


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



kraków

logos
i
ethos

ISSN 0867-8308



1_(28)_2010

Redakcja

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

Adres redakcji

Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, ul. Kanonicza 9,
31-002 Kraków, tel. 12 370 86 08
e-mail: redakcja@lie.filozofia.edu.pl
www.lie.filozofia.pat.edu.pl

Rada Redakcyjna

Tadeusz Biesaga (UPJP2, Kraków), Aleksander Bobko (UPJP2, 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 (UPJP2, Kraków), Karol Tarnowski (UPJP2, Kraków), Adam Węgrzecki (UE, Kraków), Jacek Wojtysiak (KUL, Lublin), Adam Workowski (UPJP2, Kraków), Stanisław Wszolek (UPJP2, Kraków), Stanisław Ziemiański SJ (WSP-F „Ignatianum”, Kraków), Władysław Zuziak (UPJP2, Kraków), Urszula Żegleń (UMK, Toruń)

ISSN 0867-8308

Copyright © by „Logos i Ethos” and WN UPJP2

Projekt serii i okładki: Mikołaj Michalczyk
Skład i łamanie: Krzysztof Korzeniak

Nakład 150 egz.

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@pat.krakow.pl
www.wn.pat.krakow.pl

spis treści

artykuły

- Krzysztof Skorulski
Znikający sens słów a narodziny filozofii dialogu.
„Słowo” w koncepcji filozoficznej Ferdynanda Ebnera 7
- Bartosz Brożek
Normatywność prawa. Szkic teorii 29
- Jakub Gomułka
Postępujący antymetafizycyzm Ludwiga Wittgensteina (I) 67
- Adam Olszewski
Uwagi o Rajmundzie Lullusie, jego dziele i logice treści 89
- Wojciech P. Grygiel
Czy czas jeszcze płynie w fizyce?
Ontologia czasu a współczesne teorie fizyczne 107
- Błażej Baszczak
Tożsamość i wyobraźnia
Paula Ricoeura hermeneutyka antropologiczna 121
- Paulina Korpala-Jakubiec
Pojęcie jedności unistycznej – próba rekonstrukcji 143
- Małgorzata Wieczorek
Biblijne znaczenie serca 159

przekłady i komentarze

- Aleksander Wwiedziński
O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy (cz. II) 179
- Stanislas Breton
Bóg jest Bogiem. Esej o przemocy sądów tautologicznych 205
- Marcin Polak
Stanislas Breton. Między mistyką a krytyką 213

recenzje i sprawozdania

- Tadeusz Pabjan
Nauka i teologia: razem czy osobno? (Michał Heller, *Teologia i Wszecławiat*) 219
- Halina Czerna
Rozważanie stanowisk w filozofii świadomości jako *katharsis*.
(Karen Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*) 225

Piotr Duchliński	
Osoba i jaźń ludzka w perspektywie kognitywistycznej (Józef Bremer, <i>Osoba – fikcja czy rzeczywistość</i>)	231
Małgorzata Stawarz	
Projekt bez Projektanta, czyli głos w sporze o teorię ewolucji (Francisco J. Ayala, <i>Dar Karola Darwina dla nauki i religii</i>)	245
Kinga Marulewska	
Co pozostaje? (Giorgio Agamben, <i>Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek</i>)	249
Abstracts	257

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 PAT) 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 półpauzą ze spacjami
- nie podajemy nazw wydawnictw
- między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez przecinka
- wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16 n. lub wiersz 5 n.
- tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie
- poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika, rok wydania, tom, numer lub/i 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”, 1992, nr 3, s. 21.

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

artykuły

przekłady i komentarze

recenzje i sprawozdania

Krzysztof Skorulski

Znikający sens słów a narodziny filozofii dialogu. „Słowo” w koncepcji filozoficznej Ferdynanda Ebnera¹

Wprowadzenie

Ebner na początku swojego dzieła *Słowo i realności duchowe* zamieścił cytaty z platońskiego *Fedona*:

Czyż nie musiałoby więc być godne pożałowania, Fedonie, gdyby on [człowiek – K.S.] od teraz przez całe swoje życie żywił nienawiść do słowa a przez to utracił prawdę i poznanie rzeczy prawdziwych? – To byłoby faktycznie smutne, na Boga. – Przed tym musimy się więc chronić, nie możemy dopuścić, by kiedykolwiek powstała w duszy myśl, że w słowach nie ma oparcia².

Krzysztof Skorulski – doktor teologii, kierownik Sekcji Badań Naukowych w Internationale-Ferdinand-Ebner-Gesellschaft w Innsbrucku. Tłumacz dzieł Bergsona, Ebnera i Rouvilloisa (H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków 1993, *Energia duchowa*, Warszawa 2004; F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, Warszawa 2006; S. Rouvillois, *New Age. Kultura i filozofia*, Kraków 1996). Publikował m.in. w „Geist und Leben” oraz w „Forum Oświatowym”.

Dlaczego właśnie te zdania wydały mu się tak ważne? Szukając odpowiedzi, przyjrzyjmy się najpierw, w jakim czasie i środowisku rozwijało się myślenie Ebnera.

¹ Poszerzony tekst odczytu wygłoszonego w czasie międzynarodowej konferencji naukowej „Ferdinand Ebner: Denker des Logos und des Dia-Logos – Pneumatologie als Grammatik der Subjektivität” w Brixen (Italia, listopad 2009).

² Por. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 3. Ebner posługuje się niemieckim przekładem Rudolfa Kessnera (Jena 1906). Co ciekawe, polskie tłumaczenie Władysława Witwickiego w miejsce „słowa” używa „dowód”. Por. Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1984, s. 434.

Większość prac z historii filozofii stara się wykazywać ciągłość pewnych wątków i wpływ jednych filozofów na innych. Czasami jednak bardzo pouczające okazuje się wskazanie wpływu środowiska niekoniecznie filozoficznego, w którym występowały pewne problemy i podejmowane były próby ich rozwiązania – próby bynajmniej niefilozoficzne (a niekiedy wręcz antyfilozoficzne) w swym zamierzeniu, lecz czasami tym bardziej dla filozofii istotne. Przyjrzyjmy się zatem środowisku, w którym rodziła się filozofia dialogu. Mamy na myśli Austro-Węgry, w szczególności zaś Wiedeń (a w pewnej mierze także w ogóle kulturę niemieckojęzyczną) schyłku XIX i początku XX wieku. Problem, którym zajmiemy się tu szczególnie, to powstanie przepaści między słowami (językiem) a rzeczywistością. Myśląc o próbach rozwiązania tego problemu, odniesiemy się z jednej strony do tzw. „krytyki języka” (Mach, Mauthner, Kraus, Wittgenstein), z drugiej zaś do „pneumatologii słowa” Ebnera, która stanowiła z pewnością ważne źródło powstania filozofii dialogu.

Problem: przepaść między słowem a życiem u schyłku monarchii austro-węgierskiej

W uzasadniony sposób można pytać, dlaczego filozofia języka (wjąwszy jej wersję anglosaską), właśnie w rozważanym przez nas okresie wzbudzała tak duże zainteresowanie. Allan Janik i Stephen Toulmin w swojej analizie owych czasów przedstawionej w pracy *Wiedeń Wittgensteina*³ wskazują na rozdziew między statycznymi pojęciami a stale zmieniającym się życiem społecznym. Rozwijając tę myśl, można by powiedzieć, że schyłek monarchii austro-węgierskiej miał swój wymiar filozoficzno-lingwistyczny: cały aparat pojęciowy, poczynawszy od używanej w kręgach arystokratycznych czy urzędniczych tytulatury, aż po język gazet i czasopism wydawał się nie przystawać zupełnie do aktualnego życia społecznego. Przypomnijmy choćby samo nadużywanie skrótów c.k. (niem. k.k lub k.u.k – oznaczające „cesarsko-królewski”

³ A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Wien*, Wien 1998.

lub „cesarski i królewski”) – które skłoniło Roberta Musila do nazwania ówczesnego państwa „Kakanią” (niem. *Kakanien*). Wątpliwości dotyczące związku skostniałych pojęć ze zmieniającą się rzeczywistością ogarniały wszystkie warstwy społeczne, a więc nie tylko – jak można by myśleć – rewolucyjny proletariatus, lecz także rodziny królewskie i cesarskie, których tacy przedstawiciele, jak cesarzowa Elisabeth (Sissi), jej syn arcyksiążę Rudolf, czy król Bawarii Ludwиг II czuli się uwięzieni w sztywnych strukturach społecznych i pojęciowych i czynnie buntowali się przeciw nim. Każdy inteligentny obserwator rzeczywistości społecznej tamtych czasów musiał zwrócić uwagę na te rozbieżności.

Sytuacja ta znajduje też bardzo bogate odzwierciedlenie w literaturze pięknej. Z konieczności odnieśmy się tylko do uznanych klasyków: takich jak *Człowiek bez właściwości* Roberta Musila i *Dobry wojak Szwejk* Jaroslava Haszka⁴. Musil przedstawia konflikt „pojęcie-życie” na przykładzie słowa „patriotyzm”:

Patriotyzm był w Austrii rzeczą szczególną. Bowiem dzieci niemieckie uczą się po prostu pogardy dla dzieci austriackich, nauczono je także, że dzieci francuskie są wnukami nęrowych rozpustników, którzy tysiącami uciekają, gdy niemiecki żołnierz (*Landwehrman*) idzie w ich kierunku z wielką brodą. (...) W Austrii było to bardziej zagmatwane. Austriacy bowiem również we wszystkich wojnach swojej historii wygrywali, ale w większości z tych wojen musieli oddać kawałek swego terytorium. To daje do myślenia, i Ulrich napisał w swoim wypracowaniu o miłości ojczyzny, że prawdziwy przyjaciel ojczyzny nigdy nie mógłby uważać swojego kraju za najlepszy. (...) Do tego podejrzanego zdania dodał jeszcze drugie, że prawdopodobnie także Bóg mówi o swoim świecie najchętniej w *coniunctivus potentialis* (...), bowiem Bóg stwarza świat i myśli przy tym, że mógłby on równie dobrze być inny. (...) [Z] tego powodu powstało wielkie poruszenie, i prawie już wyrzucono go ze szkoły, nikt jednak nie mógł się zdecydować, czy ta zarozumiała uwaga powinna zostać odczytana jako obraza ojczyzny, czy jako bluźnierstwo przeciw Bogu⁵.

⁴ Równie dobrze moglibyśmy odnieść się do takich autorów, jak Joseph Roth, Franz Kafka, Hugo von Hofmannsthal.

⁵ R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften, Erstes und zweites Buch*, Reinbek bei Hamburg 1987, s. 18 n.

Podobnie wygląda to u innego narratora schyłku monarchii, bardziej popularnego w Polsce dzięki ekranizacjom jego powieści, Jarosława Haszka. Kwestie, które wojak Szwejk wygłasza w języku oficjalnym czy urzędowym, wydają się albo zupełnie nie pasować do konkretnej życiowej sytuacji, albo też tak ją interpretować, że wyzwolony zostaje szczególnego rodzaju komizm⁶. Komizm ten staje się jednak tragicomizmem, albo też – inaczej mówiąc – szczególnie dochodzi wtedy do głosu napięcie między obowiązującym językiem a realnym życiem, gdy bohater jako żołnierz ma walczyć w imieniu ideałów, które obecne są tylko w pojęciach języka, a więc których w życiu nie widać, a może – tak musi pomyśleć każdy, kto ma krytyczny umysł – których po prostu nie ma. Nie trzeba chyba dodawać, że sytuacja ta przekłada się egzystencjalnie na kryzys poczucia sensu. Tu właśnie widać konsekwencje tezy „myśli, że w słowach nie ma oparcia” – by wrócić do Ebnerowskiego cytatu z Platona.

Sama obserwacja tej sytuacji wzbudzała w sposób naturalny wątpliwości co do funkcji języka w ogóle i jego adekwatności wobec zmienionej i wciąż zmieniającej się rzeczywistości. Język jest często krytykowany jako nośnik (przebrzmiałych) absolutnych pojęć, będących spuścizną idealizmu. W tym kontekście wydaje się zrozumiałe, że

sztuka słowa, obraz itd. zaczynają stanowić alternatywne, nieracjonalne, subiektywne metody poznania człowieka i rzeczywistości. (...) Nieufność wobec abstrakcyjnych pojęć, sceptyczny stosunek do otwieranych przez nie możliwości poznania – są wspólną cechą światopoglądu takich autorów, jak Mach, Mauthner, Wittgenstein, Kraus, Ebner⁷.

Poczucie nieuchronności „schyłku języka” rodzi myśl o końcu opisywanego przez ten język świata. Nic dziwnego, że sytuacja ta rodziła także dekadentyzm i nihilizm, powszechne przekonanie o zbliżaniu się

⁶ Nawet tak późne i nie do końca poważne echo rozprawy z tą problematyką, jak komedia Janusza Majewskiego *C.K. Dezerterzy* pozwala dostrzec sprzeczność między pojęciami czy w ogóle językiem stosowanym przez przedstawicieli starego systemu a aktualną sytuacją, w której poruszają się żywi ludzie.

⁷ Por. T. Федяева, *Диалог и сатира*, Санкт-Петербург 2004, s. 28.

końca, może niezupełnie od razu „końca świata”, ale na pewno końca „świata w jego dotychczasowej postaci”. Z drugiej strony – rodziły się próby ratowania języka.

Próba odpowiedzi: krytyka języka

Choć wymienieni powyżej myśliciele próbują na różne sposoby uporać się z zasygnalizowanym tu problemem, to jednak trzeba powiedzieć, że w proponowanych rozwiązaniach coś ich ze sobą łączy. Można by nawet mówić o pewnej wspólnej postawie, o „wiedeńskim stylu myślenia”⁸, a przynajmniej o wspólnym punkcie wyjścia, który faktycznie oznacza wyodrębnienie się nowego nurtu myślenia zwanego „krytyką języka” (*Sprachkritik*). Częstym dla „krytyki języka” spostrzeżeniem jest zrównanie języka i myślenia, przy czym zajmuje się ona „językiem idealnym” czy też „metajęzykiem”. Jej odpowiedzi poruszają się w sferze „obiektywnej”, dotyczącej języka jako systemu pojęć.

Ernst Mach i Fritz Mauthner

Pierwszym znaczącym autorem, który zabrał głos w tej sprawie, był fizyk Ernst Mach. W swojej teorii wrażeń (*Theorie der Empfindungen*)⁹ zakłada on, zgodnie z wyznawaną przezeń zasadą ekonomii myślenia, po prostu identyczność doświadczanej rzeczywistości z jej istotą. Nawiązując do myśli Kanta, Mach twierdzi, że nie ma żadnej „rzeczy w sobie”, a więc „rzeczywistości właściwej”, która stałaby za doznawanymi rzeczami i byłaby niepoznawalna¹⁰. Jeśli dobrze opisujemy i interpretujemy nasze doznania, to dosiegamy samej rzeczywistości. Taką rzeczywistością, za którą miałyby się ukrywać pewne mniemane realności, jest dla Macha również język. Problem – zdaniem Macha – leży w tym, że te mniemane realności nie istnieją.

⁸ Por. A. Keyserling, *Der Wiener Denkstil. Mach, Carnap, Wittgenstein*, Graz 1965, s. 5–14.

⁹ E. Mach czyni to przede wszystkim w swej książce *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* z 1886 roku.

¹⁰ Por. E. Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena 1886, s. 4 n.

Filozoficzny punkt widzenia szarego człowieka, jeśli jego naiwnemu realizmowi zechcemy przyznać tę nazwę, zasługuje na najwyższy szacunek. (...) Z drugiej strony wszystko, czego dokonała filozofia (...) jest jedynie nic nieznanym efemerycznym i sztucznym produktem¹¹.

Działalność Macha przebiegała pod hasłem usuwania metafizyki z myślenia filozoficznego (jako metafizykę rozumie on owe abstrakcyjne, nieprzystające do rzeczywistości i nic nieopisujące pojęcia). Jego przyjaciel, publicysta i satyryk Fritz Mauthner przejął to hasło „usuwania metafizyki” i zastosował je do rozważań nad językiem. Starał się więc usuwać pozostałości „metafizyki” ze sfery języka. I tu – jako element budowy języka – pojawia się słowo. Słowo jest dla Mauthnera *de facto* trójką semiotycznym, tzn. posiada trzy elementy: postać fonetyczną, zawartość pojęciową i realny przedmiot (tj. odniesienie do rzeczywistości). Ale właśnie ten trzeci element – zdaniem Mauthnera – w przypadku wielu pojęć nie występuje¹². Powodem tego jest, jego zdaniem, ustawiczny rozwój języka, a także fakt, że każdy człowiek rozumie pod danym słowem coś innego, używając faktycznie swego indywidualnego języka. Słowa pozbawione realnego przedmiotu nie mają więc odniesienia do rzeczywistości! Logiczną konsekwencją tego odkrycia jest teza, że język nie jest narzędziem poznania, lecz „narzędziem zapoznania” rzeczywistości¹³.

Jest godne uwagi, że Mauthner odnosi swą krytykę do języka nauki, ewentualnie poezji, nie zaś do języka codziennego, który – swoją drogą – w najmniejszym stopniu dotknięty jest tą chorobą braku odniesienia do rzeczywistości. Szukając dróg wyjścia z tej choroby, Mauthner proponuje rozwiązanie na wskroś radykalne: wyzwolenie z jarzma przebrzmiałych, zdezaktualizowanych pojęć. Skoro jednak nawet i ta krytyka podejmowana jest z pomocą słów, pozostaje... milczenie¹⁴. Jego stanowisko określane jest jako radykalny sceptycyzm językowy¹⁵.

¹¹ Tamże, s. 23 n.

¹² Por. F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3. Aufl., Stuttgart 1921, Bd. 1, s. 158–161.

¹³ Por. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Wien*, dz. cyt., s. 155.

¹⁴ Por. F. Mauthner, *Beiträge...*, dz. cyt., Bd. 1, s. 118.

¹⁵ Por. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Wien*, dz. cyt., s. 159 n.

Ebner a Mach i Mauthner

Ebner przelotnie zainteresował się Machem na wieść o jego śmierci w 1916 roku, czerpiąc informacje o jego filozofii z ukazujących się w tym czasie artykułów prasowych, droga myślenia Macha była mu jednak tak obca, że nie wydała mu się interesująca. W swoim pamiętniku tak opisuje swój stosunek do niego:

Muszę przyznać, że nie mam najmniejszego odniesienia do Macha i dzieła jego życia. Na pewno nie jest to przypadek. Z jego dzieł nie przeczytałem dotąd ani jednego i tak pozostanie pewnie i w przyszłości, nawet odnośnie do jego *Analizy wrażeń*¹⁶.

Na koniec dorzucą jeszcze: „A poza tym jego teoriopoznawcza zasada ekonomii myślenia jest mi naprawdę w najwyższym stopniu obojętna¹⁷. W innych miejscach wymienia jeszcze Macha jako tego, który starał się zlikwidować Ja¹⁸ – jedno z najważniejszych „pojęć metafizycznych”.

Częściej odnosi się Ebner do Mauthnera. Ebner przeczytał *Beiträge* dopiero wiosną 1926 roku, a więc długo po wydaniu swego podstawowego dzieła, tj. *Fragmentów pneumatologicznych*. Mimo uznania dla trafności poszczególnych sformułowań Mauthnera, wystawił mu jednak surową ocenę ogólną:

Ostateczną konsekwencją, szczytem tej nieufności wobec mowy i wyparcia się słowa, która ostatecznie nie jest w stanie zebrać nawet tyle siły, by uwierzyć w naukę, jest wydana na świat ze spokojnie uśmiechniętym sceptycyzmem językowo-krytyczna praca Fritza Mauthnera, której właściwą tajemnicą – jak on sam przyznaje – jest to, że nie ma ona odpowiedniego organu zmysłowego dla postrzegania życia. Ta krytyka języka, dla której głębia języka polega na jego nicości, widząc drzew, nie widzi lasu, a widząc poszczególne języki, nie widzi Języka, tak że w końcu musi wydawać się dla niej zagadką, jak ludzie się wzajemnie porozumiewają. Oczywiście Mauthner, który traktował swą krytykę jako

¹⁶ F. Ebner, *Tagebuch 1916. Fragment aus dem Jahre 1916*, hrsg. M. Flatscher u. R. Hörmann, Wien – Berlin 2007, s. 26.

¹⁷ Tamże, s. 27.

¹⁸ Por. tamże, s. 45, 72.

– jego zdaniem – „wyzwalający czyn” i jako „najważniejszą czynność myślącej ludzkości”, widział fakty życia języka w sposób właściwy. Jednak jego wyzywający sceptycyzm, uważający się za „ducha po prostu” i wypowiadający – w swym mniemaniu – „ostatnie słowo na temat języka”, nie wiedział, co z nimi począć. Teraz Mauthner nie żyje, jego dzieło nie przeżyło go. Już dzisiaj przypomina ono jakieś przedpotopowe monstrum. Bo naprawdę mamy za sobą potop grzechów, który przewalił się ponad mieszkańcami Europy¹⁹ [mowa o I wojnie światowej – K. S.].

Krótko mówiąc: w świetle myśli Ebnera problematyczny jest u Mauthnera jego monologizm, zajęcie pozycji absolutnej, stanowiska wszechwiedzącego obserwatora. Poglądy Mauthnera to po prostu wyraz niewiary w słowo dialogu. W kontekście I wojny światowej, odczytanej przez Ebnera jako pogwałcenie wszelkiego dialogu, taka pozycja niewzruszonego trwania „przy swoim” jest nie do przyjęcia.

Karl Kraus

Diametralnie inne, aczkolwiek wyrastające z tej samej rzeczywistości społecznej, podejście do słowa prezentuje Karl Kraus. Także i on żył w tych samych czasach, w tym samym otoczeniu co inni, wymienieni tu myśliciele. Także i on obserwował oddalenie słów od rzeczywistości. To oddalenie dostrzegał szczególnie w oficjalnej prasie. Dla niego język miał jednak wartość niemalże religijną. Komentatorzy z kręgu czasopiśmi „Brenner” mówią w jego przypadku o „ubóstwieniu języka”²⁰. Język zawiera wewnętrzną prawdę, którą należy odkryć i szanować, co umożliwi uratowanie wartości. Językowi należy służyć, poznawać go i być mu posłusznym.

Mówiąc o języku, Kraus używa często kategorii „słowo”. Co jednak przez nie rozumie? Chodzi mu o słowo odsłaniające piękno etyczno-estetyczne (etyka zostaje sprowadzona bowiem do estetyki), może to więc być słowo literackie, ale także Słowo Biblii.

Kraus widzi upadek języka inaczej niż Mauthner: dla niego problemem jest oddalenie się od „naturalnego” ideału, kiedy „wszystko było jeszcze w porządku”, od źródła czy też początku (*Ursprung*). Postępujące zepsucie języka w oficjalnej prasie, którą Kraus ze wszech miar krytykuje, jest odejściem od ideału zawartego w pojęciu początku. W tym sensie pozycję Krausa możemy nazwać idealistyczną: porównuje on bowiem sytuację „życia codziennego” z przeciwstawionym jej ideałem i krytykuje ją. Jako formę wypowiedzi wybiera satyrę, a więc formę monologiczną, nie zaś polemikę, która byłaby w pewnym sensie dialogiem, a przez to odnosiła do konkretnych ludzi. Kraus pisze:

Gdyby treść moich komentarzy była polemiką, to wiara, że byłbym w stanie zmniejszyć liczbę małych ludzi doprowadziłaby mnie do domu wariatów. Ktoś pisze: „Wybrał mnie pan na przedmiot swej satyry” (...). Ja jednak mogę ze spokojnym sumieniem powiedzieć, że jeszcze nigdy nie wybrałem kogoś na przedmiot mojej satyry. Gdybym miał tu coś do powiedzenia, nie byłbym satyrykiem i wybrałbym sobie lepszy cel. Bowiem satyra nie wybiera i nie zna żadnych przedmiotów. Powstaje ona w ten sposób, że ucieka przed nimi, a one się jej narzucają²¹.

Styłem jego krytyki jest więc monologizm. Kraus nie oczekuje odpowiedzi na swoją krytykę, on wszystko i tak „wie lepiej”. Dlaczego? Satyra nie zajmuje się, w odróżnieniu od polemiki, konkretnym człowiekiem. Interesuje ją nie to, co konkretne, realne, lecz ideał. Z drugiej strony satyra piętnuje odstępstwo od ideału. Takie właśnie nastawienie pozwala satyrykowi być moralnym i nieomylnym sędzią.

Kraus a Ebner

Ebner zastanawia się: co sprawia, że Kraus zdaje się przewyższać swe otoczenie? Dlaczego społeczeństwo musi pozwalać mu z siebie szydzić? Ebner pisze:

¹⁹ F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, [w:] tenże, *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München 1963, Bd. 1, s. 744.

²⁰ Por. T. Федяева, *Диалог и сатира*, dz. cyt., s. 44.

²¹ Por. K. Kraus, *Die Fackel*, 1912, nr 338, s. 1.

Kiedys za istotną charakterystykę europejskiej ludzkości przed i po wojnie światowej uzna się to, że musiała zgodzić się na to, by Karl Kraus, wydawca czasopisma „Fackel”, był jej kulturalnym, etycznym i językowym sumieniem. Najlepsze umysły stoją przed nim w gruncie rzeczy w poczuciu bezradności i duchowej bezbronności. (...) Wielu, być może my wszyscy, zawdzięcza Krausowi wiele. I pewnego dnia odkryjemy, jak bardzo jest to fatalne. Jego niesamowita, wciąż gotowa do ataku wyższość ma swe korzenie w intelekcie. A nie przewyżcimy go intelektualnie, lecz tylko egzystencjalnie²².

Mówiąc o tym, że Krausowi zawdzięczamy wiele, i paradoksalnie, że jest to fatalne, Ebner w zawołany sposób krytykuje właśnie monologizm Krausa. Na innym miejscu otwarcie powie, o co mu chodzi w tej krytyce: „Swoistość kształtowania przez niego słów, jednoczącego w żywy sposób słowo i myśl, polega na tym, że nie wychodzi ono nigdy poza samotność Ja jego myślenia, nawet w sposób idealny”²³. Jego wyższość jest jego samotnością, jego krytyczna ocena rzeczywistości jest zapoznaniem rzeczywistości prawdziwej.

Ludwig Wittgenstein

Jeszcze inne stanowisko w kwestii języka reprezentuje do lat dwudziestych XX wieku Ludwig Wittgenstein. Przyjrzymy się tu myśli znane go ze swych logicznych rozważań filozofa pod kątem jego spojrzenia na rolę słowa.

Myślę, że w pewnym uproszczeniu jego stanowisko można określić jako pośrednie między skrajnym sceptycyzmem językowym Mauthnera a ubóstwieniem języka u Krausa. Faktycznie, Wittgenstein odnosi się w swoich rozważaniach zarówno do Krausa, jak i do Mauthnera. Według relacji Paula Engelmana

Wittgensteinowska krytyka języka, w tej wersji, jaką znajdujemy w *Traktacie*, jest faktycznie – jak twierdził sam Wittgenstein – jedynie połową jego krytyki. Druga, niespisana połowa („druga ważniejsza część”) zawiera duchową istotę dzieła Karla Krausa²⁴.

²² F. Ebner, *Aphorismen*, [w:] tenże, *Schriften*, Bd. 1, s. 964.

²³ F. Ebner, *Zum Problem der Sprache und des Wortes*, [w:] tenże, *Schriften*, dz. cyt., s. 666.

²⁴ P. Engelmann, *Ludwig Wittgenstein, Briefe und Begegnungen*, München 1970, cyt. za: A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Wien*, dz. cyt., s. 231.

Z drugiej strony Wittgenstein polemizował także z Mauthnerem²⁵.

Język jest dla Wittgensteina „obrazem rzeczywistości”²⁶. Czy jednak obraz nie może również zniekształcać tego, co przedstawia? Wittgensteinowi chodzi przede wszystkim o język poprawnie zbudowany pod względem logicznym, który może być przewodnikiem w poznaniu rzeczywistości. Oznacza to jednak tym samym, że Wittgenstein zwraca się ku idealnemu, przebadanemu logicznie modelowi metajęzyka (ustępstwo na rzecz Krausa?).

Ale w tym idealnym metajęzyku nie ma miejsca na pojęcia związane z problematyką etyczną czy religijną (ustępstwo na rzecz Mauthnera?). Problematyka ta zostaje więc usunięta z dziedziny języka²⁷. Etyka i odniesienie do Boga należy do sfery tego, co nie może być wypowiedziane, lecz tylko „wyrażone” (pokazane)²⁸. Nie dlatego, by Wittgenstein uważał, że pojęciu Boga nie odpowiada nic w realnym życiu (jak to było w przypadku Mauthnera), lecz dlatego, że według niego „sens świata leży w świetle” (ustępstwo na rzecz Macha i Mauthnera?). Bóg być może istnieje, lecz „nie ujawnia się w świetle”²⁹. Jeśli chodzi o filozofię, to „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”³⁰. W dziedzinie tego, co może być pokazane (a więc, np. etyka, sens życia, Bóg), wielką rolę odgrywa literatura piękna, posługująca się „obrazem”, a więc „prezentacją”, pokazywaniem.

Innymi słowy: w idealnym (meta)języku rozważanym przez Wittgensteina nie ma (analogicznie do Mauthnera) miejsca na słowa-pojęcia etyczne i religijne, niemożliwe do ogarnięcia przez logikę nauk

²⁵ Por. „Každá filozofia jest krytyką języka. (Jednak nie w sensie Mauthnera)”. „Jede Philosophie ist Sprachkritik. (Allerdings nicht im Sinne Mauthners)”. *Tractatus*, 4.0031. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main 2006, s. 26.

²⁶ Por. „Bild der Wirklichkeit”, *Tractatus*, 4.01, tamże, s. 25 n. Wittgenstein mówi właściwie o „zdaniu” jako obrazie rzeczywistości (język zaś jest zbiorem zdań), zaś Ebner rozumie słowo – w pierwotnym znaczeniu – właśnie jako zdanie. W tym sensie krytykę języka u Wittgensteina możemy rozumieć jako krytykę słów.

²⁷ Por. „Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft”. (*Tractatus*, 6.53, tamże, s. 85).

²⁸ Por. „Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden”. (*Tractatus*, 4.1212, tamże, s. 34).

²⁹ „Gott offenbart sich nicht in der Welt”. (*Tractatus*, 6.432, tamże, s. 84).

³⁰ „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen”. (*Tractatus*, 7, tamże, s. 85).

przyrodniczych. Gdyby było w nim miejsce dla takich słów, popadlibyśmy faktycznie w coś takiego, jak tradycyjna metafizyka czy racjonalistyczna etyka, czyli „potworności pojęciowe, mające za zadanie wymieszanie istotowo różnych sfer”³¹ (dla Krausa czymś takim był felieton). Z drugiej strony Wittgenstein jednak sugeruje ową „wyrażanie”, *resp.* „pokazywanie”, będące *de facto* wyjściem poza język idealny – jako możliwość „innego” sposobu porozumiewania się w kwestiach etycznych i religijnych.

Wittgenstein a Ebner

Gdy Ebner pisał swe *Fragmenty*, nie znał Wittgensteina, był jednak autorem – można by powiedzieć – paralelnej, wyrastającej z podobnych korzeni próby przekroczenia ograniczeń dyktowanych przez dotychczasowe widzenie słowa i języka. Ludwig Ficker, wydawca czasopisma „Brenner”, według jego własnej, ustnej relacji podobno miał na swym biurku przygotowane do wydania zarówno *Tractatus*, jak i *Fragmenty*. Trudna sytuacja finansowa zmusiła go do wyboru jednego z tych dzieł – zdecydował się na wydanie dzieła Ebnera³². Ważnym argumentem było dlań również i to, że charakter myśli Ebnera bardziej odpowiadał ówczesnej linii programowej jego czasopisma.

Z kolei wszystko wskazuje na to, że Wittgenstein znał myśl Ebnera przynajmniej pośrednio i w zarysie, aczkolwiek nie ma jednoznacznych świadectw, by sam jakiś tekst Ebnera przeczytał. Otóż Tatiana Fedjaeva³³ wykazuje, że czasopismo „Brenner” i zamieszczone w nim teksty Ebnera wywarły duży wpływ na rosyjskiego myśliciela Michała Bachtina, którego Wittgenstein znał i którego w sowieckiej Rosji najprawdopodobniej odwiedził. Znajomość ta miała być według Fedjaewej jednym z decydujących czynników, które doprowadziły do

³¹ P. Engelman, *Ludwig Wittgenstein, Briefe und Begegnungen*, cyt. za: A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Wien*, dz. cyt., s. 231.

³² Relacja prof. Waltera Methlagla, wieloletniego kierownika Instytutu Brenner Archiv oraz współpracownika L. Fickera, mieszkanka m. Hall in Tirol, uzyskana 20 grudnia 2009 r.

³³ Por. T. Fedjaeva, *Wittgenstein und Russland*, St. Petersburg 2009, s. 163–189.

przełomu w myśleniu Wittgensteina, jaki został uwidoczniiony *Dociekaniach filozoficznych*.

Próba odpowiedzi: Ebner

W kontekście rosnącej rozbieżności między (martwymi, abstrakcyjnymi) słowami a (żywą, zmienną) rzeczywistością rozwija swe analizy języka także Ebner. Co zrobić, by przywrócić słowom sens? Ebner interesuje się językiem nie jako systemem pojęć, lecz jako mową, językiem mówionym. Zaczyna pytać, co jest istotą słowa w sensie duchowym. Co sprawia słowo w świecie ludzi? Jego odpowiedź na te pytania idzie w kierunku zupełnie innym niż odpowiedź tzw. „krytyki języka”. W swej odpowiedzi Ebner dokonuje rozróżnienia między słowem w sensie „technicznym” (niem. *Wort*, w liczbie mnogiej *Wörter*), oraz słowem właściwym (również *Wort*, ale w liczbie mnogiej *Worte*). Pierwsze były przedmiotem analiz przedstawicieli „krytyki języka”. To one stają się „pustymi słowami”, „abstrakcyjnymi pojęciami”, być może pozostającymi między sobą w związku logicznym, ale są one słowami martwymi, łupinami, w których bynajmniej już nie kryje się jądro orzecha. Słowa w tym znaczeniu są prawdopodobnie nie do uratowania. Jednak Ebnera interesuje słowo przede wszystkim w drugim znaczeniu: to słowo jest słowem mówionym, „wydarza się” w codziennym życiu, ma moc działania. Jeśli „kieruję do kogoś słowo”, to znaczy, że nawiązuję z nim pewną relację. Słowo w tym znaczeniu jest więc zdaniem, a pierwotnym zdaniem jest według Ebnera zdanie „Ja jestem”.

Przyglądając się słowu, Ebner stawia sobie za cel „ujęcie duchowego znaczenia słowa”³⁴. Znaczenie to ma dwa aspekty: po pierwsze, „żywe” słowo jest dialogiem, a nie monologiem, „stwarza ono zarówno Bycie, jak i sens Ja i Ty. W słowie Ja i Ty są obiektywnie postrzegalne”³⁵. Po drugie, należy zbadać duchowe znaczenie słowa także w jego sensowności: „To, że ma ono sens, jest dlań [dla słowa – K. S.] równie istotne, jak to,

³⁴ F. Ebner, *Zum Problem der Sprache*, dz. cyt., s. 646.

³⁵ Tamże.

że zawiera ono w sobie relację Ja do Ty, zarówno ją stwarzając, jak i ją zakładając³⁶. Słowo jest więc „żywe” i „sensowne”. Tu koncentrujemy się przede wszystkim na pierwszym aspekcie, to znaczy spoglądamy na słowo ze względu na realności duchowe (Ja i Ty), wychodzenie z samotności Ja, oraz przewyżczenie idealizmu.

Ebner a spór między idealizmem i egzystencjalizmem

Aby zrozumieć Ebnerowską krytykę idealizmu, warto przyjrzeć się miejscu autora *Fragmentów* w kontekście sporu między idealizmem a egzystencjalizmem³⁷. Ebner chce faktycznie przewyżczyć idealizm. Dlaczego?

W potocznym rozumieniu idealizm przeciwstawia miernej rzeczywistości pewien wspaniały ideał. Musimy jednak od razu zapytać, co przyjmujemy za taki ideał i na jakiej podstawie. W zasadzie (szczególnie w subiektywnym idealizmie nowożytności) jest to za każdym razem jakaś myśl: abstrakcja – dokładniej mówiąc, „utopia”, do której chcemy potem dostosować rzeczywistość. Idealizm uważa, że myśli jednostki nie ograniczają się do niej samej, lecz ją przekraczają, że odpowiadają one pewnemu ogólnemu porządkowi, w który się włączają. W ten sposób idea (ideał) staje się czymś, co łączy ludzi³⁸. Tymczasem Ebner utrzymuje, że to nie idea łączy ludzi, lecz właśnie słowo³⁹.

Idealizm to „myślenie monologiczne”, zakładające „samowystarczalność jednej świadomości we wszystkich sferach życia”. Idealiście wystarcza jedna (dokładnie mówiąc: własna) świadomość, podczas gdy myślenie dialogiczne potrzebuje więcej niż jednej świadomości.

³⁶ Tamże.

³⁷ W niektórych opracowaniach Ebner przedstawiany jest nawet jako „myśliciel chrześcijańskiego egzystencjalizmu”. Przykłady znajdziemy, jeśli tylko spróbujemy szukać hasła „Ferdinand Ebner” w internecie: por. Masakichi Kobayashi, *Das Wort und die Liebe im christlichen Existentialismus Ferdinand Ebner*, <<http://www.sed.tohoku.ac.jp/library/nenpo/contents/15/15-03.pdf>>; Friedrich Heer, *Der Philosoph aus dem Cafe Lehn*, <http://www.noekulturforum.at/frames/texte/show_1_text.php?p_id=2&buchstabe=alle&suchwhat=autor> lub niemiecki artykuł w Wikipedii o Ebnerze, <http://de.wikipedia.org/wiki/Ferdinand_Ebner>.

³⁸ Por. M. Bachtin, T. Федяева, *Диалог и культура*, dz. cyt., s. 6.

³⁹ Por. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe...*, dz. cyt., s. 6 n.

Przykładem idealizmu mogą być nowożytny totalitaryzmy, poczynając od rewolucji francuskiej z jej hasłem: „Wolność, równość, braterstwo – albo śmierć”⁴⁰ – śmierć oczywiście dla tych, którzy tego ideału nie chcą uznać, lub dla których z zasady nie ma miejsca w świecie rządzonym przez dany ideał⁴¹.

W egzystencjalizmie dualizm ideału i rzeczywistości zostaje rozstrzygnięty na korzyść rzeczywistości (w sensie życia, czasu, konkretnego człowieka...), co wyraża się też pierwszeństwem tego, co subiektywne przed tym, co obiektywne. Takim myśleniem zabarwiona jest też wypowiedź Ebnera:

Jeśli chciałbym, by mimo wszystko filozofia zajęła się kiedyś tym, że Ja jestem – wobec niej takie żądanie brzmi jak zarozumiałość – prawdopodobnie odpowie mi, z jej punktu widzenia prawidłowo: „Co obchodzisz filozofię ty i twoja egzystencja? Ona ma ważniejsze prace do wykonania, musi rozwiązać w końcu problemy świata i życia, bycia i myślenia, a tobą mogłaby zainteresować się jedynie wtedy, gdybyś był Ja absolutnym”. (...) Wtedy jednak i ja mogę odpowiedzieć – czyż mam mniej racji? – „Jeśli tak jest, to co mnie obchodzi filozofia? Mam ważniejsze prace do wykonania, muszę egzystować”⁴².

W pewnych punktach myślenie Ebnera ma więc cechy egzystencjalizmu. Ebner chce jednak przewyżczyć także egzystencjalistyczną samotność, a to dokonuje się mocą słowa.

Słowo, jak już zaznaczyliśmy, odgrywa w filozofii Ebnera szczególną rolę. Przypomnijmy: w opozycji do Mauthnera i całej „krytyki języka” (czy Koła Wiedeńskiego) widzi on w słowie nie tylko (martwe, abstrakcyjne) pojęcie, które znajduje (albo i nie) pewien odpowiednik w realnej rzeczywistości (słowo o liczbie mnogiej *Wörter*), lecz dostrzega w nim przede wszystkim to, co umożliwi człowiekowi przewyżczenie

⁴⁰ „Unité, Indivisibilité de la République, Liberté, Égalité, Fraternité ou la mort” – pisali paryżanie w 1793 na fasadach swych domów.

⁴¹ Problematyka związków idealizmu z totalitaryzmem spotkała się zwłaszcza po II wojnie światowej z dużym zainteresowaniem i doczekała się bogatej literatury. Przypomnijmy – skoro poruszamy się w obszarze dialogicznego nurtu w filozofii – chociażby myślenie E. Lévinasa przedstawione np. w książce *Całość i nieskończoność*.

⁴² F. Ebner, *Słowo i realności duchowe...*, dz. cyt., s. 101 n.

„samotności Ja” (*Icheinsamkeit*), co umożliwia mu nawiązania relacji z Drugim.

Słowo a osoba

Podstawowa teza Ebnera brzmi „człowiek ma słowo”⁴³. Co to oznacza? Oznacza to możliwość „zagadnięcia” Ty oraz bycia zagadniętym przez Ty, czyli możliwość stania się Ty dla innego Ja. Mieć słowo znaczy jednocześnie „być osobą”.

Ta nieusuwalna myślowo identyczność podmiotu wypowiedzi i jego predykatu [w wypowiedzi „ja jestem” – K. S.] tworzy istotę twierdzenia egzystencjalnego w pierwszej i drugiej osobie, tam gdzie stwierdzone jest właśnie bycie w sensie osobowości, które jako takie zawiera w sobie odniesienie do wypowiedzi, do słowa, ponieważ osobowość i „posiadanie słowa” są jednym⁴⁴.

Można więc wnosić, że być osobą to móc powiedzieć „Ja jestem”, i to tak, że wypowiedź ta (w obecności Ty) jest sensowna. Zauważmy, że Ebner odwraca się w ten sposób od scholastycznego rozumienia osoby jako *ens morale* (związanego z „metafizyką wolności”).

Ebner rezygnuje, mówiąc o osobie, z owego *ens* i nie dąży do ontologicznego ugruntowania osoby. Kładzie natomiast u jej fundamentów nic innego jak Słowo: Osoba kształtuje się w „posiadaniu słowa”, które realizuje się w słuchaniu Innego i w „osobistej” wypowiedzi⁴⁵.

Słowo w aktualności swego bycia wypowiedzanym

Aby zrozumieć tę tematykę, należy podkreślić, że słowo jest rozumiane u autora *Fragmentów* przede wszystkim „w aktualności swego bycia wypowiedzanym”⁴⁶. Chodzi więc, po pierwsze, o słowo aktualne,

⁴³ Tamże, s. 6 n, 12 n. i inne.

⁴⁴ Tamże, s. 162.

⁴⁵ E. Rochelt, *Erinnerung an den künftigen Christen*, Wien 2008, s. 58 n.

⁴⁶ F. Ebner, *Słowo i realności duchowe...*, dz. cyt., s. 7, 12, 19 i inne.

mówione, żywe, a nie o pojęcie. Znamca filozofii Ebnera, Karl Wucherer-Huldenfels, opisując różne „stopnie” „aktualności” Słowa, posiłkuje się sytuacją, w której rozbrzmiewa wołanie „Pali się!”. Może przy tym chodzić o całe spektrum sytuacji, od takiej, w której dzieci bawiąc się, chowają jakiś przedmiot i naprowadzają szukającego na miejsce ukrycia podpowiadając: „zimno, ciepło, pali się”⁴⁷, aż do takiej, gdy naprawdę powstał pożar.

Poprzez wołanie „Pożar! Pali się!” udaje się zmobilizować do gaszenia wszystkich dostępnych pomocników. W krótkim czasie pożar zostaje ugaszony. Wołanie było w pełnym sensie tego słowa prawdziwe. Wołający, słuchający i pomocnicy znajdowali się w pełnej zgodności. Tu nie tylko wołający był w najwyższym stopniu poważny, lecz także słuchający⁴⁸.

Kiedy przed płonącym domem ktoś krzyczy „Pożar!”, nie myślimy o pustych słowach, lecz wierzymy temu słowu i działamy stosownie do niego. Bez tej „aktualności” słowo można pokawałkować i analizować pod względem gramatycznym – ale nie można tego czynić przed płonącym domem. W tej sytuacji jest coś innego do zrobienia, tu słowo jest całością i „działa”.

Ta analogia pozwala nam zrozumieć aktualność słowa w sytuacji prostego spotkania dwóch osób. Nie ma mowy o tym, by wypowiadający słowo lub jego adresat byli nieobecni. Ich słowa są prawdziwe i mówione całkiem poważnie. Poprzez wiarę w słowo obie osoby zostają też zmobilizowane do pewnego rodzaju interakcji, do wspólnego działania. A więc prawdziwe znaczenie słowa to łączenie osób, to budowanie relacji Ja do Ty. Tylko człowiek „ma słowo” (a więc „jest osobą”), czyli tylko on może być przedmiotem „zagadnięcia” przez inną osobę, podobnie jak i podmiotem zagadnięcia innej osoby. Co więcej, dopiero owa aktualność słowa jest twórcza, ona „stworzyła człowieka”.

