akapitu naszej recenzji, wspomnimy tylko, że dzieło W. Sołowjowa traktowane jest jako podbudowa ideowa dla twórczości Fiodora Dostojewskiego, szczególnie obecna w powieści *Bracia Karamazow*.

L. Stołowicz omawia fundamentalne kwestie dla istnienia filozofii rosyjskiej, przywoływane nader często przez badaczy krytycznie usposobionych wobec takiego zjawiska, jak właśnie filozofia rosyjska i już w pierwszych fragmentach porusza problem oryginalności, próbując przy tym jakoś akcentować jej (filozofii rosyjskiej) swoistość. Wśród postaci przez L. Stołowicza wybranych i opisanych znajdziemy nazwiska szerszemu gronu czytelniczemu obce, jak Aleksander Radiszczew, Grigorij Skoworoda czy Mikołaj Fiodorow, ale autor stara się referować także poglądy filozoficzne znanych pisarzy, np. właśnie F. Dostojewskiego, Aleksandra Puszkina i Lwa Tołstoja. L. Stołowicz podkreśla związki filozofii rosyjskiej z myślą niemiecką, zwraca uwagę na spory ideowe, pokazując – co stanowi jej cechę charakterystyczną – że szermierka na argumenty wykraczała zwykle poza sferę teoretyczną, niosąc konsekwencje, niekiedy tragiczne, w wymiarze praktycznym. Trzeba wiedzieć, że był czas, kiedy rozwój filozofii w Rosji władza silnie hamowała i kontrolowała, np. w wiekach XIX–XX, a zdarzało się również, że filozofię wyrzucano z uniwersyteckich programów nauczania, w myśl zasady: „filozofia – korzyść żadna, a szkody prawdopodobne”. Zajmowanie się filozofią czasem było niebezpieczne i kończyło się zsyłką na Syberię.

Znakiem firmowym *Historii filozofii rosyjskiej* Leonida Stołowicza jest ukazanie silnej relacji między filozofią a estetyką. We wstępie czytamy, że:

W procesie współdziałania filozofii z innymi formami świadomości społecznej ujawniają się rozmaite style filozofowania. Najczęściej jest to styl logiczno-racjonalny, w którym nauka z jej systemowością i logiczną argumentacją staje się intelektualnym punktem orientacyjnym w badaniach filozoficznych, ale jest też styl estetyczno-obrazowy, który przejawia się w szczególnym artystycznym sposobie wyłożenia myśli filozoficznej (s. 12).

L. Stołowicz podkreśla zatem, że do ogarnięcia zjawiska zatytułowanego *filozofia rosyjska* potrzebna jest umiejętność dojrzenia przejawów filozofii w powieści i poezji. Dla zilustrowania zarysowanej tezy przywołuje nazwiska Mikołaja Gogoła, Fiodora Tiutczewa, Lwa Tołstoja, Aleksandra Puszkina. W wielu miejscach L. Stołowicz zwraca uwagę, że historia filozofii rosyjskiej wiąże się ściśle z historią kultury tego kraju.

Takie podejście do omówienia problemu nie powinno dziwić, wszak autor podręcznika jest właśnie, jak głosi nota biograficzna spisana na ostatniej stronie okładki, historykiem filozofii i estetyki rosyjskiej, zajmującym się rozwojem idei aksjologicznych, przede wszystkim estetycznych. Zainteresowań swych, co uważam za atut, nie ukrywa, mówi więc o poglądach estetycznych obecnych w myśli rosyjskiej na Rusi (wiek XI–XVII), o humanizmie estetycznym pierwszej połowy XIX wieku, czy o filozofii symbolizmu rosyjskiego albo filozofii estetycznej Michaiła Bachtina.

Osobiście uważam optykę L. Stołowicza – ów subiektywizm w omawianiu istotnych wątków filozofii rosyjskiej, z naciskiem na koncepcje estetyczne – za wartościową. Świat nie jest czarno-biały, filozofię, nie tylko przecież rosyjską, cechuje pluralizm, zatem również wielobarwność opisów badanej materii stanowi wartość. Lokowanie jednej problematyki w jednakich ramach teoretycznych i posługiwanie się jednym kluczem interpretacyjnym mija się z celem. Propozycja Leonida Stołowicza pozwala widzieć inaczej. Na polskim rynku księgarskim, oprócz omawianego tytułu, znajdują się już dwa inne poświęcone historii filozofii rosyjskiej. Pierwszą jest praca Mikołaja Łosskiego, *Historia filozofii rosyjskiej*, wydana w roku 2000, a drugą napisał Frederick Copleston – jest to dziesiąty tom jego *Historii filozofii*, zatytułowany *Filozofia rosyjska* (w Polsce ukazał się w 2009 r.). Każda z tych książek jest inna, autorzy reprezentują różne środowiska, różne światopoglądy, w efekcie otrzymujemy wielobarwne, uzupełniające się dzieło, na szczęście nieopisane jeszcze w języku polskim wyczerpująco (w odróżnieniu od myśli Zachodu), pod tytułem „filozofia w Rosji”.

Alfred Klose

## Socjologiczno-etyczna analiza współczesnego terroryzmu<sup>1</sup>

*Terrorismus – eine apokalyptische Bedrohung? Das Phänomen „Terrorismus“ in interdisziplinärer Sicht*  
[*Terroryzm – zagrożenie apokaliptyczne? Fenomen „terroryzmu” z interdyscyplinarnego punktu widzenia*],  
Hrsg. Herbert Pribyl, Heiligenkreuz 2010, ss. 304

W roku 2010 ukazała się w Austrii książka pod redakcją Herberta Pribyla, znanego autorytetu naukowego w zakresie etyki społecznej, profesora etyki i chrześcijańskiej nauki społecznej w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej im. Benedykta XVI w Heiligenkreuz (Austria Dolna).

Jest to zbiór artykułów, zreferowanych wcześniej podczas konferencji naukowej, poświęconej terroryzmowi jako „fenomenowi” widzianemu z perspektywy różnych dyscyplin naukowych. Pribyl zaprosił badaczy i praktyków z dziedziny nauk politycznych, socjologii, filozofii, religioznawstwa oraz teologii

**Alfred Klose** (ur. 1928) – profesor Uniwersytetu Wiedeńskiego, uczony humanista o międzynarodowej renomie, autor bardzo licznych publikacji z zakresu filozofii, teologii, prawa i politologii. Jego książki ukazują się w różnych językach europejskich. Po polsku opublikowano dotąd następujące tytuły: *Katolicka nauka społeczna* (Warszawa 1985), *Katolicka nauka społeczna w zarysie* (Tarnów 1995), *Odpowiedzialność społeczna dzisiaj* (Kraków 1999), *Etyka kultury jako wyzwanie* (Kraków 2007).

<sup>1</sup> Zob. Forum: Żydzi – Chryścjanie – Muzułmanie; [www.znak.org](http://www.znak.org).

i etyki społecznej. Autorzy ci starali się ukazać w swoich pracach różnorodny wpływ terroryzmu na rozwój społeczny, a zwłaszcza polityczny na świecie. Z historycznego punktu widzenia wiek XX wydaje się wiekiem wojen światowych, podczas gdy obecnie, w XXI stuleciu, największym zagrożeniem pokoju w świecie jest terroryzm.