Inny znawca problematyki filozofii dialogu Bernhard Casper interpretuje wypowiedź Ebnera następująco: „Aktualność mowy, w której

⁴⁷ K. Wucherer-Huldenfeld, *Personales Sein und Wort*, Wien – Köln – Graz 1985, s. 45.

⁴⁸ Tamże, s. 46.

składa się ona ze słów, wypowiedzianych jako zdania, w których Ja jako ja sam wciąż na nowo i pierwotnie zaczynam mówić, czyni dopiero człowieka człowiekiem⁴⁹. Inaczej mówiąc: człowiek jest człowiekiem, ponieważ ma słowo, a to oznacza, że może być podmiotem mowy (Ja), a dokładniej, jest w stanie „zagadnąć” innego, zagadnąć Ty.

Słowo na początku

Skąd jednak u człowieka mowa? Jak to się stało, że człowiek w ogóle „ma słowo”? Tu Ebner zmienia aspekt swych rozważań o słowie: przechodzi od „słowa w aktualności bycia wypowiedzianym” do „słowa na początku”. Inspiracją są dla niego rozważania z Prologu Ewangelii św. Jana, który odwołuje się do Słowa (Logos) w sensie biblijnym. Kto pierwszy wypowiada słowo? Człowiek sam zauważa, że jest „zawsze już” zagadnięty, że zanim stanie się Ja, zawsze najpierw jest Ty jakiegoś Ja. Tym Ja, które „zagaduje” człowieka, jest ostatecznie Bóg. Idąc po linii wywodu biblijnego, musimy zauważyć, że to Jezus Chrystus jest Słowem Boga do człowieka. Skoro słowo (z małej litery) jest tym, w czym („obiektywnie”) dostrzegam Drugiego, to także Słowo (Jezus Chrystus) jest tym, w czym (a może raczej „w kim”) dostrzegam Boga. Jest to spojrzenie podobne do tego, które przepełnia malarstwo ikonowe: nie znajdujemy tam obrazów Boga Ojca, tylko Jezusa Chrystusa, ponieważ On sam powiedział „Kto mnie widzi, widzi także i Ojca”⁵⁰.

Słowo a miłość

Ebner dostrzega także radykalny związek między słowem a miłością. W swoim głównym dziele pisze:

⁴⁹ B. Casper, *Das dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg im Breisgau 1967, s. 206.

⁵⁰ Nie możemy tu rozwijać tego ważnego w myśli Ebnera wątku. Dokładniejsze opracowanie tego tematu znajdziemy np. w: J. Jagiełło, *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken*, München 1997, s. 230–298.

Tak więc słowo i miłość są ze sobą związane. Człowiek czerpie co prawda ze słowa i z umieszczonego w nim przez nie rozumu wszelką siłę poznania, jednak u podstaw swego „bycia-mu-danym” słowo służy miłości, miłości boskiej i wymaganej przez Boga miłości bliźniego. Właściwe słowo jest zawsze słowem wypowiedzianym przez miłość, ono zaś ma w sobie moc, by przełamać chińskie mury. (...) Słowo pozbawione miłości jest już jednak nadużyciem boskiego daru słowa. W nim słowo zwalcza swój własny sens i usuwa duchowo samo siebie⁵¹.

Realności życia duchowego, tzn. Ja i Ty mają swoje bycie obiektywne w słowie, a subiektywne – w miłości. Ebner przedstawia to następująco: „Byciu danym obiektywnie w słowie tego ostatniego (Ty) odpowiada jego subiektywne istnienie w miłości, tak że słowo i miłość łączą się ze sobą w ich duchowej podstawie”⁵². Nie wystarczy zatem „jakieś” słowo do wypełnienia misji łączenia Ja z Ty: chodzi o słowo połączone z miłością.

Dla porównania, Martin Buber, opisując w eseju *Dialog (Zwiesprache)* różne faktyczne formy komunikacji międzyludzkiej z punktu widzenia dialogu, wyróżnia mianowicie „dialog prawdziwy”, „dialog techniczny” i „przebrany za dialog monolog”⁵³. Dialog techniczny jest dialogiem bez miłości, opiera się na rozumie, nie na wierze. Prawdopodobnie czyniąc aluzję do Ebnera, pisze Buber stanowczo:

Nie należy utożsamiać dialogiki z miłością. Nie znam nikogo, kto by potrafił kochać wszystkich napotkanych ludzi. Nawet Jesus spośród „grzeszników” kochał najwyraźniej jedynie ludzi lekkich obyczajów, godnych miłości, tych, którzy grzeszyli przeciwko Prawu, nie zaś skrupulatnych obrońców tradycji (...), choć i do jednych, i do drugich miał bezpośredni stosunek⁵⁴.

Dla Bubera możliwy jest więc (przynajmniej „pewnego rodzaju”) dialog bez miłości, ale nie miłość bez dialogu. Ebner, patrząc na to z punktu widzenia słowa i realności duchowych, musiałby stwierdzić,

⁵¹ F. Ebner, *Słowo i realności duchowe...*, dz. cyt., s. 107.

⁵² Tamże, s. 20.

⁵³ M. Buber, *Dialog, [w:] tenże, Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 226.

⁵⁴ Tamże, s. 228.

że albo mamy do czynienia ze słowem i miłością, a więc i realnościami duchowymi, albo z samotnym Ja. Wszelkie formy pośrednie (np. dialog bez miłości) nie są w stanie wnieść nic nowego do duchowo rozumianej relacji międzyludzkiej.

Odpowiedź na problem dzisiejszych czasów?

Kiedy już raz zaczniemy spoglądać na współczesną kulturę pod kątem „znikającego sensu słów”, zaczynamy widzieć coraz wyraźniej, jak bardzo problem ten jest aktualny. Także i dzisiaj, w Polsce i w Europie, mamy do czynienia z przesunięciem znaczenia słów i w konsekwencji utratą przez nie sensu, z powstaniem słów pustych, nie odpowiadających aktualnej rzeczywistości. Także i dziś dochodzi do sytuacji, w których z powodu zanikającego sensu słów życie może stać się bezsensowne. Jest to proces poniekąd naturalnych przemian kulturowych, związanych z rozwojem sytuacji politycznej, kulturalnej i społecznej. Pojęcia drogie starszemu pokoleniu, pojęcia, za które gotowe było ono walczyć i wiele ofiarować, stanowią często dla pokolenia młodszego „puste łupiny po orzechach”. W całym świecie zachodnim zachodzą podobne procesy. Nie jest naszym celem ich analizowanie, wymienimy jednak ideały „Roku 68” i następujących po nim ruchów społecznych, szczególnie w ramach szeroko rozumianej lewicy, które, utrwalone w przekazie społecznym, wywołują u młodszego niezrozumienie i nierzadko szyderstwo.

Jak podejść do tego problemu? Jakie rozwiązanie przyjąć? W tym kontekście propozycja Ebnera wydaje się wciąż aktualna: położyć akcent nie na abstrakcyjnym słowie-pojęciu, lecz na żywym słowie, stwarzającym relację między Ja a Ty.

Przyjrzyjmy się w tym kontekście słowom słynnego reżysera i scenarzysty Ingmara Bergmana, znanego m.in. ze swych sporów ze skostniałymi formami społecznymi (a więc znów ze słowami, z pojęciami, którym w życiu nic nie odpowiada), a także uznanego twórcy z racji jego umiejętności żywego „zagadnięcia” widza. W wywiadzie-rzecz, który przeprowadził z nim Joern Donner w 1997 roku, stojący w obliczu śmierci Ingmar Bergman o swoich przekonaniach dotyczących życia

i pracy twórczej mówi nie w sposób zaszyfrowany w obrazach filmowych, lecz bezpośrednio:

Uważam bowiem, że jedyną rzeczą, zarówno kiedy idę do studia, czy do teatru, jedyną, która jest ważna, gdy pracuję, jest, żeby ta praca była sensowna dla tych, którzy ją wykonują – a także żywa. Tak, że rozwija ona własne życie (zaczyna żyć własnym życiem). Jedynym, czego się boję – Bóg powinien o tym wiedzieć – jest stracić nagle umiejętność tworzenia czegoś żywego, co porusza ludzi, że ta umiejętność zostanie mi odebrana. Albo że czas mi ucieka, a ja stoję bezradnie, i ludzie tylko z grzeczności robią to, co im mówię... Zawsze był we mnie ten lęk (przy pracy) – że to, co robię, nie żyje, że jest martwe jak kamień. Często zdarzało mi się, że miałem martwe dni, a to jest najgorsze, co może się zdarzyć: że robię rzeczy, w których nie ma życia⁵⁵.

Bergman chce więc uniknąć przepaści między jednym a drugim człowiekiem, która powstaje – wyrażmy to na nasz sposób – wskutek wypowiedzenia słów, którym nic nie odpowiada, które pozbawione są wspólnego dla Ja i Ty sensu, które nie łączą ludzi – na poziomie głębszym niż tylko wykonanie – i które są przez to martwe. Słowa muszą być, używając terminów Bergmana – a zarazem Ebnera – „sensowne i żywe”.

Wydaje się, że aczkolwiek z inną motywacją, Bergman sugeruje nam, jak zastosować Ebnerowską propozycję w praktyce, być może nie tylko w praktyce pracy twórczej. Patrząc powierzchownie, może wydawać się, że zakres jej stosowania jest wąski, obejmuje przecież tylko Ja i Ty. Czy jednak – w pewnym sensie – w „Ja i Ty” nie obejmujemy już wszystkiego? Być może właśnie to jest podstawą, na której mogą się oprzeć inicjatywy zmierzające do powstrzymania rozkładu życia społecznego, a nawet do przekazania młodemu pokoleniu pewnych autentycznych słów – i wartości. A zatem: przejść od abstrakcyjnego słowa-pojęcia do żywego słowa, stwarzającego relację między Ja a Ty. Prawdziwa przestrzeń międzyludzka otwiera się tam, gdzie dosięgam Ty poprzez słowo (Słowo?). Jeśli to słowo zostanie zaprzepaszczone, czeka nas rzeczywiście katastrofa.

⁵⁵ Ingmar Bergman – *über Leben und Arbeit: Dreitägiges Interview mit Jörn Donner* [DVD]. 'Top Story Filmproduktion / Arte / STV Drama, Schweden, Deutschland, Frankreich 1998 [wybór i tłumaczenie moje – K. S].

Bartosz Brożek

Normatywność prawa. Szkic teorii

1. Uwagi wstępne

W ostatnich latach nastąpił renesans problemu normatywności, dyskutowanego w dwudziestowiecznej filozofii prawa głównie w kontekście sporów o Kelsenowski normatywizm.

Proponowane współcześnie rozwiązania różnią się nieco – choć głównie pod względem rozłożenia akcentów – od tych bronionych w debacie sprzed kilkadziesiąt lat. Współczesne propozycje odcinają się, niejako programowo, od rozważań natury ontologicznej. Tak jak Kelsenowski normatywizm wyrósł z neokantyzmu, a przynajmniej niektóre wersje realizmu prawnego stanowiły próbę przeszczepienia na grunt filozofii prawa haseł ogólnofilozoficznego pozytywizmu i neopozytywizmu, tak dzisiejsze debaty nie wychodzą z ogólniejszych założeń metafizycznych. Wśród rozwiązań tych na czoło wysuwają się dwa: próba redukcji normatywności prawa do normatywności „reguł dyskursu praktycznego” oraz postulowanie istnienia racji jako *sui generis* kategorii ontologicznej.

Jakakolwiek próba ustosunkowania się do tych propozycji wymaga oczywiście przyjęcia jakiejś, roboczej choćby, definicji normatywności. W literaturze odnaleźć można rozmaite charakterystyki tego pojęcia. Dla przykładu, mówi się, że normatywność jest cechą pytań i twierdzeń dotyczących tego, co powinniśmy czynić; że prawo jest normatywne, gdyż pełni funkcję przewodnika (may be used as guidance); że twierdzenia prawne i moralne posiadają, bądź co najmniej „chęć” posiadać,

Bartosz Brożek – doktor habilitowany, adiunkt w Katedrze Filozofii Prawa i Etyki Prawniczej Uniwersytetu Jagiellońskiego. E-mail: bbroze@yahoo.com.

wpływ na nasze zachowanie¹. Najbardziej rozpowszechniona definicja normatywności głosi, iż reguła postępowania jest normatywna, jeśli stanowi rację działania². Rozsądne wydaje się zatem przyjęcie tej definicji. Daleki jestem, oczywiście, od jej absolutyzowania. Ma ona jednak bardzo pożyteczną cechę, pozwala bowiem odróżnić racje działania (coś, co ma zatem charakter obiektywny) od motywów działania, które są natury psychologicznej, a więc są subiektywne. Nic nie stoi oczywiście na przeszkodzie, by stworzyć koncepcję, która odrzuca istnienie tak rozumianych racji i mówi jedynie o motywach działania, tłumacząc w ramach takiej siatki pojęciowej fenomen normatywności. Pojęciowe odróżnienie racji od motywów jest jednak – przynajmniej na wstępie analiz – zabiegiem rozsądnym; nie przesadzamy bowiem w ten sposób żadnych rozstrzygnięć.

Na jakie pytanie teoria normatywności prawa winna odpowiedzieć? Oczywiście, pytanie to brzmi: „Co to znaczy, że reguły prawne są obiektywnymi racjami działania?”, bądź alternatywnie: „W jaki sposób reguły prawne stają się obiektywnymi racjami działania?”. Wydaje mi się jednak, że pytanie to jest ściśle powiązane z innym, ontologicznym: „Czym są reguły prawne?”. Krótki przegląd historycznych koncepcji normatywności prawa pokazuje, iż pytania te są nierozzerwalnie ze sobą związane. Weźmy odpowiedź, której na pytanie o normatywność udzielają niektórzy metafizyczni dualiści (np. Kelsen): reguły (normy) prawne są takimi bytami, które ze swej natury są normatywne. Z drugiej strony, „wewnętrzna logika” monizmu – który ogranicza perspektywę ontologiczną do sfery faktów – zmuszać nas będzie do uznania pytania o normatywność za „pseudoproblem”, a w najlepszym razie do jakiejś jego „marginalizacji”. Nie znaczy to, oczywiście, że pytania o normatywność nie można stawiać poza kontekstem ontologicznym. Można wyobrazić sobie choćby, że problem normatywności rozważać się będzie na płaszczyźnie czysto epistemologicznej czy analizy języka. Rzecz w tym, że

¹ Por. przegląd definicji normatywności w: S. Delacroix, *Legal Norms and Normativity. An Essay in Genealogy*, Oxford/Portland: Hart Publishing 2006.

² Por. Ch. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Tanner Lectures on Human Values, <<http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/korsgaard94.pdf>>, 1994.

rozważania takie ostatecznie zakładają – bądź presuponują – pewne założenia ontologiczne. Pozostawienie tych założeń w „milczącym tle” prowadzić może jedynie do nieporozumień i niejasności. Lepiej zatem powiedzieć wyraźnie, że pytanie o normatywność związane jest ściśle z pytaniem o ontologię reguł – i na te dwa pytania próbować odpowiedzieć.

Warto wspomnieć o jednej jeszcze kwestii. Uważam, że szczególnie celne uwagi odnośnie do natury reguł postępowania (nie tylko reguł prawnych) poczynił L. Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych*³. Przyjrzyjmy się ulubionemu przykładowi wiedeńczyka. Wyobraźmy sobie, że prosimy kogoś, by, poczynając od 0, dodawał 2. W odpowiedzi słyszymy ciąg liczb: 2, 4, 6, 8, 10, ... aż do 1000; w tym momencie następuje coś, z naszej perspektywy, nieprzewidzianego. Po liczbie 1000 pojawia się 1004, potem 1008, 1012 itd. Na naszą uwagę, że ten ciąg jest niepoprawny – powinno być 1002, 1004, 1006 – nasz współmówca robi zdziwioną minę, stwierdzając, że jest pewny swojej odpowiedzi. Pytanie, które stawia Wittgenstein, brzmi: skąd wiadomo, że to „1002” jest poprawną odpowiedzią? Notuje:

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

Pytanie Wittgensteina wydawać się może szalone; przecież to, iż dodając 2 do 1000 otrzymujemy 1002 jest oczywiste. Zadaniem filozofa jest jednak kwestionować takie oczywistości. Można pokazać, dlaczego niełatwo pojąć, w jaki sposób reguła (norma) zawiera „wszystkie przejścia”. Z punktu widzenia matematyki, reguła „dodaj 2” jest pewną funkcją,

³ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2005. To wydanie cytuję poniżej.

a więc nieskończonym zbiorem par liczb, z których pierwsza jest liczbą, do której dodajemy 2, zaś druga – wynikiem dodawania. Znać taką regułę można by wtedy, gdybyśmy mogli kontemplować nieskończoność. Tego jednak nie potrafimy. Reguła musi nam pozwalać w jakiś inny sposób „wychwytywać” potencjalnie nieskończoną liczbę jej zastosowań. W związku z tym sformułować możemy pewną intuicję odnośnie do pojęcia reguły: reguła musi być wzorem postępowania (respective zawierając wzór postępowania). Wymóg ten określimy mianem warunku wzoru.

Struktura tego eseju jest następująca: zaczynam od przedstawienia dwóch typowych odpowiedzi na pytania o normatywność i ontologię reguł: monizmu i dualizmu, wskazując przy tym, dlaczego uważam je za błędne. W następnym kroku postaram się zarysować „trzecią drogę”, tj. tło ontologiczne budowanej tu koncepcji normatywności. Samą tę koncepcję zaprezentuję na koniec rozważań, zwracając uwagę na niektóre jej teoretyczne konsekwencje.

2. Monizm ontologiczny

Istotą monistycznej ontologii jest teza, że istnieje jedynie świat fizyczny, czy inaczej świat faktów empirycznych. Można by w nieskończoność dyskutować, czym takim są „byty fizyczne” bądź „fakty empiryczne”. Historia dwudziestowiecznej filozofii nauki i metafizyki analitycznej wyraźnie pokazuje, że trudno o bardziej kontrowersyjne pojęcia. Z naszego punktu widzenia dyskusje te nie są jednak istotne. Ważne jest to, że dla zwolennika monizmu *nie istnieje żaden świat norm postępowania, wartości itd.* Wypowiedzi normatywne czy wypowiedzi wartościujące znaczą coś innego, niż dyktuje zdrowy rozsądek: są one „ukrytymi deskrypcjami”, „wyrazem stanów emocjonalnych” itp.

Monizm prowadzi do „zatrącenia normatywności”. Reguły postępowania, które monizm identyfikuje z pewnymi przeżyciami psychicznymi bądź regularnościami w zachowaniach społecznych, niejako „z definicji” nie spełniają warunku wzoru i nie mogą być obiektywnymi racjami działania. Jest to konsekwencja, którą zwolennik monizmu musi

– ale zapewne i chce – przyjąć. Efekt, sprowadzający się do twierdzenia, że reguły – rozumiane jako obiektywne racje działania – tak naprawdę nie istnieją, próbuje on co najwyżej „złagodzić”. Czyni tak choćby Saul Kripke, który głosi, że choć reguły tak naprawdę „nie istnieją”, to jednak możemy pojęciem reguły się posługiwać. Sytuacja, zdaniem Kripkego, jest tu analogiczna do przypadku pojęcia związku przyczynowo-skutkowego. Jak pamiętamy, Hume przekonywał, że można mówić o związkach przyczynowo-skutkowych, choć ma to jedynie podstawy psychologiczne, a nie ontyczne. W podobnie *sceptyczny* sposób Kripke chce traktować ideę kierowania się regułą.

Uważam jednak, że problemy monizmu sięgają dalej, niż kontrintuicyjne odrzucenie pojęcia reguły. W szczególności jestem przekonany, że system monistyczny musi zawierać co najmniej jedną regułę postępowania, której nie da się konsekwentnie wyjaśnić w ramach monistycznego schematu pojęciowego. Innymi słowy, twierdzę, że każdy monizm jest – w odniesieniu do reguły – niespójny.

Wszystkie te problemy można zilustrować na przykładzie koncepcji prawa zaproponowanej przez Leona Petrażyckiego. Petrażycki proponuje słynną definicję prawa:

Przez prawo w znaczeniu odrębnej klasy zjawisk realnych będziemy rozumieć takie przeżycia etyczne, których emocje posiadają charakter atrybutywny (...). Wszelkie natomiast inne przeżycia etyczne, to jest przeżycia o emocjach wyłącznie imperatywnych, będziemy nazywali zjawiskami moralnymi i zaliczamy je do moralności⁴.

Błędem byłoby sądzić, iż Petrażycki utożsamia normę prawną z pewną emocją czy jakimś złożonym przeżyciem psychicznym. Ogólny schemat psychologiczny zaproponowany przez Petrażyckiego wygląda następująco: ludzie mają zdolność do wyobrażania sobie pewnych sytuacji, wzorów postępowania itp. Źródłem tych wyobrażeń może być ustawa, ale może nim być także rozkaz przełożonego, nakaz biblijny czy inny „fakt normatywny”, jak również własna intuicja. Wyobrażenia te

⁴ L. Petrażycki, *Teoria państwa i prawa*, t. I, Warszawa 1960, s. 72, 73, 123.

wzbudzają odpowiednie emocje prawne bądź moralne. To skojarzenie wyobrażenia z emocją stanowi *motywację* do działania. Petrażycki uznaje, że normy prawne są pewnymi przedstawieniami czy też sądami. Stwierdza ponadto, że prawa nie można utożsamić ze zbiorem norm prawnych. Prawem są pewne złożone stany psychiczne, na które składają się wyobrażenia (sądy) i emocje, generujące wspólnie motyw działania.

Już z tej pobieżnej charakterystyki widać, że Petrażycki odrzuca pojęcie reguły prawnej jako obiektywnej racji działania. Mówi jedynie o motywach: pewne wyobrażone stany rzeczy wraz ze wzbudzonymi przez nie emocjami stanowią motyw działania. Koncepcja Petrażyckiego ma przy tym kłopot z warunkiem wzoru. Wzór postępowania „zawarty” być musi w owym „przedstawieniu sobie” pewnego stanu rzeczy. Czyż jednak jest owo przedstawienie? Mamy tu dwie możliwości: albo jest to pewne zjawisko psychiczne, a więc subiektywne i przygodne, albo coś w rodzaju Brentanowskiego (czy Kantowskiego) *sądu*. W pierwszym przypadku trudno zrozumieć, jak reguła postępowania – traktowana jako pewne zjawisko psychiczne – miałaby zawierać „wszystkie przypadki swojego zastosowania”. Jak słusznie zauważa Wittgenstein, nie można „wyobrazić sobie” reguły „plus 2” – tak jak i żadnej innej reguły. Możemy wyobrazić sobie co najwyżej poszczególne przypadki jej zastosowania. W drugim ujęciu – przy uznaniu reguł za Brentanowskie „przedstawienia” (sądy), można by utrzymywać, że przedstawienia te – jako pewne byty abstrakcyjne, które człowiek potrafi uchwytywać – w *jakiś tajemniczy sposób* wzór postępowania zawierają. Odpowiedź taka jest – oczywiście – trywialna, gdyż tak naprawdę nie tłumaczymy, jak możliwe jest spełnienie warunku wzoru, a *dekretujemy*, że normy-przedstawienia go spełniają. Co więcej, w tym podejściu nie można już mówić o monizmie ontologicznym, gdyż przedstawienia niewątpliwie nie są zjawiskami „fizycznymi”.

Co najważniejsze – koncepcja Petrażyckiego *nieskutecznie* odrzuca też pojęcie reguły jako obiektywnej racji działania. Całe opisane powyżej teoretyczne przedsięwzięcie Petrażyckiego, mające ustalić psychologiczne mechanizmy działania norm prawnych i moralnych, ma dodatkowy, *praktyczny* cel, który opisany jest w sposób następujący:

Istota zagadnień polityki prawa polega na uzasadnionym naukowo przewidywaniu następstw, jakich spodziewać się należy w razie wprowadzenia pewnych przepisów prawnych, oraz na opracowaniu takich zasad, których wprowadzenie do systemu prawa obowiązującego drogą ustawodawczą (lub inną, np. w dziedzinie międzynarodowej) wywołałoby pewne pożądane skutki⁵.

Co więcej, Petrażycki poświęca wiele miejsca na opisanie owych „pożądanych skutków”; ustawodawca, w przekonaniu autora *Wstępu do nauki o prawie i moralności*, ma do zrealizowania określony cel⁶. Cel ten realizowany ma być czysto instrumentalnie, przy wykorzystaniu wiedzy dotyczącej psychicznych mechanizmów motywacyjnych. Ustawodawca, w tym ujęciu, uzyskuje status „nad-człowieka”. Podczas gdy działaniami „zwykłych” ludzi kierują emocje, które są odpowiedzią na wyobrażenia pewnych zachowań, ustawodawca działa wedle reguł czystej racjonalności instrumentalnej. Wyjaśnienia wymaga, oczywiście, normatywność tych reguł, a także fakt, że pewna kategoria reguł – reguły racjonalności – mają całkiem inny charakter niż reguły etyczne i prawne. Redukcja, którą zaproponował Petrażycki, jest zatem jedynie częściowa i cierpi na niebezpieczne rozdwojenie jaźni. Choć to tylko ilustracja, to jestem przekonany, że ten rodzaj „niewydolności” dotyka wszelkich projektów monistycznych.

Innego przykładu dostarcza teoria prawa zaproponowana przez O. W. Holmesa. Holmes, jak wiadomo, definiuje prawo jako „przewidywanie tego, co zrobią sądy”. Bliższa analiza pokazuje jednak, że w ujęciu tym reguły, które są obiektywnymi racjami działania, odnaleźć można na wielu „poziomach”. Po pierwsze, Holmes, formułując swoją predyktyną koncepcję prawa, nakazuje patrzeć na prawo z perspektywy „złego człowieka”. Można się zgodzić z niektórymi komentatorami⁷, iż pojęcie to pełni tu rolę „narzędzia heurystycznego”. Nie zmienia to jednak faktu, iż „zły człowiek” posługuje się pewnymi regułami, które

⁵ Tenże, *Wstęp do nauki o prawie i moralności*, Warszawa 1959, s. 13–14.

⁶ Por. K. Motyka, *Leon Petrażycki Challenge to Legal Orthodoxy*, Lublin 2007, s. 48–49.

⁷ Por. S. Haack, *On Legal Pragmatism. Where Does „The Path of the Law” Lead Us?*, „American Journal of Jurisprudence”, 2005, vol. 50, s. 71–105.

mają charakter normatywny. Mówiąc najkrócej, „zły człowiek” uznaje za rację działania co najmniej jedną regułę:

(BM) Dokonuj takich wyborów, które przynieść ci mogą największej korzyści.

„Zły człowiek” działa zatem czysto instrumentalnie: predykcje odnośnie do zachowania sądów potrzebne mu są do tego, by mieć na czym oprzeć swą (racjonalną) decyzję. Jak krótko podsumowuje Holmes: „Jeśli chcesz znać prawo – i nic ponadto – powinieneś patrzeć na nie jak zły człowiek, którego interesują jedynie materialne konsekwencje i któremu wiedza taka umożliwia właściwe prognozowanie”⁸.

Innym kontekstem, w którym pojawia się normatywność, jest sfera moralności. Pisze Holmes:

Jedną z wielu błędnych konsekwencji, wynikających z pomieszania idei prawnych z moralnymi (...) jest to, że miesza się porządek logiczny, uznając uprawnienia i obowiązki za coś istniejącego niezależnie od konsekwencji ich złamania, do czego jedynie *ex post* dodaje się sankcje. Wbrew temu pragnę wykazać, że obowiązek prawny nie jest niczym innym jak predykcją, która stwierdza, iż jeśli ktoś wykona pewną czynność, bądź zaniecha wykonania pewnej czynności, spotka go kara wymierzona z rąk sądu⁹.

A contrario, obowiązek moralny i uprawnienie moralne muszą mieć inny charakter: muszą istnieć niezależnie od konsekwencji ich złamania. W innym przypadku pomieszanie prawa i moralności nie mogłoby doprowadzić do *tego typu* błędnych konsekwencji na gruncie teorii prawa. Innymi słowy, Holmes uznaje, iż reguły (obowiązki) moralne są normatywne, tzn. stanowią obiektywne racje działania – nie można ich zredukować do predykcji.

Można by w tym miejscu zauważyć, że fakt, iż zarówno reguły racjonalności (w przypadku „złego człowieka”), jak i normy moralne, mają charakter normatywny, nic nam nie mówi o powodzeniu bądź niepowodzeniu redukcyjnego projektu Holmesa wobec prawa. Trzeba jednak

⁸ O. W. Holmes, *The Path of the Law*, 1897, edycja internetowa.

⁹ Tamże.

zauważyć, że w takich okolicznościach *dodatkowego wyjaśnienia* wymaga zaskakująca różnica pomiędzy prawem z jednej strony, a racjonalnością i moralnością z drugiej. Można bowiem twierdzić, iż intuicyjnie tak fundamentalne odmienności są nieuzasadnione. Co więcej, wprowadzenie rozróżnień pomiędzy prawem a moralnością i racjonalnością jest także – bez odpowiedniego uzasadnienia – niedopuszczalne metodologicznie. Jest to istotna okoliczność, która w moim przekonaniu umyka często twórcom rozmaitych koncepcji prawa. Próbuje oni pokazać, w jaki sposób rozumieć należy reguły prawne czy normatywność prawa. Ich spojrzenie jest jednak wąskie – jeśli uda się tę normatywność „zredukować” do normatywności reguł racjonalności bądź moralności, to „wszystko jest w porządku”. Innymi słowy, nie uwzględniają oni, jeśli można się tak wyrazić, wystarczająco szerokiego „horyzontu ontologicznego”. Cóż daje wyjaśnienie, które głosi: prawo jest tak a tak powiązane z moralnością (racjonalnością), skoro trudno zrozumieć, skąd bierze się normatywność reguł moralności (racjonalności) i czym są te reguły? Taka taktyka, zaniedbująca odpowiednio szeroką perspektywę ontologiczną, jest niewydolna.

Koncepcja Holmesa ma też kłopot podobny, jak teoria Petrażyckiego. Perspektywa „złego człowieka” nie wyczerpuje przecież możliwych sposobów spojrzenia na prawo:

Nawet jeśli uznać za trafną obserwację, że adwokat, doradzając swemu klientowi – „złemu człowiekowi” – próbuje przewidzieć, co zdecyduje sędzia, absurdem jest zakładać, że to samo robi sędzia¹⁰.

Holmes nie może wyjaśniać decyzji sędziowskich poprzez odwołanie się do predykcji. I rzeczywiście, w *The Path of the Law* czytamy:

Myszę, iż sędziowie sami nie potrafią adekwatnie rozpoznać swego obowiązku przeprowadzania rozważań nad tym, co społecznie korzystne. Obowiązek ten jest nieunikniony, a wynikiem głoszonej często sędziowskiej awersji do zajmowania się takimi kwestiami jest niewskazywanie w orzeczeniach jedynej podstawy i uzasadnienia, jakie mogą one mieć¹¹.

¹⁰ S. Haack, *On Legal Pragmatism...*, dz. cyt.

¹¹ O. W. Holmes, *The Path of the Law*, dz. cyt.

Holmes niedwuznacznie stwierdza zatem, że obowiązkiem sędziego jest takie działanie, które przysparza korzyści społeczeństwu. Sędzia działa wedle pewnej reguły, która jest obiektywną racją działania (ma charakter normatywny). Można w takim razie zapytać, czy obowiązek, o którym tu mowa, ma charakter prawny czy moralny. Spójrzmy na następujący fragment:

Prawdą jest, że zbiór praw jest bardziej racjonalny i bardziej cywilizowany, kiedy każda reguła w nim zawarta odniesiona jest wyraźnie i w sposób określony do celu, któremu ma służyć, i gdy uzasadnienie pożądanego celu jest wysłowione lub, co najmniej, może być wysłowione¹².

Takie uwagi – których jest więcej w *The Path of the Law* i innych pismach Holmesa – sugerują, iż obowiązek maksymalizacji dobrobytu społecznego przez sędziego nie ma charakteru moralnego, a jest w jakiś sposób wpisany w „istotę praw” jako instytucji społecznej.

3. Dualizm ontologiczny

Porażka projektów monistycznych rodzi pokusę, by reguły i normatywność „umieścić po drugiej stronie barykady”, tzn. by uznać ontologiczny monizm za koncepcję błędną i postulować istnienie dwóch ontologicznie odrębnych sfer: sfery bytu i sfery powinności. Reguły prawne należą w tym układzie do sfery powinności i są, *ex definitione*, obiektywnymi racjami działania. Przeciwno takiemu podejściu formułuje się zwykle tzw. argument z dziwaczności (*argument from querness*):

Jeśli istnieją obiektywne wartości [czy normy], to muszą to być byty, własności bądź relacje bardzo dziwnego rodzaju, całkowicie różne od wszystkiego innego we wszechświecie. Co więcej, jeśli mielibyśmy je poznawać, to tylko dzięki bardzo szczególnej zdolności percepcji moralnej czy intuicji, zasadniczo innej od zwykłych sposobów poznawania (...). Idee Platona stanowią znakomitą ilustrację tego, czym musiałyby być obiektywne wartości [czy normy]. Idea dobra ma tę własność, że jej poznanie wyposaża nas zarówno w drogowskaz,

¹² Tamże.

jak i niepodważalny motyw działania (...). Obiektywne dobro byłoby obiektem poszukiwań każdego, kto je poznał, i to nie w związku z przygodnym faktem, że dana osoba (...) ma taką konstrukcję, że pożąda tej właśnie rzeczy, ale z tego powodu, że rzecz ta ma niejako „wbudowaną” siłę zmuszającą do jej pożądanego i osiągnięcia¹³.

Obok argumentu z dziwaczności przeciw dualizmowi ontologicznemu (formuluje się też inne zarzuty, jak choćby argument z „brzytwy Ockhama” (dualizm mnoży byty ponad potrzebę), czy argument z trywialności (powiedzieć, że reguły prawne należą do sfery *Sollen*, więc są normatywne z definicji, to jedynie powtórzyć problem, a nie rozwiązać go).

Wszystkie te zarzuty skierować można chociażby przeciw koncepcji prawa sformułowanej przez Kelsena. Podstawowy wymiar projektu Kelsena ma charakter metodologiczny. Jego celem jest zapewnienie prawoznawstwu autonomii metodologicznej. Kluczem do tego ma być traktowanie prawa jako zamkniętego systemu norm, uznawanych za czyste powinności. System ten domykać ma tzw. norma podstawowa. Można ją scharakteryzować jako normę, która (1) nie jest ustanowiona (*posited*), a jedynie pomyślana; (2) ma charakter hipotetyczny, a nie kategoryczny; (3) jest pozbawiona jakiegokolwiek pozytywnej treści; (4) domyka hierarchię norm prawnych¹⁴. Gdyby zatrzymać się w tym miejscu – na poziomie czysto metodologicznym – można by zastanawiać się, czy Kelsenowski projekt jest w jakimkolwiek stopniu przydatny prawnikowi, jednak – zważywszy na „fikcyjny” charakter zaprezentowanych tez, nie można by go odrzucić jako nieporozumienia. Problem w tym, że Kelsen twierdzi także, iż norma podstawowa „generuje i transmittuje normatywność”: „Norma podstawowa pozytywnego porządku prawnego – dynamiczna, uzasadniająca norma podstawowa – pozwala wygenerować i transmitować, poprzez organy prawa, «zobowiązaniowy charakter» – czyli normatywność – prawa. Dzięki kompetencjom przysługującym organom prawa (kompetencjom wynikającym z normy podstawowej) niższe normy systemu otrzymują swą wiążącą moc”¹⁵.

¹³ Cyt. za: Ch. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, dz. cyt., s. 39.

¹⁴ Por. U. Bindreiter, *Why Grundnorm?*, Dordrecht 2002.

¹⁵ Tamże, s. 23.

Ta odpowiedź jest zadziwiająco słaba. Jeśli źródłem normatywności miałyby być jedynie *pomyślana*, *hipotetyczna* norma podstawowa, to teoria Kelsena osiągałaby swą „czystość” zbyt wielkim kosztem: Kelsen, formułując normę podstawową, po prostu nazywa w pewien sposób to, czego nie wie i czego nie potrafi wyjaśnić. Tak rozumiana koncepcja normy podstawowej jest *de facto* abdykacją teorii prawa w obliczu zagadki normatywności.

Kelsen formułuje jednak, niezależnie od koncepcji normy podstawowej, tezę, iż normy prawne są wyrazem czystej powinności (*Sollen*), którą należy oddzielać od sfery bytu (*Sein*). S. Paulson zauważa, że takie uwagi Kelsena interpretować można na dwa sposoby. Kelsenowska „powinność” może być bowiem modalnością *de dicto* bądź modalnością *de re*. W pierwszym przypadku wypowiedzi o powinnościach są jedynie pewnym sposobem mówienia; są w jakimś sensie fikcją (nie odnoszą się do żadnej rzeczywistości), podobnie jak norma podstawowa. W drugiej interpretacji (*de re*), Kelsen formułuje bardzo silną tezę metafizyczną: głosi, iż istnieją dwie niezależne od siebie sfery ontologiczne, bytu i powinności. Takie ujęcie sprawia, że koncepcja Kelsena oparta jest na ontologii, która ma charakter dużo bardziej dziwaczny (w rozumieniu argumentu z dziwaczności) niż np. wizja Kantowska. Sfera *Sollen* Kelsena ograniczałaby się bowiem jedynie do norm prawnych, pozostawiając niewyjaśnione inne fenomeny normatywne (moralność, racjonalność itd.)¹⁶.

Ta krótka analiza pozwala na sformułowanie kolejnego argumentu przeciw dualizmowi: argumentu z horyzontu ontologicznego (wspomnianego już przy okazji analizy Holmesowskiego monizmu). Ontologia dualistyczna, która zakłada istnienie dwóch sfer – bytu i powinności – jest, wbrew pozorom, ontologią bardzo ubogą. Mówiąc inaczej, przyjmuje ona bardzo wąski „horyzont ontologiczny”. Rozumiem przez to fakt, że ontologia ta nie wyjaśnia wielu zjawisk, które – jak się wydaje – wyjaśnienia takiego się domagają. Problem ten rozważać można na

¹⁶ S. L. Paulson, *Four Phases in Hans Kelsen's Legal Theory? Reflections on a Periodization*, „Oxford Journal of Legal Studies”, 1998, nr 18, s. 157.

dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, dualistyczne ontologie umieszczają „w świecie powinności” normy prawne, ew. normy moralne. Co jednak z innymi typami reguł? Gdzie umieścić reguły racjonalności? Reguły językowe? Reguły czysto konwencjonalne, np. reguły gier? Po drugie, „podział” świata na sfery bytu i powinności zdaje się „wykluczać” takie zjawiska, które ani nie należą do sfery faktów, ani nie są „czystymi powinnościami”. Dla przykładu: czym są teorie naukowe? Czym są problemy? Czym są wartości estetyczne? Czym jest umysł? Naturalna odpowiedź brzmi, że zjawiska te przynależą do sfery bytu. Rzecz w tym, że różnica pomiędzy wartością estetyczną a jakimkolwiek bytem fizycznym, albo pomiędzy umysłem a mózgiem, wydaje się równie wielka, jak między bytem fizycznym a powinnością. Budując ontologię, za punkt wyjścia – zamiast dualizmu bytu i powinności – uznać można kartezjański dualizm ducha i materii. Gdzie wtedy umieścić reguły postępowania? Zapewne w sferze ducha – ale znajdą się tam one wówczas wraz z ideami, uczuciami, teoriami itd. i trudno będzie bronić tezy o niezasypanywalnej przepaści między bytem a powinnością.

Jestem przekonany, że idea dualizmu ontologicznego – w tym czy innym wydaniu – jest do utrzymania (jest spójna) tylko przy bardzo znacznym ograniczeniu horyzontu ontologicznego. Ci, którzy skupiają się na relacji ciało – umysł, skłonni są do wprowadzania kartezjańskiej wersji dualistycznej ontologii. Z kolei ci, którzy za Humem i Kantem podkreślają przepaść pomiędzy bytem i powinnością, opowiedzą się za innym dualizmem. Oba te ontologiczne schematy ignorują, w istocie, całą gamę zjawisk. Pokazuje to, że próba wyjaśnienia normatywności prawa i charakteru reguł prawnych powinna wyjść od bardziej ogólnej koncepcji ontologicznej, która przełamuje monopol monistycznych i dualistycznych wizji.

4. Trzecia droga

Twierdzę, że dobrym punktem wyjścia dla konstrukcji ontologii reguł prawnych, która unikałaby niektórych komplikacji monizmu i dualizmu, jest tzw. koncepcja trzech światów K. R. Poppera. „W świetle tej

filozofii pluralistycznej świat składa się przynajmniej z trzech ontologicznie różnych podświatów: pierwszy jest światem fizycznym, światem stanów fizycznych; drugi jest światem duchowym lub światem stanów umysłowych, trzeci¹⁷ zaś jest światem *intelligibiliów* lub *idei w obiektywnym sensie*, jest to świat możliwych przedmiotów myśli: świat teorii samych w sobie, ich relacji logicznych, argumentów i sytuacji problemowych samych w sobie¹⁸. Dodać możemy: reguł postępowania, wartości itd. Pomijam tu rozmaite zarzuty wysuwane pod adresem tej Popperowskiej teorii. Pragnę natomiast zwrócić uwagę na kilka jej cech, które są, w moim przekonaniu, kluczowe dla zrozumienia, czemu ta koncepcja może okazać się użyteczna w dyskusji nad normatywnością prawa.

Po pierwsze, świat 3 istnieje realnie. Zaznaczyć jednak trzeba, że Popper w specyficzny (choć nie bezprecedensowy) sposób definiuje istnienie: istnieją te przedmioty, które mają zdolność oddziaływania na siebie¹⁹. Popper pisze: „Teorie same w sobie, przedmioty abstrakcyjne same w sobie, uważam za realne dlatego, że możemy wchodzić z nimi w interakcje – możemy *tworzyć teorię* – a teoria może wchodzić z nami w interakcje. Jest to *rzeczywiście* warunek wystarczający do uznania realności świata 3”²⁰. Rozwija zaś tę myśl w sposób następujący: „Wystarczy pomyśleć – czytamy w *Wiedzy obiektywnej* – o wpływie przekazywania energii elektrycznej lub teorii atomów na środowisko organiczne i nieorganiczne, lub o wpływie teorii ekonomicznej na podejmowanie decyzji czy budowę statków bądź samolotów”²¹, by odrzucić fikcyjność świata 3.

Po drugie, świat 3 jest autonomiczny. „Przez autonomię – wyjaśnia Popper – rozumiem fakt, że z chwilą, gdy przystępujemy do tworzenia czegoś – na przykład do budowy domu – nie możemy sobie pozwolić

¹⁷ Początkowo Popper określał świat 3 mianem „trzeciego świata”.

¹⁸ K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2002, s. 194–195.

¹⁹ Tamże, s. 200; por. A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wrocław 2003, s. 105.

²⁰ K. R. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1998, s. 68.

²¹ Tenże, *Wiedza obiektywna...*, dz. cyt., s. 200.

na wykonywanie kolejnych prac budowlanych wedle naszego widziemia, jeśli nie chcemy zginąć pod zawalonym dachem”²². Autonomiczność świata 3 wiąże się z jego obiektywnością. Na tę obiektywność i autonomiczność wskazuje fakt, że „pewne problemy i relacje są niezamierzonymi konsekwencjami naszych wynalazków, i właśnie dlatego wolno powiedzieć, że owe problemy i relacje zostały przez nas odkryte, a nie wynalezione: nie wynaleźliśmy liczb pierwszych”. Innymi słowy, Popper zwraca uwagę na fakt, że dokonując pewnego „wynalazku” w obrębie świata 3, musimy się liczyć z tym, że pociąga on za sobą obiektywne konsekwencje, które *nie zależą* od naszej woli. Na przykład, jedną z konsekwencji stworzenia przez Fregego jego rachunku logicznego w *Begriffsschrift* była możliwość skonstruowania paradoksu Russella. Frege nie zdawał sobie sprawy z tej możliwości; z drugiej strony, Russell nie stworzył paradoksu, a jedynie *odkrył* go. Zresztą, Popper podkreśla, że do odróżniania „odkrycia” od „wynalezienia” – przynajmniej ze względu na większość celów – „nie należy przykładać większej wagi (...), łączy je bowiem bliskie pokrewieństwo, gdyż każde odkrycie jest *podobne* do wynalazku, ponieważ zawiera w sobie pierwiastek twórczej wyobraźni”²³. Tak czy inaczej, obiektywność świata 3, zdaniem Poppera, nie podlega dyskusji.

Po trzecie, Popper podaje ewolucyjne wyjaśnienie powstania świata 3. Uważa, wbrew Platonowi choćby, że byty istniejące w tym świecie nie są „nadmudzkie, boskie i wieczne”, lecz stanowią wynik długotrwałego procesu ewolucji człowieka. Świat 3 jest *wytworem* człowieka tak samo, jak wytworami zwierząt są gniazda, tamy, kopce itd. Stanowią one wyraz naszego przystosowania, które ma korzenie biologiczne. Istotnym składnikiem ewolucyjnej teorii świata 3 jest jego emergentny charakter. Popper rozumie emergencję w klasyczny sposób: „w procesie ewolucji pojawiają się nowe rzeczy i zdarzenia, posiadające niespodziewane i nieprzewidywalne własności; rzeczy i zdarzenia, które są nowe w tym sensie, w jakim wielkie dzieło sztuki określić można jako nowe”²⁴.

²² Tenże, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, dz. cyt., s. 69.

²³ Tamże.

²⁴ K. R. Popper, J. Eccles, *Self and its Brain*, New York 1977, s. 22.

W procesie emergencji pojawiają się zatem nowe własności, których nie da się zredukować do własności elementów systemu, w ramach którego proces ten się odbywa.

Myliliby się jednak ten, kto by twierdził, że Popperowska teza o istnieniu nieredukowalnych własności emergentnych jest ostateczna, czy też niepodważalna. Chociaż Popper twierdzi, że wydaje mu się mało prawdopodobne, by udało się kiedyś przedstawić redukcjonistyczne wyjaśnienie powstania życia, świadomości czy języka, to zauważa także:

Chcę podkreślić, że jako racjonalista mam nadzieję i pragnę zrozumieć świat, jak również żywię nadzieję na dokonanie redukcji i pragnę jej. Zarazem uważam za całkiem prawdopodobne, że redukcja może się nie udać; jest rzeczą do pomyślenia przynajmniej, że życie [i świadomość są] *emergencyjną* własnością ciał fizycznych²⁵.

Ta deklaracja jest charakterystyczna dla całej koncepcji ontologii Poppera. Nigdzie nie twierdzi on, iż jego ontologiczną teorię trzech światów należy brać dosłownie. Chce powiedzieć jedynie, iż – w *porównaniu z innymi koncepcjami ontologicznymi* – jest ona lepszym, bardziej owocnym narzędziem dywagacji filozoficznych. Świat 3 jest „dogodną konwencją”. „Powiedziałbym – zauważa w *Zagadnieniu ciała i umysłu* – że w rzeczywistości świat 3 jest tylko pewnym sposobem ujęcia, i nie należy traktować go zbyt poważnie. Możemy mówić o świecie 3 jako o pewnym świecie, możemy jednak również mówić o nim jedynie jako o pewnego rodzaju sferze”²⁶. Gdzie indziej dodaje:

Cokolwiek można myśleć o statusie tych trzech światów – mam na myśli takie pytania jak to, czy one „naprawdę istnieją” czy nie, i czy świat 3 można w jakimś sensie „zredukować” do świata 2, a świat 2 z kolei do świata 1 – rzeczą najwyższej wagi wydaje mi się ich możliwie najwyraźniejsze rozróżnienie. (Jeżeli nasze rozróżnienia są zbyt ostre, można to ujawnić dzięki późniejszej krytyce)²⁷.

²⁵ Tenże, *Wiedza obiektywna...*, dz. cyt., s. 345.

²⁶ Tenże, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, dz. cyt., s. 31.

²⁷ Tenże, *Nieustanne poszukiwania*, tłum. A. Chmielewski, Kraków 1997, s. 253.

Świat 3 „jest tylko pewną metaforą: możemy, jeśli tak się nam spodoba, wyróżnić więcej światów”²⁸. Czy też: „to, czy wyróżnia się inne obszary lub inne światy, jest w gruncie rzeczy tylko sprawą konwencji”²⁹. Popper próbuje w ten sposób powiedzieć, iż koncepcja świata 3 jest *krokiem w dobrym kierunku*. Może się okazać, że docelowo lepiej będzie mówić o jednym świecie, o dwóch światach, a nawet o 41 światach. Istotne jest jednak to, że – w kontekście dotychczasowych koncepcji ontologicznych – teoria świata 3 stanowi pewien *postęp*. Rzec można ująć jeszcze inaczej: „podział” rzeczywistości na trzy światy ma *wyłącznie* charakter heurystyczny. Ma skłonić nas do tego, byśmy dostrzegli autentyczne problemy, przede wszystkim zaś *niezwyczajną* rolę naszych *teorii*.

Z powyższej prezentacji Popperowskiej koncepcji trzech światów widać jasno, że jest to ontologia odmienna zarówno od dualizmu, jak i monizmu. Nie jest dualistyczna, gdyż pomiędzy światem 3 a pozostałymi sferami rzeczywistości nie ma żadnej „ontologicznej” przepaści. W jakimś sensie, dla Poppera świat 3 jest „funkcją” świata 2. Świat 3 nie jest więc „dziwaczny” ani „trywialny” – także dlatego, że świat 3 nie zawiera „jedynie” norm prawnych, obejmuje zatem odpowiednio szeroki horyzont ontologiczny. Reguły – należące do świata 3 – nie są obiektami *sui generis*. Ontologia Poppera nie jest też monizmem. Autor *Wiedzy obiektywnej* podkreśla, że obiekty świata 3 – w tym normy czy teorie – istnieją realnie. Nie da się ich, bytów emergentnych, „zredukować” do zjawisk psychicznych (zjawisk świata 2).

Uważam też, że koncepcję Poppera można – i należy – w pewien sposób zmodyfikować. Modyfikacje te związane są z Wittgensteinowskimi uwagami dotyczącymi kierowania się regułą. Zauważmy, że dla Poppera „wyłonienie się” świata 3 było genetycznie związane z pojawieniem się języka. Świat 3 nie istnieje bez języka. Dlatego uważam, że uwagi Wittgensteinowskie mają kluczowe znaczenie dla ustalenia, *co leży u podstaw* świata 3 – lub, innymi słowy, *na czym świat ten superwenuje*.

²⁸ Tenże, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, dz. cyt., s. 42.

²⁹ Tamże, s. 31.

Jak wiadomo, Wittgenstein, odrzucając tradycyjne sposoby rozumienia reguły, sugeruje, że o kierowaniu się regułą mówić można jedynie wtedy, gdy istnieją pewne regularności w zachowaniach społecznych. Jak pisze Saul Kripke, „jeśli rozważamy pojedynczą osobę odizolowaną od innych, pojęcie reguły kierującej działaniami tej osoby pozostanie puste”³⁰. Sytuacja ulegnie zmianie, jeśli „rozważymy [tę osobę] jako współdziałającą z innymi członkami społeczności. Inni dostarczą wtedy kryterium, które pozwoli stwierdzić, czy dana osoba działa zgodnie, czy niezgodnie z regułą”³¹. W moim przekonaniu interpretacja Kripkego idzie za daleko. Uważa on, że same reakcje społeczne uprawniają nas do mówienia o istnieniu reguł. Wittgenstein mówi coś innego: dla zrozumienia kierowania się regułą trzeba uwzględnić zarówno reakcje społeczne, jak i stany mentalne. Intuicję tę przejął od Wittgensteina Hart, który twierdził, że o istnieniu reguł społecznych można mówić jedynie wtedy, gdy „spełniają one” równocześnie test wewnętrznego i zewnętrznego punktu widzenia.

Najważniejsza modyfikacja, którą wprowadzam do koncepcji Poppera, polega zatem na odrzuceniu sugestii, jakoby świat 3 wyłaniał się wyłącznie ze świata 2. Twierdzę, iż lepsza jest hipoteza, zgodnie z którą świat 3 superwenuje równocześnie na stanach mentalnych (należących do świata 2) i zachowaniach społecznych (należących do świata 1). Modyfikacja ta – polegająca w istocie na „pożenieniu” Poppera z Wittgensteinem, nie jest aż tak absurdalna, jak mogłoby się wydawać. Twierdzę bowiem, że – jeśli pominąć metafizologię Wittgensteina, wrogą konstruowaniu jakichkolwiek ontologii – podobieństwa obu ujęć są zaskakujące. Mówiąc inaczej, jestem przekonany, że gdyby Wittgenstein uznawał konstruowanie ontologii za zajęcie sensowne, *musiałby* zaproponować koncepcję podobną do Popperowskiej, a przynajmniej bliższą jej niż platonizmowi, kartezjanizmowi itd.

Pierwszym zaskakującym podobieństwem pomiędzy oboma ujęciami jest zdecydowany atak na kartezjanizm, a przede wszystkim na kar-

³⁰ S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge 2007, s. 66.

³¹ Tamże.

tezański model myślenia-jako-widzenia. W *Self And Its Brain* Popper *explicite* stwierdza, że co prawda można uznać istnienie czegoś takiego, jak intuicja racjonalna, ale nie jest ona niezawodna – więcej nawet, *zwykle* nas zwodzi. By wyjaśnić, na czym polega myślenie, a w szczególności, w jaki sposób uchwytujemy przedmioty świata 3, Popper podkreśla, że łatwiej zrozumieć, jak je tworzymy, niż jak je postrzegamy. Nie posiadamy, zdaniem autora *Wiedzy obiektywnej*, żadnego „intelektualnego organu”, za pomocą którego mielibyśmy postrzegać te przedmioty. Natomiast:

(...) możemy zrozumieć uchwytowanie przedmiotów świata 3 jako aktywny proces. Musimy wyjaśniać go jako *tworzenie* bądź *odtworzenie* tego przedmiotu. Aby zrozumieć skomplikowane łańciskie zdanie, musimy je zrekonstruować: by sprawdzić, w jaki sposób jest ono skomponowane, by je zrekonstruować, odtworzyć. By zrozumieć jakiś *problem*, musimy wypróbować chociaż niektóre spośród bardziej oczywistych rozwiązań, i pojąć, dlaczego one zawodzą; odkrywamy w ten sposób, że istnieje pewna trudność – problem. By zrozumieć teorię, musimy najpierw zrozumieć problem, który teoria ta ma rozwiązywać, i sprawdzić, czy radzi sobie ona lepiej niż którekolwiek z oczywistych rozwiązań [problemu]. By zrozumieć skomplikowany argument, np. Euklidesowy dowód twierdzenia Pitagorasa (...), musimy sami wykonać pracę, zwracając uwagę, co przyjęto bez dowodu. We wszystkich tych przypadkach rozumowanie staje się „intuicyjne” dopiero wtedy, gdy jesteśmy przekonani, iż potrafimy „na zawołanie” wykonać tę rekonstrukcję w dowolnej chwili.

Ta koncepcja „uchwytywania” nie zakłada żadnego „oka duszy”, żadnego organu postrzegania mentalnego. Zakłada się tu jedynie naszą zdolność do wytwarzania przedmiotów świata 3, szczególnie obiektów językowych. Zdolność ta jest niewątpliwie wynikiem *praktyki*. Dziecko, na początku, wytwarza proste dźwięki. Rodzi się z potrzebą kopiowania, rekonstrukcji bardziej skomplikowanych wypowiedzi językowych. Rozstrzygające znaczenie ma to, że uczymy się *rzeczy czyniąc je*, w odpowiednich sytuacjach, w tym kulturowych. Uczymy się, jak czytać i jak argumentować³².

W przytoczonym fragmencie, oprócz odrzucenia modelu myślenia-jako-widzenia, uderza coś jeszcze: zdaniem Poppera zdolność do two-

³² K. R. Popper, J. Eccles, *Self and its Brain*, dz. cyt., s. 44–45.

zenia przedmiotów świata 3 jest wynikiem pewnej praktyki. Popper nie używa, oczywiście, tego terminu w takim znaczeniu, jak Wittgenstein. Ma raczej na myśli to, że dziecko *uczy się* postrzegać (konstruować) przedmioty świata 3 dzięki treningowi. Rzecz w tym, że Wittgenstein głosi podobny pogląd. Różnica pomiędzy tymi ujęciami sprowadza się do tego, że Popper uznaje (inaczej niż Wittgenstein) – głównie w związku z olbrzymim sukcesem nauki, ale także rolą sztuki – że nie powinniśmy się na tym zatrzymać w naszym opisie; że więcej *wyjaśnimy*, rozwiążemy więcej *problemów*, jeśli przyznamy, że owe praktyki – w drodze ewolucji – wytworzyły autonomiczny wobec nas świat 3. Wittgensteina przed taką konkluzją powstrzymuje jego terapeutyczna metafizologia. Z tego samego powodu Wittgensteinowska „koncepcja” ma kłopot w wyjaśnieniu natury matematyki czy sukcesu nauki.

Można wskazać jeszcze jedną zaskakującą zbieżność między naszymi bohaterami. Obaj – choć na różne sposoby – podkreślają wspólnotowy charakter języka i wszelkich wytworów kulturowych. Popper pisze np.:

Rozum, podobnie jak język, jest tworem życia społecznego. Robinson Crusoe (porzucony na bezludnej wyspie we wczesnym dzieciństwie) mógłby być dostatecznie zdolny, by radzić sobie w różnych trudnych sytuacjach, nie wymyśliłby wszakże ani języka, ani sztuki argumentacji³³.

Nie chcę sugerować, że Popper formułuje w tym miejscu coś na kształt argumentu języka prywatnego. Wydaje się jednak, że dla Wittgensteina wszelkie reguły (językowe, etyczne, prawne, matematyczne, logiczne itd.) powstają w społecznościach na drodze ewolucyjnej. Popper z kolei podkreśla, iż przedmioty świata 3 także powstały ewolucyjnie, wspólnym wysiłkiem wszystkich ludzi. Po raz kolejny różnica obu ujęć wynika z innych założeń metafizycznych. Wittgenstein przez całe życie był konsekwentnym zwolennikiem *milczenia o metafizyce*; Popper od samego początku uważał, że metafizyka jest sensowna, trzeba ją tylko wyraźnie odróżnić od nauki.

³³ K. R. Popper, *Wiedza obiektywna...*, dz. cyt., s. 237.

Podsumowując: proponowana tu „trzecia droga”, pozwalająca uniknąć problemów monizmu ontologicznego z jednej strony, a dualizmu z drugiej, polega na uznaniu, że reguły prawne są „mieszkańcami” świata 3, który jest tworem ewolucji emergentnej; że świat ten „superweniuje” równocześnie na stanach mentalnych i regularnościach w zachowaniach społecznych. Koncepcja ta istotnie różni się od monizmu. Nie zakłada, że całą rzeczywistość można sprowadzić do zjawisk psychicznych i fizycznych. W związku z tym nie mamy tu problemu z przyznaniem, że reguły postępowania istnieją. Co więcej, zarysowana przeze mnie ontologia nie jest typowym emergentyzmem. Twierdzę bowiem, że świat 3 jest bytem emergentnym, ale superweniującym równocześnie na stanach mentalnych i regularnościach zachowań społecznych, gdy w typowym ujęciu (także Popperowskim) świat 3 „emerguje” na gruncie świata 2, tj. świata przeżyć psychicznych. Wreszcie, proponowana tu koncepcja przyjmuje odpowiednio szeroki horyzont ontologiczny: normy prawne są „mieszkańcami świata 3” obok innych reguł: moralnych, językowych, matematycznych, ale także obok innego typu bytów (teorii, wartości itd.).

Proponowana teoria różni się też od dualizmu ontologicznego. Uważam, że świat 3 – tak jak go rozumiem – nie jest „dziwaczny”, a w każdym razie jest „mniej dziwaczny” niż świat czystych powinności. Przekonanie to wspieram następującymi obserwacjami. Po pierwsze, świat 3, choć autonomiczny, nie jest całkowicie „oddzielony” od światów 1 i 2 – wszak superweniuje on na regularnościach w zachowaniach społecznych i stanach mentalnych. Co więcej, podział na trzy światy ma charakter hipotetyczny i heurystyczny, a nie „absolutny”. Po drugie, jak już wspominałem, konstruowana tu koncepcja przyjmuje wystarczająco szeroki horyzont ontologiczny, który chroni nas przed zarzutem, że reguły prawne stają się bytami *sui generis*. Wreszcie, po trzecie, świat 3 jest efektem ewolucji emergentnej. Ujęcie genezy reguł postępowania, języka, teorii naukowych, wartości itd. w perspektywie ewolucyjnej jest, w moim przekonaniu, kluczowe dla konstrukcji zadowalającej ontologii. Ciekawe, że warunek ten – np. w ontologiach dualistycznych – jest całkowicie ignorowany. Dualizm – w każdym zapewne ujęciu – zdaje się

zaprzeczać „oczywistej oczywistości”, dopuszczając ewolucję sfery bytu (ew. przedmiotów materialnych), ale chroniąc przed nią sferę powinności (ew. sferę ducha). Takie „wybiórcze” zastosowanie wniosków płynących z teorii ewolucji jest w rzeczy samej dziwaczne.

Przeciw proponowanej tu teorii można jednak sformułować dosyć istotny zarzut. Można bowiem zapytać, czy świat 3 nie jest „trywialny” w sensie, w jakim trywialność zarzucić można dualistycznym koncepcjom reguł prawnych. Innymi słowy, zarzut ten brzmi: nie wiemy, w jaki sposób wytłumaczyć istnienie reguł, teorii naukowych, wartości itd., a zatem najłatwiej „wrzucić je do jednego ontologicznego worka” i postulować istnienie świata 3, który jest takim samym wytrychem, jak świat czystych powinności czy wartości samych w sobie; co gorsze, w świecie 3 znajduje się *wszystko*, co sprawia nam teoretyczne kłopoty. Nie jest to więc trywialne rozwiązanie *jakiegoś* problemu, ale trywialne rozwiązanie *wszelkich* problemów. A. Chmielewski formułuje tę obiekcyję w sposób następujący:

Beztraskie przyjmowanie obiektywnego świata znaczeń, teorii i problemów, niezależnie od tego, czy są aktualnie pojmowane przez ludzką świadomość, mocno przypomina wyjaśnianie działania ziół nasennych oparte na przekonaniu, że tkwi w nich *vis dormitiva*, siła usypiająca. Jest to w rezultacie taktyka unikania problemów przez ucieczkę w prostsze, bardziej harmonijne i logiczne, ale nie istniejące trzecie światy³⁴.

Na zarzut ten nie wystarczy odpowiedzieć, podkreślając raz jeszcze, że idea świata 3 ma charakter heurystyczny i hipotetyczny. Trzeba wskazać powody, dla których świat 3 jako heurystyka taka jest przydatny, a jako hipoteza – lepszy od innych hipotez ontologicznych (np. monizmu lub dualizmu). O niektórych z nich była już mowa. Teoria, która uwzględnia szerszy horyzont ontologiczny, obejmuje więcej zjawisk. Z kolei ewolucyjny rodowód świata 3 sprawia, że koncepcja ta jest spójna z jedną najważniejszych teorii naukowych – teorią ewolucji. Wszystko to jednak są argumenty o dużym stopniu ogólności, które łatwo można obrócić przeciw głoszonym tu tezom.

³⁴ A. Chmielewski, *Filozofia Poppera...*, dz. cyt., s. 164.

W odpowiedzi na te wątpliwości chcę podkreślić fakt, że istotą brnionej tu koncepcji jest twierdzenie, iż świat 3 superwenuje równocześnie na regularnościach praktyk społecznych oraz aktach mentalnych. Jak sugeruje Wittgenstein, owe regularności i stany mentalne są tym, co pozwala nam mówić o kierowaniu się regułami. W konsekwencji moje twierdzenie sprowadza się do tego, że świat 3, niejako „u swych podstaw”, jest światem reguł. Tworzymy teorie, mówimy o wartościach itd., ale jest to uwarunkowane tym, że możemy, potrafimy posługiwać się regułami – głównie: regułami językowymi. Teza ta może wydać się niejasna – zostanie rozwinięta poniżej. Ponadto trzeba dodać, że taka konstrukcja ontologiczna pozwala wyjaśnić – choć jest to wyjaśnienie cząstkowe – w jaki sposób reguły mogą zawierać wzór postępowania. Jak zauważa Wittgenstein, nie można wyobrazić sobie kierowania się regułą poza wspólnotą – i to właśnie reakcja wspólnoty, pewna regularność w jej zachowaniu, stanowi „namiastkę” wzoru postępowania. Fakt, że mamy tu do czynienia z taką „namiastką”, jest znaczący – niczego podobnego nie znajdziemy bowiem w koncepcjach dualistycznych. W jaki sposób „namiastka” ta może wyjaśniać naturę reguł – wzorów? I do tego problemu powrócimy poniżej.

Wreszcie należy nadmienić – choć nie ma tu miejsca na rozwijanie tego wątku – że przynajmniej pewne interpretacje badań biologicznych – teorii ewolucji, psychologii rozwojowej czy prymatologii – wspierają proponowaną tu hipotezę. Twierdzi się bowiem, że nasze uposażenie biologiczne nie różni się tak znacząco od uposażenia innych zwierząt, by wytłumaczyć, czemu tylko człowiek zdolny jest do tworzenia systemów normatywnych, teorii naukowych, dzieł sztuki itd. Stawia się zatem hipotezę, że to stosunkowo proste przystosowania biologiczne – w szczególności ludzka zdolność do utożsamiania się z przedstawicielami własnego gatunku i umiejętność uczenia się przez naśladowanie – warunkują możliwość powstania i „podtrzymania w istnieniu” kultury (czyli świata 3)³⁵.

³⁵ Por. M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa 2002; J. Zlatev, *Triadic bodily mimesis is the difference*, edycja internetowa, 2005; J. Zlatev, *Limbodiment, language and mimesis*, edycja internetowa, 2007.

5. Szkic teorii normatywności

Pytanie o normatywność brzmi: w jaki sposób reguły stają się obiektywnymi racjami działania? Patrząc ogólnie, można na to pytanie próbować odpowiedzieć na trzy sposoby. Po pierwsze, można utrzymywać, iż reguły są bytami *sui generis*, a jedną z ich cech konstytutywnych jest „siła normatywna”; innymi słowy, reguły – ze swej natury – są obiektywnymi racjami działania. Wariacją tej odpowiedzi jest koncepcja racji jako bytów *sui generis*, podtrzymywana, jak się wydaje, np. przez Raza. Jeszcze inną wersją odpowiedzi realistycznej jest kantyzm, wedle którego zasady postępowania mają moc normatywną (są obiektywnymi racjami działania), jeśli są zgodne z imperatywem kategorycznym. Problem w tym, że imperatyw kategoryczny czerpie swą obiektywną ważność z tego, iż jest nakazem rozumu praktycznego – co lokuje ostateczne źródło normatywności *poza* światem fenomenalnym (w sferze noumenalnej). W ten sposób pierwsze z możliwych rozwiązań zagadki normatywności ma charakter fundacjonistyczny (istnieje ostateczne źródło normatywności), absolutystyczny (istnieje tylko jedno takie źródło) i antynaturalistyczny (źródła normatywności leżą *poza* światem fizycznym, tj. tym, który da się badać metodami naukowymi).

Druga odpowiedź na pytanie o normatywność ma charakter redukcjonistyczny. W najprostszej postaci, utożsamia ona pojęcie racji działania z psychologicznym pojęciem motywu. Odpowiedź ta jest niezadowolająca, sprawia bowiem, że pojęcie racji działania znika, a pytanie o normatywność staje się pytaniem błędnie postawionym – presuponuje bowiem ono, iż obiektywne racje działania istnieją. Najważniejsze argumenty, które nakazują odrzucenie tego rozwiązania, są następujące. Po pierwsze, odpowiedź ta jest sprzeczna z naszymi podstawowymi intuicjami; argument ten ma, rzecz jasna, taką wagę, jaką przypisujemy naszym intuicjom. Po drugie – i wydaje się to argumentem poważniejszym – odrzucenie pojęcia racji działania sprawia, iż z trudem przychodzi nam wyjaśnić pewne sfery naszego doświadczenia – np. w logice czy matematyce (w tym kontekście pouczające jest dwudziestowieczne odrzucenie psychologizmu w filozofii matematyki). Po trzecie wreszcie,

logika redukcjonizmu obraca się szybko przeciw samej sobie. Jak widzieliśmy na przykładzie poglądów Holmesa czy Petrażyckiego, wszelkie próby zbudowania spójnej redukcjonistycznej koncepcji normatywności nieodmiennie wyprowadzają nas *poza* redukcjonistyczny schemat i nakazują akceptację co najmniej jednej reguły (np. „maksymalizuj swoją funkcję użyteczności!”), która ma charakter obiektywnej racji działania. Rozwiązanie redukcjonistyczne jest konsekwentnie naturalistyczne, ale – podobnie jak realistyczne – ma charakter fundacjonistyczny i absolutystyczny. Jestem przekonany, iż te dwa założenia uniemożliwiają stworzenie poprawnej koncepcji normatywności. Wedle mojej propozycji należy odrzucić zarówno absolutyzm, jak i fundacjonizm.

Próbę odpowiedzi na pytanie o normatywność proponuję rozpocząć od narzucającej się tezy: spośród istniejących reguł, obiektywnymi racjami działania są te, które wskazuje akceptowana przez nas koncepcja racjonalności. W tym ujęciu reguła nakazująca wybrać większy zysk, nawet okupiony cierpieniem innych ludzi, może być obiektywną racją działania z punktu widzenia teorii racjonalnego wyboru, nie będzie zaś nią na pewno wedle zaleceń racjonalności kantowskiej. Tak rozumiana normatywność ma charakter relatywny. Co więcej, wydaje się, że gdybyśmy poprzestali na tej odpowiedzi, daleko byłoby do wyjaśnienia zagadki normatywności. Jest przecież jasne, że jeśli pojęcie normatywności jest zrelatywizowane do tej czy innej teorii racjonalności, to *coś innego* musi uzasadniać obiektywność reguł samej racjonalności. Próba odwołania się tu do reguł moralnych prowadzi do błędnego koła. Pozostaje tylko jedna odpowiedź: wykształcenie się abstrakcyjnej postaci normatywności musiało być warunkowane jakąś bardziej rudymenarną jej formą. Czym ona jest?

Pomocne w oświetleniu tego problemu będzie odróżnienie *trzech* rodzajów reguł – rudymenarnych, pośrednich i abstrakcyjnych – i trzech, odpowiadających im pojęć normatywności (rudymenarnej, pośredniej i abstrakcyjnej). Reguły pośrednie mają pewne cechy reguł rudymenarnych i pewne cechy reguł abstrakcyjnych. System reguł pośrednich „zawieszony” jest gdzieś pomiędzy systemem rudymenarnym i abstrakcyjnym. Twierdząc przy tym, iż jest to – w perspektywie analiz za-

wartych w tym eseju – *najistotniejszy wymiar reguł i normatywności*. Reguły pośrednie to reguły, które *faktycznie nas wiążą* i wedle których *faktycznie postępujemy*. Są to *reguły w działaniu*. Odwołuję się tu, rzecz jasna, do wprowadzonego przez realistów amerykańskich podziału na prawo w księgach i prawo w działaniu, modyfikując go jednak zasadniczo na dwa sposoby. Po pierwsze, mówię o wszelkich typach reguł, a nie jedynie o prawie. Po drugie, głoszę, iż na poziomie pośrednim reguły *mają moc normatywną*. Nie jest to zatem poziom zwykłych regularności w zachowaniach (a tak można odczytywać realistyczne pojęcie prawa w działaniu).

System reguł pośrednich (i odpowiadającą im normatywność) scharakteryzować można najlepiej poprzez opisanie systemu reguł rudymen-tarnych i abstrakcyjnych. Można bowiem powiedzieć, iż reguły pośrednie powstają w „sprzężeniu zwrotnym” reguł rudymen-tarnych i abstrakcyjnych. Reguły rudymen-tarne najlepiej traktować jako analityczną fikcję, choć nie da się wykluczyć, iż istniały one – w jakiejś postaci – na wczesnym etapie filogenezy świata 3. Nie wydaje mi się, by kwestia ta miała duże znaczenie. Traktuję po prostu ideę systemu reguł rudymen-tarnych jako *użyteczną fikcję*, która pozwala na charakterystykę reguł pośrednich, odgrywających kluczową rolę w proponowanej przeze mnie próbie wyjaśnienia zagadki normatywności.

Charakterystykę reguł i normatywności rudymen-tarnej (RR) i abstrakcyjnej (RA) można zamknąć w następujących pięciu tezach:

(RR: Bezpośrednia teza społeczna) Reguły na poziomie rudymen-tarnym mają charakter społeczny.

(RA: Pośrednia teza społeczna) Reguły na poziomie rudymen-tarnym mają *pośrednio* charakter społeczny.

Nasza analiza filozoficzna wskazuje, iż do wykształcenia się reguł konieczna jest pewna praktyka społeczna. Praktyka ta, przez swoje mechanizmy korygujące zachowania, generuje zarówno pewną pierwotną obiektywność, jak i pierwotne „powinienie”. Na tej podstawie może się wykształcić – na drodze refleksji – abstrakcyjne pojęcie normatywności. Reguły abstrakcyjne, z kolei, także mają charakter społeczny, ale niejako pośrednio – z tego względu, że ich sformułowanie w języku (co jest rów-

noważne z ich powołaniem do życia w świecie 3) uwarunkowane jest istnieniem rudymen-tarnego (lub pośredniego) systemu reguł.

(RR: Teza o spontanicznej genezie) Na poziomie rudymen-tarnym wszystkie reguły powstają spontanicznie.

(RA: Teza o abstrakcyjnej genezie) Na poziomie abstrakcyjnym wszystkie reguły powstają w sposób abstrakcyjny.

Powstanie reguł rudymen-tarnych związane jest z wyłonieniem się jakiejś nowej regularności w zachowaniach społecznych, która w pewnym momencie zostaje rozpoznana jako reguła (posiadająca „siłę normatywną”). Z kolei na poziomie abstrakcyjnym reguły powstają w ten sposób, że ktoś je *formułuje*. Jest to warunek wystarczający, by nowa reguła stała się mieszkańcem świata 3.

(RR: Teza o jedności normatywnej) Istnieje tylko jeden rodzaj normatywności rudymen-tarnej, gdyż istnieje tylko jeden rodzaj reguł rudymen-tarnych.

(RA: Teza o różnorodności normatywnej) Na poziomie abstrakcyjnym istnieją różne typy reguł i różne pojęcia normatywności (pojęcie racji działania jest tu zrelatywizowane do przyjętej koncepcji racjonalności).

Mówiąc inaczej, na poziomie rudymen-tarnym nie sposób wyróżniać typów reguł, np. językowych, prawnych, racjonalności, moralności itd. Takie odróżnienia są możliwe dopiero wtedy, gdy przeprowadzamy *refleksję* nad regułami, którymi się posługujemy. Nie pojawia się zatem w tym przypadku pytanie, co było pierwsze: normatywność reguł moralnych czy normatywność reguł racjonalności. Na poziomie rudymen-tarnym można mówić o jakiejś „sile normatywnej”, ale nie w sensie abstrakcyjnym – sens ten pojawia się dopiero wraz z teoretyczną refleksją nad zjawiskiem kierowania się regułami. Teoretyczna refleksja, mająca za zadanie rozjaśnienie fenomenu normatywności, prowadzi do wyróżnienia rozmaitych typów reguł i charakterystycznych dla nich pojęć normatywności. Wydaje się przy tym, że zgodnie z tym, co określić można mianem „logiki ewolucji”, normatywność abstrakcyjna wykształca się: (a) stopniowo (tj. nie istnieje żaden przeskok z normatywności rudymen-tarnej do abstrakcyjnej), (b) w „sprzężeniu zwrotnym” pomiędzy

teorią a praktyką (tworzone kolejne teorie reguł i źródeł normatywności mają wpływ na naszą praktykę normatywną); oraz (c) jako rozwinięcie rudymen tarnej formy normatywności, a nie w opozycji do niej.

Trzeba, rzecz jasna, bliżej opisać charakter rudymen tarnej normatywności. Nie można powiedzieć, iż reguły na poziomie rudymen tarnym są obiektywnymi racjami działania. Powiedzieć, iż coś jest racją działania, można tylko w relacji do określonej koncepcji racjonalności – tylko wtedy dokładnie wiadomo, o czym mowa. Wydaje się jednak, że formuła „obiektywna racja działania” naprowadza na warunki konieczne, które musi spełnić rudymen tar na koncepcja normatywności. Na poziomie rudymen tarnym reguły muszą posiadać choćby załączkową formę obiektywności i być, w jakiś pierwotny sposób, racjami.

W odróżnieniu od poziomu rudymen tar nego, reguły rozumiane abstrakcyjnie można już dzielić na rozmaite typy. W związku z tym, można też odróżniać różne rodzaje normatywności, np. normatywność pruden cjalną od moralnej, a tę od normatywności reguł logicznych. We wszystkich tych przypadkach kryteriów uznawania danej reguły za rację działania będzie dostarczać określona, zaakceptowana teoria racjonalności.

Kolejne tezy brzmią:

(RR: Teza o strukturze) Na poziomie rudymen tarnym reguły mogą istnieć jedynie w ramach pewnej struktury (systemu) wielu reguł.

(RA: Teza o niezależności) Na poziomie abstrakcyjnym reguły mogą istnieć samodzielnie (niezależnie od jakiegokolwiek struktury).

Zgodnie z sugestiami Wittgensteina, trudno wyobrazić sobie taką praktykę społeczną, w której wytworzyłaby się tylko jedna reguła. Możliwość kierowania się regułą uwarunkowana jest istnieniem złożonego systemu reguł. Inaczej rzecz się ma na poziomie reguł abstrakcyjnych, można bowiem zadekretować „system”, który składa się z jednej lub kilku reguł. Z systemowym wymiarem reguł rudymen tar nych i niezależnym charakterem reguł abstrakcyjnych związane są dwie dalsze tezy.

(RR: Teza o braku kryteriów indywidualuacji) Na poziomie rudymen tarnym nie istnieją jednoznaczne kryteria indywidualuacji wszystkich reguł.

(RA: Teza o indywidualuacji) Na poziomie abstrakcyjnym reguły można w pełni zindywidualizować.

Można powiedzieć, że na poziomie rudymen tarnym nie ma mowy o jednoznacznej indywidualuacji wszystkich reguł. Do takiej indywidualuacji może dojść dopiero na poziomie reguł abstrakcyjnych. Nie oznacza to wszakże, iż reguł rudymen tar nych *w ogóle nie da się wyróżnić*, że tworzą one strukturę o „zamazanych konturach”. Chodzi raczej o to, iż reguły rudymen tarne można zindywidualizować *na wiele sposobów*. Dopiero gdy zaczynamy dokonywać refleksji nad naszymi praktykami społecznymi i z pomocą języka zaczynamy formułować reguły, przypisywać je do poszczególnych podsystemów itd., można mówić o jednoznacznym ich wyróżnianiu. Przeprowadźmy następującą – choć niedoskonałą – analogię. Języka obcego można się uczyć na co najmniej dwa sposoby. Jeden z nich, „abstrakcyjny”, polega na przyswojeniu sobie reguł gramatycznych i słownika danego języka. Każdy, kto chciał zastosować tak zdobytą wiedzę w praktyce, szybko orientował się, że sama znajomość podręcznikowych reguł i słownikowych definicji nie sprawia, że umiemy posługiwać się danym językiem. Z kolei osoba, która uczy się języka „w działaniu”, nie korzystając z podręczników i porad nauczycieli, szybko nauczy się używać pewnych sformułowań w niektórych kontekstach, ale poza tymi kontekstami będzie je stosować często błędnie. To pokazuje, że ktoś, kto jedynie „obserwuje” reguły w działaniu, ma wiele sposobów na „indywidualację” (rozpoznanie) tych reguł. Z kolei ktoś, kto zna jedynie w pełni zindywidualizowane reguły abstrakcyjne (wyczytane w podręczniku gramatyki), szybko przekonuje się, że i one nie zawsze się sprawdzają. Chcę przez to powiedzieć, że reguły językowe to reguły pośrednie: mają pewne cechy reguł rudymen tar nych i pewne cechy reguł abstrakcyjnych.

Wróćmy do naszej charakterystyki obu typów reguł:

(Teza holistyczna) Normatywność na poziomie rudymen tarnym jest pierwotnie cechą całego systemu reguł.

(Teza antyholistyczna) Normatywność na poziomie abstrakcyjnym może – choć nie musi – przynależeć pierwotnie poszczególnym regułom.

Niektórzy przekonują, że holistycznych wizji normatywności – tj. takich, wedle których pierwotnie normatywny jest pewien *system reguł*, a poszczególne reguły są normatywne jedynie wtórnie, wtedy, gdy należą do systemu – nie da się utrzymać z przyczyn *logicznych*. Argument kwestionujący holistyczne ujęcia normatywności głosi, iż wystarczy nieprzestrzeganie *jednej* z reguł systemu, by cały system się rozpadł. Ryzyko to nie odnosi się jednak do systemu reguł rudymenarnych. Na poziomie tym nie da się jednoznacznie indywidualizować reguł; w konsekwencji nie zawsze można jednoznacznie powiedzieć, czy jakaś reguła została złamana, czy postąpiono zgodnie z jakąś inną regułą. Biorąc zaś pod uwagę fakt, iż na poziomie rudymenarnym reguły powstają spontanicznie, można sobie łatwo wyobrazić, że niektórymi regułami kieruje się np. 50% społeczności.

Z kolei na poziomie abstrakcyjnym normatywność może być pierwotnie zarówno cechą całego systemu reguł, jak i poszczególnych reguł. Zależy to, rzecz jasna, od przyjętej koncepcji racjonalności. Dodać jednak wypada, że w przypadku najważniejszych koncepcji racjonalności praktycznej (Arystotelesowskiej, Hobbesowskiej i Kantowskiej) reguły stają się racjami działania niezależnie od tego, do jakiego systemu normatywnego przynależą.

Oczywistym wnioskiem z powyższych tez jest twierdzenie, iż na poziomie rudymenarnym wszystkie reguły mają charakter normatywny. Jeśli na poziomie tym jakaś reguła istnieje, to tylko należąc do systemu reguł rudymenarnych. Skoro tak, to jest ona (w sposób pochodny) normatywna (w sensie pierwotnym). Innymi słowy, na poziomie tym wszelkie reguły mają „siłę normatywną”. Dopiero w wyniku rozwoju abstrakcyjnego pojęcia reguły (i normatywności) można mówić o regułach (w sensie abstrakcyjnym), które nie są obiektywnymi racjami działania.

Istotą bronionej przeze mnie koncepcji jest twierdzenie, że „na co dzień” nie kierujemy się ani regułami rudymenarnymi, ani abstrakcyjnymi, lecz regułami pośrednimi. Jak wspominałem, system reguł pośrednich przejawia pewne cechy systemu rudymenarnego i pewne cechy systemu abstrakcyjnego. System reguł rudymenarnych jest bar-

dziej niż system reguł abstrakcyjnych „zakorzeniony” w praktykach społecznych, w związku z czym odpowiada mu bezpośrednia teza społeczna. Reguły pośrednie mogą powstawać zarówno spontanicznie, jak i w sposób abstrakcyjny. Na poziomie reguł pośrednich można odróżniać różne typy reguł, a co za tym idzie różne typy normatywności. Odróżnienie to jest jednak nieostre – w przeciwieństwie do systemu reguł abstrakcyjnych. Reguły pośrednie istnieją jedynie w pewnej strukturze, ale można w ramach tej struktury dokonywać zrozumiałych podziałów (wydzielać wedle jasnych kryteriów różne podstruktury) – w przeciwieństwie do systemu reguł rudymenarnych. W ramach systemu reguł pośrednich niektóre reguły da się jednoznacznie zindywidualizować, z innymi trudniej tak postąpić. Wreszcie, na poziomie pośrednim normatywność ma „dwa oblicza”. Z jednej strony, można spojrzeć na normatywność reguł pośrednich, jak na „obiektywną” normatywność systemu reguł rudymenarnych; z drugiej – to rozumienie normatywności jest wzmacniane przez to, że ludzie dokonują refleksji nad tym, co powinni zrobić, wykorzystując abstrakcyjne teorie racjonalności, a co za tym idzie – odwołując się do jednego z abstrakcyjnych pojęć normatywności (racji działania).

„Zakorzenie” reguł pośrednich w praktykach społecznych, czyli ich rudymenarny wymiar, sprawia, iż system reguł pośrednich pełni kluczową funkcję w naszej społecznej rzeczywistości. Łatwiej to zrozumieć, gdy zapytamy, jaka jest relacja pośrednich reguł do świata 3. Twierdzę, iż reguły te „podtrzymują” bądź, mówiąc inaczej, stanowią rusztowanie dla tego, co tradycyjnie traktuje się jako przedmioty świata 3: dla teorii, problemów, reguł w sensie abstrakcyjnym. Teza o istnieniu systemu reguł pośrednich stanowi zatem istotne uzupełnienie Popperowskiej koncepcji świata 3.

Proponowana tu ontologia jest następująca. Istnieją trzy światy czy też obszary. Świat 1 to świat fizyczny, z którego wyłania się świat 2 – świat stanów mentalnych. Na zjawiskach zachodzących w *obu tych światach* (składających się na pewną strukturę) superwenuje „świat reguł pośrednich”, charakteryzujących się „pierwotną”, a nie tylko abstrakcyjną normatywnością. Istnienie tego systemu reguł umożliwia

z kolei istnienie świata reguł w sensie abstrakcyjnym, a także teorii, problemów i wartości. Związki pomiędzy tymi strukturami są następujące. Świat 1 (praktyki) i świat 2 (stany mentalne) stanowią podstawę dla wyłonienia się pośredniej postaci świata 3 (początkowo identycznej z systemem reguł rudymenarnych, bądź bardzo do niego podobnej). System reguł pośrednich oddziałuje, na zasadzie sprzężenia zwrotnego, na nasze zachowania i postawy, wzmacniając regularność praktyk społecznych. Dzięki istnieniu systemu reguł pośrednich możemy konstruować obiekty abstrakcyjnego świata 3: w pełni zindywidualizowane reguły, teorie itd. I one mogą wpływać na ludzkie zachowania, a to dlatego, że ludzie mają zdolność rekonstruowania przedmiotów świata 3 – w tym reguł abstrakcyjnych. W ten sposób reguły abstrakcyjne mogą wpływać na nasze zachowania i stany mentalne, a to z kolei może prowadzić do zmian w systemie reguł pośrednich.

W obliczu powyższych ustaleń moja odpowiedź na pytanie o normatywność brzmi: istnieją dwie postaci normatywności, które w rozważaniach na temat normatywności są zwykle mylone. Po pierwsze, istnieje *normatywność abstrakcyjna*: abstrakcyjna reguła postępowania jest w tym ujęciu racją działania, jeśli za taką nakazuje ją uznać określona teoria racjonalności. Pojęcie normatywności abstrakcyjnej jest zatem relatywne. Po drugie, mówić można o *normatywności pośredniej*. Nie ma ona charakteru relatywnego. Jest obiektywna w tym sensie, iż jest cechą systemu reguł pośrednich. Dodać jeszcze należy, iż w obu przypadkach przedstawiam *deskryptywną teorię normatywności*. Innymi słowy, moim celem jest wyjaśnienie, w jaki sposób reguły stają się racjami działania (w sensie abstrakcyjnym lub pośrednim), a nie które reguły *powinny* być takimi racjami.

Należy też podkreślić, że rozwiązanie problemu normatywności pośredniej, które proponuję, ma charakter antyfundacjonistyczny. W ujęciu tym nie istnieje coś, co określić by można *źródłem normatywności*. Normatywność nie jest wynikiem niczyjej decyzji (ani woli suwerena, ani woli społeczności wyrażonej w umowie społecznej; nie jest także nakazem rozumu praktycznego). Nie jest też ona elementem struktury rzeczywistości, nie wynika z *sui generis* charakteru norm moralnych czy

prawnych. Normatywność generowana jest zarówno przez odpowiednie „nastawienie psychiczne” (stany mentalne), jak i przez regularności w zachowaniach społecznych. Te nastawienia i regularności zależą jednak – na mocy sprzężenia zwrotnego – od istniejącego systemu reguł. Z kolei normatywność abstrakcyjna, wynik refleksji krytycznej nad sposobem naszego postępowania, jest w jakimś sensie fikcją. Tworzymy teorie racjonalności, które głoszą, iż *powinniśmy czynić to a to*. Sformułowanie to byłoby jednak puste, gdyby nie istniała pośrednia postać normatywności. To ona sprawia, iż wiemy, o czym jest mowa, gdy wypowiadamy słowo „powinieneś”.