We wstępie Herbert Pribyl nadmienia, że autorzy kolejnych rozdziałów podejmują między innymi próbę zdefiniowania terroryzmu: Johannes Graf (*Czym jest terroryzm? Próba filozoficznego ujęcia tego wielowarstwowego pojęcia*) określa go jako „celowy akt przemocy”, mający na celu „wzbudzenie strachu i przerażenia” wybranych grup ludzkich. Z kolei Erwin Bader, filozof społeczny, szuka możliwości znalezienia „przeciwwagi dla terroryzmu”, której upatruje w rozsądku ludzkim. Słusznie zwraca uwagę na panujące obecnie ekstremalne wyobcowanie w kontaktach z drugim człowiekiem, co znajduje swoje odzwierciedlenie w terroryzmie. Denis Borel nazywa terroryzm postmodernistycznym „tańcem śmierci”: antropologii i śmierci nadaje się nową formę znaczeniową, przy jednoczesnym nadużywaniu celów etycznych i politycznych. Jakob Mitterhöffer (*Religie i przemoc*) podkreśla, że brak poszanowania godności ludzkiej przez terrorystów, usprawiedliwiających go rzekomymi wartościami religijnymi, stawia obecnie religiom istotne zadania w zmaganiach z tym rodzajem przemocy. Dlatego im bardziej uda się nawiązać współdziałanie pomiędzy religiami na świecie, jak również zapobiec konfliktom w ramach poszczególnych ugrupowań religijnych – noszących znamiona przemocy – tym prędzej uda się wprowadzić pokojowy porządek społeczny, odrzucający wszelkie akty przemocy! Takie stanowisko reprezentuje Jörn Thielmann (Uniwersytet w Erlangen), badacz islamu, opierając się na tekstach z Koranu i Sunny, nawołujących do porzucenia przemocy. Wraz z doskonaleniem techniki produkcji wszelkiego rodzaju broni, jak również wobec udostępniania przez środki społecznego przekazu coraz szerszego forum dla terroryzmu, ataki terrorystyczne stają się groźniejsze w skutkach. „Terroryzm religijny” nakłania ludzi do tego, że „sami czynią z siebie broń”; są gotowi zniszczyć własne życie, ażeby mordując jak największą liczbę lu-

dzi, zwrócić na siebie uwagę (Manfred Spieker). Artykuł ten rozpoczyna drugą część książki, w której terroryzm rozpatrywany jest od strony teologii i etyki społecznej. Rozważania Spieker kontynuuje Leopold Neuhold, podkreślając z naciskiem, że naszym zadaniem jest użycie wszelkich środków przeciwko „kulturze śmierci”. Zwraca też uwagę, że od zawsze chodziło o przewyżczanie ideologii, które gloryfikowały stosowanie przemocy. Herbert Pribyl podejmuje rozważania nad terroryzmem z punktu widzenia chrześcijańskiej nauki społecznej. Zabijanie niewinnych ludzi zawsze było i jest morderstwem – konkluduje autor. Nauka o wojnie sprawiedliwej (*bellum iustum*) nie znajduje zastosowania w przypadku terroryzmu, dlatego będzie on zawsze traktowany jako niedozwolona forma przemocy, nie zaś jako walka o wyzwolenie. W ślad za Pribylem podąża w swoich przemyśleniach Josef Spindelböck, etyk i teolog moralny, zwracając uwagę na konieczność wypracowania obszernej strategii na rzecz zwalczania terroryzmu: szczególnie ważne jest przeciwdziałanie jego funkcji propagandowej (niezależnie od aktywności rozlicznych organów władzy państwowej).

Po wypowiedziach filozofów, teologów i etyków społecznych zabrali głos politolodzy, reprezentowani w książce przez Antona Pelinkę, wybitnego znawcę w tej dziedzinie, profesora uniwersytetów w Innsbrucku, Wiedniu i Budapeszcie, oraz Stefana Lakoniga, młodego badacza tej tematyki z Wiednia. Pelinka traktuje swoje rozważania na temat terroryzmu w odniesieniu do sytuacji w Stanach Zjednoczonych – państwa, które zdobyło się na faktyczne wypowiedzenie wojny terroryzmowi. Prawdziwą jednak moc przeciwdziałającą terroryzmowi stanowiłaby wspólnota wszystkich państw zjednoczonych w tej walce. Szczególnie tragicznym aspektem działania współczesnych sił terroru jest fakt, że celem ich ataków jest cała wspólnota ludzka. Dlatego trzeba uczyć ludzi „kultury życia”, jako przeciwstawienia do próby rozprzestrzeniania „kultury śmierci”.

W końcowej części omawianej publikacji zamieszczono prace autorów zajmujących się kwestią terroryzmu z narodowego i międzynarodowego punktu widzenia, oraz zwalczania go. I w tym przypadku



posłużono się znowu przykładem Stanów Zjednoczonych, którym poświęcił swój artykuł filozof Bernhard Adamec, uznając działania antyterrorystyczne w tym kraju za słuszne. Niezależnie od zagrożenia porządku politycznego i stabilizacji społecznej trzeba się starać o zachowanie normalności w życiu codziennym, bo tylko w ten sposób można wygrać walkę z terroryzmem. Zagroza on bowiem nie tylko porządkowi politycznemu poszczególnych krajów, lecz także stosunkom między nimi. Rozważania na ten temat kontynuuje w swoim artykule politolog Peter Mayer i Peter Gridling, jednakże z „praktycznego” punktu widzenia. Na przykładzie Austrii pokazują oni formy i działania na rzecz zwalczania terroryzmu w kraju, który na razie nie był bezpośrednio tym dotknięty, jednakże aktywnie uczestniczy w walce przeciwko niemu, współpracując z innymi krajami.

Wydana przez Herberta Pribyla książka zawiera niewątpliwie zbiór niezmiernie ważnych rozpraw i rozważań poświęconych problemom terroryzmu – kwestii niezwykle aktualnej w dzisiejszych czasach. Przedstawiciele wielu dyscyplin naukowych analizują ten problem (może nawet fenomen) od strony teoretycznej (filozofowie i religioznawcy), poddając go fachowej ocenie (politologzy), przede wszystkim jednak proponują formy praktycznego działania i zapobiegania terroryzmowi, co niewątpliwie jest wyzwaniem dla międzynarodowej wspólnoty państw, jak również wspólnot religijnych i wyznaniowych, a zarazem stanowi ważny przyczynek do rozwiązania tego problemu w przyszłości. Na podkreślenie zasługuje bardzo przejrzyste opracowanie redakcyjne tego tomu oraz bogata bibliografia różnojęzyczna, uzupełniająca każdy artykuł.

*tłum. z języka niemieckiego Roman Zawadzki*

Lucyna Skraba

## W poszukiwaniu etyki... Uwagi na marginesie lektury książki *Etyka w świetle hermeneutyki*

Andrzej Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*,  
Warszawa 2010, ss. 207

„Sytuacja kryzysu etyki jest ewidentna” – takie stwierdzenie możemy znaleźć we *Wprowadzeniu do książki* Andrzeja Przyłębskiego *Etyka w świetle hermeneutyki*, wydanej w 2010 roku przez Oficynę Naukową w ramach serii *Terminus*. Przygląda-

jąc się otaczającej nas rzeczywistości, czy to w wymiarze społecznym, czy też indywidualnym, trudno nie zgodzić się z powyższym stwierdzeniem. Zaskakujący jest jednak fakt, że bardzo często słyszymy z różnych stron nawoływania do etycznego, a co za tym idzie, moralnego życia, jednakże wydaje się, że niewiele osób wie, na czym ono powinno polegać. Kryje się za tym jeszcze inny problem – samo pojęcie „etyka”, mimo że obecne w języku, jest dla wielu ludzi czymś bardzo enigmatycznym, równie jak dyscyplina filozoficzna tak określana.