Uzasadnieniem prezentowanej tu koncepcji są pewne argumenty o charakterze filozoficznym. Twierdzę, że za przedstawioną przeze mnie koncepcją przemawia argument z filozoficznej analizy pojęcia reguły. Mówiąc w skrócie, w historii filozofii nowożytnej dominowały dwa ujęcia reguły. Pierwsze z nich, monistyczne, każe uznać regułę li tylko za regularność zachowań społecznych bądź stanów psychicznych. Drugie – dualistyczne – nakazuje traktować reguły jako byty abstrakcyjne, a ich źródła dopatrywać się już to w strukturze rzeczywistości, już to w szczególnej zdolności ludzkiego rozumu, zakotwiczonego w sferze noumenalnej. Oba te stanowiska prowadzą do poważnych problemów, które wypunktował Wittgenstein. Trudno jednak utrzymywać, by tak trwał pogląd (monizm i dualizm), formułowane na wiele różnych sposobów i z pomocą różnych, często wyraźnie odmiennych siatek pojęciowych, *całkowicie błędnie* oddawały naturę reguł. Moja propozycja, choć nie jest ani monizmem, ani dualizmem, tłumaczy, jaka jest podstawa tych koncepcji. Monizm bazuje na analizie tego, co nazywam systemem reguł rudymenarnych, choć nie dostrzega, że już na tym poziomie wykształca się jakaś pierwotna forma normatywności. Dualizm, z kolei, wychodzi od abstrakcyjnego ujęcia reguły, a nie widząc nadziei na inne uzasadnienie ich istnienia, musi postulować absolut (Boga, rozum praktyczny), który neutralnej naturze byłby zdolny narzucić abstrakcyjne reguły i wartości.

Drugi argument za przedstawioną koncepcją czerpie z ustaleń nauk biologicznych. Jeśli prawdziwe są wyrażane przez niektórych biologów

poglądy na temat powstania języka i innych systemów normatywnych, to potwierdzenie w teorii ewolucji znajduje teza społeczna. Nasze biologiczne uposażenie *umożliwia* powstanie reguł, ale go nie determinuje. Reguły są tworem *wspólnotowym* (kulturowym), a biologiczne podstawy ich istnienia są dosyć wątle.

Twierdzę, iż reguły pośrednie – dzięki swojemu „rudymენტarnemu wymiarowi” – są *kluczem* do zrozumienia, jak możliwa jest normatywność. Abstrakcyjne ujęcia normatywności byłyby niemożliwe, gdybyśmy nie dysponowali jakimś „prototypem normatywności”. Co więcej, w moim przekonaniu zachowaniami ludzkimi – jakby powiedział Wittgenstein, „zanurzonymi w nurcie życia” – rządzą właśnie reguły rozumiane pośrednio. Wpływ reguł abstrakcyjnych na nasze zachowanie odbywa się poprzez przyswajanie sobie (rekonstrukcję) tych reguł, należących do świata 3. Wszystko to zgodne jest ze „strategią ewolucji”, która zwykle nadbudowuje bardziej złożone struktury nad strukturami prostszymi, nie rezygnując jednak nigdy całkiem z tych drugich.

W związku z ostatnią uwagą można sformułować kolejny argument za bronią tu koncepcją. Istotą tego argumentu jest obserwacja, iż odróżnienie systemów reguł pośrednich od rudymენტarnych i abstrakcyjnych nie jest ostre. Refleksja nad „strategią ewolucji” podpowiada, iż będziemy tu mieć do czynienia z różnymi formami systemów normatywnych, zbliżających się w swym charakterze bardziej do reguł rudymენტarnych bądź abstrakcyjnych. By uznać zasadność tej obserwacji, wystarczy zastanowić się nad językiem. Każdy język naturalny stanowi niewątpliwie taki system reguł, który wykazuje istotne cechy systemu rudymენტarnego. Wielu spośród reguł językowych nie da się jednoznacznie zidentyfikować (wystarczy pomyśleć o długiej liście wyjątków, które zwykle takim sformułowaniom towarzyszą). Trudno wskazać reguły językowe (przynajmniej reguły „żywego języka”), które nie byłyby „normatywne” w sensie rudymენტarnym. Choć można próbować ustanawiać normy językowe (a nawet całkiem nowe języki), większość reguł językowych powstaje spontanicznie. To podobieństwo reguł języka do systemu reguł rudymენტarnych nie powinno dziwić, jeśli zważy się, jaką rolę odgrywa język w konstruowaniu i rekonstruowaniu obiektów świata 3. Nieco

bardziej abstrakcyjne, choć wciąż w znacznej mierze rudymენტarne, są wszystkie te systemy normatywne, które powstają spontanicznie (systemy moralne, prawo zwyczajowe). Z kolei prawo stanowione, normatywne teorie etyczne, reguły matematyczne czy reguły racjonalności są wysoce abstrakcyjne.

Kolejny argument, który może przemawiać za zaproponowaną przez mnie wizją, to argument z konsekwencji teoretycznych. Sprowadza się on do wykazania, iż głoszona tu teoria pozwala na wyjaśnienie pewnych zjawisk, których niepodobna wyjaśnić w oparciu o inne konstrukcje teoretyczne. Szczególnie ciekawe są w kontekście tego eseju pewne konsekwencje filozoficzno-prawne. Przede wszystkim, wniosek płynący z powyższych rozważań jest taki, że nie istnieje jedna, „absolutna”, definicja reguły prawnej i normatywności prawa. Normatywność reguł prawnych pojmować będziemy różnie – w zależności od tego, jaką koncepcję racjonalności akceptujemy. To samo dotyczy definicji prawa.

Petrażycki twierdzi, że zagadnienie zdefiniowania prawa ma dla prawnika charakter „prejudycjalny”³⁶. Jedynie dysponując jakąś definicją prawa, możemy rozstrzygać problemy prawne: walidacyjne, interpretacyjne itd. Problem w tym, że jeśli coś w teorii i filozofii prawa jest pewne, to fakt, że jak dotąd nie udało się stworzyć takiej zadowalającej wszystkich definicji. R. Alexy zauważa, iż zjawisko to można wytłumaczyć podwójną, faktyczno-idealną naturą prawa³⁷. Z jednej strony, prawo jest zbiorem wyidealizowanych postulatów, czy idealnie obowiązujących norm. Z drugiej – prawo, które nie jest faktycznie przestrzegane, prawo, którego nie rozpoznajemy jako wiążącego, nie zasługuje na miano prawa. Próby rozwiązania tego problemu mogą iść w dwóch różnych kierunkach: albo dokonujemy redukcji normy prawnej do jednego z dwóch wspomnianych wymiarów, albo tworzymy metodologicznie niepoprawną, eklektyczną ontologię, w której elementy idealne i faktyczne zostają wymieszane. Przykładem pierwszego podejścia są koncepcje prawa zaproponowane przez Kelsena, Petrażyckiego czy reali-

³⁶ Por. L. Petrażycki, *Wstęp do nauki o prawie i moralności*, dz. cyt.

³⁷ Por. R. Alexy, *The Argument from Injustice – A Reply to Legal Positivism*, Oxford 2002.

stów amerykańskich. Najjaskrawszym zaś przypadkiem zastosowania strategii eklektycznej jest teza o tzw. ontologicznej złożoności prawa, lansowana kilkadziesiąt lat temu w polskiej teorii prawa.

Jestem przekonany, że poczynione przeze mnie ustalenia rzucają nieco światła na te stare, lecz ciągle odżywające kontrowersje. Zauważmy bowiem, że skupienie się na tym, co określam mianem reguł w sensie abstrakcyjnym, prowadzi do podkreślenia idealnego wymiaru prawa. Jeśli zaś spojrzymy w kierunku poziomu reguł rudymenarnych i pośrednich, łatwiej będzie zrozumieć, dlaczego powstają psychologiczne i socjologiczne koncepcje prawa. Biorąc zaś pod uwagę rolę języka w powstawaniu przedmiotów świata 3, bardziej zasadne stają się próby utożsamienia norm prawnych z pewną kategorią wyrażen językowych. Także teza o złożonej ontologicznie naturze prawa mogłaby zostać przeformułowana w duchu koncepcji świata 3, który wszak superwenuje na stanach mentalnych i praktykach społecznych.

Nie wydaje mi się jednak, by proponowana przeze mnie koncepcja implikowała jakąś jedną, określoną definicję prawa. Wręcz przeciwnie, twierdzę, iż prawo można definiować na wiele różnych sposobów. Definicje te mogą być lepsze bądź gorsze ze względu na cele poznawcze lub praktyczne, które nam przyświecają. Definicje te nie mogą być jednak całkowicie dowolne. Trudno np. utrzymywać – w świetle mojej teorii normatywności – że prawo to pewna klasa przeżyć psychicznych, albo regularności w zachowaniach społecznych. W obu przypadkach odnosimy się, co prawda, do warunków koniecznych istnienia reguł, ale są to – wzięte z osobna – warunki niewystarczające. Natomiast pozytywistyczna definicja prawa jako tego, co ustawodawca zawarł w ustawie, wydaje się akceptowalna: prawo zostaje w tym ujęciu utożsamione ze zbiorem reguł abstrakcyjnych. Na poziomie abstrakcyjnym można sformułować też definicję prawa w stylizacji Kelsenowskiej: prawo to zbiór idealnie obowiązujących, czystych powinności (trudno natomiast zaakceptować cały bagaż ontologiczny Kelsenowskiej *Reine Rechtslehre*). Równie dobrze można jednak utrzymywać, iż prawo to zbiór reguł stosowanych przez sądy (istotne wszakże, że nie chodzi tu jedynie o regularności w zachowaniach sądów), związek reguł pierwotnych i wtórnych itp.

Jak zaznaczyłem, można formułować różne definicje prawa, które będą lepsze lub gorsze ze względu na przyświecające nam cele poznawcze i praktyczne. Można jednak sformułować dwa zalecenia metodologiczne akceptowalności koncepcji prawa, które są niezależne od tych celów. Należy postulować, by definicje takie były zawsze częścią jakiejś spójnej i szerszej teorii. Zwykła, pozbawiona szerszych ram teoretycznych (czy horyzontu ontologicznego) definicja, nic tak naprawdę nie wnosi. Jeśli powiemy, że prawo to zbiór reguł, nawet doprecyzowując, iż chodzi o reguły pierwotne, nakładające prawa i obowiązki, i wtórne, „pasożytnicze” na pierwotnych, niewiele nam to powie. Jeśli jednak definicję tę, jak uczynił to Hart, osadzimy w szerszej teorii reguł, odróżnimy reguły prawne np. od reguł moralności czy etykiety, wypowiemy przyjmowane przez nas założenia ontologiczne, epistemologiczne i aksjologiczne, to z koncepcją taką będzie można podjąć racjonalną dyskusję. Jest to kluczowe z tego względu, iż jedynym sposobem na wybór określonego pojęcia prawa jest *porównywanie* różnych teorii (ontologii). Teorie te muszą być zatem *dyskutowalne*, a trudno o dyskusję nad pojedynczym zdaniem, którego presupozycje nie są jasno sformułowane. Porównywanie wyrwanych z kontekstu definicji jest przedsięwzięciem jałowym i bezużytecznym.

Z ostatnią obserwacją powiązane jest ściśle drugie zalecenie metodologiczne, które może pomóc w dyskusjach wokół ontologii prawa. Celem konstrukcji takiej ontologii nie może być nigdy poszukiwanie *istoty prawa, natury prawa, czy też prawdziwego (jedynego) pojęcia prawa*. Cel taki zakładałby bowiem swoistą, Arystotelesowską wizję metafizyczną, wedle której odkrywać można istniejące niezależnie od nas *istoty, czy też natury rzeczy*. Koncepcję taką określić można mianem *mitu istoty prawa*. Mit ten jest niezwykle groźny: nakazuje szukanie fundamentu tam, gdzie fundamentu nie ma, prowadzi refleksję nad prawem w ślepe uliczki i może być powodem niekończących się sporów. Sprawia bowiem, iż dyskusja nad pojęciem prawa nie toczy się wokół przydatności poznawczej bądź praktycznej tej czy innej koncepcji prawa, powracając, z uporem godnym lepszej sprawy, do kwestii, czy określona definicja dobrze wychwytuje istotę zjawisk prawnych. Można oczywiście twierdzić,

iż mówienie o istocie czy naturze prawa jest jedynie swoistym *façon de parler*, że zwolennikom poszukiwania natury prawa nie chodzi o arystotelesowskie rozumienie tego pojęcia, lecz np. o wskazanie koniecznych i wystarczających warunków określania danego zjawiska mianem prawa. Nawet jeśli w niektórych przypadkach tak jest, to uważam taki sposób mówienia za szkodliwy: albo mimowolnie prowadzi on do nieporozumień, albo – co gorsze – celowo wprowadza w błąd.

Jakub Gomułka

Postępujący antymetafizycyzm Ludwiga Wittgensteina (I)¹

Wstęp

Filozofia Wittgensteina przedstawiana bywa jako rozczłonkowana na dwa lub więcej odrębnych okresów twórczości. Wielu sądzi, że okresy te, w szczególności tzw. „wczesny Wittgenstein” z *Traktatu* i „późny Wittgenstein” z *Dociekań*, są od siebie bardzo oddalone i nie łączy ich właściwie nic poza ogólną tematyką rozważań. Zadaniem tego artykułu jest przedstawienie zarysu rozwoju myśli wiedeńskiego filozofa w taki sposób, aby ukazać, że rozwój ten postępował ewolucyjnie w stronę coraz lepszego ujęcia rozważanej problematyki.

Istnieją komentarze, w których ukazuje się zmianę perspektyw myślenia Wittgensteina, jaka dokonała się na przełomie lat 20. i 30., jako degenerację i popadnięcie w irracjonalizm obiecującego logika i metafizyka. Jestem przeciwnego zdania – uważam, że autor *Traktatu* odrzucił znaczną część założeń swojej wczesnej filozofii właśnie z tego powodu, że okazały się one nieracjonalne, natomiast metafizykiem nigdy nie był i być nie zamierzał.

Treścią tego tekstu będzie przede wszystkim rzetelna prezentacja koncepcji Wittgensteina (zwłaszcza z okresu *Traktatu*), w mniejszym

Jakub Gomułka – doktor filozofii, absolwent i pracownik Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się problematyką znaczenia w filozofii Wittgensteina i fenomenologii oraz problematyką języka religijnego.

¹ Artykuł powstał na podstawie fragmentu rozprawy doktorskiej powstającej w związku z realizacją promotorskiego projektu badawczego pt.: *Racjonalność rozmowy o Bogu – „Wittgensteinowski fideizm” i próby jego przewyżczenia*, o numerze rejestracyjnym N101 005 32/0407, finansowanego ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, realizowanego na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie od 18 V 2007 do 17 II 2009 r.

stopniu zaś jej ocena, czy też zarysowanie panoramy sporów interpretacyjnych. Niektóre z tych sporów muszą się jednak ujawnić, po prostu dlatego, że są zbyt ważne, by je całkowicie pominąć. Nie ukrywam, że pewne interpretacje Wittgensteinowskiej filozofii uznaję za bardziej rzetelne i wiarygodne niż inne. Mam tu na myśli przede wszystkim ujęcie Wittgensteina jako intuicjonisty propagowane przez Krzysztofa Rottera, a z drugiej strony niezwykle ciekawy sposób ujęcia kluczowego dla myśli wiedeńskiego filozofa zagadnienia nonsensu zaproponowany niedawno w obrębie względnie nowego amerykańskiego prądu interpretacyjnego zwanego *New Wittgenstein*.

Artykuł składa się z dwóch części². Każda z nich obejmuje szereg podrozdziałów, które dotyczą kolejnych filozoficznych zagadnień związanych z myślą autora *Traktatu* i *Dociekań*. Kolejność poszczególnych podrozdziałów stanowi kompromis między zachowaniem porządku logicznego i chronologicznego. Zaczynamy więc od omawiania systemu stworzonego przez młodego Wittgensteina w latach studiów w Cambridge oraz podczas I wojny światowej, następnie, poprzez omówienie nieusuwalnych trudności tej koncepcji, przedstawione zostanie, w jaki sposób Wittgenstein uzmysłowił sobie konieczność całkowitej zmiany przyjmowanej teorii znaczenia i z jakiej tradycji czerpał rozwiązania. Całkowicie pominięte zostaną tzw. „wątki mistyczne” *Traktatu* i kwestie poruszone w *Wykładzie o etyce*, czy osobiste uwagi z *Dzienników*. Motywem przewodnim artykułu jest Wittgensteinowski antymetafizycyzm. Jak już zaznaczyłem, stanowisko to charakteryzowało autora *Traktatu logiczno-filozoficznego* od samego początku jego twórczości.

Problem paradoksu Russella

Bez Gottloba Fregego i Bertranda Russella zapewne nie byłoby pierwszej, a pewnie i drugiej filozofii Wittgensteina. *Tractatus logicophilosophicus* powstał bowiem dzięki wykryciu paradoksu Russella, czyli sprzeczności wynikającej z logiki Fregego, a ściślej z jego teorii dziedziny funkcji zdaniowych, tj. teorii klas.

² Część druga zostanie opublikowana w kolejnym numerze pisma.

Klasa to, według definicji Fregego, zakres pojęcia, czyli zakres zmienności funkcji. Frege wykorzystał klasy przy próbie realizacji programu logiczmu (wyprowadzenia całej matematyki z kilku prostych zasad logicznych): przy ich pomocy skonstruował logiczną definicję liczby. Liczba n zdefiniowana została jako klasa takich zakresów pojęć, które posiadają dokładnie n możliwych podstawień. Jest to zatem klasa klas, przy czym zdefiniowana jest ona przy pomocy czysto logicznych i oczywistych, jak sądził Frege, praw podstawowych (*Grundgesetze*)³.

Russell znalazł jednak pewną trudność w proponowanej przez Fregego strukturze. W liście z 16 czerwca 1902 roku pisał do niego:

W szczególności jeśli chodzi o funkcje (sekcja 9 Pańskiego *Begriffsschrift*) doszedłem niezależnie do tych samych poglądów, nawet w szczegółach. Napotkałem trudność tylko w jednym punkcie. Twierdzi Pan (s. 17), że funkcja może również konstytuować element nieokreślony. Też tak sądziłem, lecz ten pogląd wydaje mi się teraz wątpliwy z powodu następującej sprzeczności: niech w będzie predykatem [oznaczającym] bycie takim predykatem, który nie może być orzekany o sobie samym. Czy w może być orzekane o sobie samym? Każda z odpowiedzi prowadzi do sprzeczności. Musimy zatem stwierdzić, że w nie jest predykatem. Innymi słowy, nie ma klasy (jako pewnej całości) takich klas, które – jako całości – nie są elementami siebie samych. Wnioskuje z tego, że w pewnych okolicznościach definiowalny zbiór nie tworzy całości⁴.

Frege uświadamiał sobie wagę paradoksu dostrzeżonego przez Russella: stawał on pod znakiem zapytania prawomocność jednego z zastosowanych przezeń narzędzi, a mianowicie *Grundgesetz V*, definiującego identyczność ekstensji predykatów. W odpowiedzi pisał:

Wydaje się zatem, że uogólnienie równości do równości zakresu nie zawsze jest dopuszczalne, że moje prawo V (sekcja 20, s. 36) jest fałszywe, i że moje wyjaśnienia w sekcji 31 nie wystarczają do zapewnienia *Bedeutung* dla moich kombinacji znaków we wszystkich przypadkach. Będę musiał to jeszcze prze-

³ Por. np. R. Born, *Frege, [w:] Routledge History of Philosophy*, vol. IX: *Philosophy of Science, Logics and Mathematics in the 20th Century*, ed. St. G. Shanker, London – New York 1996, s. 133–141.

⁴ Cyt. za: M. Beaney, *The Frege Reader*, Oxford 1997, s. 253.

myśleć. To wszystko jest bardziej poważne, ponieważ upadek mojego prawa V wydaje się podważać nie tylko podstawy mojej arytmetyki, ale również jedyne możliwe podstawy arytmetyki jako takiej⁵.

Russell na własną rękę uniesprzeczniał logikę fregowską, tworząc sztywną hierarchię typów: każdy z możliwych elementów logicznych wypowiedzi przyporządkował do jednego z poziomów: na samym dole, na tzw. poziomie „0”, znalazły się indywidua, na poziomie pierwszym – klasy indywiduów, dalej – klasy klas indywiduów, ich klasy i tak dalej. Każda z klas mogła zawierać wyłącznie elementy typu niższego niż ona sama, a zatem, rzecz jasna, nie mogła zawierać siebie samej⁶.

Rozwiązanie zaproponowane przez Russella było jednak dość kłopotliwe z punktu widzenia zagadnienia definicji liczb. Postępując bowiem zgodnie z procedurą zarysowaną przez Fregego, trzeba było teraz definiować liczby kardynalne dla każdego poziomu logicznego z osobna: nie mogła bowiem istnieć klasa zawierająca wszystkie klasy n -elementowe, a jedynie klasa zawierająca wszystkie klasy n -elementowe określonego typu.

Ontologia przyjmowana przez obu logików była dość bogata. Łączymy bowiem logicyzm ze stanowiskiem realistycznym w kwestii istnienia uniwersaliów: Frege przyjmował, że wszystkie pojęcia posiadają swoje znaczenia (*Bedeutungen*), którymi są realnie istniejące abstrakcyjne przedmioty. Przyjmował nawet istnienie znaczeń dla spójek logicznych. Znaczeniem zdań były, według niego, specjalne obiekty: prawda i fałsz⁷. Dodatkowo Russell, dla potrzeb teorii typów, przyjąć musiał tzw. aksjomat nieskończoności, czyli twierdzenie o istnieniu nieskończonej ilości indywiduów (gdyby bowiem liczba indywiduów była skończona i wynosiła m , niemożliwe byłoby zdefiniowanie liczby $m+1$, przynajmniej dla pierwszego typu logicznego, ponieważ nie istniałaby żadna klasa $m+1$ -elementowa poziomu pierwszego)⁸.

⁵ Cyt. za: tamże, s. 254.

⁶ Por. np. A. D. Irvine, *Philosophy of Logic*, [w:] *Routledge History...*, dz. cyt., s. 19–20; M. Detlefsen, *Philosophy of Mathematics in the Twentieth Century*, [w:] *Routledge History...*, dz. cyt., s. 67.

⁷ Por. G. Frege, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1977, s. 70.

⁸ Por. np. M. Detlefsen, *Philosophy of Mathematics...*, dz. cyt., s. 68.

Cała teoria typów od początku wyglądała na konstrukcję prowizoryczną. Była nieelegancka, a przede wszystkim nieoczywista. Russell zdawał sobie z tego doskonale sprawę. W zakończeniu do *The Principles of Mathematics* pisał: „Nie udało mi się odkryć pełnego rozwiązania tej trudności; ponieważ jednak dotyczy ona samych podstaw rozumowania, wszystkim badaczom logiki gorąco zalecam jej rozważenie”⁹.

Ludwig Wittgenstein został uczniem Russella w 1911 roku, czyli w momencie, gdy ten kończył pracę nad monumentalnym dziełem *Principia Mathematica* i sam czuł się całkowicie wyczerpany intelektualnie. Dość szybko uznał, że odnalazł następcę, któremu może powierzyć misję dalszego rozwoju nowoczesnej logiki i który jest w stanie przedstawić rozwiązanie znacznie bardziej eleganckie niż jego teoria typów¹⁰.

Praca Wittgensteina szybko wykroczyła daleko poza zagadnienia logiki matematycznej. W jej pierwszych pisemnych śladach – *Uwagach o logice* (z 1913 r.) i *Uwagach podyktowanych G. E. Moore'owi w Norwegii* (z kwietnia 1914 r.) – nie ma fragmentów bezpośrednio dotyczących matematyki. Przedmiotem rozważań są właściwości i forma poprawnego symbolizmu logicznego, kwestia znaczenia zdań sensownych, a także braku znaczenia zdań logicznych (tautologii), oraz idea rozróżnienia mówienie/pokazywanie która idzie w parze z mistycyzmem niewyraźnej formy logicznej¹¹. Dokonania Fregego i Russella są jednak wyraźną podstawą, na której (a często w opozycji do której) Wittgenstein formułuje swoje myśli.

Intuicjonizm *Traktatu*

Logika matematyczna, a raczej filozofia matematyki, jest jednak ostatecznie ważnym wątkiem głównego dzieła Wittgensteina z pierwszego

⁹ *Principia Mathematica*, s. 528, cyt. za: R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa 2003, s. 51.

¹⁰ Por. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein...*, dz. cyt., s. 83–110, w szczególności s. 91–92.

¹¹ Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o logice*, [w:] tenże, *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999, w szczególności s. 151, 158–159, 164; L. Wittgenstein *Uwagi podyktowane G. E. Moore'owi w Norwegii*, tłum. M. Poręba, [w:] tenże, *Dzienniki 1914–1916*, dz. cyt., w szczególności s. 175–178, 185–187.

okresu nazwanego *Tractatus logico-philosophicus*. Wbrew logicyzmowi Fregego, a przede wszystkim Russella, jest ona czysto intuicjonistyczna, co zapewne stanowiło przyczynę, dla której ten ostatni nigdy nie zaakceptował, a być może nawet nie zrozumiał matematycznego wątku myśli swojego byłego ucznia¹².

Wittgenstein w swej filozofii matematyki odrzucił bowiem nie tylko problematyczną teorię typów, ale w ogóle teorię mnogości (klas) – fundament Russellowskich *Principia Mathematica*. Teoriomnogościowa procedura definiowania liczb została zastąpiona procedurą indukcyjną, dla której podstawą była idea Fregego z trzeciej części *Begriffsschrift* zatytułowanej *Einiges aus der allgemeinen Reihenlehre*¹³. Na bazie intuicji Fregego Wittgenstein wypracował w *Traktacie* pojęcie operacji porządkującej szereg¹⁴. Dzięki niemu mógł uogólnić funkcję następnika, a co za tym idzie wzór:

$$[0, \xi, \xi+1],$$

gdzie 0 jest pierwszym elementem, ξ jest dowolnym elementem, a $\xi+1$ jest funkcją następnika, który wyznacza szereg liczbowy według Fregego, uogólnić do wzoru:

$$[x, \xi, \Omega'\xi]^{15},$$

w którym zarówno pierwszy element (x), jak i funkcja następnika (Ω') są zmiennymi. Ogólne pojęcie operacji oraz idea jej rekurencyjnego stosowania, czyli, innymi słowy, zasada indukcji przyjęta jako pierwotna procedura generująca szereg, zastępują logicystyczną teoriomnogościową procedurę definiowania liczb jako klas drugiego rzędu.

6.031. Teoria klas jest w matematyce całkowicie zbyteczna.

Wiąże się to z tym, że ogólność potrzebna w matematyce nie jest ogólnością przypadkową¹⁶.

¹² Por. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein...*, dz. cyt., s. 188; K. Rotter, *Gramatyka filozoficzna w dobie sporu o podstawy matematyki. Eseje o drugiej filozofii Wittgensteina*, Opole 2006, s. 73.

¹³ Por. np. R. Born, *Frege*, dz. cyt., s. 133.

¹⁴ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 30 (4.1252). Por. też np. G. Sundholm, *The General Form of the Operation in Wittgenstein's Tractatus*, „Grazer Philosophische Studien” 1992, nr 42, s. 59; K. Rotter, *Gramatyka filozoficzna...* dz. cyt., s. 69–70.

¹⁵ Pierwszy z tych wzorów znajduje się w punkcie 6.03, drugi zaś w punkcie 6.02 *Traktatu*.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 67.

Wittgenstein zauważył, że ogólność matematyczna jest ogólnością szczególnego rodzaju. Operacja tworząca szereg liczbowy nie musi być żadną specyficzną operacją (jak jeszcze myślał Frege), lecz całkowicie dowolną – każdy szereg form generowany przez każdą operację (która definiowana jest jako recepta na przejście od jednego członu szeregu do drugiego) jest również z konieczności szeregiem matematycznym¹⁷. Ogólne pojęcie sukcesywnego stosowania operacji jest, jak mówi w *Traktacie*, równoważne pojęciu „i tak dalej”¹⁸. Jest to więc w gruncie rzeczy pojęcie nieskończoności, tyle że poprawnie (z intuicjonistycznego punktu widzenia) wyrażone: uchwycone jako indukcja zupełna, a zatem efektywna procedura konstrukcji dowolnego członu szeregu form¹⁹. Doniosłość zasady indukcji zupełnej, którą logicyzm Russella i Fregego chciał wyeliminować z podstaw matematyki, dobitnie podkreślają następujące zapiski z *Dzienników 1914–1916*:

„Pojęcie „i tak dalej”, symbolicznie „...”, jest jednym z pojęć najważniejszych (...).

To bowiem dzięki niemu jedynie jesteśmy upoważnieni do tego, by budować logikę i matematykę, wychodząc od podstawowych praw i znaków pierwotnych i postępując „tak dalej”.

Owo „i tak dalej” pojawia się zaraz na samym początku w dawnej logice, gdy powiada się, że teraz, gdy już podano znaki podstawowe, możemy kolejne znaki otrzymywać „tak dalej” jeden po drugim.

Bez tego pojęcia po prostu zatrzymalibyśmy się przy znakach pierwotnych i nie moglibyśmy pójść „dalej”²⁰.

Intuicjonistyczny projekt nie ogranicza się tu, jak czytamy, do matematyki, ale rozciąga się także na logikę. (Dlatego też związek logiki z matematyką nie zostaje przez Wittgensteina zerwany: „matematyka jest pewną metodą logiczną”²¹). Jest to, można wręcz powiedzieć, od-

¹⁷ Por. tamże, s. 66 (6.002 – 6.021).

¹⁸ Por. tamże, s. 48 (5.2523).

¹⁹ Por. K. Rotter, *Konstruktywizm Szkoły Erlangeńskiej i jego Wittgensteinowskie inspiracje*, [w:] *Oblicza racjonalności*, red. Z. Ambrożewicz, Opole 2005, s. 102–103.

²⁰ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, dz. cyt., s. 146.

²¹ Tenże, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 73 (6.2).

wrócenie programu logicystycznego do góry nogami, uczynienie z matematycznej metody indukcyjnej wzoru dla metody konstrukcji pojęć ogólnych. Celem Wittgensteina, zarysowanym już w *Uwagach o logice*, było bowiem przedstawienie również zbioru zdań poprawnych w sensie logicznym jako szeregu form, a zatem przedstawienie każdego ze zdań jako rezultatu sukcesywnego stosowania pewnej operacji do zdań bazowych²². Ową operacją miało być coś w rodzaju operacji podwójnego przeczenia, która, zgodnie z twierdzeniem Scheffera, jest w stanie zastąpić wszystkie operacje znane w logice booléowskiej²³.

Uszeregowanie wszystkich zdań za pomocą pewnej operacji porządkującej było z punktu widzenia Wittgensteina konieczne po to, aby uzyskać ogólne pojęcie zdania. Intuicjonizm *Traktatu* wymagał bowiem podania receptury efektywnej konstrukcji każdego stosowanego pojęcia, a więc także pojęć ogólnych, takich jak zdanie, nazwa, liczba²⁴. Wittgenstein nazywał je pojęciami formalnymi i postulował, aby za ich znaczenie odpowiadały definicje szeregów odnośnych form²⁵. W ten sposób przytoczony wcześniej wzór wyznaczający szereg liczbowy odpowiadał za znaczenie formalnego pojęcia liczby. W ten sam sposób następujący wzór wyznaczający – zdaniem Wittgensteina – szereg form zdaniowych odpowiada za znaczenie pojęcia ogólnej formy zdania w sensie logicznym:

$$[\bar{p}, \bar{\xi}, \bar{N}, \bar{(\xi)}]^{26},$$

gdzie p jest symbolem zmiennej zdania elementarnego, ξ reprezentuje dowolny człon szeregu form zdaniowych, jest więc po prostu zmienna

²² Por. tenże, *Uwagi o logice*, dz. cyt., s. 153–154, 166–167. Por. również tenże, *Tractatus*, dz. cyt., s. 41 (5.1).

²³ Twierdzenie to zostało podane przez amerykańskiego logika polskiego pochodzenia Henryka Moryca Scheffera w 1913 r. (H. M. Scheffer, *A Set of Five Independent Postulates for Boolean Algebras, with Application to Logical Constants*, „Transactions of the American Mathematical Society”, 1913, vol. 14, 4). Badacze spuścizny Charlesa Sandersa Peirce’a odkryli, że to samo twierdzenie zostało sformułowane przez niego już w 1880 r. w artykule *A Boolean Algebra With One Constant* (Ch. S. Peirce, *The Simplest Mathematics. Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 4, eds., Ch. Hartshorne, P. Weiss Cambridge, Massachusetts 1931, s. 12–20).

²⁴ Por. K. Rotter, *Gramatyka...*, dz. cyt., s. 68.

²⁵ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 30–31 (4.126 – 4.1272).

²⁶ Por. tamże, s. 66 (6).

zdaniową, natomiast N – operację negacji wszystkich wartości zmiennej; kreska nad symbolami oznacza, że reprezentują one wszystkie swoje wartości. (Faktycznie Wittgensteinowi w *Traktacie* udało się przedstawić zaledwie poglądowy szkic operacji wyznaczającej szereg form zdaniowych – jeśli N miałyby oznaczać operację negacji wszystkich wartości zmiennej zdaniowej, jak stwierdza teza 5.502²⁷, wówczas szereg nie przedstawiałby się zbyt ciekawie, składałby się bowiem z dwóch form występujących przemienne: zbioru wszystkich zdań elementarnych i zbioru wszystkich ich negacji, ponieważ „operacje mogą się wzajemnie znosić”²⁸. Wymagana operacja, która musiałaby za każdym razem generować nową formę, nie została nigdy podana²⁹.)

Antymetafizycyzm *Traktatu*

Intuicjonizm Wittgensteina pozwolił zrezygnować z rozbudowanej Russellowsko-Fregowskiej ontologii logiki. Nie wychodząc jeszcze poza ramy referencyjnej teorii znaczenia, autor *Traktatu* odrzucił istnienie obiektów logicznych, stwierdzając po prostu, że zdania nie posiadają odniesienia przedmiotowego (*Bedeutung*), a jedynie mogą posiadać sens (*Sinn*), przy czym niektóre poprawne formy zdaniowe: sprzeczności i tautologie (tezy logiki), nie posiadają nawet i tego ostatniego. Prawda i fałsz nie są żadnymi specjalnymi obiektami, a jedynie „biegunami” porządkującymi przestrzeń logiczną³⁰. Zdania p i $nie-p$ posiadają dokładnie ten sam sens, którego rozumienie zakłada od razu dwubiegunowość – że może zachodzić lub nie³¹.

Podobnie rzecz ma się z proponowanymi przez Fregego odniesieniami przedmiotowymi „stałych logicznych” (funktorów) – skoro „stałe” te są wzajemnie zastępowalne, skoro wszystkie one dają się zredukować

²⁷ Por. tamże, s. 55.

²⁸ Tamże, s. 48 (5.253).

²⁹ Por. K. Rotter, *Konstruktywizm Szkoły Erlangeńskiej*, dz. cyt., s. 102.

³⁰ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 67 (6.111). Por. również tenże, *Uwagi o logice*, dz. cyt., s. 152–153.

³¹ Por. tenże, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 11 (2.22 – 2.224).

do operatora Scheffera, skoro wreszcie operator negacji znosi sam siebie, symbole te nie są żadnymi stałymi i nie mogą być jednostkami znaczącymi³² – ich sens sprowadza się do operacji prawdziwościowych na zdaniach, a sensem tych ostatnich jest różnica dwóch form – następnika i poprzednika operacji.

Oznacza to, że logika nic nie mówi o budowie świata, nie mówi o tym, co istnieje³³. Tezy logiczne są tautologiami, to znaczy, że ich prawdziwość można rozpoznać po samym ich zapisie³⁴. System logicznego symbolizmu musi być całkowicie niezależny od interpretacji ontologicznych, nie może też zakładać żadnej ontologii na własny użytek. Tymczasem zarówno Frege, jak i Russell

sądzi, że zadaniem logika jest zbudowanie symbolizmu w jakiś sposób ugruntowanego w naturze rzeczy. Uwagi Wittgensteina stają się zrozumiałe, gdy sobie uświadomimy, że jego celem jest zbudowanie poprawnej teorii symbolizmu nie odwołującej się do natury rzeczy symbolizowanych³⁵.

Logika przedstawiona w *Traktacie* nie potrzebuje, a wręcz nie może potrzebować takich regulacji, jak aksjomat sprowadzalności (tezy 6.1232 i 6.1233), aksjomat nieskończoności (teza 5.535), czy teoria typów (tezy 3.331 i 3.332). Wszystkie związki i zakazy, o których mówią owe twierdzenia Russella, mogą rzeczywiście zachodzić i obowiązywać, lecz działoby się to „za sprawą szczęśliwego przypadku”³⁶. A przecież, jak pisze Wittgenstein, „w logice nic nie jest przypadkowe”³⁷.

Podobnie jak nie ma obiektów logicznych, nie ma też obiektów matematycznych. Liczby nie są żadnymi platońskimi przedmiotami, a jedynie członami dowolnego szeregu form powstałego na dowolnej bazie

³² Por. tenże, *Uwagi o logice*, dz.cyt., s. 166–168. Por. również tenże, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 24 (4.0312), s. 36 (4.441), s. 49 (5.32 – 5.42).

³³ „Wszystkie tezy logiki mówią to samo. Mianowicie nic” (L. Wittgenstein, *Tractatus...* dz. cyt., s. 50 (5.43)).

³⁴ Por. tamże, s. 67 (6.113).

³⁵ S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Tarnów – Kraków 1997, s. 95.

³⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 71 (6.1232).

³⁷ Tamże, s. 5 (2.012).

przy rekurencyjnym zastosowaniu dowolnej operacji. Liczyć można na przeróżne sposoby i na wszystkim, byle tylko dało się rekurencyjnie zastosować jakąkolwiek operację. Nie jest tu istotny żaden specjalny zbiór obiektów, jak jeszcze myślał Frege, istotna jest sama operacja i jej sekwencyjne stosowanie do własnych wyników.

Antymetafizycyzm *Traktatu* sięga jednak znacznie dalej niż tylko do postulatów ontologicznych dwóch najważniejszych poprzedników Wittgensteina. Idea przestrzeni logicznej zdania sensownego, jej dwubiegunowości, polega na tym, że każdy możliwy sens dany jest od razu wraz ze swoją negacją: aby go rozumieć, musimy wiedzieć, co musi być faktem, gdy jest prawdziwe, oraz co musi być faktem, gdy jest fałszywe³⁸. „Zdanie pozytywne musi zakładać istnienie *zdania* negatywnego i odwrotnie”³⁹. Jedyne formy zdaniowe, które się od tej reguły wyłamują, to tautologie i sprzeczności. Nie posiadają one sensu i nic o rzeczywistości nie mówią, a zatem od rzeczywistości nie zależą. Ich prawdziwość czy fałszywość jest więc konieczna.

Konsekwencją tezy o dwubiegunowości sensu jest jednak stwierdzenie, że bezsensowna konieczność tez logiki jest jedyną koniecznością w ogóle dającą się umieścić w systemie *Traktatu*, co zresztą Wittgenstein dobrze wiedział i akurat w tej części swego dzieła, w której mówił o naukach innych niż formalne (tezy od 6.3 do 6.3751), podkreślał to kilkakrotnie:

6.3 Badanie logiki oznacza badanie *wszelkiej prawdziwości*. A poza logiką wszystko jest przypadkiem⁴⁰.

6.37 Nie ma żadnego musu, by coś miało nastąpić, ponieważ zaszło coś innego. Istnieje tylko *logiczna konieczność*⁴¹.

6.375 Jak istnieje tylko konieczność *logiczna*, tak też istnieje tylko *logiczna niemożliwość*⁴².

³⁸ Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o logice*, dz. cyt., s. 160.

³⁹ Tenże, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 57 (5.5151).

⁴⁰ Tamże, s. 75.

⁴¹ Tamże, s. 78–79.

⁴² Tamże, s. 79.

Można zatem powiedzieć, posługując się dla przykładu pojęciami Kanta, że wczesny Wittgenstein przyjmował jedynie aprioryczność analityczną, która jest dodatkowo całkowicie beztreściowa. Nie ma miejsca na żadne zdania o istotach, żadne konieczne prawa bytu. Sfera kantowskich sądów syntetycznych *a priori* zostaje w *Traktacie* rozdzielona między logikę (matematyka) i dziedzinę przypadkowego doświadczenia porządkowaną konwencjami (nauki przyrodnicze). Reszta jest czystą niedorzecznością, która znika zapisana przy użyciu właściwego symbolizmu i metody analitycznej⁴³.

Natura symbolizmu

Celem Wittgensteina, który, jak mu się zdawało, zasadniczo osiągnął w *Traktacie*, było uzyskanie języka, który pozwoli na jasne powiedzenie wszystkiego, „co się w ogóle da powiedzieć”⁴⁴, czegoś w rodzaju Leibnizjańskiej *linguae characteristicae*⁴⁵. Chodziło o wypracowanie notacji logicznej, która – wedle tezy 3.325 – nie prowadzi do stosowania tego samego znaku na oznaczanie w różny sposób. „A więc symboliki zgodnej z gramatyką logiczną – z logiczną składnią”⁴⁶. Symbolika ta była prawie gotowa – Wittgenstein przyznawał, że odziedziczył po Fregem i Russellu ideografię zasadniczo bliską pożądanej *linguae characteristicae* – trzeba ją było tylko nieco usprawnić i oczyścić z błędów⁴⁷.

I tak sławetny paradoks Russella został przez Wittgensteina rozpoznany jako efekt niechlujnej notacji, która dopuszczała, aby znak zdaniowy zawierał sam siebie.

Przypuśćmy, że funkcja $F(fx)$ mogłaby być swoim własnym argumentem. Mielibyśmy wtedy zdanie: „ $F(F(fx))$ ”, w którym zewnętrzna funkcja F i we-

⁴³ Por. M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław 2001, s. 62.

⁴⁴ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 3.

⁴⁵ Por. K. Rotter, *Gramatyka filozoficzna...*, dz. cyt., s. 112–114.

⁴⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 17 (3.325).

⁴⁷ Por. tamże.

wewnętrzna funkcja F miałyby różne znaczenia; funkcja wewnętrzna ma bowiem formę $\varphi(fx)$, a zewnętrzna formę $\psi(\varphi(fx))$. Obu funkcjom wspólna jest tylko litera „ F ”, a ta sama nic nie znaczy⁴⁸.

Podstawowym wymogiem wobec poprawnej notacji – wysuniętym już w styczniu 1913 roku⁴⁹ – był więc nakaz reprezentacji różnych rzeczy i różnych rodzajów rzeczy za pomocą różnych symboli, a identyczności przez identyczność znaku⁵⁰. Drugi postulat głosił, że „znak *nie używany* nic nie znaczy”⁵¹, co miało wyrażać właściwy sens tzw. brzytwy Ockhama. Symbole, które dają się zastąpić lub usunąć, powinny zostać usunięte (np. znak asercji Fregego⁵²), względnie traktowane niczym znaki przestankowe – jako graficzne formy ułatwiające czytanie zapisu (np. znaki funktorów⁵³).

Forma zapisu rozpoznana została jako w pewnej mierze konwencjonalna. Dlatego Wittgenstein eksperymentował z wieloma sposobami zapisu funkcji prawdziwościowych zdań elementarnych (czyli kolejnych członów szeregu form zdaniowych produkowanych przez operacje logiczne). Najbardziej znana jest forma tabelki prawdziwościowych, ponieważ jest to jednocześnie wygodny sposób prowadzenia klasycznego rachunku zdań⁵⁴. W *Traktacie* przedstawiona jest również nieco mniej wygodna forma grafów⁵⁵. Dzięki tym sposobom notacji Wittgenstein mógł lepiej pokazać, że funktory logiczne nie posiadają żadnego znaczenia przedmiotowego (*Bedeutung*)⁵⁶.

⁴⁸ Tamże, s. 18 (3.333). Trzeba tu wyraźnie zaznaczyć różnicę między funkcją, której zapis ma zapobiegać niedopuszczalnym zapętleniom, a operacją, która może być stosowana rekurencyjnie w celu wytworzenia dowolnie długiego szeregu kolejnych jej wyników.

⁴⁹ Por. list Wittgensteina do Russella z 16.01.1913, [w:] L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, dz. cyt., s. 198.

⁵⁰ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 58 (5.53).

⁵¹ Tamże, s. 17 (3.328).

⁵² Por. tamże, s. 26 (4.063, 4.064).

⁵³ Por. tamże, s. 52 (5.4611).

⁵⁴ Por. tamże, s. 37 (4.442).

⁵⁵ Por. tamże, s. 68–69 (6.1203).

⁵⁶ Por. tamże, s. 36 (4.441).

Każda przyjęta na mocy konwencji forma notacji, bez względu na to czy jest mniej, czy bardziej jasna, zdolna jest przedstawić konieczną naturę znaków – logiczne „rusztowanie świata”⁵⁷. Do przedstawiania owego „rusztowania” nie potrzeba żadnej tezy logicznej – wystarczy zwykłe zdanie, ponieważ każde sensowne zdanie jest zdolne ujawnić „rusztowanie”, o ile tylko zastosowalibyśmy dostatecznie przejrzystą notację⁵⁸.

Wszystko to razem składa się na ideę jednej niezmiennej formy logicznej, leżącej u podstaw i warunkującej każdy możliwy sposób reprezentacji. Transcendentalnej i uniwersalnej składni⁵⁹, którą właściwa notacja ma jak najwyraźniej ukazywać.

Ukazywać, ale nie opisywać. Nieopisywalność formy logicznej jest ciekawą konsekwencją odrzucenia kantowskich sądów syntetycznych *a priori*, którą Wittgenstein przekazał już Moore’owi wiosną 1914 roku:

Jeśli chcesz mieć język, w którym można wyrazić lub *powiedzieć* wszystko, co *można* powiedzieć, język ten musi mieć określone własności; jednak gdy już je posiada, nie można tego, że tak jest, powiedzieć ani w tym, ani w *żadnym* innym języku⁶⁰.

Gdyby składnia logiczna była opisywalna, a to znaczy, jak się przekonamy w kolejnych podpunktach, gdyby miała strukturę, którą da się reprezentować przy pomocy zdań, wówczas zdania te byłyby jawnie sensowne, a zarazem konieczne – byłyby kantowskimi sądami syntetycznymi *a priori*. Tymczasem Wittgenstein odrzucił postulat logiki jako pewnej koniecznej struktury wiecznych, platońskich przedmiotów (stąd słowo „rusztowanie” ujęte jest w cudzysłów – to metafora). Istnienie takich przedmiotów oraz relacji między nimi byłoby faktem równie niewytłumaczalnym, co fakt wpływu tych relacji i przedmiotów na strukturę naszego myślenia i struktury obecne w świecie. Zatem nie ma ani przedmiotów, ani relacji. Jest operacja wielocłonowej negacji, która

⁵⁷ Por. tamże, s. 71 (6.124).

⁵⁸ Por. tamże, s. 70 (6.122).

⁵⁹ Por. tamże, s. 73 (6.13).

⁶⁰ L. Wittgenstein, *Uwagi podyktowane G. E. Moore’owi w Norwegii*, dz. cyt., s. 175.

generuje szereg zdań, jednocześnie generując także wszystkie logiczne relacje między zdaniami (które są dzięki temu relacjami wewnętrznymi⁶¹). Jest też transcendentalna zasada porządkowania, dzięki której ta operacja, a zatem i szereg, jest w ogóle możliwa: forma logiczna⁶².

Opisanie transcendentalnej formy logicznej wymagałoby wyjścia w opisie poza samą logiczną składnię języka, czego, rzecz jasna, nie można uczynić. Zatem każda teoria dopuszczająca tego rodzaju opis musi opierać się na jakimś błędzie. W jednym z listów z obozu jenieckiego Wittgenstein tłumaczył to Russellowi, odpowiadając na jego wątpliwości:

Teoria typów jest w moim ujęciu teorią poprawnej symboliki: prostego symbolu nie wolno używać do wyrażania czegoś złożonego: ogólniej, symbol powinien mieć tę samą strukturę, co jego znaczenie⁶³. Właśnie tego akurat nie można powiedzieć. Nie można w przypadku symbolu zadekretować, co *wolno* wyrażać za jego pomocą. Wszystko, co symbol *może* wyrażać, *wolno* mu wyrażać⁶⁴.

Jeśli nieanalityczne, czyli – przynajmniej z założenia – sensowne zdania o formie logicznej są w istocie niedorzeczne, ponieważ starają się reprezentować to, czego reprezentować się nie da, wówczas, paradoksalnie, niedorzeczna jest znaczna część zdań *Traktatu*. Ujawnia się to choćby przez fakt, że wiele terminów w nim występujących nie spełnia intuicjonistycznego wymogu efektywnej konstrukcji, czego najlepszym przykładem jest pojęcie „transcendentalnej formy logicznej” i jej synonimy. Wittgenstein doskonale zdawał sobie z tego sprawę:

6.54 Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpoznaje w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy.)

Musi te tezy przewyciężyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie⁶⁴.

⁶¹ Por. tenże, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 30 (4.1252).

⁶² Por. M. Soin, *Gramatyka i metafizyka...*, dz. cyt., s. 61.

⁶³ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, dz. cyt., s. 209.

⁶⁴ Tenże, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 83.

Co oznacza niedorzeczność zdań o formie logicznej oraz wielu innych tez *Traktatu*? W jaki sposób tezy te „wnoszą jasność” w nasze myślenie o logice, skoro nie są w stanie nic powiedzieć? Pytania te pozostawimy sobie na koniec rozważań o *Traktacie*.

Mówienie i pokazywanie

Powiedzieliśmy wcześniej, że zadaniem notacji jest jak najwyraźniejsze ukazanie nieopisywalnej formy logicznej. Pomysł rozróżnienia na mówienie i pokazywanie pojawił się w postaci załączkowej już w *Uwagach o logice* w lapidarnym sformułowaniu, że „należy pamiętać, że nazwy nie są rzeczami, lecz klasami: ‘A’ jest tą samą literą, co ‘A’⁶⁵. *Explicite* wyrażony został przez Wittgensteina w *Uwagach podyktowanych G. E. Moore’owi*, które rozpoczynają się następującymi stwierdzeniami:

Tak zwane zdania logiczne *ukazują* logiczne własności języka, a przez to i Wszechświata, ale niczego nie *mówią*.

Znaczy to, że wystarczy na nie popatrzeć, by *zobaczyć* te własności; podczas gdy w przypadku zdania właściwego nie wystarczy na nie popatrzeć, by *zobaczyć*, co jest prawdą.

Niepodobna *powiedzieć*, czym są te własności, albowiem, by to uczynić, potrzeba by języka, który nie posiadałby tych akurat własności, jest zaś niemożliwością, by był to *prawdziwy* język. Nie sposób skonstruować nielogicznego języka⁶⁶.

W *Traktacie* niemiecki czasownik *zeigen*, wraz ze swą formą zwrotną, przewija się przez cały tekst – zarówno jego część logiczną, jak i „mystyczną”. Czytamy, że zdanie pokazuje swój sens (tezy: 4.022, 4.461)⁶⁷ oraz logiczną formę rzeczywistości (tezy: 4.121, 4.1211)⁶⁸. To, że tezy logiki są tautologiami, pokazuje formalne własności języka i świata (6.12

⁶⁵ Tenże, *Uwagi o logice*, dz. cyt., s. 166. Por. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 112.

⁶⁶ Tenże, *Uwagi podyktowane G. E. Moore’owi w Norwegii*, dz. cyt., s. 175.

⁶⁷ Por. tenże, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 22, 38.

⁶⁸ Por. tamże, s. 28.

6.1201)⁶⁹. Same tautologie nie mówią, tylko pokazują, że są tautologiami (6.1221, 6.127)⁷⁰. Równania matematyczne pokazują logikę świata (6.22, 6.232)⁷¹. Operacja pokazuje się w zmiennej (5.24)⁷². Granica rzeczywistości empirycznej pokazuje się w ogóle zdań elementarnych (5.5561)⁷³. Wreszcie pokazuje się to, co solipsyzm ma na myśli (5.62)⁷⁴ i pokazuje się to, co mistyczne (6.522)⁷⁵.

Jak właściwie rozumieć opozycję mówienie/pokazywanie? Mówienie wiąże się z sensownością, bowiem tylko zdanie sensowne mówi, czyli przekazuje (*mitteilt*) pewien sens, powiadamia (również *mitteilt*) o pewnej sytuacji⁷⁶, przedstawia (*darstellt*) ją⁷⁷, przedstawia rzeczywistość, czyli istnienie i nieistnienie stanów rzeczy. Mówienie wiąże się więc z treścią umiejscowioną w dwubiegunowej przestrzeni prawdy i fałszu.

Pokazywanie nie ogranicza się natomiast do sfery zdań sensownych („dwubiegunowych”) i logicznych („jednobiegunowych” – nieposiadających sensu, ale nie niedorzecznych). Uniwersalna składnia logiczna, a więc wewnętrzna natura symbolu, ujawnić się może w każdym zapisie pretendującym do bycia graficznym czy słownym znakiem zdania, także wadliwym, choć najlepiej widoczna jest ona w poprawnych zapisach tautologii (np. w postaci tabelki prawdziwościowych⁷⁸). Forma logiczna, czyli reguły czytelnego symbolizmu, oraz wszystkie ich konsekwencje aż po formalną ontologię faktów i rzeczy (o której powiemy w punkcie następnym), jest więc warunkiem możliwości znaczenia dla wszelkiego symbolizmu – z tzw. językiem naturalnym włącznie – którego jednak

⁶⁹ Por. tamże, s. 67–68.

⁷⁰ Por. tamże, s. 70, 72.

⁷¹ Por. tamże, s. 73–74.

⁷² Por. tamże, s. 47.

⁷³ Por. tamże, s. 63.

⁷⁴ Por. tamże, s. 64.

⁷⁵ Por. tamże, s. 82.

⁷⁶ Por. tamże, s. 23 (4.03).

⁷⁷ Por. tamże, s. 24 (4.031).

⁷⁸ Warto w tym miejscu podkreślić, że tabelki prawdziwościowe w *Traktacie* nie pełnią funkcji definicji funktorów logicznych, co jest ich współczesną rolą, lecz stanowią alternatywny zapis formuł typu „ $p \rightarrow q$ ”. Por. M. Soin, *Gramatyka i metafizyka...*, dz. cyt., s. 43.

nie da się za pomocą żadnego symbolizmu opisać, można go wszakże w symbolizmie zobaczyć.

Jasność widzenia formy logicznej jest zależna od partykularnych, konwencjonalnych cech języka. Jasność ta jest stopniowalna i, jak się wydaje, najniższa w przypadku mowy potocznej⁷⁹. Jednak każde zdanie zapisane lub wypowiedziane przy pomocy dowolnego systemu symboli, o ile w ogóle posiada sens, zawiera w sobie, czy też zakłada, pewną logiczną strukturę, którą Wittgenstein nazywa myślą. Celem *Traktatu*, jak powiedzieliśmy w punkcie poprzednim, było wypracowanie optymalnego języka symbolicznego, który przestałby przesłaniać myśl i którego zewnętrzna forma byłaby identyczna z formą myśli⁸⁰.

Postulat analizy i forma odwzorowania

Konstrukcjonistyczna koncepcja szeregu form zdaniowych, stworzonego na wzór szeregu liczbowego, wyznaczyła ogólną formę zdania, z której wynikało, że każde poprawnie utworzone zdanie jest utworzone ze zdań elementarnych przy pomocy rekurencyjnego stosowania operacji logicznej pokrewnej operacji podwójnej negacji. Jest więc wynikiem tej operacji, czyli funkcją prawdziwościową⁸¹. Oznacza to, że:

5 Każde zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań elementarnych.
(Zdanie elementarne jest funkcją prawdziwościową samego siebie).

5.01 Zdania elementarne są dla zdań ich argumentami prawdziwościowymi⁸².

Definicja ta dotyczy również zdań logiki (tautologii i sprzeczności), które są funkcjami specyficznymi, albowiem ich wartość nie za-

⁷⁹Por. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 20 (4.002).

⁸⁰Por. tamże, s. 20 (3.5 – 4.002).

⁸¹Por. tamże, s. 47 (5.234). Funkcja prawdziwościowa to taka funkcja, której argumentami (może być jeden lub wiele argumentów) oraz wynikiem są wartości prawdy i fałszu. Mówiąc bardziej formalnie, odwzorowuje ona zbiór równej długości ciągów wartości logicznych prawdy i fałszu na dwuelementowy zbiór wartości logicznych prawdy i fałszu.

⁸²Tamże, s. 40.

leży od wartości argumentów⁸³. Właśnie ta cecha pozwala wyznaczyć ich prawdziwość bądź fałszywość z samego symbolu, a co za tym idzie, czyni je beztreściowymi. Jest to więc warunek beztreściowości logiki.

Definicja z tezy 5. jest postulatem logicznej analizy. Zakłada ona, że każde zdanie daje się rozłożyć na kombinację prawdziwościową poszczególnych zdań elementarnych. Jest to tzw. teza ekstensjonalności: prawdziwość każdego zdania złożonego zależy wyłącznie od wartości jego składowych i od rodzaju związku logicznego zachodzącego między tymi składowymi (zapisywanego np. w formie tabelki prawdziwościowej).

Z idei funkcji prawdziwościowej wynika również postulat wzajemnej niezależności zdań elementarnych, wyrażony *explicite* w tezach 4.211 i 5.54⁸⁴. Gdyby bowiem między wartościami zdań elementarnych występowały jakieś konieczne związki, wówczas sama logika musiałaby posiadać jakąś dającą się opisać strukturę przedmiotową⁸⁵.

Podsumujmy zatem postulat analizy: po pierwsze, każde zdanie elementarne może posiadać wartość prawdy lub fałszu niezależnie od innych zdań elementarnych, po drugie, każde zdanie złożone jest funkcją prawdziwościową składowych zdań elementarnych. Postulat ten wymagał ugruntowania poprzez rozwiązanie kłopotliwej kwestii tzw. kontekstów intencjonalnych, oraz uzupełnienia o teorię zdania elementarne-go.

Intencjonalnością Wittgenstein zajął się w tezach podrzędnych względem 5.54⁸⁶. Nie będę w tym miejscu omawiał tego problemu, ograniczę się do uwagi, że podane rozwiązanie nie może być zadowalające, ponieważ proponowana przez Wittgensteina translacja tzw. kontekstów intencjonalnych nie generuje zdań, które w świetle postulowanej w *Traktacie* składni można by uznać za poprawne⁸⁷.

⁸³Por. tamże, s. 37–38 (4.46).

⁸⁴Por. tamże, s. 33, 60.

⁸⁵Por. G. Baker, *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*, Oxford 1988, s. 95; por. M. Soin, *Gramatyka i metafizyka...*, dz. cyt., s. 63.

⁸⁶Por. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 60–61 (5.541 – 5.5423).

⁸⁷Por. M. Soin, *Gramatyka i metafizyka...*, dz. cyt., s. 65.

Rozwijana w *Traktacie* koncepcja sensu zdania elementarnego nosi popularną nazwę „obrazkowej teorii znaczenia”. Wittgenstein wpadł na nią, gdy przeczytał w gazecie o procesie sądowym dotyczącym wypadku samochodowego, na którym przedstawiono model tego wypadku.

Ów model służył tu jako zdanie, tj. jako opis możliwego stanu rzeczy. (...) Wtedy to Wittgensteinowi przyszło na myśl, że można by odwrócić tę analogię i rzec, że *zdanie* służy za model czy *obraz* na mocy (...) odpowiedności między jego częściami a światem. Sposób, w jaki połączone są części zdania – *struktura* zdania – jest obrazem możliwego połączenia elementów w rzeczywistości, możliwego stanu rzeczy⁸⁸.

Zdanie elementarne, jak sama nazwa wskazuje, jest ostatnim, dalej nierozkładalnym produktem analizy logicznej, a tym samym jest najmniejszą jednostką sensu. Zbiór wszystkich zdań elementarnych jest pierwszym członem szeregu form zdaniowych i bazą dla operacji prawdziwościowych⁸⁹. Zdania elementarne posiadają jednakże swoją strukturę – składają się z nazw, są ich splotami⁹⁰.

Nazwa w *Traktacie* jest określana przede wszystkim jako składnik zdania elementarnego (jest to dziedzictwo myśli Fregego, dla którego sąd – zdanie podmiotowo-orzecznikowe – był podstawową kategorią logicznej analizy języka⁹¹). Wittgenstein twierdzi, że „tylko w kontekście zdania nazwa ma znaczenie”⁹². Píše:

3.2 W zdaniu myśl może wyrażać się tak, że jej przedmiotom odpowiadają elementy znaku zdaniowego.

3.201 Elementy te nazywam „znakami prostymi”, a zdanie – „całkowicie zanalizowanym”.

3.202 Nazwy to zastosowane w zdaniu znaki proste⁹³.

⁸⁸ G. H. von Wright, *Szkic biograficzny*, [w:] N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: wspomnienie*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 14. Por. również L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 13 (3.1431).

⁸⁹ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 47 (5.234).

⁹⁰ Por. tamże, s. 33 (4.22).

⁹¹ Por. K. Rotter, *Konstruktywizm Szkoły Erkonepskiej...*, dz. cyt., s. 24–25.

⁹² L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 15 (3.3).

⁹³ Tamże, s. 13.

Jedynie nazwa oznacza (*bedeutet*), to znaczy posiada znaczenie (*Be-deutung*), czyli przedmiot, który reprezentuje w strukturze zdania. Zdanie nie może znaczyć, ono posiada sens, czyli możliwą sytuację, która mu odpowiada⁹⁴. Odpowiedniość ta polega na tym, że sytuacja jest złożona z przedmiotów, którym odpowiadają nazwy zdania, oraz że zdanie jako struktura nazw odwzorowuje sytuację jako strukturę przedmiotów⁹⁵.

Wittgenstein wyjaśniając stosunek zdania do sytuacji, posłużył się pojęciem obrazu.

2.1 Tworzymy sobie obrazy faktów⁹⁶.

3 Logicznym obrazem faktów jest myśl⁹⁷.

Mówiąc o obrazach, autor *Traktatu* wyjaśniał, że różnią się one ze względu na tzw. formę odwzorowania. Owa forma jest tym, co jest wspólne obrazowi i rzeczywistości (jest to na przykład przestrzenność, barwność)⁹⁸. Istnieje zatem wiele różnych form odwzorowania, można powiedzieć, że są to pewne wydzielone aspekty rzeczywistości. Wittgenstein mówi jednak, że istnieje również forma podstawowa, która umożliwia wszelkie odwzorowania – jest to „forma logiczna, czyli forma rzeczywistości”⁹⁹. Dzięki logicznej formie odwzorowania obraz może przedstawić „pewną możliwą sytuację w przestrzeni logicznej”¹⁰⁰. Zdanie, czyli wyrażona w języku myśl, może być obrazem rzeczywistości dzięki temu, że posiada wspólną z nią logiczną formę odwzorowania, która określana też bywa „przestrzenią logiczną”¹⁰¹.

Logiczna forma odwzorowania jest niewyraźna, albowiem „każdy obraz jest także obrazem logicznym”¹⁰², a jednocześnie żaden obraz nie

⁹⁴ Por. tamże, s. 13 (3.144), 24 (4.031).

⁹⁵ Por. tamże, s. 13 (3.1431 – 3.144).

⁹⁶ Tamże, s. 9.

⁹⁷ Tamże, s. 11.

⁹⁸ Por. tamże, s. 10 (2.171).

⁹⁹ Tamże (2.18).

¹⁰⁰ Tamże, s. 11 (2.202).

¹⁰¹ Por. tamże, s. 11 (2.202), 19 (3.4).

¹⁰² Tamże, s. 10 (2.182).

może odwzorować własnej formy odwzorowania, może ją tylko pokazać¹⁰³. Forma, czy przestrzeń logiczna jest więc integralną częścią niewyraźnego i koniecznego logicznego „rusztowania”, będącego warunkiem możliwości wszelkiego opisu. Odpowiedniości faktu i zdania – obrazu logicznego owego faktu – nie można uchwycić w języku, ponieważ powiedzieć, co opisuje zdanie, można tylko powtarzając owo zdanie.

Najistotniejszym rysem formy odwzorowania jest, pojawiająca się również na wyższym etapie, dwubiegowość – każde zdanie, obraz logiczny, odwzorowuje *możliwą* sytuację, która może być faktem lub nie, przez co zdanie może być prawdziwe lub nieprawdziwe¹⁰⁴.

Gdyby spróbować porównać transcendentálne warunki możliwości beztreściowości tez logiki Wittgensteina do transcendentálnych warunków możliwości poznania naukowego Kanta, logiczna forma odwzorowania byłaby częścią odpowiadającą czystej zmysłowości – prowadzi do syntezy prostych zdań, natomiast logiczna forma funkcji prawdziwościowej byłaby mniej więcej tym, czym intelekt, ponieważ odpowiada za związki między zdaniami.

¹⁰³ Por. tamże (2.172). W oryginale *aufweisen*, które, jak wynika z kontekstu, pełni funkcję synonimu *zeigen*. Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* [wydanie niemiecko-angielskie] przekł. D. F. Pears, B. F. McGuinness, London 1966, s. 16.

¹⁰⁴ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., (pol.), s. 11 (2.202 – 2.222).

Adam Olszewski

Uwagi o Rajmundzie Lullusie, jego dziele i logice treści

I

Zadaniem pierwszej części artykułu jest zapoznanie Czytelnika z dziejami życia¹ średniowiecznego, urodzonego w Palma de Mallorca na Majorce (dzisiaj: hiszpańska wyspa na Morzu Śródziemnym) niezwykłego myśliciela. Nazywał się Ramon Lull (łacińska wersja jego nazwiska to Raimundus lub Raymundus Lul, Lull, Lulli, Lullus lub Lullius; po katalońsku Ramon Llull). Dokładna data urodzenia nie jest znana, prawdopodobnie był to rok 1232 lub 1233, zaś data śmierci to początek roku 1316. Miejsce śmierci również nie jest pewne. Umarł w Tunisie, albo na statku, którym wracał na Majorkę, albo na samej Majorce². Ojciec Rajmunda, bogaty obywatel Barcelony, służył w armii Jakuba I Aragońskiego. Władca ten odbił Arabom w 1229 roku Majorkę, ustanawiając na niej niepodległe królestwo. Na dworze Jakuba I młody Rajmund prowadził swobodne i niezależne życie trubadura i rycerza. Ożenił się w roku 1257 z Blanką Picany, z którą miał dwoje dzieci – Dominika i Magdalenę³. Pomimo założenia rodziny, nie zmienił stylu życia, było ono nad miarę swobodne. Piękno kobiet było dla niego przyczyną

Adam Olszewski – adiunkt w Katedrze Filozofii Logiki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Członek Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych.

¹ Dzieje życia Lullusa mogą być interesujące same w sobie ze względu na ich niezwykłość, dlatego je tutaj zarysowujemy.

² Por. np. hasło *Lullus*, [w:] *Theologische Realenzyklopaedie*, t. XXI, red. G. Krause et al. Berlin 1991, col. 500–502.

³ Po nawróceniu opuścił rodzinę, jednakłożył na utrzymanie żony i dzieci.

utrapien i męczarni⁴. Jak podaje legenda o jego nawróceniu, miał się zakochać w pewnej pięknej a pobożnej damie, która nie chciała ulec jego zalotom. Pewnego razu podążył jej śladem do świątyni Pańskiej, wjeżdżając do kościoła na koniu. Owa dama, urażona tym zdarzeniem, zaprosiła go do domu i tam odkryła przed nim swą pierś trawioną przez nieuleczalną chorobę i rzekła:

Zobacz Rajmundzie, gnicie tego ciała, które darzysz miłością! O ilez lepiej uczyniłbyś kochając Jezusa Chrystusa, od którego mógłbyś otrzymać wieczną nagrodę⁵.

Niedługo po tym zdarzeniu, komponując miłosne wersy przeznaczone dla kobiety, przeżył Lullus wizję Chrystusa na Krzyżu. Kilkakrotne widzenie dokonało w nim całkowitego nawrócenia na chrześcijaństwo. Miał wtedy około trzydziestu lat.

Ta, jak podają, pięciokrotna wizja Chrystusa Ukrzyżowanego połączona była z powołaniem Rajmunda do spełnienia potrójnego posłannictwa: 1. Własne życie poświęcić, pracując nad nawróceniem muzułmanów; 2. Napisać najlepszą na świecie księgę przeciw błędom niewierzących; 3. Nakłonić panujących do fundowania klasztorów, w których obce języki, szczególnie arabski, nauczone będą dla nawracania niewierzących⁶.

Od tego momentu życie Lullusa uległo całkowitej przemianie. Wypełniła je nieustanna walka o spełnienie swego posłannictwa. Aby się nauczyć języka arabskiego, przez dziewięć lat zatrudniał Araba jako służącego. Za bluźnierstwo imieniu Jezusa uderzył sługę w twarz, za co sługa odwzajemnił się, atakując Lullusa nożem. Szczęśliwie udało się Rajmundowi go obezwładnić. Lullus sprzedał swój pokaźny majątek i rozdał pieniądze biednym; odbył też wiele pielgrzymek. Dla podniesie-

⁴ Zob. M. Gardner, *Logic, Machines and Diagrams*, New York 1958, s. 3.

⁵ Tamże, s. 4.

⁶ *Theologische Realenzyklopaedie*, dz. cyt., s. 500. Lullus nakłaniał panujących do zakładania klasztorów, gdzie uczono języków misyjnych, np. w Miramar na Majorce; por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 644–647.

nia poziomu swego skromnego wykształcenia studiował prywatnie na Majorce, gdzie uczył się platońskiej i arystotelesowskiej filozofii (prawdopodobnie z mocnym wpływem kultury arabskiej), teologii chrześcijańskiej oraz dyscyplin szczegółowych, jak np. teologii muzułmańskiej. Krąg kulturowy, w którym przyszło żyć i działać Lullusowi, leżał niejako na styku trzech kultur: chrześcijańskiej, arabskiej i żydowskiej. W 1274 na Monte Randa (góra na Majorce) doznał Lullus duchowego oświecenia, podczas którego Bóg objawił mu zasady wielkiej sztuki – *Ars Magna*. Stąd prawdopodobnie pochodzi przydomek *Doctor Illuminatus*. Prowadził życie bardzo aktywne, odbywał liczne podróże naukowe (np. do Paryża na tamtejszy uniwersytet w 1288/89 roku oraz w latach 1297/99, podróże misyjne do Tunisu: w latach 1293/94, 1307 oraz 1314/1315). Rozliczne kazania, przemówienia i spotkania z wpływowymi ludźmi Kościoła (również ówczesnymi papieżami), czasami zakończone niepowodzeniami, wypełniały jego życie. Oto dokładniejszy opis wydarzeń z jego życia w okresie od sierpnia 1305 do stycznia 1308 roku:

sierpień 1305 – publikuje *De praedicatione contra Iudaeos et Saracenos* – dowód Lullusa istnienia Trójcy Świętej i Wcielenia;

wrzesień 1305 – w Barcelonie kończy pisać *Liber de Trinitate et Incarnatione*;

październik 1305 – uczestniczy w spotkaniu z nowo wybranym papieżem Klemensem V w Montpellier;

14 listopada 1305 – uroczysta koronacja Klemensa V w Barcelonie, przy tej okazji Lullus pisze *Petitio Raimundi ad Clementem V*;

listopad 1305 – Lullus pozostaje dłużej w Lyonie, gdzie rozpoczyna pisanie podstawowego dzieła *Ars generalis ultima*, które kończy w III.1308 roku w Pizie;

8 marca 1306 – w Montpellier kończy dzieło *Liber de universalibus*;

jesień 1306 – podróż na Majorkę, gdzie pozostaje do wiosny 1307, prowadząc teologiczne dialogi z Saracenami mieszkającymi na wyspie;

wiosna 1307 – podróż misyjna do Bougi, gdzie osadzony zostaje w więzieniu na okres od maja do listopada 1307;

z końcem roku 1307 wypuszczony z więzienia wraca statkiem do Pizy, który podczas sztormu ulega katastrofie – Lullus ledwo uchodzi z życiem;

styczeń 1308 – w Pizie kończy najbardziej rozpowszechnione dzieło *Ars brevis*⁷.

Rajmund Lullus był członkiem trzeciego Zakonu św. Franciszka (jak sam uważał, wbrew woli Boga, który chciał, aby Lullus przyjął habit dominikański), do którego wstąpił w 1295 roku. Grób Lullusa znajduje się w kościele franciszkańskim w Palma de Mallorca. Kilku papieży (Leon X, Klemens XIII, Pius VI, Pius IX) zezwoliło na lokalny kult na Majorce oraz w zakonie franciszkańskim, uznając go za błogosławionego. Wspomnienie obchodzone jest 3 lipca. Czynione starania o uznanie go świętym nie osiągnęły skutku⁸.

II

Podczas wspomnianego duchowego oświecenia Bóg objawił Lullusowi zasady pewnej szczególnej sztuki, którą sam Lull nazywał *Ars Magna* – „Wielką Sztuką”. To właśnie z powodu owej *Ars* zajmuje Lullus miejsce w każdym niemal podręczniku historii logiki czy książki, dotyczącej historii mechanizacji myślenia⁹.

⁷ *Raimundi Lulli Opera Latina*, t. XII, ed. A. Madre, Brepols 1984, s.vii–ix oraz *Ars generalis ultima, Raimundi Lulli Opera Latina*, t. XIV, ed. A. Madre, 1986. Lullusowi przypisuje się autorstwo ok. 265 dzieł. Tworzył także alegoryczne utwory romantyczne (lata 1283–1288/89); niektóre z nich weszły na stałe do klasyki tego typu literatury, jak np. *Blaquerna* (1283), *Libre d'amic e amat*.

⁸ W świetle najnowszych badań między innymi męczennika śmierć Lullusa zdaje się być legendą. Por. W. Marciszewski, R. Murawski, *Mechanization of reasoning in a historical perspective*, Amsterdam–Atlanta 1995, s. 64.

⁹ Dla przykładu wymienimy: T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Wrocław 1990, s. 73–74; W. Kneale, M. Kneale, *The development of logic*, Oxford 1962, s. 241–242; W. Marciszewski, R. Murawski, *Mechanization...*, dz. cyt., s. 45–76.

W tej części artykułu skupimy się na przedstawieniu podstawowych zasad Wielkiej Sztuki¹⁰. Lullus wyłożył swą sztukę w dziele *Ars generalis ultima*, zaś skrót tych idei zapisał w *Ars brevis*. Zadaniem, które sobie stawiał Mistyk, było takie sformułowanie podstawowych zasad wiary (chrześcijańskiej, żydowskiej i muzułmańskiej), dzięki któremu można byłoby rozstrzygnąć, które z nich są prawdziwe. Najpierw należało przyjąć zasady wspólne, co do których zgodzić się powinien każdy przedstawiciel owych religii. Następnie z nich wyprowadzano¹¹ inne zasady.

Metoda Lullusa polegała, mówiąc najogólniej, na pewnym sposobie generowania sądów (albo zdań). Najbardziej nowatorski wydaje się być fakt, iż ów sposób miał charakter mechaniczny, w fizycznym sensie tego słowa. Nie był zatem jedynie jakimś abstrakcyjnym tworem, lecz urządzeniem. Urządzenie generowało zdania (sądy), które miały być wspólnie przyjmowane przez wspomniane religie i z których wyprowadzano niektóre dogmaty wiary chrześcijańskiej¹². Wspomniane generowanie zdań miało charakter „sylogistyki kombinatorycznej”¹³.

Lullus uważał, że w każdej dyscyplinie ludzkiej wiedzy jest skończona liczna podstawowych pojęć (zasad), które są przyjmowane bez uzasadnienia. Ich wszystkie możliwe skończone kombinacje mają wyczerpywać wszystko, co możemy zrozumieć naszymi skończonymi umysłami¹⁴. Alfabet, z którego możemy tworzyć figury, zasady i reguły, składa się z następujących dziewięciu liter przyjmujących odpowiednio sześć znaczeń (*significata*): atrybut Boga, nazwa relacji, partykuła pytajna,

¹⁰ Skupiamy się głównie na omówieniu figur, które są opisane w początkowych rozdziałach *Ars brevis* oraz w *Ars generalis ultima*.

¹¹ Nie było to wyprowadzanie we współczesnym sensie, jakie obowiązuje na terenie nauk formalnych.

¹² Na przykład dogmaty o Wcieleniu Syna Bożego i o Trójcy Świętej.

¹³ Por. w tej sprawie krytyczne uwagi Marciszewskiego na temat opinii Kotarbińskiego o roli Lullusa w dziejach rozwoju logiki. Marciszewski podkreśla szczególnie fakt, iż idee Lullusa nie były na owe czasy całkowicie nowe. Przytacza nazwiska Alberta Wielkiego, arabskiego logika Algazzali oraz żydowskiego logika o imieniu Albalag, żyjącego w XIII w. w północnej Hiszpanii. Zob. W. Marciszewski, R. Murawski, *Mechanization...*, dz. cyt., s. 65–67. Należy również podkreślić, że u Lullusa zanika absolutne rozróżnienie podmiotu i orzeczenia.

¹⁴ Jeśli się uprzeć, to można tutaj dostrzec jakieś prehilbertowskie idee. Por. M. Gardner, *Logic*, dz. cyt., s. 9. W myśli chrześcijańskiej Bóg zawsze był rozumiany jako byt nieskończony.

nazwa obiektu, nazwa cnoty moralnej, nazwa wady moralnej¹⁵. Cztery figury, które przedstawimy za Lullusem, odpowiadają trzem umysłowym operacjom przyjmowanym w średniowieczu. Pierwsza to *simplex apprehensio* – proste uchwycenie pojęcia, odpowiadające alfabetowi Lullusa; druga to formowanie sądu, odpowiadające figurze pierwszej, drugiej i trzeciej, natomiast trzecia to dowód sylogistyczny, odpowiadający czwartej figurze Lullusa¹⁶.

ALFABET:

B – oznacza: dobroć (*bonitatem*), różnicę (*differentiam*), czy? (*utrum*), Boga (*Deum*), sprawiedliwość (*iustitiam*), łakomstwo (*avaritiam*);

C – oznacza: wielkość lub potęgę (*magnitudinem*), zgodność (*concordantiam*), co? (*quid*), anioła (*angelum*), roztropność (*prudenciam*), obżarstwo (*gulam*);

D – oznacza: wieczność lub trwanie (*aeternitatem sive durationem*), przeciwieństwo (*contrarietatem*), skąd? (*de quo*), niebo (*caelum*), męstwo (*fortitudinem*), rozpustę (*luxuriam*);

E – oznacza: moc (*potestem*), początek lub zasadę (*principium*), przez co? (*quare*), człowieka (*animam rationalem sive hominem*), umiarkowanie (*temperantiam*), pychę (*superbiam*);

F – oznacza: mądrość (*sapientiam*), środek (*medium*), jak wielki? (*quantum*), wyobrażenie (*imaginativam*), wiarę (*fidem*), smutek (*accidiam*);

G – oznacza: wolę (*voluntatem*), koniec lub cel (*finem*), jakiego rodzaju? (*quale*), zmysły (*sensitivam*), nadzieję (*spem*), zazdrość (*invidiam*);

H – oznacza: cnotę (*virtutem*), większość (*maioritatem*), kiedy? (*quando*), życie organiczne (*vegetativam*), miłość (*caritatem*), gniew (*iram*);

¹⁵ Przedstawienie niniejsze opieram na wersji *Ars* opublikowanej w: R. Lullus, *Ars brevis*, s. 194 n. oraz w: R. Lullus, *Ars generalis ultima*. Por. znacznie bogatsze ujęcie alfabetu i figur w cytowanej książce Gardnera (autor musiał oprzeć swą prezentację również na innych dziełach Lullusa).

¹⁶ Por. W. Marciszewski, R. Murawski, *Mechanization...*, dz. cyt., s. 51–56, 69.

I – oznacza: prawdę (*veritatem*), równość (*aequalitatem*), gdzie? (*ubi*), pierwiastki (*elementativam*), cierpliwość (*patientiam*), kłamstwo (*mendacium*);

K – oznacza: chwałę (*gloriam*), mniejszość (*minoritatem*), w jaki sposób i z kim? (*quo modo et cum quo*), narzędzia (*instrumentativam*), pobożność (*pietatem*), nietrwałość (*inconstantiam*).

Pierwsza figura oznaczana przez A składa się z czterech części, które są współśrodkowymi pierścieniami. Każdy z nich podzielony jest na dziewięć części, zgodnie z liczbą liter alfabetu. Na pierwszym z nich, zewnętrznym, znajdują się litery od B do K (jest ich dziewięć, ponieważ w ówczesnym alfabecie łacińskim nie było litery J). Na drugim pierścieniu są wypisane pierwsze ze znaczeń przypisanych literom (zobacz na powyższą listę), w gramatycznej formie rzeczownika. Na trzecim pierścieniu zapisane są te same terminy, ale w postaci predykatów, orzeczników. Na czwartym, najbardziej wewnętrznym pierścieniu (właściwie kole), wypisana jest litera A, która nazywa figurę. Również na tym kole znajdują się przekątne, łączące we wszystkie możliwe sposoby pola (*camera*, jak je nazywa Lullus), w które wpisane są terminy na pierścieniu trzecim. Przez łączenie, za pomocą przekątnych¹⁷, pół pierścieni uzyskujemy takie oto na przykład zdania (sądy): *Bonitas est magna*, co odpowiada złożeniu BC, ale również możliwe jest uzyskanie: *Magnitudo est bona*, odpowiadające złożeniu liter alfabetu CB¹⁸. Zdania te dotychczas miały Boga i one właśnie miały być wspólne wszystkim religiom. Umysł, wspomagając się tą figurą, może przechodzić od ogólnych zasad do całkiem szczegółowych, i tak jest dla każdej z następnych figur.

Figura druga nazwana jest T. Składa się ona z dwóch zewnętrznych pierścieni, zaś w środku, gdzie figura A ma koło, figura T ma trzy nałożone na siebie trójkąty, które odpowiednio rozłożone tworzą jakby gwiazdę z dziewięcioma narożnikami. Trójkąty mają kolory: zielony, żółty, czer-

¹⁷ Figury były w księgach przedstawiane w postaci rysunków. Wykonanie ich jako swoistego rodzaju „mechanizmów” umożliwiało obracanie pierścieni.

¹⁸ Uzyskujemy to dzięki przechodzeniu od pierścienia trzeciego do drugiego.

wony. Trójkąt pierwszy (zielony) ma w narożnikach wpisane¹⁹: ‘różnica’, ‘zgodność’, ‘sprzeczność’. Drugi trójkąt (żółty) ma wpisane: ‘mniejszość’, ‘większość’, ‘równość’; trzeci zaś (czerwony): ‘początek’, ‘środek’, ‘koniec’. Cała ta figura miała za zadanie zbadać możliwe relacje pomiędzy rzeczami. Każdy wierzchołek trójkąta wyznacza na drugim pierścieniu trzy formy (*species*). Na przykład cokolwiek jest *aut est in principio, aut in medio, aut in fine; et extra ista principia nihil est*²⁰. Znaczy to, że każda rzecz jest w początku, środku lub końcu i poza tymi przypadkami nie ma innych. Wierzchołek *początek* wyznacza na drugim pierścieniu trzy formy: ‘przyczynę’, ‘ilość’, ‘czas’ i wszystkie inne orzeczniki, które są do tych sprowadzalne. Wierzchołek *koniec* wyznacza na drugim pierścieniu: ‘stratę’ (*privatio*), ‘zakończenie’ (*terminatio*) oraz ‘wypełnienie’ (*perfectio*). Wierzchołek *środek* wyznacza: ‘połączenie’ (*coniunctio*), ‘miarę’ (*mensuratio*)²¹, ‘granicę’ (*extremitates*)²². Z kolei ‘różnica’, ‘zgodność’ i ‘sprzeczność’ mogą zachodzić pomiędzy rzeczami: zmysłową a zmysłową, zmysłową a umysłową oraz umysłową a umysłową. Wierzchołki trójkąta opisanego terminami relacyjnymi – ‘mniejszość’, ‘większość’, ‘równość’ wyznaczają na drugim pierścieniu zachodzenie owych relacji pomiędzy: substancją a substancją, substancją a akcydensem oraz akcydensem a akcydensem. Na pierścieniu najbardziej zewnętrznym w dziewięciu polach wpisanych jest dziewięć liter alfabetu (od B do K), które w tej figurze przyjmują drugie ze znaczeń przypisanych literom. Figura T ma służyć figurze A. Dzięki np. różnicy odróżniamy dobroć od dobroci, dobroć od wielkości²³.

¹⁹ Wszystkie trójkąty mają w narożnikach wpisane, jakbyśmy to określili dzisiaj, terminy relacyjne.

²⁰ R. Lullus, *Ars brevis*, dz. cyt., s. 202.

²¹ Jak środek, który jednakowo względem innych punktów okręgu pozostaje w centrum okręgu; por. R. Lullus, *Ars generalis ultima*, dz. cyt., s. 13; lub jak medium, które istnieje w akcie działania, na przykład miłowanie pomiędzy kochającym i kochanym. *Medium mensurationis = mensura comunis*; R. Lullus, *Ars brevis*, s. 202, przypis.

²² *Medium extremitatum = quod consistit inter duo extrema*; R. Lullus, *Ars brevis*, dz. cyt., s. 203, przypis.

²³ R. Lullus, *Ars brevis*, dz. cyt., s. 205. Wydaje się, że odróżniamy np. dobroć od dobroci przez wskazanie rzeczy (form rzeczy), których dobroć dotyczy, jak również przez stwierdzenie zgodności i sprzeczności, jaka pomiędzy owymi rzeczami zachodzi.

Figura trzecia utworzona jest z figury pierwszej i drugiej. Składa się ona nie z pierścieni, jak poprzednie figury, lecz z trzydziestu sześciu pól ułożonych szeregami poziomymi. W pierwszym szeregu jest osiem pól, bezpośrednio pod nim jest drugi szereg z siedmioma polami, niżej następny z sześcioma, aż do ostatniego z jednym polem. W ten sposób utworzone zostają kolumny. Pierwsza kolumna ma osiem pól, druga siedem itd., a ostatnia ma jedno pole. W pola pierwszej kolumny wpisane są takie pary liter: BC, BD, BE, BF, BG, BH, BI, BK; w pola kolumny drugiej – CD, CE, CF, CG, CH, CI, CK; trzeciej – DE, DF, DG, DH, DI, DK; czwartej – EF, EG, EH, EI, EK; piątej – FG, FH, FI, FK; szóstej – GH, GI, GK; siódmej – HI, HK; ósmej – IK. Litery oznaczają podmiot i predykat. Zadaniem badacza jest odnalezienie jakby terminu średniego, który łączyłby podmiot z predykatem. Do tego właśnie należy wykorzystać figurę drugą. Na przykład: co łączy dobroć z wielkością, czyli jaki jest termin średni dla przypadku BC? Szukamy w figurze drugiej relacji pomiędzy dwoma rzeczami umysłowymi i wybieramy na przykład ‘zgodność’. Według tej figury możemy również budować zdania, łącząc terminy z odpowiednich pól spójnikiem „jest”. Na przykład: ‘B jest C’; ‘Dobroć jest wielka’. O dobroci orzekać możemy zarówno predykaty pierwszej figury, jak i drugiej. Na przykład; ‘Dobroć jest zgodna (*concordans*)’. To rozum człowieka rozpoznaje, używając poprzednich dwóch figur, związki pojęciowe (treściowe?) pomiędzy, czasem niezwykle złożonymi, terminami.

Ostatnia figura składa się z trzech współśrodkowych pierścieni, z których zewnętrzny jest nieruchomy, zaś pozostałe dwa ruchome. Na wszystkich mamy dziewięć pól, zgodnie z liczbą liter alfabetu. Można układać dowolne kombinacje liter alfabetu. Lullus zwraca uwagę na to, że czwarta figura jest najbardziej ogólna, ogólniejsza od trzeciej, w której zasadniczo występują tylko dwa terminy, zaś w czwartej – trzy terminy. Dzięki tej figurze możemy budować, w kombinatoryczny sposób, sylogizmy²⁴. Mamy bowiem na przykład takie oto złożenia: BCD czy

²⁴ Por. krytyczne uwagi Marciszewskiego na ten temat: W. Marciszewski, R. Murawski, *Mechanization...*, dz. cyt., s. 70.

też CDE. Odpowiadają one, w pewnym sensie, sylogizmom. Dla pierwszego przykładu sylogizm byłby taki: 'To co dobre jest wielkie'; 'To co wielkie jest wieczne'; zatem – 'To co dobre jest wieczne'.

Lullus potrafił czynić użytek ze swoich figur. Za pomocą związanych z nimi narzędzi umiał opracowywać i stawiać zagadnienia. Owymi narzędziami swoistej „dedukcji” były:

a) definicje, które pozwalały na wydobywanie treści zawartej w jednych terminach poprzez inne terminy, pochodzące głównie z listy znaczeń przypisywanych literom alfabetu. Na przykład: 'Koniec jest tym, w czym początek znajduje spełnienie'²⁵;

b) reguły, które były ogólnymi jakby schematami pytań, dzięki którym należało stawiać pytania szczegółowe. Tych ogólnych pytań jest dziesięć. Dokładnie tyle, ile partykuł pytajnych występowało przy każdej z liter alfabetu na trzeciej pozycji, to znaczy dziesięć (dla litery **K** mamy dwa pytania). Każda z reguł mogła mieć kilka postaci. Pytanie ogólne: 'Czy jest?' miało postać wątplenia, twierdzenia lub przeczenia.

c) tablicę, złożoną z osiemdziesięciu czterech kolumn składających się z wierszy. Każdy wiersz miał cztery litery, trzy pochodzące z alfabetu oraz małej litery **t**. Litery alfabetu występujące przed ową literką znaczenie swe brały z figury pierwszej, zaś występując za nią, z figury drugiej. Na przykład: **BCtB**, gdzie pierwsze dwie litery znaczą 'dobroć' i 'wielkość' (*magnitudinem*), zaś ostatnia znaczy 'różnicę'. Tablica związana była z figurą czwartą i pozwalała stawiać pytania, które mogły się stać podstawą do utworzenia sylogizmu i w pewnym sensie szukania tzw. terminu średniego. W powyższym przykładzie pytamy: Czy są takie różne obiekty, które równocześnie byłyby dobre i potężne?²⁶

III

W tej części pracy chciałbym spróbować ocenić koncepcję figur Lullusa. Jest to zadanie bardzo niewdzięczne. Niezwykła osobowość i aktywność Lullusa zjednały mu wielu przyjaciół i gorących zwolenników.