Etyka mająca swoje korzenie w religii została w XX wieku – po „przewartościowaniu wartości” przez Nietzschego – ostatecznie zakwestionowana jako nieadekwatna względem epoki, a alternatywnym wobec niej i konkurującym ze sobą etykom filozoficznym chyba nie do końca udało się zająć jej miejsce. Współczesny – ponowoczesny – człowiek ma do wyboru zbyt wiele różnego rodzaju, bardzo często

**Lucyna Skraba** – doktorantka w Katedrze Etyki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się hermeneutyką, etyką, teorią literatury, antropologią kultury.

rywalizujących ze sobą, propozycji (pseudo-) etycznych, przypominających niejednokrotnie regulacje prawne i raczej nie potrafi (a może nie chce!) – z różnych względów – dokonać wyboru tej jednej właściwej koncepcji, którą chciałby się kierować w swoim życiu. Koncepcji pozwalającej zbudować system wartości i norm odporny na wszechobecny relatywizm, który stał się czymś oczywistym. Traumatyczne wydarzenia XX wieku, których świadkiem był człowiek, rozwój nauk technicznych, w tym biotechnologii, globalizacja, która z jakiejś utopijnej wizji rzeczywistości szybko stała się faktem, sprawiły, że poszukuje się etyk, które by były „na miarę” zaistniałej sytuacji. Rezultatem tych poszukiwań była między innymi Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, są próby sformułowania „etyki światowej”, „etyki globalnej”, „etyki dyskusji” czy też „etyki uniwersalnej”.

*Etyka w świetle hermeneutyki* A. Przyłębskiego, będąca ważnym głosem w dyskusji na temat kształtu etyki współczesnej, stanowi – jak podkreśla sam autor – wybiórczą prezentacją refleksji etycznej, której autorami są myśliciele związani z hermeneutyką filozoficzną. Zadanie, które postawił przed sobą Przyłębski i co wielokrotnie sam podkreśla, wydaje się wręcz niemożliwe do realizacji z uwagi na ogrom tekstów źródłowych. Autor zaznacza, że jedynie sygnalizuje daną kwestię, gdyż domaga się ona szerszego omówienia.

Czytelnik w trakcie lektury odnosi często wrażenie, że przybliżenie poglądów danego filozofa jest potraktowane zbyt pobieżnie. Z drugiej strony tekst mimo wszystko wymaga od niego dużego skupienia uwagi, co spowodowane jest kondensacją terminów i omawianych problemów zawartych na kolejnych kartach książki, a co przy braku znajomości historii hermeneutyki może być kłopotliwe.

Wydaje się, że niezwykle istotna dla zrozumienia celu, który postawił przed sobą piszący, jest analiza pytań, które towarzyszyły poszukiwaniom Przyłębskiego, a tym samym wyznaczyły ich kierunki. Autor *Etyki w świetle hermeneutyki* pyta więc: „Czym jest moralność, jaki charakter ma jej obowiązywanie, jeśli uznamy jej fundamentalnie interpretacyjny charakter, jak sytuuje się ona na mapie symbolicznych towarów

i struktur, wyznaczających azymuty naszego duchowego świata, świata naszego życia?” (s. 8). Pyta: „Czym jest etyka, zwłaszcza etyka filozoficzna, tzn. jaki jest status i jaka jest moc analizowanych moralności i wskazań etycznych wypracowanych mozolnie w coraz subtelniejszych rozprawach filozofów specjalizujących się w tej dyscyplinie?” (tamże). Przyłębski zastanawia się również między innymi nad zadaniami i rolą filozofa – etyka, który coraz częściej ma status eksperta od etyki, specjalisty do spraw związanych z procedurami określanymi jako etyczne. Formuluje również pytanie dotyczące sensowności postaw etycznych, jakie przyjmujemy zwłaszcza w wirtualnym świecie, gdzie wszystko wydaje się dozwolone, a odpowiedzialność za różnego rodzaju działania mające skutki w rzeczywistości zostaje zawieszona.

Przytoczone powyżej pytania są zapewne konsekwencją diagnozy, jaka była efektem wnikliwej obserwacji zmieniającego się w bardzo dynamiczny sposób świata i człowieka. Człowieka coraz częściej egzystującego na granicy dwóch wpływających na siebie rzeczywistości: realnej i wirtualnej, których nierzadko nie potrafi rozróżnić. Tak sformułowane pytania dotyczące miejsca i znaczenia moralności oraz etyki, a co za tym idzie, poszukiwanie na nie odpowiedzi są ważne nie tylko dla osób w jakikolwiek sposób związanych z namysłem nad tym obszarem filozofii. Powinien – może po małym przeformułowaniu pytań – postawić je sobie każdy z nas, gdyż kwestie moralne, etyczne wpisane są – czy tego chcemy, czy nie – w naszą egzystencję, a demonstracyjne „ucieczki” od tej tematyki wbrew pozorom nie ułatwiają nam egzystencji, lecz raczej ją utrudniają.

Książka A. Przyłębskiego jest publikacją, w której autor poszukuje odpowiedzi na powyższe pytania, ale stawia jeszcze inne, bardziej precyzyjne: jak wgląda czy też mogłaby wyglądać etyka uprawiana z perspektywy hermeneutycznej – prądu, który w różnych swoich odcieniach jest obecny we współczesnej filozofii? W książce znajdziemy przede wszystkim odpowiedź na pierwszą część tego pytania, bowiem autor dokonuje w niej analizy tekstów najważniejszych twórców nowożytnej i współczesnej filozofii hermeneutycznej: F. Schleiermachera, W. Diltheya,

M. Heideggera, H.-G. Gadamera oraz P. Ricoeura, każdemu z nich poświęcając osobny rozdział. Wybierając do analizy twórczość tych filozofów, Przyłębski interpretuje ich dorobek naukowy, starając się w ten sposób zrekonstruować historię współczesnej etyki hermeneutycznej. Wyjątkiem w tym zakresie jest rozdział zatytułowany *Etyka interpretacyjno-nistyczna*, w którym przedstawia – odwołując się do dorobku H. Lenka i G. Abła – założenia filozofii interpretacji, w wielu miejscach zbieżnej w swoich założeniach z filozofią hermeneutyczną.

Przyłębski analizując dorobek „klasyków” hermeneutyki filozoficznej, pokazuje, że właściwie każdy z nich w jakimś okresie twórczości, mniej lub bardziej wprost, dokonywał refleksji nad etyką czy też moralnością. Podejmowanie problematyki etycznej przez przywoływanych filozofów nie zawsze było równoznaczne z wypracowaniem przez nich systemów etycznych (Heidegger, Gadamer). Taki cel udało się w jakimś stopniu zrealizować Schleiermacherowi. Jego teoria etyczna, w której najistotniejszym pojęciem jest „najwyższe dobro”, stanowi jednak teorię kultury czy teorii społeczną, zaś rola etyki indywidualnej zostaje potraktowana marginalnie. Wydaje się, że całościowy projekt etyki hermeneutycznej udało się stworzyć Ricoeurowi, którego „mała etyka” została przybliżona w odwołaniu do książki *O sobie samym jako innym*. Przyłębski zwraca uwagę na zasadę etyczną wypracowaną przez Ricoeura, która mówi, że należy dążyć do „osiągnięcia «dobrego życia» wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego w przyjaznych instytucjach” (s. 198) i uważa, z czym można się zgodzić, że jest godną uwagi propozycją adresowaną do współczesnego człowieka.