²⁵ *Finis est id, in quo principium quiescit*; por. R. Lullus, *Ars generalis ultima*, dz. cyt., s. 22.

²⁶ Por. R. Lullus, *Ars generalis ultima*, dz. cyt., s. 42–50.

jak na przykład władców Majorki czy zakon franciszkanów oraz wielu przeciwników, choćby zakon dominikanów. Można właściwie mówić o lullizmie jako o pewnej filozoficzno-teologicznej szkole myślenia.

Obecnie, jak się wydaje, zwycięża w gronie specjalistów od mechanizacji myślenia i niektórych filozofów pogląd, że *Ars Magna* nie jest ani całkowicie nowatorskim, ani istotnym wkładem w rozwój mechanizacji myślenia, a zatem w rozwój prowadzący do stworzenia komputera²⁷. Przytoczmy tutaj opinię É. Gilsona:

Należy wyznać, że kiedy próbujemy dziś posłużyć się tymi tablicami [tzn. figurami – A. O.], stajemy przed najwyższymi trudnościami, trudno też nie stawiać pytania, czy sam Rajmund Lull kiedykolwiek potrafił się nimi posługiwać. Jeśli poprzestaniemy na jego słowach, musimy uwierzyć, że to robił, tym bardziej zresztą, że w przeciwnym razie nie można zrozumieć uporu, z jakim zachęcał do stosowania swej *Sztuki* przeciwko błędom awerroistów i muzułmanów²⁸.

Sam Lullus, choć przekonany do swej *Ars*, w poemacie pod tytułem *Desconort (Strapienie)* wyraził wątpliwość co do wartości swego osiągnięcia²⁹.

Faktem historycznym jest to, iż ideami Lullusa zainteresowani byli niektórzy późniejsi myśliciele, przynajmniej w pewnym okresie, jak na przykład G. Bruno³⁰ i G. W. Leibniz³¹. W późniejszych latach Leibniz odniósł się bardziej krytycznie do Lullusa. Pisał, że gdy był młody, znajdował przyjemność w sztuce Lullusa, choć znalazł w niej pewne wady. Przejawem tego był młodzieńczy esej *O sztuce obliczeń*, opublikowany

²⁷ Por. W. Marciszewski, R. Murawski, *Mechanization...*, dz. cyt., rozdział II.

²⁸ É. Gilson, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 316.

²⁹ Por. M. Gardner, *Logic...*, dz. cyt., s. 16.

³⁰ W. Wildgen, *From Lullus to Cognitive Semantics: The Evolution of a Theory of Semantic Fields*, <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cogn/CognWild.htm>>; M. Ciliberto, *Wstęp do Bruna*, tłum. P. Bravo, Warszawa 2000, s. 120. G. Bruno wręcz rozpowszechniał idee Lullusa oraz rozwinął je teoretycznie; W. Wildgen, (dz. cyt., s. 2–4) wspomina o możliwości zastosowania idei Lullusa do tzw. teorii pól semantycznych (*semantic fields*), jednej z teorii semantyki kognitywnej, łączącej logikę z przestrzennie reprezentowanymi polami pojęć.

³¹ W. Marciszewski, R. Murawski, *Mechanization...*, dz. cyt., rozdział I i II. Leibniz zapoznał się z ideami Lullusa jeszcze w młodości. O swej późniejszej opinii pisał w liście do Remonda z 3 lipca 1714 r.

w 1666 roku i wydany powtórnie bez jego zezwolenia. Leibniz uważał jednak, że w *Ars Magna* było coś trafnego, co można było zastosować do pewnej grupy problemów³².

W koncepcji Lullusa nie ma miejsca na mechaniczne generowanie twierdzeń jakiejś teorii według współczesnych formalnych standardów. Obecnie stosowane mechaniczne modele rozumowania charakteryzują się jedną, jak się wydaje, wspólną cechą. Owe urządzenia nie rozumieją, tzn. ich czynności są dokonywane bez uchwycenia znaczeń terminów³³. W koncepcji hiszpańskiego Mistyka jest inaczej. Maszyna, urządzenie, wspomaga umysł człowieka, ale to człowiek rozumiejąc znaczenia terminów alfabetu, rozumuje i wyciąga wnioski. Również człowiek (*artista*, jak pisał Lullus³⁴) rozumiejąc, rozpoznaje to, co prawdziwe i to, co poprawne. Ogólnie rzecz ujmując, jest w takim podejściu dużo racji. W końcu słowniki poszczególnych języków mają skończoną liczbę stron i haseł. Zestaw słów (podstawowych pojęć) danej dyscypliny naukowej jest aktualnie skończony. Figury Lullusa miały oryginalnie dziewięć liter alfabetu. Nic jednak nie przeszkadza tej liczbie zwiększać, jak przedstawia to choćby M. Gardner. Dzięki figurom można, w sposób systematyczny, tworzyć ogół zagadnień dla ustalonego systemu pojęć.

Już w koncepcjach Lullusa, a szczególnie u Leibniza, widzimy ewidentny trend myślowy, skierowany na zbudowanie logiki treści. Rozwój logiki poszedł po linii łatwiejszej i bardziej empirycznej (naukowej?) – po drodze logiki ekstensji. Intersubiektywnie sprawdzalnymi relacjami pomiędzy np. nazwami są relacje pomiędzy denotacjami nazw, czyli zbiorami obiektów nazywanych przez owe nazwy. Treść nazwy czy zdania (albo znaczenie) nie została jednak dotychczas zadowolająco uchwycona³⁵. Wydaje się, że jest to jeden z

³² Por. M. Gardner, *Logic...*, dz. cyt., s. 25; W. Kuenzel, *The Birth of the Machine: Raymundus Lullus and His Invention*, < <http://www.c3.hu/scca/butterfly/Kunzel/synopsis.html>>.

³³ Czy tak będzie zawsze, tego nie wiadomo. Nie można wykluczyć możliwości rozumienia znaczeń terminów przez maszynę, gdyż nie wiadomo, jakie procesy tworzą samo rozumienie.

³⁴ Por. na przykład: R. Lullus, *Ars generalis ultima*, dz. cyt., s. 10.

³⁵ Poszukiwania dotyczące 'znaczenia' i 'treści' dotyczyły także logików dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych. Spośród wielu na wzmiankę zasługuje kontynuator idei Leibniza – polski filozof międzywojenny Benedykt Bornstein oraz jeden z twórców logiki współczesnej,

najważniejszych problemów stojących przed filozofami u progu kolejnego stulecia³⁶.

Jak słusznie zauważył B. Bornstein, ekstensja (denotacja) nazwy jest nam dana przez jej treść³⁷. Analogiczne spostrzeżenie można poczynić w stosunku do treści zdań. Okres warunkowy, łączący dwa zdania, został zdefiniowany już przez stoików, między innymi poprzez zawieranie się następnika w poprzedniku³⁸.

W książce T. Kotarbińskiego opisującej dzieje logiki znajdujemy rozdział poświęcony Leibnizowi, a w nim wzmiankę o lulliańskich inspiracjach Leibniza i jego pragnieniu zbudowania logiki treści³⁹. Kotarbiński przytacza, za J. Śleszyńskim, niektóre formuły rozważane przez Leibniza. Mamy pośród innych np.:

$$\begin{aligned}(a \cdot b) &< a, \\(a + a) &= a, \\(a')' &= a, \\(a < b) &< (b' < a').\end{aligned}$$

Kotarbiński pisze, że pierwsze trzy z tych formuł (sam przytacza ich więcej) można interpretować jako twierdzenia zarówno elementarnej rachunku klas, jak i zdań. W pierwszej interpretacji znaki: a , $'$, \cdot , $<$, $+$, $=$ rozumiemy odpowiednio jako: zbiór, dopełnienie, iloczyn, inkluzję, sumę oraz identyczność zbiorów. W drugiej interpretacji zaś jako: zdanie, negację, koniunkcję, implikację, alternatywę oraz równoważność zdań. Kotarbiński, nieco niejasno, przedstawia trzecią interpreta-

który do końca życia poszukiwał określenia 'znaczenia-sense' – Alonzo Church; por. C. A. Anderson, *Alonzo Church's contributions to philosophy and intensional logic*, „The Bulletin of Symbolic Logic”, 1998, vol. 4, nr 2, s. 129–171.

³⁶ Podobną opinię wyraził uznany filozof M. Dummetta. Zobacz jego książkę *Logiczna podstawa metafizyki*, tłum. W. Sady, Warszawa 1998.

³⁷ Odmienny pogląd na tę kwestię prezentuje na przykład H. Putnam. Por. artykuł Z. Muszyńskiego *Hilarego Putnama koncepcje semantyczne*, [w:] *Język, znaczenie, rozumienie i relatywizm*, red. Z. Muszyński, Warszawa 1991, s. 31–46.

³⁸ Por. B. Mates, *Logika stoików*, tłum. A. Kruk, Warszawa 1971, s. 72–73.

³⁹ Zob. T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów...*, dz. cyt., s. 92–97.

cję, gdzie mamy kolejno: treść nazwy, treść przeciwną, treść wspólną, obejmowanie treści, sumę treści oraz identyczność treści nazw⁴⁰. Za Bornsteinem przytoczmy jeszcze jedną interpretację: treść zdania, treść przeciwna, treść wspólna, zawieranie się treści, suma treści oraz identyczność treści zdań. Nawiązując do stoików, mamy kolejną interpretację: treść zdania, treść przeciwna, suma treści, odwrotne zawieranie się treści (lub obejmowanie), treść wspólna oraz identyczność treści zdań. Mamy zatem pięć interpretacji, które nazwiemy kolejno I1, I2, I3, I4 oraz I5. Kotarbiński twierdzi (s. 94–95), że wszystkie powyższe wzory pozostają poprawne przy interpretacji I2. Uważa słusznie, że interpretacje I1 oraz I3 załamują się w przypadku czwartej formuły. Trzy wystąpienia znaku „<” nie mogą być jednakowo interpretowane. Zgodnie z jego spostrzeżeniem należy interpretować drugie wystąpienie tego znaku nie jako „obejmowanie” ani nie jako „inkluzję”, lecz jako spójnik implikacji. Prowadzi to do zaburzeń jednorodności interpretacji, uniemożliwiającej zadowalające sformułowanie. Jednak dla interpretacji I4 powyższy zarzut nie ma zastosowania. Czwarta z powyższych formuł przyjmie, dla I4, następującą postać:

Treść zdania „Treść zdania a zawiera się w treści zdania b” zawiera się w treści zdania „Treść przeciwna treści zdania b zawiera się w treści przeciwnej treści zdania a”.

Natomiast według piątej interpretacji można czwartą formułę również odczytać jednorodnie:

W treści zdania „Treść zdania a zawiera się w treści zdania b” zawiera się treść zdania „Treść przeciwna treści zdania b zawiera się w treści przeciwnej treści zdania a”.

Powyższe przykłady pokazują, że możliwe są jednorodne, tzn. jednokowe dla wszystkich znaków < interpretacje tej formuły Leibniza.

⁴⁰ Podobną interpretację miał na myśli B. Bornstein w swej logice treści i topologicznej. U Bornsteina znak < interpretowany był jako suma treści nazw i odpowiednio inaczej oznaczano część wspólną treści nazw. Por. A. Olszewski, *Benedykta Bornsteina logika treści*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 1998, t. XXIII, s. 95–101.

Co będzie znaczyć „treść przeciwna”? Przy klasycznym rozumieniu negacji zdania *a*, równoważnie traktowane jest czytanie: ‘nie-*a*’ czy też ‘nieprawda, że *a*’. Dla interpretacji treściowej wydaje się być to nieprawidłowe. *Nieprawda, że a* znaczy, iż zdanie *a* nie jest zdaniem prawdziwym. Jeśli mamy tylko dwie wartości logiczne, to *a* jest automatycznie zdaniem fałszywym. Jeśli wartości logicznych jest więcej, to sprawa się komplikuje. Przy ekstensjonalnym i klasycznym rozumieniu negacji, jako spójnika przyzdaniowego, w treści *Nieprawda, że Ala ma kota* zawiera się treść *Ala nie ma kota* i odwrotnie. Poprawniejsze wydaje się takie odczytanie, w którym *a*’ znaczyć będzie wewnętrzną negację zdania. Na przykład dla zdania: *Ala ma kota* treścią przeciwną nie będzie *Nieprawda, że Ala ma kota*, lecz raczej *Ala nie ma kota*. Całe powyższe rozważanie, dotyczące interpretowania negacji, związane jest z istnieniem w języku zdań o niezdeteterminowanej wartości logicznej, jak np.: *Obecny król Francji jest łysy*, gdyż pomimo braku wartości logicznej posiadają treść⁴¹. Treścią przeciwną do treści z ostatniego przykładu jest *Obecny król Francji nie jest łysy*. Rozważania te prowadzą do innej trudności. Oto pojawiają się kłopoty z interpretacją formuły trzeciej z wyżej wymienionej listy formuł Leibniza. Tak zwana wewnętrzna negacja nie może być naturalnie i łatwo iterowana⁴².

Cały problem z logiką treści zasadza się na tym, że mówienie o treściach jest trudno weryfikowalne w jakiś intersubiektywny sposób. Dlatego zastąpiono je mówieniem o wyrażeniach języka i o ekstensjach wyrażeń. Przed podobnym problemem stanął Frege. Chcąc mówić o pojęciach, zdecydował się na wprowadzenie ekstensji pojęć i próbował zastąpić mówienie o tych pierwszych mówieniem o drugich. Podstawę teoretyczną dla takiego „tłumaczenia” miało stanowić słynne *Prawo V*,

⁴¹ Jest to sztandarowy przykład tego typu argumentacji. Rozróżnia się w logice tzw. negację zewnętrzną oraz negację wewnętrzną. W części klasycznej są one takie same, natomiast pierwsza z nich od zdania o wartości logicznej nieokreślonej przyjmuje wartość prawdy, zaś druga w tym samym przypadku przyjmuje wartość nieokreśloną. Są to idee między innymi van Frasseną; por. np. K. Kijania-Placek, *Prawda i konsensus*, Kraków 2000, s. 94.

⁴² Być może należy rozwiązać ten problem, przyjmując w języku dwa wymienione typy negacji i wtedy należałoby zdania z użyciem negacji wewnętrznej traktować jako zdania atomowe. Negacja jest jednak znacznie bardziej złożonym problemem.

które jednak doprowadziło system Fregego do sprzeczności. Jeśli treści jakoś istnieją, a taka była również intuicja Lullusa, to powinno dać się o nich mówić. Tradycyjna semantyka teoriomodelowa nie radzi sobie jednak z tym problemem. Należałoby chyba zmienić „paradygmat” podejścia do treści z czysto semantycznego na pragmatyczno-semantyczny. Logika treści nie powinna abstrahować od podmiotu, bez którego nawet nie można rozsądnie mówić o treści. Jeśli zakres terminu, czy też denotacja wyrażenia, mają być dane przez treść wyrażenia, to jest tak tylko ze względu na podmiot, któremu i jedno, i drugie jest dane.

Read⁴³, analizując pojęcie wnioskowania i argumentu poprawnego (*valid*), odróżnia dwa sposoby mówienia o poprawności wnioskowania: *reprezentacyjny* i *interpretacyjny*. Argument nazywamy poprawnym w pierwszym sensie, jeśli nie istnieje taka (możliwa) sytuacja, w której przesłanki są prawdziwe, zaś konkluzja fałszywa⁴⁴. Wspomina tutaj o problemie z modalnością. Mianowicie spór dotyczy kwestii, jak rozumieć *możliwość istnienia* owych sytuacji. Wydaje mi się, że rozwiązaniem tego problemu może być sprowadzenie istnienia wspomnianych sytuacji do sytuacji pomyślnych. Oczywiście problemem pozostanie wtedy określenie, czym jest myślenie⁴⁵. Argument zaś jest poprawny w sensie interpretacyjnym, jeśli nie istnieje interpretacja wyrażeni (oprócz wyrażeni logicznych), przy której przesłanki przechodzą w zdania prawdziwe, zaś konkluzja staje się fałszywa⁴⁶. Read twierdzi, że niektóre argumenty są poprawne materialnie (reprezentacyjnie), lecz nie formalnie (interpretacyjnie), a co za tym idzie, podejście interpretacyjne nie jest adekwatne dla uchwycenia poprawności wnioskowania.

⁴³ S. Read, *Formal and material consequence*, „Journal of Philosophical Logic”, 1994, nr 23, s. 247–265. Wnioskowanie rozumiane jest ogólnie jako dowolny skończony ciąg Z_1, \dots, Z_n zdań, zaś argument byłby wnioskowaniem, w którym przesłanki Z_1, \dots, Z_{n-1} uzasadniają konkluzję Z_n .

⁴⁴ Read mówi tutaj o *istnieniu możliwej sytuacji*. Uważam, że można traktować występującą tu modalność jako *pomyślalność sytuacji*. *Istnienie* sytuacji rodzi różne problemy natury ontologicznej i epistemologicznej.

⁴⁵ Częściowe odpowiedzi na to niezwykle trudne pytanie pochodzą z obszaru badań zwanego kognitywistyką.

⁴⁶ S. Read, *Formal and material consequence...*, dz. cyt. s. 250. To drugie określenie nawiązuje do koncepcji wynikania Tarskiego i często jest utożsamiane z określeniem reprezentacyjnym.

Jako przykład podaje wnioskowanie: *Jan jest kawalerem; zatem: Jan jest nieżonaty*. Jeśli teraz będziemy chcieli uratować poprawność argumentu (w sensie interpretacyjnym), dodając przesłankę *Każdy kawaler jest nieżonaty*, to osiągniemy zamierzony skutek, lecz okaże się, iż dodana przesłanka jest *strictly redundant*. Read twierdzi, że z założenia jej logicznej prawdziwości wynika, iż argument, do którego została dodana, był wcześniej poprawny⁴⁷. Materialna poprawność odwołuje się do treści wyrażeni, a nie tylko do ich formy. Poprawność argumentu dotyczy niemożliwości zajścia prawdziwych przesłanek i fałszywej konkluzji. Kiedy jednak myślimy o argumentie (wnioskowaniu), nie wydaje się konieczne odwołanie do pojęcia prawdy. Zauważmy, że nawet kiedy mówimy o treści zdania, nie musimy orzekać, że jest prawdziwa czy też fałszywa, lecz ją rozważać. Przecież mogę bez trudu uchwycić treść zdania *Obecny król Francji jest łysy*. Jedno z rozwiązań problemu deskrypcji określonej występującej w tym zdaniu odwołuje się do pojęcia *presupozycji* (Strawson). Prawdziwość presupozycji B zdania A gwarantuje, że A staje się sensowne. W przykładzie z królem Francji presupozycją będzie, że obecnie istnieje król Francji i to ma gwarantować prawdziwość lub fałszywość tego zdania. Sensowność zdania jest definiowana jako możliwość przypisania mu wartości logicznej i to ujęcie jest standardem w wykładzie logiki. Natomiast w języku naturalnym sensowność zdania to raczej posiadanie treści, która zostaje po prostu przez podmiot uchwycona (czy wytworzona) w podobnym sensie, jak to miało miejsce u scholastycznych logików oraz Lullusa. Ten akt uchwycenia nazywali *simplex apprehensio*. Całkiem podobny pogląd wyraził Boër przy założeniu tzw. *języka myśli*⁴⁸. Abstrahując zatem od pojęcia prawdy, a wyrażając poprawność argumentu w terminach treści i zawierania się treści, powiemy, że argument jest materialnie poprawny, jeśli treść konkluzji zawiera się w treści przesłanek. Takie ujęcie niejako *wymusza* zainteresowanie się podmiotem poznania i jego myśleniem. Głównym celem

⁴⁷ Tamże, dz. cyt. s. 259.

⁴⁸ St. E. Boër, *Thought-contents and the formal ontology of sense*, „Journal of Philosophical Logic”, 2003, nr 32, s. 43–114. Można tam znaleźć rozważania o tzw. *thought-content*, który formalnie oddaje naszą treść wyrażenia.

logiki jako nauki jest według Reada badanie poprawności wnioskowań. Jak już wskazano, w wielu przypadkach poprawność wnioskowania jest wyłącznie sprawą jego formy, lecz nie jest tak zawsze. Read konkluduje, że dla niektórych wnioskowań ich materialna poprawność nie jest wyłącznie kwestią logiki⁴⁹. Zgadzam się z tą opinią i uważam, że możliwy jest powrót do idei logiki jako nauki o prawach myślenia.

Parę słów podsumowania na zakończenie. W powyższym artykule chciałem zapoznać Czytelnika z figurami Rajmunda Lullusa oraz ich ewentualnymi zastosowaniami. Ich prezentacja zdopingowała mnie do przedstawienia uwag na temat „logiki” treści. Wydaje się, iż w ideach Lullusa (oraz Leibniza) jest coś interesującego, co mogłoby zostać wykorzystane do rozwiązania pewnych zagadnień⁵⁰.

⁴⁹ Por. S. Read, dz. cyt. s. 264.

⁵⁰ Logika treści mogłaby znaleźć zastosowanie w postaci interesującej koncepcji filozofii matematyki.

Wojciech P. Grygiel

Czy czas jeszcze płynie w fizyce? Ontologia czasu a współczesne teorie fizyczne

Wprowadzenie

Przeglądając karty historii filozofii, nietrudno zauważyć, że refleksje nad problematyką czasu i przestrzeni bardzo często sobie towarzyszą. Można by wręcz pół żartem pół serio stwierdzić, iż bliskość ta prędzej czy później musiała skutkować powstaniem pojęcia *czasoprzestrzeni*. Nie ulega jednak wątpliwości, że czas i przestrzeń stanowią najbardziej fundamentalne kategorie, dzięki którym człowiek potrafi zdefiniować swoje miejsce w otaczającej go rzeczywistości. Między czasem i przestrzenią istnieje jednak zasadnicza różnica. O ile w przestrzeni zawsze da się swobodnie powrócić do miejsca, od którego ruch się rozpoczął, o tyle analogiczna podróż w czasie takiej możliwości nie stwarza, w efekcie czego doświadczenie teraźniejszości momentalnie odpływa w niedostępną, zastygłą przeszłość. Przyszłość natomiast stanowi pole nieograniczonej potencjalności¹.

Refleksja nad naturą czasu intryguje tym bardziej, że dotyka obszaru ludzkiej egzystencji o większym stopniu determinacji niż ograniczenia przestrzenne, wskazując na nieuchronność przemijania. Sam św. Augustyn wyraził swoją bezsilność w refleksji nad czasem, stwierdzając, iż ludzka wiedza o czasie kończy się w chwili, kiedy trzeba ją jednoznacznie sformułować². Czas można rozpatrywać subiektywnie z punktu

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

¹ Por. M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, Kraków, s. 9 n.

² Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1992, ks. XI.

widzenia doświadczającego go podmiotu, który upływ czasu odnotowuje jako następstwo pewnych psychicznych stanów, rozróżnialnych ze względu na ich jakościową odmienność. Z drugiej jednak strony fakt zachodzenia ukierunkowanych procesów w przyrodzie podpowiada, iż dynamiczna struktura wszechświata może wyznaczać globalną współrzędną czasową. Od początku racjonalnej refleksji nad wszechświatem w starożytnej Grecji czas nierozzerwalnie wiąże się z ruchem, stając się w ten sposób domeną dociekań fizyki³. Czy zatem, pozostając w paradygmacie kartezjańskiego dualizmu, należy poszukiwać wzajemnych relacji pomiędzy subiektywną percepcją czasu a jego obiektywnym przebiegiem zgodnie z postacią fizycznych równań dynamiki? Jaką postawę zająć w stosunku do koncepcji *wszechświata blokowego*⁴ (ang. *block universe*), gdzie czas jest jedynie funkcją świadomości, czy też do fizykalistycznej koncepcji Penrose'a-Hameroffa⁵, w której współrzędna czasowa wynika z praw kwantowej grawitacji, opisujących pracę mózgu? Problem czasu w fizyce okazuje się więc nietrywialny, zwłaszcza iż nauka ta wkracza coraz odważniej w te obszary badań nad ludzkim umysłem, które do tej pory wydawały się wyłącznie domeną jakościowych rozważań filozoficznych⁶. Z tej przyczyny warto jest zatem ponownie pytanie o to, czy czas jeszcze płynie w fizyce i usytuować go w perspektywie jej najnowszych osiągnięć, zwłaszcza że niedaleka przyszłość niechybnie przyniesie głęboką rewolucję pojęciową fizyki, która również odcisnie swe piętno na rozumieniu pojęcia czasu.

O czasie klasycznie

W fizyce Arystotelesa czas posiada fundament w obiektywnej rzeczywistości, będąc „miarą ruchu ze względu na przed i po”⁷. Ludzki

³Por. G. J. Whitrow, *Czas w dziejach*, tłum. B. Orłowski, Warszawa: 2004, s. 66–114.

⁴Por. tamże, *The Natural Philosophy of Time*, Oxford 1980.

⁵Por. S. R. Hameroff, R. Penrose, *Orchestrated reduction of quantum coherence in brain microtubules: A model for consciousness*, [w:], *Toward a science of consciousness II: The second Tucson discussions and debates*, eds. S. R. Hameroff, A. W. Kaszniak, A. C. Scott, Cambridge, MA 1996, s. 507–540.

⁶Interesujące omówienie problematyki czasu w fizyce znaleźć można w: H. D. Zeh, *The Physical Concept of Time*, [w:] tenże, *The Physical Basis of The Direction of Time*, Berlin – Heidelberg 2001, s. 9–15.

⁷Arystoteles, *Fizyka*, Warszawa 2003, ks. IV, 220b.

umysł, konstruujący w ten sposób współrzędną czasową, odnajduje w poszczególnych momentach ruchu swoiste jednostki dziania się, dzięki którym potrafi określić kolejność ich następstwa w postaci miary. Ciągłość przepływu czasu stanowi istotną rację, dla której czas zaczęto modelować przy pomocy liczb rzeczywistych, gdzie „teraz” to punkt poruszający się w kierunku od wartości ujemnych do dodatnich. Choć związek czasu z ruchem stał się podstawą do konstrukcji urządzeń odmierzających czas – zegarów, to jednak pomiar ten odbywał się zawsze w stosunku do jakiegoś umownego wzorca, pozostawiając nierozstrzygnięte zagadnienie istnienia absolutnej miary czasu.

Z uwagi na fakt, iż pojęcie czasu istniało w ludzkiej świadomości wiele wieków wcześniej, zanim wykształciła się współczesna fizyka, funkcjonowanie tego pojęcia w ramach struktur matematycznych teorii obciążone było (i jest często nadal) zdroworozsądkowymi (przednaukowymi) wyobrażeniami natury czasu. Historia filozofii wskazuje na istnienie dwóch takich koncepcji, które odcisnęły swoje piętno na kształtowanie się pojęcia czasu w fizyce: *absolutnej* oraz *relacyjnej*⁸. Koncepcje te niosą w sobie istotne założenia ontologiczne, ponieważ pierwsza z nich – *absolutna* – zakłada ontologiczne pierwszeństwo czasu w stosunku do jakichkolwiek obiektów fizycznych, druga natomiast – *relacyjna* – traktuje czas jako ontologicznie wtórny, wynikający z oddziaływań, które między tymi obiektami zachodzą. Polaryzacja stanowisk na temat ontologicznego statusu czasu stała się przyczyną słynnego sporu filozoficznego pomiędzy I. Newtonem a G. Leibnizem, w którym Newton opowiadał się za absolutną, natomiast Leibniz za relacyjną koncepcją czasu⁹. Rozbieżność tych na wskroś filozoficznych stanowisk znajduje swój bezpośredni obraz w fizyce i rzutuje na sposób, w jaki traktowana jest zmienna czasowa w formalizmie teorii. Inspirację koncepcją absolutną skutkują wprowadzeniem czasu jako *zewnętrznego parametru*, niezależnie określającego następstwo stanów badanego układu. W ra-

⁸Zob. np. T. Pabjan, *Uwagi o naturze czasu*, [w:], *Wyzwania racjonalności: Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, red. S. Wszolek, R. Janusz, Kraków 2006, s. 133.

⁹Szczegółowe omówienie sporu pomiędzy Leibnizem i Newtonem (Clarkiem) można znaleźć w: M. Heller, *Filozofia przyrody – zarys historyczny*, Kraków 2006.

mach koncepcji relacyjnej natomiast, gdzie czas jest efektem zachodzenia relacji następstwa stanów układu, czas przyjmuje cechy *wewnętrznej zmiennej zależnej* w układzie, wskazując, że nawet jeśli istnieją pewne sposoby porządkowania stanów układu (topologie), dające w rezultacie wrażenie upływu czasu, to globalnie układ wcale nie musi być takiemu reżimowi podporządkowany. Autorem znaczącej koncepcji bezczasowego Wszechświata jest brytyjski fizyk Julian Barbour¹⁰.

Sformułowany przez Izaaka Newtona postulat absolutnego czasu nigdy nie zyskał sobie większej akceptacji w gronie fizyków, głównie ze względu na brak możliwości zdefiniowania kierunku przepływu czasu (symetria równań) oraz precyzyjnego określenia, czym jest pojęcie *teraźniejszości*, które przynależy do obszaru wrażeń podmiotowych. Istnieje uzasadniona nadzieja, że tak jak zagadnienie postrzegania barw, dźwięków, czy też innych wrażeń zmysłowych (tzw. *qualia*), subiektywna percepcja teraźniejszości, w odróżnieniu od przeszłości i przyszłości, uzyska swoje szczegółowe uzasadnienie na gruncie nauk kognitywnych. W bardziej uproszczonych ujęciach postuluje się istnienie tak zwanej *termodynamicznej strzałki czasu*, czyli kierunku czasu wskazanego przez wzrost entropii Wszechświata zgodnie z drugą zasadą termodynamiki¹¹. Powiązanie kierunku upływu czasu z kierunkiem wyznaczonym przez prawa termodynamiczne bez głębszego teoretycznego uzasadnienia nie wnosi jednak nic nowego do rozumienia natury czasu poza tym, co zauważył już Arystoteles, iż czas pozostaje w relacji z ilościowym aspektem ruchu. W przypadku strzałki termodynamicznej istnieje tylko ta różnica, że następstwo czasowe nie jest zdeterminowane sekwencją widzialnych stanów dowolnego chronometru, ale kolejnymi abstrakcyjnymi stanami Wszechświata o zwiększającej się entropii. Bardziej podstawowy problem tkwi jednak w tym, dlaczego Wszechświat ewoluuje od stanów o niskiej do stanów o wysokiej entropii i czy ma sens wprowadzanie globalnej (kosmologicznej) współrzędnej czasowej. Problem ten przynależy do obszaru kosmologii, w ramach której znane

¹⁰ Zob. J. Barbour, *The End of Time: The Next Revolution in Physics*, Oxford 2000.

¹¹ Zob. np. H. D. Zeh, *The Thermodynamical Arrow of Time*, [w:] tenże, *The Physical Basis*, dz. cyt., s. 37–82.

są teorie próbujące taki stan rzeczy ściśle uzasadnić (np. hipoteza zerowej krzywizny Weyla, sformułowana przez Rogera Penrose'a¹²). Okazuje się jednak, iż nawet w rozszerzeniu mechaniki newtonowskiej, jakim są formalizmy Hamiltona i Lagrange'a, pojawia się możliwość wyeliminowania absolutnego czasu poprzez wprowadzenie tak zwanych *trajektorii bezczasowych*¹³.

Czas w szczególnej teorii względności

Bardzo wiele mówi się o rewolucji, którą do rozumienia czasu wniosła szczególna teoria względności, a z nią pojęcie *czasoprzestrzeni*. O ile bowiem wspomniana mechanika newtonowska implikowała absolutną równoczesność zdarzeń w całym Wszechświecie, o tyle szczególna teoria względności wskazała, iż cechę absolutności należy przypisać czterowymiarowej czasoprzestrzeni, opisywanej metryką (geometrią) Minkowskiego. Innymi słowy, zdarzenia równoczesne w jednym inercjalnym układzie odniesienia nie muszą być równoczesne w innym z uwagi na skończoność prędkości rozchodzenia się sygnałów w przyrodzie¹⁴. Uważna refleksja nad implikacjami tego wniosku pozwala skonstatować, iż szczególna teoria względności wnosi do rozumienia czasu nieco mniej, niż się powszechnie przypuszcza. Ściśle biorąc, teoria ta formułuje jedynie procedury, umożliwiające korelację chronometrów pomiędzy układami inercjalnymi, stając się w ten sposób teorią *pomiaru czasu* lub teorią *równoczesności*. W kontekście szczególnej teorii względności trudno jest też umieścić pojęcie teraźniejszości, ponieważ teoria ta operuje punktami – zdarzeniami w czasoprzestrzeni jako wyróżnialnymi jednostkami różnicującymi stany fizyczne badanego układu. Co więcej, istnienie stożków światła, ograniczających relacje kauzalne w czasoprzestrzeni, powoduje, że dla dwóch obserwatorów mogą pojawić się

¹² Zob. R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2000, s. 373–378.

¹³ Zob. np. J. B. Marion, *Classical Dynamics of Particles and Systems*, New York, San Francisco, London 1970, s. 178 n.

¹⁴ Zob. np. N. D. Mermin, *Czas na czas: klucz do teorii Einsteina*, tłum. J. Przystawa, Warszawa 2008.

rozłączne obszary przeszłości i przyszłości, uniemożliwiając w ten sposób jednoznaczne rozumienie potocznego pojęcia teraźniejszości, dynamicznie rozgraniczającego przeszłość i przyszłość. Połączenie czasu i przestrzeni w jeden, *de facto* bezczasowy obiekt, jakim jest czasoprzestrzeń, stało się motywacją do wprowadzenia wspomnianego już wcześniej pojęcia *wszczęświata blokowego*. Od strony matematycznej natomiast, czasoprzestrzeń Minkowskiego nie modyfikuje opisu współrzędnej czasowej, gdyż współrzędna ta nadal modelowana jest przy pomocy liczb rzeczywistych. Szczególna teoria względności wskazuje zatem na znaczne ograniczenia w potocznym rozumieniu czasu jako wielkości posiadającej swój absolutny przebieg i w ten sposób bezwzględnie wyznaczającej relację następstwa stanów badanych układów.

Czas w mechanice kwantowej

Zagadnienie czasu rzadko poruszane jest jako osobny problem w mechanice kwantowej z uwagi na fakt, że czas spełnia tam rolę podobną do roli, jaką spełnia w mechanice klasycznej – zewnętrznego parametru (czy też parametru tła), który opisuje ewolucję badanego systemu¹⁵. Co więcej, czas nie jest w ścisłym sensie obserwabłą, ponieważ nie istnieje odpowiadający mu kwantowo-mechaniczny operator. Jak podkreśla w cytowanym artykule Ch. Isham, „dla podstaw mechaniki kwantowej istotne znaczenie posiada koncepcja zachodzenia zdarzeń kwantowych w tym samym momencie czasu”¹⁶. „Kluczowy element w konstrukcji przestrzeni Hilberta dla danego systemu kwantowego stanowi wybór kompletnego zbioru obserwabli, które komutują w danym momencie czasu”¹⁷. Isham zwraca również słuszną uwagę, iż parametr czasowy, występujący w zależnym od czasu równaniu Schrödingera, nie może być zmierzony przez jakikolwiek fizyczny zegar ze względu na wspomniany powyżej brak procedur pomiarowych. Choć pojęcie czasu

¹⁵ Por. C. J. Isham, *Prima Facie Questions in Quantum Gravity*, 1993, arXiv:gr-qc/9310031.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

jest do mechaniki kwantowej wprowadzone w oparciu o zasadę korespondencji z mechaniką klasyczną, to nie uzyskuje ono jednak żadnego fizycznego sensu, pozostając jedynie *abstrakcyjnym* parametrem. Warto również zwrócić uwagę na fakt, iż gdyby czas posiadał właściwy sobie operator, pomiar czasu musiałby tak czy inaczej wiązać się z zaburzeniem układu, przez co niósłby jedynie informację wynikającą z oddziaływania tego układu z makroskopowym zegarem, a nie koniecznie jego właściwą charakterystykę czasową. Być może zatem czas w układach kwantowych płynie, ale klasyczna mechanika kwantowa nie daje żadnej konkretnej odpowiedzi w tym zakresie.

Czas w ogólnej teorii względności

Struktura matematyczna ogólnej teorii względności [dalej: OTW], którą stanowi czterowymiarowa różniczkowa z metryką Lorentza, jest zbyt bogata, aby bez dodatkowych założeń implikować istnienie globalnej współrzędnej czasowej, jednoznacznie modelującej upływ czasu w każdym punkcie czasoprzestrzeni. Aby zilustrować dokładniej ten problem, należy odwołać się do jednej z podstawowych własności geometrii czasoprzestrzeni OTW, jaką jest *kowariantność*¹⁸. W najprostszym ujęciu własność ta wynika z faktu, iż ze względu na krzywiznę czasoprzestrzeni tej nie da się pokryć wybraną klasą układów współrzędnych (np. prostokątnych), co oznacza, iż nie istnieją żadne preferowane układy, będące odniesieniem dla obserwatorów i wyznaczające czas oraz przestrzeń w sposób absolutny. Niezależność równań OTW od wyboru układu współrzędnych realizuje się poprzez zastosowanie rachunku tensorowego. Z uwagi na fakt, iż *lokalnie* różniczkowa czasoprzestrzenna równoważna jest geometrii Minkowskiego (szczególnie teorii względności), dla przypadku ogólnego czas posiada sens współrzędnej również tylko i wyłącznie *lokalnie*.

Pojawienie się *globalnego* czasu kosmicznego uwarunkowane jest nałożeniem na strukturę czasoprzestrzeni szeregu dodatkowych kryteriów,

¹⁸ Por. J. D. Norton, *General Covariance and the Foundations of General Relativity*, „Reports on Progress in Physics”, 1993, nr 56, s. 791–858.

które dopiero umożliwiają zastosowanie OTW do opisu globalnej ewolucji Wszechświata¹⁹. Zgodnie z dowiedzionym przez Stephena Hawkinga twierdzeniem, w czasoprzestrzeni istnieją tzw. *funkcje globalnego czasu*, gdy czasoprzestrzeń spełnia warunki *stabilnej przyczynowości*²⁰. Fakt ten jest o tyle znamienny, iż z jednej strony bogactwo matematycznej struktury czasoprzestrzeni pozwala, po wprowadzeniu odpowiednich założeń, modelować upływ czasu odmierzającego globalną historię Wszechświata. Z drugiej natomiast, dostępna współcześnie baza empiryczna, dotycząca struktury i ewolucji Wszechświata, zdecydowanie przemawia za istnieniem globalnego czasu kosmicznego. Czy zatem zgodność takiego modelowania czasu ze zdroworozsądkowym postrzeganiem jego ciągłego upływu przez ludzki umysł jest przypadkowa, czy też stoją za tym pozornym związkim jakieś bardziej fundamentalne racje? Choć na to pytanie nie ma dziś zdecydowanej odpowiedzi, hipotetyczna próba jej dostarczenia zaprezentowana zostanie w dalszej części niniejszej pracy.

Czy czas przetrwa kwantowanie grawitacji?

Prowadzone obecnie intensywne badania nad teorią *kwantowej grawitacji* ujawniają dalsze komplikacje w utrzymaniu zdroworozsądkowego modelu absolutnego czasu. Trudności wynikają tutaj jednak z radykalnej odmienności struktur matematycznych wspomnianych teorii, co oznacza, że pojęcie czasu jest w takiej sytuacji całkowicie modelowane przez formalizm teorii i wcale nie musi zakładać, iż ludzki umysł postrzega czas jako ciągle następstwo następujących po sobie chwil. Innymi słowy, problem czasu staje się problemem na wskroś teoretycznym – ontologia czasu staje się *funkcją* teorii.

Jednym z pierwszych kwantowo-grawitacyjnych spojrzeń na kwestię czasu jest z pewnością słynne równanie Wheelera-DeWitta, które,

¹⁹ Poglądową analizę problemu znaleźć można w: M. Heller, *Początek jest wszędzie*, Warszawa 2002, s. 38–52. Pełna analiza pojęcia czasu w kontekście struktury matematycznej ogólnej teorii względności znajduje się w: M. Heller, *Osobliwy wszechświat*, Warszawa 1991.

²⁰ Por. S. Hawking, *The Existence of Cosmic Time Functions*, „Proceedings of the Royal Society A”, 1968, vol. 308, s. 433–435.

ze względu na niezależność funkcji falowej Wszechświata od zmiennej czasowej, traktowane jest jako argument za nieistnieniem globalnego czasu²¹. Ontologia czasu dość ciekawie prezentuje się również w kontekście modelu Hartle’a-Hawkinga, gdzie pojawia się pojęcie czasu *urojonego*, posiadającego, wbrew opiniom wielu badaczy, dobrze uzasadniony sens wewnątrz struktury matematycznej, która go generuje²². „Krótką historia czasu” Stephena Hawkinga jest więc historią czasu *rzeczywistego*. Współczesne czołowe programy kwantowej grawitacji mogą również rzucić istotne światło na kwestię czasu poniżej poziomu Plancka. Dyskusje prowadzone obecnie w tej materii między fizykami teoretykami dotyczą ostatecznego kształtu, jaki przyjmie topologia czasoprzestrzeni po uzgodnieniu procedur kwantowania z matematyczną strukturą ogólnej teorii względności.

Ponieważ zaprezentowanie całej typologii odnośnych stanowisk znacznie przekracza zakres niniejszego artykułu, warto jedynie odnotować, iż stanowiska te obejmują rozbieżne koncepcje. Zwolennicy jednych postulują utrzymanie gładkiej, różnorodnościowej struktury przestrzeni (Stephen Hawking i jego strategia *euklidesowej kwantowej grawitacji*), drudzy opowiadają się za *skwantowaną (dyskretną)* strukturą czasoprzestrzeni (np. zapętłona kwantowa grawitacja, kwantowa triangulacja, modele piany spinowej), jeszcze inni wysuwają odważniejsze propozycje postulujące wyłanianie się czasoprzestrzeni z bardziej fundamentalnych struktur (np. *teoria twistorów* Rogera Penrose’a czy też *nieprzemienne geometrie* Alaina Connesa)²³. O ile postać czasoprzestrzeni, jaka ostatecznie okaże się właściwa dla pełnej teorii kwantowej grawitacji, z pewnością wniesie istotne modyfikacje do rozumienia pojęcia czasu, o tyle pojęcie to, jak słusznie zauważa np. Ch. Isham²⁴, stwarza

²¹ Zob. np. J. Barbour, *The End of Time*, dz. cyt., s. 247.

²² J. Hartle, S. W. Hawking, *Wave Function of the Universe*, „Physical Review D”, 1983, vol. 28, s. 2960.

²³ Zob. np. D. Oriti, *Approaches to Quantum Gravity: Toward a New Understanding of Space, Time and Matter*, Cambridge 2009; L. Smolin, *Trzy drogi do kwantowej grawitacji*, tłum. J. Kowalski-Glikman, Warszawa 2001.

²⁴ Zob. C. J. Isham, *Canonical Quantum Gravity and the Problem of Time*, [w:] *Integrable Systems, Quantum Groups, and Quantum Field theories*, eds. Dordrecht 1993, s. 157–288.

istotne problemy natury matematycznej w próbach uzgodnienia matematycznych struktur mechaniki kwantowej i ogólnej teorii względności. Ujmując rzecz w największym skrócie: problemy te wynikają z radykalnie odmiennych ról, jakie pojęcie czasu odgrywa w tych teoriach. W przytaczanym już wcześniej przeglądowym artykule Ch. Isham wskazuje, iż wśród zaprezentowanych podejść do kwantowania grawitacji, wyróżnić można trzy strategie rozwiązania problemu czasu: (1) czas jest określony przed wprowadzeniem procedury kwantowania, (2) czas jest określony po wprowadzeniu procedury kwantowania oraz (3) czas nie odgrywa żadnej fundamentalnej roli²⁵.