Autor *Etyki w świetle hermeneutyki* przyglądając się wybranym aspektom myśli etycznej współczesnych filozofów hermeneutyki, przywołuje między innymi Arystotelesa, Kanta, Hegla czy Nietzschego. Taki krok był nieunikniony, ponieważ ich dorobek naukowy stał się dla hermeneutów nie tylko inspiracją dla własnych konceptów, ale też okazją do polemiki i twórczej krytyki. Jest on także potwierdzeniem, że filozofia hermeneutyczna wpisuje się w trwający od antyku dyskurs nad istotnymi dla człowieka problemami.

Wydaje się, że jednym z najciekawszych w książce Przyłębskiego jest esej ją zamykający: *Etyka hermeneutyczna – prolegomena*. Stawowi on, w jakiejś mierze, podsumowanie poprzednich rozdziałów, ale przede wszystkim jest próbą określenia tego, czym (jaka?) powinna być etyka hermeneutyczna, stanowiąca nieodłączny element kultury, tradycji, w której znajduje swój fundament i podstawę. Rozważania Przyłębskiego dotyczą między innymi wolności, definicji moralności i etyki, a także powinności etycznej. Autor, co jest niezwykle istotne, zwraca uwagę na rolę, jaką powinna współcześnie odgrywać edukacja etyczna. Nie powinna się ona jednak ograniczyć do wiedzy i znajomości kwestii etycznych, których źródłem jest między innymi literatura i historia. W edukację etyczną powinna być wpisana pewna pogłębiona refleksja nad moralnością, bo tylko wówczas może nastąpić, nie zawsze zakończony sukcesem, proces kształtowania się odpowiednich postaw etycznych.

Czy jest więc możliwa etyka skonstruowana w obrębie hermeneutyki filozoficznej? Przywołując analizy dokonane przez Przyłębskiego, można, może trochę ryzykownie, na tak postawione pytanie – co czyni sam autor – odpowiedzieć twierdząco.

Etyka hermeneutyczna nie usiłuje tworzyć jakichś nowych systemów etyki normatywnej – pisze pod koniec swojej książki Przyłębski. – Odwołuje się raczej do istniejącej już moralności, którą w postaci etosu funkcjonującego w danej społeczności można wynosić na poziom wyższej świadomości, doskonalić, dostosowywać do zmieniającego się, dziejowo wyznaczonego „położenia człowieka” (s. 189).

Tak rozumiana etyka stanowiłaby więc – tu znów można posłużyć się pojęciem charakterystycznym dla hermeneutyki – fuzję (scalenie) horyzontów; gdzie z jednej strony byłby horyzont obowiązującej moralności, a z drugiej horyzont współczesnego człowieka z jego bagażem doświadczeń i rozumieniem samego siebie. Scalenie bardzo trudne, co jednak nie oznacza, że niemożliwe, pod warunkiem, że człowiek dostrzeże oba horyzonty. Propozycja tak zarysowanej koncepcji etyki

hermeneutycznej jest interesująca i domaga się bardziej szczegółowej eksplikacji, co – miejmy nadzieję – nastąpi. Etyka ta będzie jednak wymagała od współczesnego człowieka znajomości i przynajmniej w jakimś stopniu akceptacji dotychczasowych systemów etycznych. W innym wypadku etyka hermeneutyczna może uzyskać status etyki relatywistycznej.

Etyka hermeneutyczna ma – jak stwierdza Przyłębski – dwa zadania: musi wejść w dialog z etyką religijną, by wypracować coś w rodzaju paktu o nie-agresji, bazującego na tym, co wspólne, tj. na istnieniu w człowieku czegoś, co dawniej określano mianem duchowości. Z drugiej strony musi wejść w dialog z nihilistami i amoralistami, by próbować przekonać ich, że „warto być etycznym” (s. 176–177).

Zadania bardzo trudne, ale wydaje się, że możliwe do zrealizowania w postmodernistycznej rzeczywistości, która coraz częściej poszukuje dla siebie alternatywy. Czas pokaże, czy tak się stanie.

Grzegorz Kowalewski

## Ziemia jest okrągła, a łyżeczki są z Wietnamu

Zygmunt Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2007, ss. 376

Globalizacja to uzależnianie. Uzależnienie wszystkich i wszystkiego od siebie nawzajem. To przełamujący barierę czasu i przestrzeni proces tworzenia sieci globalnych zależności. Kwestią nie jest jego istnienie, tylko to, jaką formę przyjmie.

**Grzegorz Kowalewski** (ur. 1984) – fotograf, z wykształcenia grafik, absolwent Polsko-Japońskiej Wyższej Szkoły Technik Komputerowych. Obecnie studiuje filozofię w Wyższej Szkole Psychologii Społecznej w Warszawie.

Proces globalizacji nie odnosi się jedynie do ekonomicznych powiązań, handlu towarami, ale obejmuje również bezpośrednio zależności międzyludzkie. Nasza moralność nie nadąża za zmianami, jakie przechodzi uwikłane w globalną sieć społeczeństwo – odnosi się tradycyjnie do tego, co tu i teraz obowiązuje w zakresie naszych codziennych bezpośrednich czynów. W świecie globalnym za wspólnym losem wszystkich ludzi nie podąża solidarność uczuć oraz działań. Porównując sytuację do początków kapitalizmu, tego, jak narodził się z oddzielenia strefy biznesu od strefy gospodarstw domowych, możemy zobaczyć, jak globalizacja, zarówno pod względem społecznym jak i gospodarczym, przenosi nas ze strefy państwa i narodu do nowej, ponadinstytucjonalnej, przestrzeni. Tak, jak wtedy, pojawia się podobny problem – problem stworzenia, wypracowania lub uświadomienia sobie zasad moralnych, prawnych reguł oraz norm społecznych, które pozwolą ocalić człowieka przed *nadużyciem*. Proces, który dawniej przyczynił się do, już przysłowiowej i będącej głównym argumentem w dyskusji o kapitalizmie,



pracy dzieci w kopalniach, dziś ponownie stanowi o, jeszcze nie do końca jasnej i określonej, kondycji człowieka. Jakie będą jej konsekwencje, i czy, a jeśli tak to jak, możemy na nią wpłynąć? Czy jesteśmy gotowi na tę zmianę? O tym chce rozmawiać z nami Zygmunt Bauman w swoich ostatnio opublikowanych wykładach pod zbiorczym tytułem: *Szanse etyki w globalizowanym świecie*.

Po dniach przymusowej rutyny przychodzą noce wypełnione snami o wolności od ograniczeń. Po dniach przymusowych wyborów przychodzą noce wypełnione snami o wolności od odpowiedzialności (s. 28).