Najciekawsza pod względem koncepcyjnym wydaje się być ostatnia propozycja, w której obrębie mieści się wspomniany już model Hartlé'a-Hawkinga, gdzie czas rzeczywisty wyłania się dopiero w rezultacie złamania symetrii między czterema identycznymi współrzędnymi czasoprzestrzennymi. Wśród podejść współczesnych na uwagę w tej kategorii zasługują metody kwantowania grawitacji, wykorzystujące *geometrie nieprzemienne*²⁶. Wprowadzenie elementu nieprzemienności do struktury matematycznej teorii kwantowej grawitacji sprawia, iż struktura ta staje się obiektem nielokalnym, w którym lokalne pojęcia, definiowane poprzez punkty i otoczenia, jakimi są czas i przestrzeń, tracą swój sens. Czas i przestrzeń wyłaniają się dopiero jako własności *emergentne* po przekroczeniu poziomu Plancka. Odpowiednio zaawansowana matematyka może więc modelować procesy dynamiczne, zachodzące w reżimie bezczasowym. Dynamika, której miarą jest czas w klasycznych różniczkowych równaniach ruchu, nie jest więc jedynym rodzajem dynamiki, jaki może być obserwowany w przyrodzie.

Czas umysłu

Choć dotychczasowe rozważania pozwoliły szczegółowo zapoznać się z funkcjonowaniem pojęcia czasu we współczesnych teoriach fizycz-

²⁵ Por. C. J. Isham, *Prima Facie Questions in Quantum Gravity*, dz. cyt.

²⁶ Por. M. Heller, *Początek jest wszędzie*, dz. cyt., s. 106–114.

nych, to jednak nadal nierozwiązany pozostaje problem, dlaczego ludzki umysł prezentuje zdroworozsądkowe doświadczenie czasowości jako ciągłe następstwo momentów teraźniejszości bez dostępu do zamkniętej przeszłości i jeszcze niezrealizowanej potencjalnej przyszłości. Wydaje się więc zupełnie naturalne, że percepcja czasu staje się obecnie coraz częściej przedmiotem zainteresowania nauk kognitywnych, zmierzających do głębszego zrozumienia i wyjaśnienia jednego z naczelnych problemów nauki, jakim jest kwestia relacji pomiędzy umysłem i mózgiem, znana powszechnie pod hasłem problemu *mind-body*²⁷. Skoro bowiem w dotychczasowych ujęciach czas postrzegany subiektywnie traktuje się jako szereg następujących po sobie świadomych stanów psychicznych, wyjaśnienie percepcji czasu może przysparzać co najmniej takich samych trudności, jak wyjaśnienie percepcji jakości zmysłowych, czyli tak zwanych *qualiów*. Warto jednak pamiętać, iż wyjaśnianie takie zawsze będzie zdążać w kierunku koncepcji *fizykalistycznych*, zakładających, iż odpowiednio skomplikowana struktura mózgu wystarczająca jest do wyłonienia się procesów myślowych i świadomości, w tym również percepcji czasu.

Jedną z takich koncepcji, która nabrała rozgłosu ze względu na swój kontrowersyjny charakter, jest Stuarta Hameroffa i Rogera Penrose'a kwantowy model umysłu i świadomości, zasygnalizowany we wstępie do niniejszego artykułu. Z uwagi na fakt, iż prezentacja tego modelu wymagałaby osobnego studium, obecny kontekst pozwala jedynie na wyakcentowanie procesu generacji komponenty czasowej w ludzkim umyśle, która w tej koncepcji stanowi istotny czynnik powstawania świadomości. U swoich najgłębszych, ontologicznych postaw model Penrose'a-Hameroffa bazuje na wysuniętej przez Rogera Penrose'a hipotezie trzech światów – matematyki, materii oraz umysłu (ang. *math, matter and mind*)²⁸, gdzie za powstawanie świadomości odpowiedzialne są niealgorytmiczne procesy kwantowe, a w szczególności proces redukcji wektora falowego \mathbf{R} , traktowany przez Penrose'a jako *realny*

²⁷ Por. *Analityczna metafizyka umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa 2008.

²⁸ Por. R. Penrose, *The Road to Reality*, New York 2005, s. 17–21.

proces fizyczny²⁹. Z uwagi na fakt, iż jego zdaniem za proces ten odpowiedzialne są efekty grawitacyjne, przyszła teoria kwantowej grawitacji będzie również teorią umysłu. Zgodnie z zaproponowanym modelem, powstawanie skali czasowej oraz świadomości w ludzkim umyśle Penrose i Hameroff relacjonują w następujący sposób:

Przedstawiamy model, umożliwiający powiązanie mikrotubul ze świadomością przy użyciu „realistycznego” ujęcia teorii kwantów, jak to opisane zostało w *Cieniach umysłu* Rogera Penrose’a. W naszym modelu na skutek powstania w mikrotubulach mózgu izolowanej koherencji kwantowej, która utrzymuje się do momentu, gdy różnice w rozkładzie masy i energii pomiędzy spletanymi stanami tubulin, osiągną próg, określony regułami kwantowej grawitacji. Zachodzący w takiej sytuacji proces samoredukcji (OR), nieodwracalny w czasie, generuje natychmiastowe zdarzenie „teraz”. Ciągi takich zdarzeń wytwarzają natomiast upływ czasu, a co za tym idzie – świadomość³⁰.

Choć model Penrose’a-Hameroffa nie bez powodu wywołał zmasowaną falę krytyki szerokich gremiów naukowych, rekrutujących się z całego niemal wachlarza zaangażowanych w ten model dyscyplin, sama jego obecność jako hipotezy skłania do kilku ważnych uwag natury filozoficznej. W pierwszym rzędzie należy zaznaczyć, iż percepcja czasu, niemalże zarezerwowana do tej pory dla domeny wrażeń świadomego podmiotu, staje się przedmiotem opisu przy użyciu zmatematyzowanej teorii fizycznej. W efekcie znika więc wielowiekowa bariera pomiędzy czasem, będącym miarą dynamiki układów fizycznych, a jego subiektywną percepcją, ponieważ odpowiadające momentom czasowym stany psychiczne są obecnie równoważne stanom fizycznym mózgu. Hipotetyczność modelu Penrose’a-Hameroffa pozwala chyba jednak na razie odetchnąć tym wszystkim, dla których perspektywa redukowalności zjawisk mentalnych do procesów fizycznych graniczy z zamachem na godność ludzkiej osoby.

²⁹ Szczegółowa analiza Rogera Penrose’a modelu umysłu zaprezentowana została w: W. P. Grygiel, M. Hohol, *Rogera Penrose’a kwantowanie umysłu*, „Filozofia Nauki”, 2009, nr 3, s. 5–31.

³⁰ Por. S. R. Hameroff, R. Penrose, *Orchestrated reduction of quantum coherence in brain microtubules...*, dz. cyt.

Podsumowanie

Próbując podjąć się obecnie sformułowania najważniejszych wniosków końcowych niniejszego artykułu, trudno się oprzeć wrażeniu, iż ciągły upływ czasu, o którym tak bezspornie zdaje się przekonywać jego potoczne doświadczenie, wcale nie musi być domeną wszystkich obszarów rzeczywistości fizycznej, które dają się badać przy pomocy metod matematycznych. Sedno problemu tkwi jednak w tym, iż potoczne doświadczenie upływu czasu każe ludzkiemu umysłowi bezkrytycznie traktować czas jako obiektywną własność otaczającego go świata, zmatematyzowane teorie fizyczne natomiast ograniczają swój dyskurs do *modelowania* współrzędnej czasowej. W tym momencie zaznacza się dość wyraźne ontologiczne zróżnicowanie tych dwóch podejść. Podczas gdy doświadczenie potoczne momentalnie buduje obraz obiektywnej rzeczywistości, spójny z generowaną przez siebie strukturą – w tym momencie uszeregowaniem następstwa doświadczanych stanów psychicznych, teoria fizyczna w ścisłym sensie konstruuje *model* skali czasowej. Innymi słowy, pozwala ona zinterpretować występujący w formalizmie parametr czasowy jako własność rzeczywistości fizycznej, ograniczając przy tym rozszczenie ontologiczne jedynie do samego języka teorii. Czas płynie (lub nie), ponieważ wymaga tego teoria, a nie apriorycznie założona struktura rzeczywistości fizycznej, będącej przedmiotem naukowych dociekań. W takiej perspektywie ontologicznej właściwy sobie sens posiada zarówno liniowo upływający czas, czas urojony, jak i brak czasu, który to brak, jak wspomniano powyżej, wcale nie implikuje bezruchu, ale jest spójny z uogólnionym pojęciem dynamiki.

Dyskutowane ontologie czasu nabierają jednak pełnego znaczenia wtedy, gdy, jak każda teoria fizyczna, są potwierdzone empirycznie. Empiryczną bazą powszechnie akceptowanego ciągłego upływu czasu jest doświadczenie potoczne, natomiast *globalny* czas kosmiczny przewidywany jest przez modele kosmologiczne, uwzględniające doświadczalnie zweryfikowaną *zasadę kosmologiczną* (tzw. modele Friedmana-

Lemaitre'a-Robersona-Walkera³¹). Skoro jednak ludzkie doświadczenie kontroluje tylko lokalne własności różnorodności czasoprzestrzennej, warto zapytać o to, jak w świetle teorii ewolucji rozumieć wykształcenie się liniowej percepcji czasu, której mechanizm przykładowo proponuje model Penrose'a-Hameroffa. Ścisłe biorąc, lokalny upływ czasu, będący *de facto* domeną każdej różnorodności czasoprzestrzennej, wystarczyłby do wykształcenia się jego percepcji na drodze doboru naturalnego. Nie wolno jednak zapominać, iż ewolucja życia na Ziemi stanowi część globalnego procesu samoorganizacji Wszechświata jako nieliniowej struktury dynamicznej, która z kolei wymaga istnienia globalnego czasu do opisu stosownej dynamiki³². Czy jest to zatem inwazja fizykalizmu i redukcjonizmu? Niekoniecznie. W porządku ontologicznym czas przynależy najpierw do fizyków, a potem do mistyków.

³¹ Zob. np. M. Heller, *Teoretyczne podstawy kosmologii*, Warszawa 1988, s. 113–140.

³² M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, s. 439–448.

Błażej Baszczak

Tożsamość i wyobraźnia Paula Ricoeura hermeneutyka antropologiczna

Jedno z podstawowych pytań filozofii Paula Ricoeura brzmi: W jaki sposób człowiek dochodzi do rozumienia siebie na drodze interpretacji tekstów kultury? Przy takim spojrzeniu na dorobek filozofa od razu widać wyraźne istnienie dwóch stale powiązanych porządków refleksji: *stricte* hermeneutycznego, związanego z egzegezą tekstów, oraz antropologicznego, odnoszącego się do tożsamości człowieka. „Zadaniem (...) hermeneutyki jest pokazać, że egzystencja dochodzi do słowa, do sensu i do refleksji jedynie dokonując nieustannej egzegezy wszystkich znaczeń, które pojawiają się w świecie i w kulturze”³¹ – zaznaczał filozof. Tym samym filozofia hermeneutyczna Ricoeura posiada wyraźne antropologiczne nastawienie, wręcz egzystencjalne, ponieważ być człowiekiem to włączyć się w proces samorozumienia dzięki obcowaniu z tradycją kulturową, czyli dzięki interpretowaniu dzieł i tekstów, w które wpisane jest, a zarazem dane do odszyfrowania, nasze dziedzictwo przeszłości. W taki pośredni sposób dochodzimy do egzystencjalnej prawdy o sobie samych. Tę dyfuzję hermeneutyki i antropologii wyraźnie widać chociażby w Ricoeurowskiej kategorii tożsamości narracyjnej, a także roli, jaką przypisywał on wyobraźni.

Błażej Baszczak – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Jego zainteresowania badawcze dotyczą współczesnej filozofii francuskiej, a w szczególności koncentrują się na istniejących tam odmianach fenomenologii, hermeneutyki i teorii podmiotu.

³¹ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 201.

1. Tożsamość narracyjna

Refleksja filozofa nad tożsamością narracyjną miała swój początek w analizie procesu mimetycznego. Wynikało to z potraktowania kategorii *mimesis* jako twórczej zdolności przekształcającej ludzkie doświadczenie, której to analizie poświęcony jest cały trzeci tom *Temps et récit*. Pytanie, jakie sobie postawił Ricoeur brzmiało: „W jaki sposób język przestrukturyzowany przez złożenie w intrygę prowadzi do ponownego odczytania naszego doświadczenia zgodnie z liniami narracyjności?”². I dał odpowiedź:

Jeśli bowiem czytelnik żyje w nierealnym świecie fabuły, to jest on jednocześnie bytem z krwi i kości – bytem zmodyfikowanym przez czynność czytania. Proust pod koniec *Czasu odnalezionego* mówi, że dzięki książce, która odgrywa rolę niejako przyrzędu optycznego, czytelnik może odczytać własne życie³.

To punkt wyjścia do patrzenia na własne życie jak na opowieść, czyli do nadawania mu cech podobnych do struktur fabularnych. Ale ten mechanizm działa także w drugą stronę. Tak głębokie zakorzenienie różnych modeli narracji w naszej kulturze pozwala je traktować jako potencjalny arsenał postaw przyjmowany przez czytelników. Ten związek pomiędzy tekstem a czytelnikiem analizował filozof, posługując się trójczłonową kategorią *mimesis* I, II i III. *Mimesis I* to prefiguracja narracyjna odnosząca się do kompozycji opowieści, struktury intrygi fabularnej, zapośredniczonej przez symboliczne kompetencje czytelnika. *Mimesis II* to akt konfiguracji, który tworzy model zawiązania intrygi, komponując w jeden zespół różnorodne elementy, tworząc schemat opowieści. *Mimesis III* to refiguracja życia czytelnika za sprawą tekstu. Rodzi się ona dzięki interpretacji i jest efektem współdziałania tekstu i czytelnika. Tekst nie jest zamknięty, jest projekcją jakiegoś nowego uniwersum, które czytelnik może przyswoić, czyli uczynić własnym⁴.

² Tenże, *Krytyka i przekonanie*, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2003, s. 126.

³ Tamże, s. 127.

⁴ Zob. P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. I, Paris 1991, s. 105–162. W tym fragmencie książki filozofa znajduje się najszersze omówienie trójczłonowego procesu mimetycznego.

W ten sposób przyswajanie tekstów kultury pozwala na lepsze rozumienie samego siebie, a dzięki temu staje się znaczącym momentem kształtowania własnej tożsamości.

1.1. Tożsamość *idem* i *ipse*

Ricoeur zdecydowanie odróżniał (by je świadomie następnie połączyć) dwa rodzaje tożsamości – bycie tym samym i bycie sobą. Pierwsza z nich to tożsamość typu *idem*, oddawana przez francuskie słowo *même*, angielskie *same*, niemieckie *selbig* lub *gleich*. Oznacza ona tożsamość tego, co jednakowe, takie samo. W grę wchodzi tutaj dwie modalności tej kategorii. Albo możemy mówić o takiej samej rzeczy (tożsamość numeryczna), albo o rzeczy o identycznych właściwościach (tożsamość jakościowa zbudowana na najwyższym podobieństwie cech). Jednakże problem tej tożsamości staje się naprawdę interesujący, kiedy skonfrontujemy go z zagadnieniem upływu czasu i zmian, jakie to powoduje. Przecież w przypadku nieuchronnego starzenia się każdej osoby trudno mówić o jej identyczności w różnych momentach życia. W związku z tym, by nadal móc nazwać kogoś tym samym człowiekiem, musimy znaleźć w nim jakiś stały element, pozwalający na zachowanie tożsamościowej ciągłości, pomimo fizycznej zmienności danej osoby. Dlatego też tożsamość w sensie *idem* jest substancjalna, gdyż szuka niezmiennego substratu, za sprawą którego będzie można mówić o jednej i tej samej rzeczy, pomimo zmian, jakim ona uległa. Odnośnie do istot żywych, na poziomie biologicznym tym substratem może być kod genetyczny, a na poziomie psychologicznym, w przypadku człowieka, jest nim charakter, rozumiany jako ogół cech wyróżniających jednostkę ludzką, pozwalających ją ponownie zidentyfikować jako będącą tą samą. To zakładany jako niezmienny charakter człowieka pozwala ocalić jego nieprzerwaną ciągłość i trwałość w czasie.

Charakter oznacza wobec tego zbiór trwałych skłonności, za których sprawą jakaś osoba jest rozpoznawana. Do tych trwałych skłonności wynikających z wyuczonych nawyków powinniśmy dodać zbiór wyuczonych sposobów iden-

tyfikacji z wartościami, normami, ideałami, wzorcami, bohaterami, w których określona osoba lub społeczność rozpoznaje sama siebie⁵.

Tak więc charakter danej osoby wyznacza nie tylko zbiór rozpoznawalnych cech zewnętrznych, ale także jej postawę, rozumianą jako trwałą dyspozycję do określonych zachowań. Jednak tożsamość typu *idem* rodzi wiele problemów i paradoksów. Czym ma być ten niezmienny substrat? Na ile może się zmienić, abyśmy mogli daną rzecz ciągle nadal nazywać tą samą? Małgorzata Kowalska, komentując ten typ tożsamości odniesiony do człowieka, zapytywała, czy „człowiek, który nie tylko wygląda, ale też zachowuje się dziś zupełnie inaczej niż kiedyś, jest tym samym człowiekiem? Albo czy zachowuje swoją tożsamość w czasie ktoś, kto zdaje się pozbawiony jakiegokolwiek konsystencji psychicznej, który nie przejawia żadnych trwałych dyspozycji, żadnego charakteru i działa w sposób całkowicie niespójny?”⁶. Istnienie takich kłopotliwych i trudnych do jednoznacznego rozstrzygnięcia przypadków stało się dobrym przyczynkiem dla wprowadzenia przez Ricoeura drugiego rodzaju tożsamości, odniesionego właściwie już tylko do człowieka. W ten sposób przechodzimy do drugiego rodzaju tożsamości, mianowicie typu *ipse*.

Ten typ tożsamości, oddawany po francusku przez *soi*, po angielsku przez *self*, a po niemiecku przez *Selbst*, nie pociąga już za sobą rzekomo niezmiennego substratu osobowości, ogniskuje się nie wokół niezmiennych cech, lecz konstytuuje bycie sobą w możliwości działania i doznawania. Ale jak ten typ tożsamości radzi sobie z zagadnieniem trwałości w czasie wobec nieuniknionych przemian osobowości? Filozof rozwiązał ten postulat, dając odpowiedź w gruncie rzeczy etyczną, mianowicie wprowadzając pojęcie obietnicy jako dochowywania danego słowa.

Dotrzymanie słowa jest dowodem stałości własnego „ja”, niezakładającej wcale braku zmian w czasie, lecz przyjmującej wyzwanie zmienności przekonań

⁵ P. Ricoeur, *Tożsamość osobowa*, tłum. M. Frankiewicz, [w:] tenże, *Filozofia osoby*, Kraków 1992, s. 34.

⁶ M. Kowalska, *Dialektyka bycia sobą*, [w:] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa 2005, s. XIX.

i uczuć. Mimo tej zmienności dotrzymuję mojego słowa. Dobrą wskazówką tutaj także jest potoczne pojmowanie spraw. Ciągłość charakteru to jedna rzecz, a stałość przyjaźni to coś całkiem innego. Właśnie tutaj osobowość oraz jednakość rozchodzą się w różne strony⁷.

Dla Ricoeura sobą pozostaje ten, kto pozostaje wierny samemu sobie, kto wypełnia obietnice i spełnia podjęte zobowiązania, kompletnie abstrahując od dokonujących się w nim zmian fizycznych i psychologicznych⁸. Zachowanie tożsamości typu *ipse*, czyli tożsamości osobowej, jest uzależniane od wypełnienia etycznego postulatu, jaki każdy człowiek na siebie nakłada w różnych sytuacjach życiowych.

1.2. Narracyjna spójność tożsamości

Analityczne odróżnienie tych dwóch rodzajów tożsamości nie zakłada jednak, że w danym człowieku istnieją one jakby osobno albo wykluczają się.

Na ogół tożsamość *idem* i tożsamość *ipse* nie są w ludzkim życiu ani rozłączne, ani zbieżne, lecz dopełniają się i oddziałują na siebie nawzajem: z jednej strony charakter wpływa na rodzaj podejmowanych działań, z drugiej strony – charakter kształtuje się właśnie poprzez rozmaite projekty i działania. (...) Konkretne historie życia ilustrują nieustanną wymianę, żywą dialektykę między „byciem sobą”, rozumianym jako możliwość działania (a więc rozpoczynania w świecie czegoś nowego) i „byciem tym samym”, rozumianym – by posłużyć się językiem Sartre’a – jako bycie tym, czym się jest⁹.

Z jednej strony nierzadko los wystawia nas na próbę, stawia przed nami zadania, którym podołanie często modyfikuje nasz charakter, rozbija nasze rutynowe zachowania. Ale z drugiej strony, to właśnie nasze

⁷ P. Ricoeur, *Tożsamość osobowa*, dz. cyt., s. 34.

⁸ Jak zauważa Grażyna Lubowicka, kategoria *zachowywania siebie*, uzyskiwana dzięki obietnicy, jest pochodną Heideggerowskiego pojęcia *Selbst-ständigkeit* – *stałość siebie*. Ricoeur rozumiał ją jednakże jako stałość moralną. Zob. G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wrocław 2000, s. 40–49.

⁹ M. Kowalska, *Dialektyka bycia sobą*, dz. cyt., s. XX–XXI.

względnie stałe dyspozycje i postawy nadają sens i ujarzmiają te losowe przypadki oraz nieoczekiwane sytuacje życiowe. Tak wypracowuje się względna jedność własnego życia.

Filozof znalazł wspólny mianownik dla tych dwóch typów tożsamości. Ogniwem łączącym bycie tym samym i bycie sobą jest tożsamość narracyjna, czyli zdolność do ustrukturyzowania swojego życia na kształt spójnej opowieści, umiejętność opowiadania siebie. Jakie były argumenty przemawiające za tą kategorią? Pierwszym powodem było to, że narracyjna tożsamość uwzględnia wymiar czasowy.

Przy założeniu, że ten czasowy wymiar pozostawałby ukryty, nie można byłoby precyzyjnie postawić pytania o to, jaki rodzaj tożsamości wchodzi w grę, kiedy mówimy o jednym i tym samym mówcy albo wykonawcy działań. Pojęcie tożsamości narracyjnej zapewnia odpowiednie warunki dla wyraźnej dialektyki pomiędzy *idem* i *ipse* jako biegunami osobowej tożsamości – zaznaczał Ricoeur¹⁰.

Drugi powód był taki, że „rozumowanie narracyjne, zanim stanie się składnikiem samozrozumienia, znajduje zastosowanie w trzecioosobowych opowiadaniach, w których poszczególne osoby zapożyczają z opowiadanych o samych sobie historii pewnego rodzaju kształt, co otwiera drogę do dialektyki *idem* i *ipse*”¹¹. Według autora *O sobie samym jako innym* istnieje przekładalność określonej struktury opowiadania na strukturę opowieści o własnym życiu, za sprawą której wyłania się narracyjna tożsamość. Obie bazują na zawiązaniu fabuły między różnorodnymi zdarzeniami, na spójnym ukształtowaniu opowiadanej historii na bazie kategorii *niezgodnej zgodności* (*concordance-discordance*), czyli spójnym połączeniu wielu celów, przyczyn, nieprzewidzianych zdarzeń i perypetii bohaterów. Narracyjna tożsamość postaci, czy to bohaterów fikcyjnych, czy prawdziwych, wynika z kształtu samego opowiadania: „W odróżnieniu od abstrakcyjnej tożsamości Tego-samego, tożsamość narracyjna konstytuująca bycie sobą może włączyć zmienność w spistość jednego życia”¹² – zaznaczał filozof. Pisał:

¹⁰ P. Ricoeur, *Tożsamość osobowa*, dz. cyt., s. 40.

¹¹ Tamże.

¹² P. Ricoeur, *L'identité narrative*, [w:] tenże, *Anthologie*, Paris 2007, s. 231: „À la différence

Podmiot wydaje się tak ukonstytuowany jednocześnie jako czytelnik i jako autor swojego własnego życia, idąc za słowami Prousta. Jak pokazuje to dokładna analiza biografii, historia życia nie przestaje być weryfikowana przez wszystkie opowieści prawdziwe i fikcyjne, których podmiot opowiada o sobie samym. To refiguracja czyni samo życie tkanką opowiedzianych historii¹³.

Taki wniosek mógł być postawiony dlatego, że, zdaniem Ricoeura, istnieje strukturalne, narracyjne podobieństwo pomiędzy literackimi opowieściami i konkretnymi, biograficznymi historiami. Opowiadając swoje życie, jestem już nie tylko konkretnym człowiekiem z krwi i kości, ale staję się także podmiotem swojej własnej historii, głównym bohaterem autobiograficznej fabuły.

Trzeci argument przemawiający za tożsamością narracyjną według filozofa opierał się na potraktowaniu różnych opowiadań jako niewyczerpanego skarbcza, z którego czytelnik może zapożyczyć niezliczone wzorce samorozumienia. Dlatego też na całość literatury można popatrzyć jak na laboratorium eksperymentów myślowych, które za pośrednictwem lektury możemy zastosować do siebie samych. Tym samym „tożsamość narracyjna nie jest tożsamością stałą i bez niedociągnięć; tak jak możliwe jest skomponowanie wielu fabuł w odniesieniu do tych samych wydarzeń (które, na pierwszy rzut oka, nie zasługują już na nazywanie ich tymi samymi zdarzeniami), tak samo zawsze możliwe jest utkanie na kanwie własnego życia różnych intryg, widzianych nawet jako przeciwstawne”¹⁴ – twierdził filozof. W tym sensie tożsamość jest pewnym projektem, który nie przestaje się kształtować coraz to na

de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie”.

¹³ Tamże: „Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie, selon le voe de Proust. Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être réfigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même un tissu d'histoires racontées”.

¹⁴ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. III, Paris 2005, s. 446: „... l'identité narrative n'est pas une identité stable et sans faille; de même qu'il est possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents (lequels, du même coup, ne méritent plus d'être appelés les mêmes événements), de même il est toujours possible de tramer sur sa propre vie des intrigues différents, voire opposés”.

nowo, szczególnie wtedy, gdy lektura staje się prowokacją do działania i bycia innego niż zwykle. Konkludując, dla Ricoeura kategoria narracji stała się wartościowa w wyjaśnieniu pojęcia tożsamości jako odniesionej do wymiaru temporalnego dialektyki *idem* i *ipse*.

Narracyjną tożsamość można postrzegać jako pośredni stopień pomiędzy stałością charakteru (w psychologicznym sensie tego słowa) oraz pewnego rodzaju samopodtrzymywania, którego ilustracją jest obietnica. Ścisłej mówiąc, wyobraźniowe wariacje, wywodzące się z toposu „narracyjnej tożsamości” i wspierane przez eksperymenty myślowe, które uwzniośla literatura, umożliwiają pokazanie całego szeregu związków między jednakowością i byciem sobą: na jednym końcu widma znajdujemy postaci z bajek i z ludowych opowiadań wraz z ich uporem i niezmiennością w czasie; w środku mamy skomplikowaną równowagę stałości i zmienności charakterów w dziewiętnastowiecznej powieści; na przeciwnym krańcu spotykamy postaci z niektórych współczesnych powieści, pozostających pod wpływem Kafki, Joyce’a i Prousta, a ich tożsamość wydaje się zagrożona do tego stopnia, że skłonni byłibyśmy twierdzić, iż została utracona. Cóż jednak rozumiemy przez utratę tożsamości? Ścisłej mówiąc, jaki typ tożsamości mamy na myśli? Teza, którą tutaj stawiam, jest następująca: na tle dialektyki *idem* i *ipse* owe wywodzące się z naszej tradycji narracyjnej intrygujące przypadki mogą być interpretowane jako sposoby obnażenia samego rdzenia bycia sobą, pozbawionego odniesienia do jednakowości. Ale co znaczy bycie sobą, skoro utraciło to odniesienie? Niewiele więcej niż samo pytanie „Kim jestem?”, pozbawione związku z jakąkolwiek odpowiedzią na siostrzana pytanie „Czym jestem?”¹⁵.

Z jednej strony tożsamość narracyjna łączy oba ujęcia *idem* i *ipse*, gdyż jedno nie może istnieć bez drugiego w kontekście trwałości w czasie, ale z drugiej strony, na wyższym poziomie, *ipse* stawia sobie pytania bez pomocy *idem*.

1.3. Etyczny wymiar tożsamości narracyjnej

Kategorię tożsamości narracyjnej można odnieść nie tylko do jednostki, lecz również do powiązanej grupy jednostek. Filozof pisał tak:

¹⁵ P. Ricoeur, *Tożsamość osobowa*, dz. cyt., s. 41.

Pojęcie tożsamości narracyjnej pokazuje jeszcze swoją płodność w tym, że stosuje się zarówno do wspólnoty, jak i jednostki. Można mówić o *sobości* wspólnoty tak, jak w odniesieniu do podmiotu indywidualnego: jednostka i wspólnota konstytuują się w swojej tożsamości, otrzymując opowieści, które stają się zarówno dla jednej, jak i dla drugiej historią oddziaływującą¹⁶.

To zagadnienie można interpretować dwojako. Z jednej strony jest to wyraźna wskazówka, że nasza indywidualna narracja jest tylko częścią narracji społeczności, narracji naszego kręgu kulturowego. Tego, kim jestem, dowiaduję się nie od siebie samego, ale w sposób pośredni, przez rozpoznanie siebie w kontekście szerszej wspólnoty, która nie jest czymś biernym, lecz trwale oddziaływującym na jednostkę. To od niej pochodzą określone „kody” do definiowania i konstruowania swojej osobowej tożsamości, zawarte chociażby w katalogu historycznych i fikcyjnych postaw dostępnych dzięki lekturze. Z drugiej strony za każdym razem, gdy przestajemy mówić tylko o jednostce, a wprowadzamy drugiego człowieka, czy całą wspólnotę, zaczynamy poruszać zagadnienia etyczne¹⁷. Nie uciekał bynajmniej od nich także Ricoeur¹⁸, co udowod-

¹⁶ Tenże, *L'identité narrative*, dz. cyt., s. 232: „La notion d'identité narrative montre encore sa fécondité en ceci qu'elle s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu. On peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel: individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective”.

¹⁷ Do bardzo podobnych wniosków, odnośnie do powiązania narracji z problematyką etyczną, doszedł Charles Taylor. Pisał on z jednej strony tak: „Moje samorozumienie ma z konieczności czasowy wymiar i opiera się na narracji”. I dodawał: „Jestem podmiotem jedynie w relacji do pewnych rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia; w innej znów relacji – do tych, którzy obecnie mają decydujące znaczenie dla mego dalszego władania językami samorozumienia” (Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości współczesnej. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. A. Lipszyc, M. Gruszyński i in., Warszawa 2001, s. 70–100).

¹⁸ Taki zarzut postawiła Elżbieta Wolicka, pisząc: „Najbardziej niepokojące luki w narratywnej antropologii dostrzegam w pominięciu kwestii hierarchii wartości i dylematów wyboru. Łączy się z tym brak wiążącej decyzji co do kryteriów selekcji owych modelowych struktur narracyjnych oraz ich bohaterów, dziedziczonych w spadku po kulturalnej tradycji. Czyżby ta tradycja miała podlegać ocenie wyłącznie ze względu na tendencje do utrwalania i do innowacji harmonii i dysharmonii, konstrukcji i dekonstrukcji?” (E. Wolicka, *Hommo narrator*, [w:] też, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Kraków 1997, s. 259).

nił publikacją *O sobie samym jako innym*, zawierającą próbę etycznego ukonstytuowania tożsamości narracyjnej. W swej istocie bowiem narracja „wyraża zakres obszaru praktyki i nakazuje traktować niczym laboratorium sąd moralny. Narracyjność służy wprowadzeniu do etyki”¹⁹ – jednoznacznie pisał Ricoeur. Ten postulat wyznaczył ewolucję, a zarazem pewną ciągłość opartą na pojęciu narracji, pomiędzy trzema tomami *Temps et récit* a dziełem *O sobie samym jako innym*.

Odniesienie pojęcia tożsamości narracyjnej zarówno do analizy jednostki, jak i wspólnoty można potraktować właśnie jako chęć zdecydowanego podkreślenia etycznego wymiaru tej kategorii. Zapytajmy zatem o etyczny kontekst opowieści, bardzo ważny dla francuskiego filozofa. Innymi słowy, „w jaki sposób narracyjny składnik samorozumienia wymaga jako dopełnienia określeń etycznych, właściwych moralnemu przysądzeniu działania jego sprawcy?”²⁰. Odpowiedź na tę kwestię znajduje się na kilku płaszczyznach. Już na poziomie nazywanym przez filozofa prefiguracją, czyli przed-rozumieniem opowieści na podłożu ustnym, można doszukiwać się etycznych implikacji funkcji narracyjnej. Ricoeur powoływał się na tezę niemieckiego myśliciela, Waltera Benjamina, który uważał, że „w swej najbardziej pierwotnej postaci, jeszcze dostrzegalnej w epopei, a już zanikającej w powieści, sztuka opowiadania jest sztuką wymiany *doświadczeń*; przez doświadczenie rozumie on nie naukową obserwację, lecz korzystanie przez ogół z mądrości praktycznej”²¹. Owa mądrość wyraża się w zdolności wartościowania, potępienia, chwaleń czy ganienia działań i bohaterów opowieści.

Nie jest też tak, że na poziomie kształtowania narracyjnego opowieści zatracą swe określenia etyczne na rzecz estetycznych. Wprawdzie przyjemność, jaką odczuwamy w akcie lektury, powoduje osłabienie lub nawet zawieszenie sądu moralnego, a także brak możliwości faktycznego działania.

¹⁹ O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Paris 1998, s. 177.

²⁰ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 270.

²¹ Tamże, s. 271.

Ale w nierzeczywistym kręgu fikcji stale odkrywamy nowe sposoby wartościowania działań i postaci. Doświadczenia myślowe, jakie przeprowadzamy w wielkim laboratorium świata wyobraźni, są także odkryciami dokonywanymi w krainie dobra i zła²².

Opowieść pobudza nasz sąd moralny wyrażający się w wartościowaniu, który staje się przyczynkiem do odkrywania w danej narracji płaszczyzny aksjologicznej, czyli zarówno etycznej, jak i estetycznej.

Dzięki tym ćwiczeniom w wartościowaniu opowieść może spełniać swą funkcję przekształcającą odnośnie do odczuwania i działania czytelnika, dokonującą się w fazie refiguracji, czyli przetwarzania doświadczenia przez narrację. Dla Ricoeura nawet opowieść historiograficzna nie jest obojętna pod względem oceniania i prowokowania do wydawania określonych sądów moralnych. Historyk chociażby przez pobudzenie wyobraźni i wyrażane sympatie ożywia wartościowania odnoszące się do samej istoty człowieczeństwa²³. Jest to szczególnie widoczne, gdy podjęty przez historyka temat odnosi się do jakiejś sytuacji granicznej w sensie Jasperowskim.

I ostatnia kwestia. Jak tożsamość narracyjna radzi sobie z etycznym postulatem zachowania siebie? Jak czytelnik może obronić się przed utratą swej tożsamości, wracając z fikcji do życia? Albo, jak metaforycznie ujmował to filozof, jak powiedzieć jednocześnie „Kim jestem?” i „Oto ja!”? Odpowiadał tak:

Z jednej strony, nie ma wątpliwości, że owo „Oto ja!”, poprzez które osoba uznaje siebie za podmiot przysądzenia, znaczy, że ustaje błądzenie, do jakiego może doprowadzić porównywanie siebie samego z mnóstwem wzorów działania i życia, spośród których pewne wręcz porażają zdolnością do stanowczego zobowiązania się²⁴.

²² Tamże.

²³ Dość przypomnieć, jakie pobudzenie (również aksjologiczne) wywołała w Polsce książka historyka J. T. Grossa, *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Kraków 2008.

²⁴ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 277.

Tożsamość człowieka, mimo że podatna na wiele oddziaływań, dąży do krystalizacji, do zachowania siebie, wyrażających się chociażby stałością w dotrzymywaniu danego słowa, dochowywaniu obietnic. Mogę wiele próbować, ale wiem, że nie wszystko jest dobre, zarówno dla mnie, jak dla drugiego człowieka.

Z drugiej strony, dręczące pytanie „Kim jestem?”, które obnaża niepokojące przypadki należące do fikcji literackiej, może w pewien sposób zostać włączone do dumnego oświadczenia „Tego się trzymam!”. Pytaniem staje się „Kim jestem ja, tak niestały, byś *mimo to* ty liczył na mnie?”. Rozziew między pytaniem, w którym pogrąża się wyobraźnia narracyjna, a odpowiedzią podmiotu, który oczekiwaniu innego uczyniło odpowiedzialnym, staje się tajemnym pęknięciem w samym sercu zobowiązania się²⁵ – zaznaczał Ricoeur.

Ta dialektyka pomiędzy postulatami posiadania siebie, wiernością sobie a wyzuciem z własności siebie, między troską a beztróską, między objawieniem a zacieraniem siebie, między byciem a zanikaniem właściwie potencjalnie nigdy się nie kończy, jest czymś twórczym i kreatywnym w życiu człowieka. Jej dialektyczna dynamika zawiera się pomiędzy wyobraźnią jednostki pozwalającą próbować wszystkiego i każdego modelu tożsamości a etycznymi zobowiązaniami wobec drugiego człowieka.

Francuski filozof jak najbardziej świadom był tego, że budowanie narratywistycznej antropologii wymaga czegoś więcej niż samego pojęcia narracji. Pisał: „Chodzi o to, że pojęcie narracji napotyka swoje ograniczenia i powinno ono włączyć komponenty nie-narracyjnych w formowaniu podmiotu działającego”²⁶. Człowiek nie działa przecież w aksjologicznej próżni. Jego horyzontem powinien zawsze pozostać drugi człowiek.

Biograficzna ciągłość „historii życia” zasadza się zatem na autointerpretacji i samoocenie – na atestacji, która różni się zarówno od obiektywizującej weryfi-

²⁵ Tamże, s. 277–278.

²⁶ P. Ricoeur, *Temps et récit*, dz. cyt., t. III, s. 447–448: „C'est en ce point que la notion d'identité narrative rencontre sa limite et doit se joindre aux composantes non narratives de la formation du sujet agissant”.

kacji, jak i od subiektywistycznie pojętego samopotwierdzenia. Atestacja, twierdził Ricoeur, ma charakter dialogiczny, polega na traktowaniu siebie samego jak drugiego, przy czym ów „drugi” w pierwotnym, dosłownym znaczeniu „partnera dialogu” pełni rolę koniecznego świadka-współuczestnika historii życia²⁷.

Pojęcie atestacji, a także ten cały projekt etyczny stały się bliskie w swej wymowie założeniom filozofii dialogu, a szczególnie koncepcji Emmanuela Lévinasa, na którego pisma sam Ricoeur nierzadko się powoływał. „Trzeba podkreślić także bliskie pokrewieństwo pomiędzy Ricoeurowskim pojęciem «bycia sobą» a strukturą bycia-dla-drugiego wyjawioną przez Lévinasa – zaznaczał Johann Michel – i wspólną ambicję tych dwóch filozofów do przeciwstawiania się «egologicznej» tradycji filozoficznej”²⁸. Taka jest etyczna konstytucja Ricoeurowskiej antropologii narratywistycznej.

Podsumowując, silne u francuskiego filozofa było przeświadczenie (podobne do przekonania egzystencjalistów), że podmiotowość nie jest czymś danym raz na zawsze i w sposób pewny. Nadawał on tożsamości człowieka duży zakres modalności, wynikający z podatności na wszelkiego rodzaju kulturowe oddziaływania, czyli między innymi wpływ różnego rodzaju form narracyjnych. Ale daleki był od wskazywania na kruchość takiej tożsamości. Tym, co ją krystalizuje i stabilizuje, są kategorie etyczne. Hermeneutyka siebie jest rezultatem życia poddanego próbie, a także życia oczyszczonego z narcystycznych zapędów przez efekt podobny do starożytnego *katharsis*. Było to bliskie temu, co pisał Benjamin o narratorze jako o nauczycielu i mędrцу, który potrafi kształtować cudze i własne doświadczenia w kierunku głębszego (samo)rozumienia²⁹. „Benjamin zgadzał się bez wątpienia z Ricoeurem w powiedzeniu, że «Opowiadać więcej, to rozumieć lepiej»”³⁰ – zaznaczał Jean

²⁷ E. Wolicka, *Być sobą wobec drugiego. Przypis do projektu antropologii Paula Ricoeura*, [w:] *taż, Próby filozoficzne...*, dz. cyt., s. 262.

²⁸ J. Michel, *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris 2006, s. 97.

²⁹ Zob. W. Benjamin, *Narrator. Rozważania o twórczości Mikołaja Leskowa*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] *tenże, Anioł historii*, Poznań 1996, s. 268 n.

³⁰ J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Paris 2001, s. 198.

Greisch. Narracyjny sposób rozumienia rzeczywistości³¹, a zwłaszcza człowieka, zakłada, że poznanie siebie w sposób pełny nie może dokonać się bezpośrednio, ale tylko poprzez interpretację. A rzecz jasna, im lepiej siebie poznaję i rozumiem, tym mocniej mam wykrystalizowaną tożsamość, która jest budowana na wzór koła hermeneutycznego, koła samorozumienia, opartego na odnajdywaniu siebie w świecie fikcji.

2. Rola wyobraźni

W refleksji Ricoeura bardzo silne były pewne intuicje filozoficzne dotyczące podmiotu, którym starał się nadać odpowiednie, teoretyczne uzasadnienie. Jedną z jego naczelných tez było to, że podmiot nie poznaje siebie w sposób bezpośredni, lecz poprzez znaki, przeglądając się jakby w lustrze dostępnego mu uniwersum symbolicznego. A władzą, która mu zapewnia ten wgląd, jednocześnie zaś rozwój, jest wyobraźnia. Ona łączy wiele Ricoeurowskich projektów w jedną tematyczną całość. „W rzeczywistości myśl Ricoeurowska, od interpretacji symboli zła do analizy pamięci, prezentuje się jako medytacja nad twórczością wyobraźni”³² – pisał Michaël Foessel. Wydaje się jednak, że wyobraźnia odgrywa doniosłą rolę przede wszystkim w antropologicznie zorientowanej hermeneutyce tekstu, jako jej prymarne, filozoficzne uzasadnie-

³¹ Taki sens pojęcia narracji jest epistemologicznie śmiały, a ontologicznie bogaty. Wobec niego można znaleźć pewne stanowiska wyraźnie opozycyjne. Julia Kristeva chociażby powiązała narrację nie ze spójną intrygą, lecz z wyobraźnią i zmysłową wizją, szukając raczej archeologii narracji, przemienienia popędów w narrację. Sceptycznie do pojęcia narracji odniósł się także Roland Barthes, zawężając ją tylko do procedur tekstualnych. Natomiast Jacques Derrida zwracał się raczej w stronę źródła narracji, czyli pamięci, kwestionując zarazem taki początek jako moment prefiguracji i konfiguracji intrygi. Zob. M. Loba, *Narracja, tożsamość, opór*, [w:] *Horyzonty Interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura*, red. A. Grzegorzczak, M. Loba, R. Koschany, Poznań 2003, s. 61–69.

Można jednak taki opór przed zbyt dalece posuniętym utożsamianiem życia i narracji znaleźć u samego Ricoeura. *Memento* książki *Pamięć, historia, zapomnienie* stanowi formuła: „Pod historią, pamięć i zapomnienie. Pod pamięcią i zapomnieniem, życie. Lecz pisanie życia to już inna historia. Niedomknięcie” (P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006, s. 667).

³² M. Foessel, *Paul Ricoeur ou les puissances de l'imaginaire*, [w:] P. Ricoeur, *Anthologie*, dz. cyt., s. 8.

nie i właściwe zakotwiczenie sensu, referencji i ludzkiego działania.

Filozof napisał tylko jeden tekst bezpośrednio odnoszący się do teorii wyobraźni, który opierał się na trzech podstawowych ideach³³. Pierwsza polegała na swoistej rehabilitacji świata wyobrażeń i ukazaniu powiązań między wyobraźnią a mową. Wyobraźnia jest konstytucją sensu w mowie. Druga teza zakładała, że wyobraźnia nie tylko jest źródłem sensu, ale także dostarcza referencji, odnosi się do świata i pozwala mówić o świecie. Trzecia idea zakładała silny związek pomiędzy wyobraźnią a działaniem. Symbolika uwikłana w wyobraźnię nie jest drugorzędnym wymiarem praktyki, lecz elementem, który nadaje działaniu jednocześnie możliwość i rozumność.

2.1. Wyobraźnia i sens

Zdaniem francuskiego filozofa metafora w swej istocie jest czymś dużo więcej niż prostą figurą stylistyczną. Jako innowacja semantyczna w języku wprost wiąże się z zagadnieniem wyobraźni. Marek Drwięga stwierdzał:

Proponowana przez Ricoeura teoria metafory otwiera nowy dostęp do fenomenowi wyobraźni. Dlaczego tak się dzieje? Podstawowa różnica wobec wcześniejszych koncepcji polega na odmiennym usytuowaniu problemu. Teoria metafory wiąże wyobraźnię z pewnym użyciem języka, ściślej mówiąc, z pewnym aspektem, zwanym innowacją semantyczną, która jest charakterystyczna dla metaforycznego użycia języka³⁴.