Wolność jest pojęciem ściśle związanym z kondycją jednostki i jej wzajemnych relacji ze społeczeństwem. Można wyodrębnić dwie kategorie wpływu społeczeństwa na jednostkę: fizyczną i duchową. Pierwsza, w której ogranicza się i kontroluje wolność, aby ocalić cywilizację. Druga, w której wymaga się, zredukowanej do prostych i zrozumiałych reguł, etycznej odpowiedzialności za drugiego człowieka. W przypadku współczesnego społeczeństwa, jakie Bauman zwykł nazywać *społeczeństwem płynnej nowoczesności*, obie te kategorie wydają się być nieaktualne i nieważne. Co więc odpowiada za brak aktualności tych tradycyjnych relacji?

W sferze duchowej nastąpiła neutralizacja etyki – odpowiedzialność za innych oraz wobec innego zanika i zostaje zastąpiona odpowiedzialnością wobec siebie samego, za siebie, przed sobą. Reguła Kanta, aby inny człowiek nigdy nie był środkiem, a zawsze celem, została zastąpiona regułą: inny to środek, celem jesteś ty sam. Współczesne media, a szczególnie programy typu *reality show* hołdują takim postawom pokazując, iż nikomu nie wolno ufać i że każdy działa na swój rachunek. Praca człowieka to obecnie wybór pomiędzy karierą a troską o innych. Relacje z innymi ludźmi, zwłaszcza te silne i trwałe, to utrudnienie, przeszkoda w karierze. Karierze, która stawiana jest w ten sposób ponad etykę. W społeczeństwie konsumentów i konsumeryzmu następuje *materializacja miłości*. Przy akompaniamencie wszech-reklamy ludzie

wpadają w błędne koło kreowania i zaspokajania materialnych pseudo-potrzeb. Efektem jest rzecz – prezent, w miejsce czasu poświęconego na jego zdobycie, co w konsekwencji sprawia, że relacja między ludźmi zastępowana jest przez przedmioty. W świecie ciągłych zaufania zmian nie ma punktu oparcia. Wszystko się zmienia, więc niczego/nikogo nie można być pewnym. Ta tendencja widoczna jest szczególnie w dużych miastach – dawniej bezpiecznych wyspach, obecnie źródłach zagrożeń pełnych nieznanym. Strach przed obcym, innym, złym powoduje izolowanie się małych grup w ogrodzonych osiedlach. W takich miastach pojawia się *miksofobia* – reakcja na wiecznie obce otoczenie i ogrom różnic: zdań, poglądów, kultur, postaw, jakie w nim występują. Miksofobia prowadzi do prób budowania *wspólnot jednakowości*, które powierzchownie łączą ludzi i dają schronienie przed resztą, przed innymi, co z kolei skutkuje jeszcze większymi podziałami i różnicami – obcy stają się jeszcze bardziej obcy i wzbudzają jeszcze większy lęk oraz niezrozumienie. Z łatwością stają się winni i odpowiedzialni za dany stan rzeczy/zdarzeń, który nas dotyczy. Nie szukamy powodów w sobie, ale poza sobą. Rodzi się obraza, zazdrość, zawiść, które skierowane są przeciwko innemu. Wszystkie te sytuacje pogłębiają i napędzają resentment – ambiwalencję międzyludzkich relacji.

W sferze fizycznej zmiana wydaje się jeszcze większa. Cywilizacja, oparta na kontroli związanej z przymusem, zmieniła się w coś pozornie odbiegającego od jej podstaw – zmieniła się w system, który dużo mniejszym nakładem kosztów i w sposób dużo bardziej sprawny nadal potrafi skutecznie kontrolować zachowania jednostek. Obecnie jednostka dobrowolnie chce tego, czego system od niej wymaga. Dzięki temu jej obowiązki nie wymagają zewnętrznego przymusu, aby zostały wypełnione – są traktowane jako *wolny wybór*. Jednak prawdziwej wolności jednostka się wyrzeka, gdyż nie chce brać odpowiedzialności za konsekwencje swoich wyborów. Dodatkowo państwo nie musi już kształtować swoich obywateli do odgrywania konkretnej roli w społeczeństwie – ten obowiązek przejmuje jednostka. To po jej stronie leży kwestia zadbania o bycie jak najlepiej przystosowanym do aktualnych wymagań, śledząc

i szybko reagując na wszelkie mody. Pracownik oceniany jest przez pryzmat oporu wobec wszelkich zmian – im mniejszy opór, tym lepszy pracownik. W konsekwencji „członkowie społeczeństwa konsumentów sami są dobrami konsumenckimi i właśnie ta cecha czyni ich *bona fide* członkami społeczeństwa” (s. 140). Podział na towar i konsumenta zanika.

Zmiany, jakie funkcjonują pod hasłem globalizacji, dotyczą wszelkich sfer naszego życia, ale ich oddziaływanie nie jest spójne. Zmiany, które zaszły w przemyśle i technologii wymusiły zmiany w kulturze i społeczeństwie. Społeczeństwo, jakie znaliśmy, jakie się naturalnie wykształciło, przestaje istnieć – zmienia swoją formę i staje się czymś zupełnie nowym. Zmieniają się zarówno ludzie, jak i ich wzajemne relacje. Co znamienne – globalne zmiany prowadzą zaskakująco do odwrotnego skutku w sposobie myślenia ludzi – często ludzie nie myślą już nawet lokalnie, a jedynie personalnie. Jakie konsekwencje będzie miało dla człowieka *społeczeństwo płynnej nowoczesności*? Do czego doprowadzi nas kondycja człowieka zbudowana na gruncie konsumeryzmu i czy będzie adekwatna do jego roli w globalnym świecie?

Znane są tragiczne skutki zmian w gospodarce, polityce i kształcie społeczeństwa nie popartych przededefiniowaniem norm etycznych. Wszak to nowoczesność umożliwiła Holokaust. Wyrósł w środku rozwiniętej, mądrej i nowoczesnej Europy – między innymi dlatego jest szczególnym i najbardziej znanym, badanym, omawianym przykładem mordu kategorialnego. Takie zjawisko na ogromną skalę, podtrzymywane przez długi okres może zaistnieć tylko w konkretnym środowisku – w nowoczesnym systemie z odpowiednią biurokracją, hierarchią, myślą techniczną i rozwiązaniami przemysłowymi. Dodatkowo Holokaust pokazał, iż sposób współżycia ludzi, forma tej relacji, jest w dużej mierze nieoczywista i niejawna, a podczas kumulacji ciągu wydarzeń może przyjąć formy niepojęte i nieprzewidywalne w swoich skutkach. „Jeżeli nie zrozumiemy tego znaczenia, ku własnej zgubie nie odczytamy najważniejszej lekcji płynącej z Holokaustu, ukazującej ludobójczy potencjał tkwiący głęboko w formach naszego życia oraz warunki, w jakich ten potencjał może wydać zabójcze owoce” (s. 103). Oczywiście,

nie ma przesłanek, aby twierdzić, że globalizacja doprowadzi ludzkość wprost do kolejnej formy ludobójstwa. Chodzi o uświadomienie sobie, jak różnego rodzaju, z pozoru niegroźne procesy przyczyniają się do gigantycznych konsekwencji. Biorąc dodatkowo pod uwagę fakt, iż wiele przemian następuje dzisiaj o wiele szybciej, często w sposób spotęgowany, nie wolno nam przestawać obserwować zmian, jakie zachodzą wokół nas. Refleksja na temat społeczeństwa i kondycji człowieka, szczególnie dzisiaj, powinna nam nieodłącznie towarzyszyć, zwłaszcza, że wiele procesów, jakie możemy obserwować, często coraz bardziej dzieli świat i ludzi zamiast ukazywać im wspólnotę naszych losów i wszech-ogarniające zależności. To, co dla nas najistotniejsze, to zwrócenie uwagi właśnie na przyczyny, źródła i okoliczności powstawania ruchów społecznych, w konsekwencji których powstały między innymi mordy kategoryjne, oraz umiejętność podejmowania działań prowadzących do ich neutralizacji. W świecie zglobalizowanym, ale jeszcze bez globalnych standardów „solidarność losu nie wytworzyła jak dotąd solidarności odczuć i działań” (s. 114). Jednak brak takich standardów, jasnych metod, nie usprawiedliwia braku działania w ogóle – „przypadki mordów kategoryjnych nauczyły nas bez wątpienia tego, że miłość bliźniego i skłonienie go do miłowania nas samych pozostaje jedyną rozsądną i skuteczną metodą, dzięki której jednostki i grupy mogą trwale ograniczyć miłość własną” (s. 115).

Brak globalnej władzy wiąże się również z brakiem globalnego prawa – nie istnieją odpowiednie instytucje, które rozwiązywałyby obecnie najważniejsze globalne problemy. Fakt, iż nie pochodzą one z pojedynczego kraju, uniemożliwia ich rozwiązanie na poziomie państwowym. „Niepohamowana rywalizacja w stosowaniu przemocy (coraz bardziej przerażającej i szokującej) karmi się tym samym nieładem światowym, na którego gruncie kwitnie nieograniczona rywalizacja w czerpaniu zysków (coraz bardziej niebotycznych i szokujących), zwiększając jeszcze chaos na naszej niespokojnej planecie” (s. 116). Tylko globalne rozwiązania są w stanie przeciwdziałać globalnym problemom – tylko solidarna ludzkość może zaproponować takie rozwiązania.

Ziemia jest kulą – to oczywiste twierdzenie niesie za sobą pewne, już nie tak oczywiste, konsekwencje. Z ziemi nie ma ucieczki – chcąc uciec od pewnego miejsca zwiększamy jeden dystans, ale skracamy drugi – w ostateczności wracając do punktu wyjścia. Taka zależność i ograniczony teren sprawia, iż musimy współżyć z innymi mieszkańcami planety. „W ten sposób Natura każe nam uznać gościnność za najwyższy nakaz, któremu wszyscy w równym stopniu będziemy kiedyś musieli się podporządkować” (s. 286). Tak rozumiana gościnność staje się pewną zasadą, kulturą, jaką ludzie są zmuszeni praktykować. Tę cechę planety widać dobrze na tle ostatnich zmian. Europa przestała dominować nad resztą globu, następuje uświadomienie narodów, które do niedawna jedynie naśladowały to, co dzieje się na starym kontynencie. Rolę imperium pozornie odgrywają Stany Zjednoczone. Pozór polega jednak nie tylko na tym, iż potęga gospodarcza i kulturowa USA nie jest w stanie dyktować zasad gry w takim stopniu, jak dawniej potrafiła Europa, ale również na tym, że potęgą, jaką głównie dysponują Stany – militarna – nie jest w pełni adekwatna do rozwiązywania lub narzucania rozwiązań problemów zmieniających się czasów. Problem terroryzmu, z jakim przyszło się zmierzyć USA, wbrew oczekiwaniom nie zmalął po próbie odwetu, a wręcz odwrotnie, zwiększył swój zasięg i siłę. W związku z niepewną sytuacją Ameryki, Europa nie może pozostawać bierna. Drugi rząd, w jakim się znalazła, nie usprawiedliwia braku działania, zwłaszcza gdy, w przypadku upadku obecnego mocarstwa, którego zwiastuny można już zaobserwować, kataklizm z tym związany może przybrać ogromną skalę. Obecnie, gdy USA funkcjonuje głównie jako mocarstwo militarne, większość problemów, z jakimi się spotyka, definiuje w taki sposób, aby łączyć je z konfrontacją militarną – „jednostronne postrzeganie świata jako obszaru konfliktów zbrojnych staje się samospełniającą się wizją” (s. 302). Skutkuje to oczywiście ciągle narastającymi konfliktami z wszystkimi ich skutkami ubocznymi. Rolą Europy w takiej sytuacji może być pokazanie wzorców innych niż te, które, z powodu swojej struktury, proponuje Ameryka – wzorców, które promowałyby rozwiązania pokojowe. To europejska różnorodność, wielokulturowość powinna stać się przykładem

do rozwiązywania współczesnych problemów. Przykładem, który uczy życia razem z innymi i między innymi oraz szacunku, nie wymagając w tym celu wyrzekania się wyjątkowości.

Proces, który spowodował przejście z rodów i dynastii do narodów, a potem do świadomości demokratycznej, nie musi być wcale zakończony na obecnym etapie. Solidarność ludzi nie musi wynikać ze wspólnoty ich losów narodowych. Kiedy opiera się na demokratycznych postanowieniach i w ten sposób ustanowionych zasadach, to ich akceptacja jest automatyczna, gdyż ludzie stają się pośrednio autorami własnych praw. Dlatego proces jednoczenia może przekraczać kolejne bariery, jakie się przed nim stawia. „Wiele wskazuje na to, że w czasach globalizacji, kiedy los każdego mieszkańca planety determinuje losy wszystkich innych ludzi i jednocześnie jest przez nie determinowany, nie można już zapewnić wolności i demokracji «oddzielnie» – tylko w jednym państwie lub kilku wybranych” (s. 315). Należy szukać rozwiązania takiego, które zacznie budować solidarność ponadnarodową, ponad wszelkimi obecnymi granicami i wypracuje sposób, narzędzia przeciwdziałania i likwidowania problemów, z jakimi taka konstrukcja będzie się mierzyć. Problemów zapewne nie tylko etycznych i politycznych, ale i takich, o których dziś nie mamy jeszcze pojęcia. Europa można spróbować jako pierwsza pójść w stronę budowania wspólnoty ludzkiej. Na dzień dzisiejszy nie wiadomo, jaki miałyby ona wygląd, według jakich zasad miałyby działać i kto miałby sprawować nad nią władzę. Nie wiemy też, jak miałyby działać struktury, o których jeszcze nie wiemy, że będą potrzebne – tego będziemy dowiadywać się w następstwie kolejnych kroków, kroków pod bardzo stromą górę.

Jaki zatem powinien być pierwszy krok, aby rozpocząć pozytywną globalizację? Próby zmiany świata można postrzegać przez pryzmat zmian własnej osoby jako części świata. Niemożliwe jest bowiem rozliczanie świata, nie rozliczając w tym własnej osoby. Aby w pełni doświadczyć człowieczeństwa, powinniśmy walczyć o bycie wolnym, tzn. odpowiedzialnym za swe czyny i ich konsekwencje, w tym również konsekwencje braku czynów. Świadomość, że stajemy się częścią losu

innych, tak samo jak oni naszego, jest właśnie tym pierwszym krokiem. Dopóki jednak tę zależność bagatelizujemy, niemożliwe jest mówienie o wolności. Dla jej spełnienia konieczne jest przyjęcie odpowiedzialności za (i tak nam przypisaną) odpowiedzialność. Bycie nie tylko „z”, ale „dla” innych ludzi czyni ze zrządzenia losu powołanie. Z biegiem rozwoju cywilizacji kategorii grup ludzi, z którymi mamy bezpośredni lub pośredni kontakt przybywało – obecnie mamy do czynienia nie tylko ze wspólnotą rodziny czy narodu, ale również całej ludzkości. To, czy na europejskim rynku pojawi się moda na nową formę sztucców, a wykreowana potrzeba spowoduje, że wydadzą się nam one niezbędnym wyposażeniem mieszkania może bezpośrednio stać się „być lub nie być” jednej z wietnamskich rodzin. Niestety, wraz z tymi przekształceniami społecznymi nie doszło do znaczących zmian w prawach etycznych. W gęsto zaludnionym, pełnym wzajemnych zależności zglobalizowanym świecie trudno nam w sposób jasny i bezpośredni określić skutki naszych działań. Karl Jaspers wyróżnił dwa typy winy: moralną, gdy widzimy bezpośredni skutek naszych czynów (lub ich braku) oraz metafizyczną, którą charakteryzuje poczucie winy przy braku własnego sprawstwa. Obecnie ten podział nie jest jednak tak prosty – nie możemy mieć żadnej pewności, że nasze czyny nie mają wpływu na ludzi zamieszkujących najodleglejsze zakątki ziemi oraz jak silny jest wpływ naszych czynów (efekt motyla Edwarda Lorenza). „Dlatego każde odwracalne nieszczęście, każdy przypadek ludzkiej niedoli, którego można było uniknąć, jest naszą wspólną i każdego z nas z osobna winą moralną” (s. 361).

Proces globalizacji jest jak dotąd procesem jedynie negatywnym, którego pozytywne przejawy, mimo, iż możliwe, nie zaczęły jeszcze funkcjonować – zamiast globalnego prawodawstwa, sądownictwa czy wreszcie praw etycznych mamy globalne finanse, obrót towarów i informacji oraz globalne prawo silniejszego. Praktycznie nikt już nie wierzy, że poprawa bytu innych ludzi jest istotna dla poprawy jakości własnego życia. Brak społecznej solidarności powoduje opuszczenie przestrzeni publicznej, która jest siedzibą demokracji. Wielopłaszczyznowy indywidualizm polega na niszczeniu więzi międzyludzkich i zastąpieniu ich oczekiwaniami

tymczasowymi. Indywidualnie musimy radzić sobie z wyzwaniami, które w gruncie rzeczy są problemami społecznymi, dodatkowo, nie można sobie z nimi poradzić wypróbowanymi rozwiązaniami. Nie istnieje poczucie wspólnoty, bo indywidualizm każe nam iść przez życie w pojedynkę, niemożliwe jest zaufanie – „kto lepszy, ten wygrywa, a kto wygrywa, ten lepszy” (s. 370). Obywatel staje się zatem konsumentem, który w zdecydowanie inny sposób ustanawia hierarchię ważności – „można rzec, że konsument jest wrogiem obywatela” (s. 371). Obywatel angażuje się aktywnie w sprawy publiczne, jest za nie współodpowiedzialny, podczas gdy konsument skupiony jest na poszukiwaniu własnego powodzenia, a sprawy publiczne kategoryzuje jako obojętne indywidualnemu szczęściu. „Moralnym wyzwaniem naszych czasów” nie jest dbaniem jedynie o własny interes, ale dbaniem również o dobro reszty świata. „Odpowiedzialność moralna jest dziś niepodzielna tak samo, jak niepodzielne są kwestie pokoju, wolności, bezpieczeństwa i zwykłego biologicznego przetrwania gatunku ludzkiego” (s. 365).

Trudno jest mi się z tą myślą nie zgodzić. I kiedy słucham na przykład profesora nawołującego do patriotyzmu, którego przejawem ma być z jednej strony solidarność z moimi, a z drugiej wyraźne postawienie granicy między tymi, którzy są dla nas obcy, wiem jedno – patriotyzm nie jest rozwiązaniem ostatecznym dla naszego świata. Patriotyzm jest przykładem etyki, która nie nadąża za globalizacją. Zakładając solidarność z jedną grupą, zakłada się również istnienie grup innych, obcych, a więc i naturalnie (niekoniecznie naturalne) podziały między nimi. Dlatego też patriotyzm w tym sensie nie może być naszym celem. Wydaje mi się, że naszym celem powinno być coś, co nazwałbym *metapatriotyzmem* – solidarność wobec wszystkich ludzi na świecie. Oczywiście jeszcze nie dziś i jeszcze nie teraz – tak jak napisałem, i co pragnę podkreślić, tym samym uchylając się przed atakiem wszystkich nacjonalistów – to ma być nasz cel jako ludzkości i każdego człowieka z osobna. Jak go wprowadzić? Jak taką ideę urealnić? Odwołując się do współczesnej popkultury można podać sposób Ozymandiasa, bohatera amerykańskiego komiksu Watchmen, który poległ na wykreowaniu



wspólnego wszystkim ludziom wroga, zagrożenia dla istnienia ludzkości – tylko w obliczu zagłady ludzie, jakich nakreślił Alan Moore, autor komiksu, byli w stanie zjednoczyć się i wspólnie działać. Czy prawda, jaka z tego wynika, odnosi się i do nas? Czy musielibyśmy ujrzeć zagrożenie globalizacji na własne oczy, aby w nie uwierzyć? Być może nie, być może wystarczy pewnego rodzaju intuicja, która towarzyszy nam od początków cywilizacji i wręcz jest jej fundamentem. Objawia się ona w bardzo wielu postaciach, dając przy tym bardzo różne powody, aby jej słuchać. Intuicję tę odnajduję między innymi w powiedzeniu ludowym: „nie czyn innemu, co tobie niemiłe”, przykazaniu: „kochaj bliźniego swego jak siebie samego”, albo w analizie metafizycznej, w Kantowskim obowiązku: „nie powinienem nigdy inaczej postępować, jak tylko tak, żebym mógł także chcieć, aby максима moja stała się powszechnym prawem”. Z tych różnych zdań, różnie uzasadnianych, odnoszących się albo do tak zwanych prawd żywych, doświadczenia, albo do Boga, lub też do analizy metafizycznej, płynie jedna wspólna myśl – uznanie wartości i znaczenia innych ludzi to początek cywilizacji, ich brak jest jednoznaczny z jej końcem. Pielęgnujmy tę intuicję.

## Abstracts

### **Stanisław Pamuła** Archbishop Józef Życiński – *In Spiritu et Veritate*. Outline of biography

The life, the scientific activity and the pastoral care of Archbishop and Professor Józef Życiński became the subject of many works, articles and conferences after his death. His life was connected with the diocese of Częstochowa, where he was born. He studied theology at the seminar in Kraków. After graduating in 1972, he was ordained a priest and quickly returned to Kraków, where he defended two doctorates in theology and philosophy. In 1980, he held the habilitation colloquium, and worked for The Pontifical Academy of Theology, where was the Dean of the Faculty of Philosophy linking him with The Catholic University in Washington. The fruit of this job are many meetings, conferences and publications. In 1990 he became bishop of Tarnów, trying to keep the scientific work, later (1997) he became Archbishop of Lublin and the Grand Chancellor of Catholic University in Lublin. This work required a lot of effort, in university teaching and pastoral care. In 2011 he went to Rome, where he was invited with lectures and unexpectedly died at age 62. His life is in fact realization the his episcopal motto: *In Spiritu et Veritate*.

### **Zbigniew Wolak** Logical Paraphrases in the Discourse between Theism and Atheism

The article consists of two connected, but distinct parts. The first concerns certain problems arising in logical paraphrase, which

are expressed in natural language. The second part presents some of the logical aspects of the dialogue between theism and atheism. This problem was actually the inspiration for the article itself. In certain papers, discussions, and even in books of logic, I found some interesting, yet dangerous mistakes when applying logic to the analysis of natural or philosophical language. In this article, I propose three differentiated meanings of paraphrase using material implication. Further, I discuss certain implications arising from the distinction, especially those of negation. Analogical survey is next applied in relation to other logical connections: disjunction, exclusive and inclusive disjunction. Neglecting these three different meanings of logical paraphrase can lead to serious misconceptions. A few examples are presented in both parts of the article. In the second part, I construct a logical theory involved in the discourse between theism and atheism. I also include some resulting examples of misplaced logical paraphrase.

**Damian Wąsek**  
Linguistic aspects of the debate  
about the existence of God

The study of disputes between the representatives of theism and the so-called New Atheism leads to a conclusion that both groups address audiences which operate on different communicative levels, and that both of them commit methodological errors. In general, the debate about the existence of God takes place within three discourses: empirical sciences, religion and philosophy. In order to maintain cohesion within the discussion, conclusions should not be transferred across these discursive levels. Considering the methodology, only philosophical discourse seems appropriate in the context of the debate, as empirical sciences are not competent in this field, whereas the “world of faith” does not ground the adoption of the thesis on the existence of God on the strength of rational argument. In a debate

about the existence of God led within philosophical discourse, all participants have their own reasons, but nobody has clear evidence proving the validity of their position, as the nature of the debated subject does not allow for the existence of such evidence. Thus, the prospect for the debate seems to lie in taking joint initiatives to promote better understanding of the world and man and in building a climate of mutual kindness and respect.

**Jan Woleński**  
Proofs of God's Existence and Logic

This paper examines cosmological and ontological proofs of God's existence. It is argued that these arguments should be interpreted as proofs in the proper sense, not as informal reasonings. The author gives reasons that all known proofs of God's existence have defects.

**Mieszko Tałasiewicz**  
Agnosticism and Faith

The main thesis of the paper is that religious faith is not a kind of belief, but rather a kind of decision, an act. Therefore agnosticism is not an approach towards faith possible to be taken. It is argued that according to overall epistemic standards, agnosticism is a common ground for both rational faith and rational atheism. The option we shall make is a matter to decide, not to deduce.

**Marek Porwolik**  
Formalization of the Fourth Way  
of Saint Thomas Aquinas according to Father Bocheński

At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the advancement of logic has delivered formal tools which have started to be used in the field of theology. An important contribution in this attempt was

provided by father J. M. Bocheński (1902–1995) and *Cracow Circle* (*Koło Krakowskie*) co-created by Jan Salamucha (1903–1944), Jan Drewnowski (1886–1978) and Bolesław Sobociński (1906–1980). The Cracow Circle was established at the 3<sup>rd</sup> Congress of Polish Philosophy in 1936. At the end of his life, father Bocheński returned to his previous research. One of the results of this return was the formalization of the Five Ways of Saint Thomas Aquinas. The aim of this paper is to analyze the formalization of the Fourth Way. The critical analysis shows some flaws in father Bocheński proposal, however, it also gives the opportunity to try and create new, more correct formalizations with respect to both premises and a logical entailment. The works of father Bocheński provide not only an inspiration, but also a great help in accomplishment of this aim.

**Katarzyna Lewandowska**  
**Axiom of Choice and some its modifications**

In the paper we present first reactions of mathematicians and philosophers on Axiom of Choice given by Ernst Zermelo. We also show how the mathematical and philosophical discussion has influenced later history of Axiom of Choice and led to some its modifications.

**Wojciech P. Grygiel,**  
**Mateusz L. Hohol,**  
**Robert Piechowicz**

**The Mathematized Metaphor  
and the Metaphorized Mathematics**

The rapid development of cognitive sciences offers a new perspective on the process of the formation of concepts. Contrary to the classical approach where their content was given in an *a priori* manner, by using the prototype semantics the meaning of concepts

can be derived from a set of several basic experiences conditioned by the physical circumstances of a cognizing subject. This strategy is particularly useful in the attempt to shed a deeper light on the foundations of mathematics whereby the classical positions on the status of mathematical entities acquire their proper justification. The aim of the presented article is to introduce and evaluate the program of the embodied mathematics with a metaphor as a central tool of conceptualization.

### **Tadeusz Pabjan**

#### **Some remarks on the principle of complementarity**

The principle of complementarity was formulated by Niels Bohr as one of the interpretative rules of quantum mechanics. It relates to such features of a quantum system which are mutually exclusive and at the same time complement one another. It turned out, however, that this principle has countless applications beyond the context of the quantum mechanics. The main purpose of this article is to analyze various contexts and aspects in which the idea of complementarity is introduced. Special attention will be paid to the issues that do not directly concern quantum physics.

### **Kazimierz Mrówka**

#### **Analysis of B 8, 51–61 of the Parmenides' Poem**

The article contains a critical edition of the fragment B 8, 51–61 of Parmenides, based on the Diels-Kranz's edition of the Poem. For this purpose I analyze precisely verse by verse the original text. The order of my article is following: first, I present a genuine fragment of the Poem with a Polish translation and a shortened apparatus; next, I add my commentary. I show that the second part of the Poem has no essential value (falsity) from the ontological point of view, but it has a certain value (verisimilitude) from the cosmological point of view.

**Marek Sołtysiak**  
The notion of „recognition”  
in Descartes concept of memory

This article is an attempt to re-visit Cartesian ideas concerning the concept of memory. According to Descartes memory can be divided into physical memory and intellectual memory (also referred to as automatic and pure memory). Both types of memory consist of three stages, namely – remembering a thought, retention of the information and its recollection/recall. Descartes however only considered recollection to be part of intellectual memory.

This article is an attempt to show that the process of remembering is also an aspect of this intellectual memory (pure memory). An important element in the process of remembering is the activity of recognition. While Descartes considers this to be part of physical or automatic memory, I have tried to apply it to intellectual or pure memory. As a consequence, both recognition and remembering become specific, spontaneous activities of the mind, and therefore in a sense part of the activity of thinking.

**Marek Drwięga**  
Ontology of Freedom and Evil  
in the Philosophy of Luigi Pareyson

In the paper the author would like to draw the reader's attention to some of the most interesting ideas in the philosophy of Luigi Pareyson. The 20<sup>th</sup> century Italian philosopher developed a very original philosophy. His main interest in the late period of his philosophical activity was focused on the problem of evil. The author of *The Ontology of Freedom* tried to explain the origin of the evil. Moreover, he describes the complex situation of human condition, especially human freedom. It is a matter of fact that in 20<sup>th</sup> century after the Holocaust, two world wars, the problem of evil became one of the most important for the

contemporary philosophers, but only few of them were able to tackle the issue in such a convincing way as Pareyson did.

**Marta Ples**

**Julien Benda towards intuitionism of Henri Bergson**

Julien Benda (1867–1956), a French intellectual, known first and foremost for his book *The Treason of the Intellectuals* (1927), was the greatest critic of Henri Bergson's (1859–1941) philosophy. The aim of this article is to describe and ponder upon the arguments which Julien Benda put forward against Bergson's idea in the context of the main theses of the author of *Creative Evolution* (his ideas of intuition, intellectual cognition, duration).