Praca metafory opiera się na prowokowaniu innowacji semantycznej w mowie. Ona powoduje szok semantyczny, który działa jak wydarzenie w dyskursie. A to wydarzenie staje się właśnie wyobrażeniem. W metaforze wyobraźnia dostarcza informacji jeszcze nieopisanej. Nie tyle kreuje iluzję, ile przede wszystkim nadaje nowy kierunek rozumie-

³³ P. Ricoeur, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, [w:] tenże, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, s. 237–241.

³⁴ M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998, s. 64–65.

niu.

Dopełnienie przez wyobraźnię semantycznej teorii metafory było tylko pokłosiem, zdaniem Ricoeura, twierdzenia Arystotelesa, że dobrze metaforyzować to widzieć podobieństwa. Aby mogła pojawić się metafora, trzeba rozpoznać uprzednią niezgodność dwóch wyrażen przez nową ich zgodność, ich podobieństwo. To wyobraźnia zapewnia ten wyższy poziom syntezy.

Wgląd w podobieństwo polega na postrzeżeniu konfliktu między poprzednią niezgodnością a nową zgodnością. „Oddalenie” zachowane jest w obrębie „bliskości”. Zobaczyć podobne to tyle, co ujrzeć tożsamość mimo odmienności i poprzez nią. Owo napięcie między tożsamością i odmiennością charakteryzuje logiczną strukturę podobieństwa. Jak z tego wynika, wyobraźnia jest zdolnością do tworzenia nowych rodzajów przez upodobnianie – tworzenia ich nie ponad różnicami, jak w pojęciu, lecz pomimo różnic i poprzez nie³⁵.

Jak to ukazywanie podobieństw dzięki wyobraźni może zachodzić? Dzięki jej zdolności do obrazowania, która jest podstawowym środkiem do ukazywania podobieństw. Prymarną własnością wyobraźni jest jej wymiar figuratywny, obrazowy, ikoniczny, dzięki któremu widzimy podobieństwa. Dlatego też nie ma zerwania między psychologią i semantyką, ponieważ nie ma fosi między światem wyobraźni i dyskursu.

Ten aspekt wyobraźni znajduje swoje rozwinięcie w pojęciu konfiguracji czasu przez fikcję.

Konfiguracja jest kompozycją wyobrażeńową doświadczenia czasowego. (...) Czas, który filozofia może mieć nadzieję zrozumieć, jest czasem opowiedzianym: opowieść nadaje mu „widzialność”, której nie posiada nagie doświadczenie świadomości. Ponownie wyobraźnia (narracyjna) narzuca się jako inny sposób uzupełnienia rzeczywistości, przyczynia się do kompozycji faktów, które wyjaśniają czasową formę doświadczenia³⁶.

³⁵ P. Ricoeur, *Proces metaforyczny jako poznanie, wyobrażenie i odczuwanie*, tłum. G. Cendrowska, „Pamiętnik Literacki”, 1984, nr 2, s. 275.

³⁶ M. Foessel, *Paul Ricoeur ou les puissances de l'imaginaire*, dz. cyt., s. 13: „La configuration est une composition imaginaire de l'expérience temporelle. (...) Le temps que la philosophie peut espérer comprendre est un temps raconté: le récit lui confère une 'visibilité' qu'il ne possède pas

Konfiguracja opowiadania jest odpowiednikiem sensu na poziomie metafory – oba mają swój dług wobec wyobraźni.

Ricoeurowska hermeneutyka antropologiczna zorientowana na tekst ufundowana jest na pracy wyobraźni spełniającej Kantowski postulat zgodny z którym wyobraźnia twórcza stanowi czynnik *schematyzujący działania syntetyzujące*. Gdyż „nie ma alternatywy pomiędzy wyobraźnią, która tworzy rzeczywistość, a światem wyobrażeń, który ona odtworza, ponieważ sens rzeczywistości jest od razu złożony w wyobrażeniach”³⁷. Wyobraźnia godzi mimesis i fantazję. Ten podwójny aspekt wyobraźni ujęty jako schematyzowanie odnosi się też do opisywanej wcześniej tożsamości narracyjnej. To władza wyobraźni w swej istocie zapewnia sens i dynamikę tożsamości narracyjnej.

2.2. Wyobraźnia i referencja

Podstawowy zarzut, jaki zwykle się stawiać wyobraźni, jest taki, że jest ona własnością błędu, zasadą iluzji, w gruncie rzeczy zakłócającą rozróżnienie pomiędzy tym, co rzeczywiste, a co tylko wyobrażone. W tym punkcie przechodzimy od problematyki sensu do zagadnienia referencji, czyli tego, do czego odnosi się wyobraźnia, o czym mówi. Odpowiedź Ricoeura była niezmienna – wyobraźnia pozwala spostrzec świat w świetle jeszcze niewidzianym i to jest jej podstawowa funkcja.

Jednakże świat, który znajduje się w horyzoncie wyobraźni, nie był dla francuskiego filozofa światem marzeń sennych, lecz światem odnalezionym w słowie neutralizacji poetyckiej tego, co rzeczywiste. Ostatecznie chodzi więc o *Lebenswelt*, świat życia konkretnego człowieka.

Odwaga Ricoeura polega na stwierdzeniu, że literacka twórczość wyobraźni przyczynia się do modyfikowania percepcji rzeczy, i że ona ma funkcję rozwija-

dans l'expérience nue de la conscience. Ici encore, l'imagination (narrative) s'impose comme autre chose qu'un redoublement du réel, elle contribue à un agencement des faits qui éclaire la forme temporelle de l'expérience”.

³⁷ Tamże, s. 14: „... il n'y a pas d'alternative entre l'imagination qui reproduit le réel et l'imaginaire qui le recrée, parce que le sens su réel est d'emblée déposé dans des images”.

jącą naszą percepcję świata. Na pewno świat wyobrażeń nie tworzy podobieństw w rzeczywistym świecie i nie wprowadza nas też w świat czysto fantasmagoryczny. Ale, w zamian, powoduje ukazywanie się rzeczy w nowym świetle. Przyczynia się do reorganizacji percepcji według kryteriów, które nie muszą już mieć nic z logiki formalnej³⁸.

Władza wyobraźni ma zdolność wpływania na percepcję.

Jednak dla francuskiego filozofa dużo ważniejsze było właściwie rozpoznanie mocy wyobraźni w pracy tekstu. Jeśli na poziomie sensu wyobraźnia związana jest z pojęciem konfiguracji, to referencja wiąże ją z zagadnieniem refiguracji. Oba te pojęcia są komplementarne, gdyż wyobraźnia wkracza nie tylko w kompozycję czasu dzięki opowiadaniu, ona jest także obecna w fenomenie lektury. Czytanie polega na wsłuchaniu się w prawdę tekstu, ale to wyobraźnia czytelnika potrafi ją urzeczywistnić. Lektura wskazuje na spotkanie i połączenie świata wyobrażeniowego tekstu i świata prywatnego tego, który czyta, co filozof określał jako akt refiguracji. Pozwala on na mariaż świata wyobrażeń czytelnika i efektów realności w opowiadaniu, na wyobrażanie sobie rzeczywistości niejako na nowo, na widzenie jej w innych barwach, dzięki inspiracji zawartej w lekturze.

Teza ta zasadza się na tym, że świat widzialny jest zarazem światem interpretowanym i że to „bycie interpretowanym” jest wyobrażaniem. Świat ukazuje się według swojego sensu, zdeponowanego jednakże w użyciach symbolicznych, poetyckich czy fikcyjnych mowy.

2.3. Wyobraźnia i działanie

Wyobraźnia wytwarza sens i otwiera się na świat, ale jej rola nie kończy się na tym. Jest ona rozumiana jako konieczne uzupełnienie władzy działania. To jedno z podstawowych założeń filozofii Ricoeura: aby nie porzucać ambicji etycznych, postulatów antropologii moralnej w ujęciu człowieka jako bytu działającego i doznającego. To wyobraźnia kształtuje działanie i przyczynia się, w wielu swoich użyciach, do jego refiguro-

³⁸ Tamże, s. 16.

wania. Nadaje mu formę i obramowanie, w tym sensie, że nie ma myśli całkowicie nie-symbolicznej, ale też nie ma, według filozofa, czystego doświadczenia pozbawionego wyobrażeniowej otoczki, gdyż działanie ludzkie zawsze jest wyrażane w wyobrażeniach, zakotwiczonych w naszych zamiarach, projektach, regułach i normach. „Działanie nie da się więc oddzielić od wyobraźni, która je nieustannie antycypuje: to w tym, co wyobrażone, podmiot wypróbuje swe motywy, gra z możliwościami i, ostatecznie, mierzy to, co «ja mogę», przez co wyraża jego zdolność do postępowania”³⁹. Zatem to, co czyni człowieka, jest jednocześnie związane z tym, co on chce robić.

Wyobraźnia wskazuje zatem na możliwości, które zarysowuje społeczeństwo, gdyż człowiek, działając, sytuuje się wewnątrz określonego uniwersum symbolicznego, którego w istocie nie wybrał. Scena społeczna już istnieje, zanim się pojawimy jako aktorzy społeczni. Dla Ricoeura podmiot nie może być ciągle panem swoich czynów, rozmyśla nad swoimi działaniami przy pomocy symboli, które ma do dyspozycji w pamięci. Dopuścić jakieś działanie to ukonstytuować postępowanie wewnątrz pewnej tradycji, która już oceniła dane powody tego postępowania.

Z tego punktu widzenia istnieje wyraźna analogia między działaniem a tekstem, który jest potencjalnością możliwych działań w nim zakodowanych. Filozof wyraźnie uprzywilejowywał moment lektury, w której podmiot usuwa się na rzecz świata zaproponowanego przez tekst. Czytanie jest doświadczeniem odmienności, dzięki której uczymy się zamieszkiwać obce światy obecne w nas samych. Ale jeśli fikcja pozwala widzieć świat inaczej, jest ona także prowokacją do postępowania i myślenia inaczej. W zetknięciu intryg podanych w fikcji czytelnik ma możliwość wyobrażania sobie różnych sposobów działania. Małe ma znaczenie, czy ten świat wyobraźni jest lepszy, czy gorszy, istotą jest to, że jawi się on jako świat możliwy, a przez to przyczynia się do rekonstruowania punktów styczności z tym, co rzeczywiste.

To, co wyobrażone, jest ostatecznie komponentem życia kolektyw-

³⁹ Tamże, s. 19: „L'action n'est donc pas dissociable de l'imagination qui en anticipe le cours: c'est dans l'imaginaire que le sujet met à l'épreuve ses motifs, joue avec les possibles et, finalement, prend la mesure du 'je peut' par lequel il énonce sa capacité d'agir”.

nego. Francuski filozof uważał, że istnieje coś takiego jak wyobraźnia społeczna (*imaginaire social*), której dwiema formami są ideologia i utopia.

W przeciwieństwie do tego, co mogłyby zaproponować pewne zastosowania marksizmu, ideologia nie jest skrzywioną i oszukańczą społeczną ekspresją konkretnej praktyki życia. Podkreśla ona raczej wytwarzanie światów wyobrażeń, których rolą jest pozwolić na integrowanie praktyki indywidualnej z kontekstem społecznym. W ten sposób, kiedy podmiot działa usprawiedliwia on swoje działanie powołując się na uniwersum symbolicznych reguł i wartości zawartych w tradycji: nigdy nie jestem pierwszy w działaniu i nie działam nigdy sam, poza instytucjami⁴⁰.

Określona ideologia danej społeczności jest tylko wyrazem integracji indywidualum z jego wspólnotą i konsekwencją wytworzenia wyobraźni kolektywnej. Taka jest funkcja ideologii. Natomiast rolą utopii społecznej jest zaproszenie do przeobrażenia tego świata, w którym przyszło nam żyć. Jej moc krytyczna zasadza się na zdolności do wyobrażeń odchyleń wobec porządku społecznego (który zapewnia ideologia) i na tworzeniu alternatyw czasu obecnego. Utopia to wykorzystanie władzy wyobraźni w wymiarze kolektywnym. O ile ideologia skupia się na teraźniejszości, o tyle utopia odniesiona jest przede wszystkim do przyszłości, do antycypacji możliwych światów za pomocą wyobraźni.

Podsumowując, władza wyobraźni jako podstawowa zdolność człowieka pozwoliła Ricoeurowi na znalezienie właściwego fundamentu dla jego projektu antropologicznie zorientowanej hermeneutyki tekstu. To wyobraźnia pozwala na przekroczenie granicy między lekturą tekstu a ludzkim działaniem, wstrzykując to, co możliwe w świat pozornie zamknięty. Za sprawą świata wyobrażeń uzyskujemy możliwość ponownego odkrycia i przeobrażenia swojego życia. Zadanie hermeneutyki, jakie filozof postawił, skupiało się zatem, z jednej strony, na poszukiwaniu określonej dynamiki dzieła, która decyduje o jego strukturze, a z drugiej strony, na śledzeniu zdolności tekstu do odnoszenia się do

⁴⁰ Tamże, s. 21.

rzeczywistości pozajęzykowej, czyli takiego przedstawiania świata czytelnikowi, w którym mógłby on „zamieszkać”. W tym wyraża się właśnie podstawowa dynamika hermeneutyki antropologicznej, jej podwójne uwikłanie: z jednej strony „świat” tekstu, z drugiej „świat” czytelnika. Hermeneutyka antropologiczna w wydaniu Ricoeura wydarza się i konstytuuje zarazem na przecięciu tych dwóch światów.

Paulina Korpala-Jakubiec

Pojęcie jedności unistycznej – próba rekonstrukcji

Celem poniższych rozważań jest adekwatna rekonstrukcja pojęcia jedności wypracowanego na gruncie tak zwanej teorii unizmu Władysława Strzemińskiego¹ oraz wydobywanie jego istotnej zawartości poprzez przywołanie i konfrontację kilku najważniejszych, najbardziej fundamentalnych interpretacji myśli i twórczości Strzemińskiego ze szczególnym naciskiem na najnowsze osiągnięcia badawcze.

Paulina Korpala-Jakubiec (1980) – doktor filozofii, publikowała m.in. w „Estetyce i Krytyce”, „Kwartalniku Filozoficznym”, „Znaku”. Zainteresowania: estetyka filozoficzna, jej inspiracje i wpływ na praktykę artystyczną w szczególności w XX wieku.

Pojęcie jedności, o jakim będzie tu mowa, zwykło się w literaturze przedmiotu rozpatrywać w kontekście modernistycznych zasad budowy obrazu. Jest to kontekst najbliższy, a zarazem najbardziej oczywisty – wskazany *expressis verbis* przez samego autora. Wśród innych czynników współkształtujących teorię i praktykę unizmu badacze wymieniali między innymi osiągnięcia berlińskiej psychologii postaci (*Gestalt*), wi-

¹ Urodzonego w 1893 r. w Mińsku Litewskim na Białorusi, zmarłego w 1952 r. w Łodzi, polskiego awangardowego artysty, teoretyka sztuki, autora unistycznej koncepcji dzieła sztuki i teorii widzenia, zaliczanych do najoryginalniejszych, najbardziej nowatorskich, a zarazem najbardziej radykalnych fenomenów kulturowych Europy pierwszej połowy XX w. Obok poszczególnych prac plastycznych (stanowiących rezultat ściśle określonego działania artystycznego), za jej podstawową i – jak się wydaje – równorzędną składową uznać należy pisma, artykuły oraz rozprawy skoncentrowane wokół rudymenarnych rozstrzygnięć o charakterze estetycznym, a dotyczących między innymi istoty i budowy plastycznego dzieła sztuki, zagadnienia jego formy, stosunku formy do treści, kwestii „jedności organicznej” jako celu poszukiwań w zakresie proponowanego systemu konstruowania dzieła artystycznego, teorii percepcji wzrokowej, problemu rozwoju sztuki w dziejach, koncepcji doświadczenia estetycznego, społecznych i kulturowych uwarunkowań percepcji dzieła itd.

tebsko-moskiewską współpracę Strzezińskiego z Kazimierzem Malewiczem², koncepcje: organicyzmu, jedności w wielości, jedności materii i formy, jednolitego związku pomiędzy sztuką a światem; odwoływano się także do społecznych funkcji sztuki oraz do lewicowych skłonności awangardy konstruktywistycznej (do której należał Strzeziński), jej dążeń utopijnych, a nawet tendencji gnostyckich³ itp. W tym miejscu nasze rozważania ograniczone zostaną do pierwszego z wymienionych kontekstów; już choćby z tego względu, że sam autor zwracał uwagę, iż zagadnienie jedności stanowi najważniejszy problem postawiony na gruncie współczesnej mu sztuki. Od jego rozstrzygnięcia zależy bowiem nowy teoretyczny „paradygmat”, w ramach którego nastąpi pełne odkrycie istoty obrazu malarskiego oraz innych artefaktów plastycznych – rzeźby oraz architektury.

Wyjaśniając podstawowy sens unizmu, warto odwołać się do ciekawej uwagi uczynionej przez Grzegorza Sztabińskiego. W oryginalnej wersji tekstu Strzezińskiego, który pochodzi z *Katalogu Wystawy Nowej Sztuki w Wilnie z 1923 roku*, czytamy:

Określam sztukę, jako **twórczość jedności form organicznej** [podkr. moje – P. K.-J.] przez organiczność swą równoległych z naturą⁴.

Dzięki poprawce redakcyjnej dokonanej przez Zofię Baranowicz (wypowiedź ta jest niejasna ze względów gramatycznych) zdanie to brzmi:

Określam sztukę, jako **twórczość jedności form organicznych** [podkr. moje – P. K.-J.] przez organiczność swą równoległych z naturą⁵.

² Rosyjski artysta polskiego pochodzenia żyjący w latach 1879–1935, twórca radykalnego kierunku plastyki awangardowej zwanego suprematyzmem.

³ Zob. P. Taranczewski, *Porzuceni mistrzowie*, „Znak”, 2007, nr 3, s. 74–75.

⁴ W. Strzeziński, [Wypowiedź w *Katalogu Wystawy Nowej Sztuki*], „Katalog Wystawy Nowej Sztuki”, Wilno 1923, s. 19.

⁵ W. Strzeziński, [Wypowiedź w *Katalogu Wystawy Nowej Sztuki*], [przedruk w:] W. Strzeziński, *Pisma*, oprac. Z. Baranowicz, red. naukowa W. Juszcak, Wrocław 1975, s. 10.

Przyporządkowanie przez autorkę rzeczownikowi „formy” przymiotnika „organiczne” Sztabiński wiąże z faktem opublikowania we wspomnianym *Katalogu...* reprodukcji obrazu Strzezińskiego *Kompozycja syntetyczna 1* powstałego w tym samym roku co tekst. Zawiera on figury o kształtach zbliżonych w swym zarysie do kształtów organicznych, co sugerowało poprawność takiej interpretacji i dodatkowo zrównywało pojęcie formy właśnie z pojęciem kształtu, konturu, a więc z tym, co Tatariewicz nazywa formą C⁶. Ponadto korektę tę wydaje się uprawomocnić – czego Sztabiński jednak nie zauważa – druga część zdania, mówiąca o rzeczowniku w liczbie mnogiej (czyli formach) „przez organiczność swą **równoległych** [podkr. moje – P. K.-J.] z naturą”. Sam autor proponuje odczytanie inne:

Określam sztukę, jako **twórczość organicznej jedności form** [podkr. moje – P. K.-J.] przez organiczność swą równoległych z naturą⁷.

Taka interpretacja przypisuje pojęcie organiczności nie formom (w tym wypadku – wyróżnialnym z całości dzieła częściami), a właśnie całości dzieła sztuki, co zresztą pozostaje w zgodzie z inną wypowiedzią Strzezińskiego pochodzącą z artykułu [*O nowej sztuce*]:

Dzieło sztuki plastycznej jest ORGANICZNOŚCIĄ ZJAWISKA PRZESTRZENNEGO⁸.

W świetle powyższego stwierdzenia dzieło sztuki wydaje się więc przedmiotem złożonym; jego poszczególne elementy połączone są w całość, podobnie jak w biologicznym organizmie jego rozmaite części (członki, organy) tworzą sprawnie funkcjonujący kompleks. Rodzaj stosunków (relacji) pomiędzy poszczególnymi częściami oraz

⁶ Zob. W. Tatariewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2005, s. 278–281.

⁷ G. Sztabiński, *Od „obiektywnej rzeczy” do wyrazu świadomości wzrokowej. Koncepcja sztuki Władysława Strzezińskiego*, [w:] W. Strzeziński, *Wybór pism estetycznych*, oprac. G. Sztabiński, red. naukowa K. Wilkoszewska, Kraków 2006, s. XIII.

⁸ W. Strzeziński, [*O nowej sztuce*], „Blok”, 1924, nr 2, [przedruk w:] W. Strzeziński, *Wybór...*, dz. cyt., s. 5.

częściami a tą całością można dalej rozpatrywać pod kątem typu łączącej je jedności. Najprostszej i niemal automatycznie nasuwającej się odpowiedzi na pytanie o ten typ dostarczył Roman Ingarden; w swej koncepcji warstwowej budowy dzieła sztuki zdefiniował on jedność organiczną jako taką, która zachodzi pomiędzy jednorodnymi oraz różnorodnymi składnikami dzieła sztuki i wypływa z istoty samych tych składników⁹. Wychodząc poza obszar badań estetycznych, koncepcję jedności organicznej można odnaleźć między innymi w najdawniejszych starogreckich przeświadczeniach o budowie wszechświata, którego poszczególne makroelementy powtarzają niejako porządek organiczny zawarty w mikroelementach, łącząc się w harmonijny, uporządkowany zestrój. Nie zapominając o różnicy pomiędzy nimi, a także o ich skomplikowanych wykładniach, można przyjąć, iż oba te rozumienia odsyłają do niezwykle doniosłej tak na gruncie metafizycznym, jak i na gruncie estetyki filozoficznej idei „jedności w wielości”. Zakładają one bowiem, że jedność (w tym wypadku jedność dzieła sztuki i odpowiednio: jedność całego świata) odsyła do wielości części, które w owej całości nie tracą swej odrębności i odgraniczenia; natomiast ewentualny brak jakiegokolwiek z nich odczuwany jest jako swoiste *malum*, wartościowo negatywna nieobecność. Czy jednak o takie pojęcie jedności, „jedności w wielości”, chodzi Strzemińskiemu?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie, w rozdziale poświęconym problemowi jedności w unizmie Leszek Brogowski odwołuje się do znamienego rozróżnienia na jedność numeryczną i jedność jakościową przywołaną przez Gottfrieda W. Leibniza w liście z 1686 roku adresowanym do matematyka i filozofa Antoine Arnaulda. Według Brogowskiego ten drugi rodzaj jedności oznacza właśnie jedność organiczną i tę właśnie jedność przyjmuje Strzemiński, pisząc:

[W dziele sztuki] obecna jest tylko jedna akcja, nie zaś dwie lub więcej¹⁰.

⁹ Zob. R. Ingarden, *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*, Kraków 1973, s. 59–60.

¹⁰ W. Strzemiński, B=2, [przedruk w:] W. Strzemiński, *Wybór...*, dz. cyt., s. 10.

Pominąwszy pewną trudność, jaką sprawia zastąpienie przez autora *Kompozycji przestrzeni* wieloznacznej nazwy „forma” nie mniej wieloznaczną nazwą „akcja plastyczna”¹¹, przez jedność organiczną rozumie Brogowski spójność wszystkich konstruktywnych elementów dzieła sztuki i uznaje, że teoria unizmu jest estetyczną wykładnią ontologicznego sensu relacji jeden – jedność. Jako potwierdzenie swej tezy przywołuje następujące słowa polskiego konstruktywisty:

Unizm wychodzi z założenia, że kompozycja podzielona nigdy nie jest kompozycją jednolitą. Dlatego z zagadnienia ilości różnolitych elementów tworzących kompozycję przesuwa uwagę na jakość natężenia jednolitej formy w kompozycji¹².

Według Brogowskiego tak pojmowana zasada organicznej jedności dzieła sztuki nie jest jedynie logicznym warunkiem jego sensu, ale także ontologicznym warunkiem jego zaistnienia jako dzieła sztuki właśnie, jego bycia tak „w sobie, jak i dla siebie”¹³.

W przywołanej przez Brogowskiego interpretacji jedności organicznej kryje się jednak pewna niejasność. Ukazuje ją głębsza analiza leibnizowskiego podziału na jedność numeryczną i jedność jakościową. Przypomnijmy, że w filozofii rozróżnienie to ma szczególne znaczenie dla typologii podstawowych stanowisk ontologicznych – jedność numeryczną utożsamia się tu z jednością, natomiast jedność jakościową – z jednolitością, wewnętrzną nierozróżnialnością. Oba rozumienia jedności występują w stanowiskach monistycznych, zakładających istnienie odpowiednio tylko jednej lub wewnętrznie nierozróżnianej

¹¹ Cytowane wcześniej fragmenty, zwłaszcza uwaga o organiczności zjawiska przestrzennego, mogłyby sugerować, że przez pojęcie części Strzemiński rozumie przede wszystkim materialne („rozciągłe”) elementy przedmiotu (dzieła sztuki); tymczasem „akcję plastyczną” należałoby zinterpretować raczej jako jego (dzieła) część formalną – a więc jako dynamiczną relację pomiędzy materialnymi składnikami, zob. W. Stróżewski, *Pojęcie i problematyka przedmiotu*, [w:] tenże, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 214.

¹² *Dyskusja L. Chwistek – W. Strzemiński*, „Forma”, 1935, nr 3, [przedruk w:] W. Strzemiński, *Wybór...*, dz. cyt., s. 115.

¹³ L. Brogowski, *Powidoki i po... Unizm i „Teoria widzenia” Władysława Strzemińskiego*, Gdańsk 2001, s. 15.

substancji. Czy jednak, przechodząc na grunt teorii budowy dzieła plastycznego, przy tak zdefiniowanej jedności jakościowej (organicznej) można w ogóle wyróżnić jakiegokolwiek „konstruktywne elementy” dzieła sztuki (Brogowski)? Czy można jeszcze mówić o mnogości „form” składających się na to dzieło (Sztabiński), skoro nie dopuszcza ono absolutnie żadnego wewnętrznego zróżnicowania? Powracamy tu zatem do podstawowego pytania: czy jedność organiczną należy w teorii unizmu utożsamiać z jakimś rodzajem „jedności w mnogości”, czy raczej trzeba ją pojmować jako jedność jakościową, ale tak, jak chce tego ontologia – jako wewnętrzną nierozróżnialność, jednolitość dzieła sztuki? Według Sztabińskiego pierwsze rozwiązanie nie znalazło uznania Strzemińskiego, przynajmniej w początkowej fazie powstawania teorii unizmu. Polski awangardzista odrzucał koncepcję jedności organicznej jako „jedności w mnogości”, ponieważ nie przyjmował Arystotelesowskiej wykładni organiczności: całości złożonej z części, które pełnią funkcje różne, ale skoordynowane. Bliższe było mu natomiast rozumienie organiczności jako organizacji konstytuującej pewną całość czy jako układu, który nie może być dziełem przypadku lub dowolnego, arbitralnego działania, wreszcie rozumienie opozycyjne wobec stanowiska mechanicyzmu, głoszącego, iż całość jest wynikiem oddziaływań zewnętrznych lub – jedynie sumujących się – działań elementarnych. Całość organiczna w ostatnim przypadku byłaby wynikiem działania jednej, centralnej siły, funkcjonującej na zasadzie wewnętrznego, immanentnego danemu bytowi (dziełu sztuki) prawa i działającej w sposób celowy. Jest to zatem rozumienie pokrewne poniekąd temu, jakie przedstawił Kant w swojej *Krytyce władzy sądenia*, gdzie dzieło sztuki, jako pewna całość, jest pozytywnie wartościowane właśnie ze względu na swój celowy charakter¹⁴. Znaczenie organiczności, które odsyła do naturalnego (przyrodniczego) pochodzenia obiektów, a które także pojawia się w myśli kantowskiej, było przez Strzemińskiego używane wyłącznie w celach porównawczych – pisał on między innymi, że

¹⁴ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 333–334.

do zdefiniowania prawa organiczności tworców sztuki nie możemy brać prawa budowy żadnej rzeczy innej (nie ma również sensu tworzenie człowieka na podobieństwo mostu lub domu w kształcie osy)¹⁵.

Jak słusznie zaznacza Sztabiński, wypowiedź tę można rozważyć w dwojakim aspekcie. Po pierwsze, chodzi o ustalenie (ewentualnie: odkrycie) autonomii dzieła sztuki, odrębnych praw budowy nie pochodzących od praw budowy jakiegokolwiek innego bytu. Z interesującego nas tu punktu widzenia ważna jest natomiast druga część zdania – zestawienie bytów pochodzących „z natury” (*physei* – człowiek, owad) z bytami wytworzonymi przez człowieka według jego zamierzeń (jak chcieli sofisci, bytów „z ustanowienia”, *thesei* – most, dom itp.). Ponieważ dzieło sztuki należy do drugiej grupy, nie tylko nie czerpie praw budowy z rzeczywistości przyrodniczej, ale też nie naśladuje jej gotowych wytworów. Już choćby tylko z tego względu dzieło sztuki przedstawiającej trzeba uznać za pomyłkę. Nawet jeśli nie zostało zbudowane z tego samego materiału co przedmiot, który odtwarza, i służy celom innym niż on, to, powtarzając trójwymiarowe kształty przedmiotów natury na pozabawionej głębi płaszczyźnie obrazu, sprzeniewierza się swoim, jak pisze Strzemiński, „cechom przyrodzonym” – a w tym wypadku podstawowej, fizycznej cesze obrazu, jaką jest właśnie jego płaskość. Organiczność dzieła sztuki nie może zatem mieć nic wspólnego z organicznością bytów przyrodniczych.

Ostatniego ze znaczeń organiczności sprowadzającego ją wyłącznie do tego, co wegetatywne, nie brał Strzemiński pod uwagę.

Powyższe zestawienie nie wyczerpuje, oczywiście, listy znanych w filozofii znaczeń organiczności, uświadamia jednak, iż w teorii unizmu niektóre z nich były stosowane bądź to łącznie, bądź to były pomijane, bądź to – odrzucane. Do tej ostatniej zaliczyć można koncepcję „jedności w mnogości”, choć nawet w tym przypadku badacze wyrażają wątpliwości co do konsekwentności tego odrzucenia. Sztabiński podkreśla, że „jedność w mnogości” została przez Strzemińskiego zaakcep-

¹⁵ W. Strzemiński, [Wypowiedź w Katalogu Wystawy...], [przedruk w:] W. Strzemiński, *Wybór...*, dz. cyt., s. 3.

towana dopiero w dojrzałej fazie kształtowania się teorii unistycznej. Brogowski nadmienia o zaniedbaniu tej interpretacji organiczności w latach dwudziestych; jednocześnie wskazuje na jej faktyczną realizację w malarstwie unistycznym. To właśnie poszczególne obrazy cyklu unistycznego, oddziałując ogółem stosunków, jakie zachodzą między ich poszczególnymi składnikami (a więc: formą w znaczeniu A Tatar-kiewicza¹⁶), a nie warstwą przedmiotów przedstawionych (ikonografią) czy tematem literackim lub historycznym (narracją), unaocniają, iż organiczna jedność realizuje się zawsze jako jedność mnogości¹⁷. W ten sposób jednak żadna z *Kompozycji unistycznych* nie może być uznana za obraz czyniący zadość teoretycznym postulatowi „ortodoksyjnego” unizmu. Biorąc pod uwagę choćby ich czysto materialne zróżnicowanie, dobór różnorodnych jakości tworzyw wybranych przez artystę na materiał dzieła (np. rodzaje użytych farb oraz sposoby ich nałożenia na płótna o różnym stopniu chłonności, elastyczności, gładkości itp.) występujących w obrębie poszczególnych obrazów, żaden z nich nie wydaje się realizować „jedności jakościowej” jako wewnętrznej niezróżnicowalności. Gdyby tak było, to na cykl unistyczny (przy założeniu, oczywiście, że sam unizm wyklucza jedność numeryczną, a więc że nie zakończyły się na **jednym** obrazie i tym samym nie przekreśliły samego cyklu) złożyłyby się mnogość **takich samych** obrazów – tego zaś z kolei wzbriałby wymóg każdorazowego dokonywania nowych odkryć formalnych w obrębie tworzonego przez artystę dzieła plastycznego.

Tę szczególną „dialektykę jedności i różnorodności”, jak nazywa zjawisko ewolucji unizmu Brogowski, skrywa zresztą sama idea cyklu malarzkiego dzielonego przez historyków sztuki na trzy okresy¹⁸. Oprócz

¹⁶ W. Tatar-kiewicz, *Dzieje...*, dz. cyt., s. 262.

¹⁷ L. Brogowski, *Powidoki...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁸ Andrzej Turowski wyróżnia w cyklu unistycznym dwie grupy obrazów, choć w przypadku grupy drugiej, na którą, jego zdaniem, składają się prace znacznie odbiegające od obrazów grupy pierwszej, mówi o dodatkowym podpodziale. Grupę pierwszą tworzą obrazy powstałe w latach 1923–1929, drugą – w latach 1931–1934/35. Odrębny charakter mają natomiast prace pochodzące z okresu 1932–1934/1935, w których zagęszczające się w stronę brzegów obrazu figury, skontrastowane z tłem poprzez wypukłe położenie farby, nie wyróżniają się jednak z niego dzięki powiązaniu odpowiednim, funkcjonalnym zestawieniem barwnym, osiągniętym coraz większe nasycenie ku

zróżnicowania płócien unistycznych na podstawowym poziomie tzn. na poziomie poszczególnych obrazów, wyróżniają oni także zróżnicowanie na poziomie wyższym – pomiędzy poszczególnymi grupami obrazów. Grupę pierwszą stanowiłyby więc dzieła powstałe w latach 1924–1929 (prace o stonowanej kolorystyce, zgaszonych kontrastach, zawierające ameboidalne, zaokrąglone formy-kształty), grupę drugą – obrazy namalowane w okresie 1931–1932 (o skomplikowanej „łuskowatej” fakturze malowidła, artystycznie wartościowych zestawieniach barw), wreszcie trzecią grupę – obrazy o kwadratowym formacie, fakturowo jednolitym tle i znajdującym się na nim układzie zagęszczających się ku brzegom form-kształtów. W skład ostatniej grupy wchodzi *Kompozycja unistyczna 13* i *Kompozycja unistyczna 14*, dzieła stanowiące, w zamierzeniu swojego twórcy, najpełniejszą realizację unizmu. Badania przebiegu ich faktycznej, wzrokowej percepcji wykazują, że środek obrazu zajęty przez plamy barwne o ściślejszych, bardziej „zdecydowanych” kształtach odpowiada ostrej, centralnej sferze widzenia, natomiast im bliżej brzegom obrazu, tym bardziej kształty te ulegają rozciągnięciu, swoistemu „złagodzeniu” i zagęszczeniu, co z kolei odpowiada sposobowi widzenia w jego peryferyjnej sferze. Do ogarnięcia całości obrazu wzrok odbiorcy potrzebuje jednego, niezróżnicowanego aktu percepcji¹⁹; odbiorca nie musi więc zmieniać ani kierunku padania swego wzroku, ani przedstawiać ostrości widzenia, ani też wodzić wzrokiem pomiędzy centrami intensywniejszego natężenia barwnego lub bardziej zróżnicowanych kształtów – umożliwia to odpowiednio ukształtowana

środkowi płaszczyzny obrazu. Zob. A. Turowski, *Konstruktywizm polski: próba rekonstrukcji nurtu (1921–1934)*, Wrocław 1981, s. 140–141. Z kolei Bois dzieli okres unistyczny (1924–1932) na cztery podokresy. Zob. Y. A. Bois, *W poszukiwaniu motywacji*, tłum. K. Bilicka, M. Talikowska-Musiał, [w:] *Władysław Strzemiński. In memoriam*, red. J. Zagrodzki, Łódź 1988, s. 72.

¹⁹ Wanda Kemp-Welch pisze, że odkrycia dotyczące percepcji są zbieżne z ustaleniami gestaltystów, według których aspekty dynamiczne i ekspresyjne są najbardziej bezpośrednimi własnościami przedmiotu oglądanego, natomiast cechy statyczne kształtu, wielkości lub miejsca są dalszymi produktami percepcji. Prowadzi to do percepcji typu „mozaikowego”, to znaczy postrzegania oddzielonych części, różnego od postrzegania całości, odrzuconej przez Strzemińskiego. Zob. W. Kemp-Welch, *Czas i przestrzeń w malarstwie unizmu i współczesnych mu kierunków*, [w:] *Władysław Strzemiński 1893–1952. Materiały z Sesji*, red. J. Janik, Łódź 1994, s. 88.

technicznie płaszczyzna obrazu. Charakter tej „bezczasowej”, niewymagającej zmian percepcji obrazu jako całości²⁰ ma stanowić swoisty dowód na unizm, na pełne osiągnięcie „jedności organicznej” w ostatnich obrazach cyklu²¹.

Po raz kolejny nie wydaje się jednak, by przy nieostrzych pojęciach „jedności organicznej”, „jedności jakościowej”, a wreszcie „jedności w wielości”, przy pomocy których Strzeмиński oraz badacze jego twórczości próbują sprecyzować teoretyczne zagadnienie jedności dzieła sztuki, dało się je satysfakcjonująco wyjaśnić. Przywoływany tu wielokrotnie Brogowski twierdzi, iż *Kompozycja unistyczna 14* najlepiej realizuje postulaty unizmu, choć nie czyni tego w stopniu całkowitym – a jest przecież ostatnim obrazem z cyklu unistycznego. Idąc tym tropem, można uznać osiągnięcie jedności za rodzaj Kantowskiej idei regulatywnej, przy pomocy której twórczość artystyczna dokonuje się w ramach pewnego systemu²². Idea ta zapewnia procesowi twórczemu spójność, ukierunkowuje go i wyznacza mu cel, jakkolwiek nie ma możliwości jej ostatecznego „inkorporowania” w konkretny, materialny obraz. Pisz autor:

W unizmie nie należy jednak poszukiwać jakiejś ostatecznej jedności. *Kompozycja unistyczna 14* jest ostatnim obrazem unistycznym. (...) Nie jest to wszak ostatni obraz i unizm nie pretenduje do dopełnienia historii malarstwa. *Kompozycja unistyczna 14*, z pewnością najlepiej realizacja programu, ujawnia zatem granice, o jakie program ów się rozbija. Chodzi mianowicie

²⁰ W świetle estetyki fenomenologicznej możliwy jest także odbiór skupiony na materiałowych jakościach dzieła sztuki, a ten, naturalnie, nie spełnia wymogów stawianych przez Strzeмиńskiego; wydaje się, że autor *Aspektów rzeczywistości* nie ma także na myśli percepcji estetycznej, tak jak pojmował ją Ingarden, to znaczy odbioru uwrażliwionego na jakości wartościowe estetycznie, nabudowane, co oczywiście, na jakościach artystycznie wartościowych.

²¹ Trzeba jednak wspomnieć o odmiennych interpretacjach przebiegu percepcji wzrokowej obrazów unistycznych, w świetle których płaskość tych prac zostaje wyraźnie zakwestionowana. Np. S. Wegner, *O Władysławie Strzeмиńskim*, „Przegląd Artystyczny”, 1957, nr 1, s. 11; I. Jakimowicz, *Witkacy, Chwistek, Strzeмиński. Myśli i obrazy*, Warszawa 1978, s. 84. Por. przykład grafiki Arpa analizowany przez Arnheima; autor wykazuje na kilka możliwości odczytania przestrzennego układu pozornie płaskiego: R. Arnheim, *Sztuka i percepcja wzrokowa. Psychologia twórczego oka*, tłum. J. Mach, Warszawa 1978, s. 238–239.

²² Por. A. Turowski, *Konstruktywizm...*, dz. cyt., s. 126.

o ten inny punkt widzenia na organiczność estetyczną, punkt widzenia zarówno Leibnizański, jak i barokowy, pominięty w manifestach, ale obecny w malarzkiej praktyce unizmu i pewnym nurcie estetycznym, który można określić jako „organicystyczny”, a dotyczący – realizowanych przez byt organiczny – funkcji optimum: maksimum różnorodności przy maksimum jedności²³.

Odwołując się do wizji przedustawnej harmonii monad, Brogowski porównuje unizm Strzeмиńskiego z filozofią Leibniza i na tej podstawie precyzuje pojęcie jedności, o jakie mogłoby chodzić w teorii polskiego artysty. Jedność (brak złożenia) podstawowej (ale nie materialnej, lecz duchowej) substancji rzeczywistości – monady – nie wyklucza wielości własności, jakie ona posiada. Monadologia zakłada ponadto istnienie mnogości bytów tego samego rodzaju; monady różnią się wzajemnie, i to tak, że nie ma dwóch „atomów natury”, jak nazywa monady Leibniz, które byłyby sobie równe. Filozofia niemieckiego myśliciela dopuszcza więc wielość numeryczną i tym samym staje się, zdaniem Brogowskiego, najdoskonalszym wyrazem estetyki baroku – estetyki, spod której Strzeмиńskiemu nie udało się ostatecznie wyzwolić. Według autora, obrazy unistyczne realizują „więcej” jedności niż jakkolwiek obraz barokowy i czynią to „lepiej” w takim stopniu, w jakim posługują się formami abstrakcyjnymi, a nie formami przedstawiającymi, a jednak nie do końca konsekwentnie określają się jako antybarok, ponieważ ostatecznie nie udaje się w nich wyeliminować kontrastów. Pomimo odkrycia granic estetyki barokowej, Strzeмиński praktycznie pozostał w ich obrębie, wraz z malarstwem takich kierunków, jak kubizm oraz suprematyzm, o których twierdził, że nawet one podlegają wpływowi (pojmwowanego, oczywiście, esencjalnie, a nie historycznie) baroku²⁴.

²³ L. Brogowski, *Powidoki...*, dz. cyt., s. 18–19.

²⁴ Ciekawe stanowisko prezentuje w tej sprawie Paweł Taranczewski. Jego zdaniem u podstaw rozbieżności pomiędzy teorią a praktyką unistyczną kryje się nieporozumienie co do charakteru płaszczyzny obrazu. Strzeмиński, przyjmując za Malewiczem przekonanie o jej zasadniczej jedności i płaskości, nie uwzględnił stanowiska Kandyńskiego, według którego nie jest ona jednością prostą, taką jak np. punkt, ale jednością podbudowaną. Składające się na tę jedność momenty wiążą się ze sobą w sposób dynamiczny, niektóre z nich są nawet przeciwieństwami. Ich obecność, choć nie zmienia płaszczyzny obrazu w wielość, „nie rozrywa jej”, jak zaznacza Taranczewski, „na kawałki”, sprawia, że sama płaszczyzna jest już jakoś barokowa, w sensie, w jakim o baroku myślał

Jeśli to – dość śmiało – porównanie ze stanowiskiem ontologicznym prezentowanym w *Monadologii* Leibniza jest rzeczywiście uprawnione, to pozwala ono na ujęcie problematyki jedności zawartej w rozważaniach Strzemińskiego z nieco innej perspektywy. Jedność unistyczna realizuje się raczej w ramach „plastycznego odpowiednika” pluralizmu monistycznego (Leibnizjańska monadologia), a nie monizmu radykalnie unistycznego (przykładem byłaby tu filozofia Parmenidesa zakładająca

Strzemiński. Tak pojęta jest w stanie przyjąć w siebie i ogarnąć sobą zarówno obraz barokowy, jak i unistyczny – unistyczny akcentuje jej jedność oraz płaskość, barokowy natomiast wykorzystuje raczej ukryte w płaszczyźnie obrazu przeciwieństwa i napięcia. Pisze autor: „W idei płaszczyzny obrazu unizm tematyzuje jej stałe, czyste jakości idealne: jedność i płaskość. Są to dlań jakości niepodobowane. Że jest przeciwnie, pokazały analizy Kandyńskiego” (P. Taranczewski, *Henologia malarstwa Władysława Strzemińskiego*, [w:] *Wartość bycia: Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, red. D. Karłowicz, Kraków – Warszawa 1993, s. 260). W książce *O płaszczyźnie obrazu* autor doprecyzowuje swoje stanowisko, wymieniając szereg cech płaszczyzny malarskiej, które wydał się pominąć polski konstruktywista. Tak zatem nie jest ona izotropowa, ponieważ posiada wyróżnione kierunki (góra, dół, strona prawa, lewa, środek, obrzeża). W płaszczyźnie tkwią rozmaite własności (a ściślej rzecz biorąc: jakości materiałowe), które interesują artystę nie ze względu na nie same, ale ze względu na zamierzone techniki twórcze oraz sam obraz – są więc wśród nich własności mniej i bardziej ważne, takie, które w mniejszym lub większym stopniu determinują działania malarskie (np. własności absorpcyjne danej powierzchni, jej elastyczność lub twardość, struktura płótna, drewna, metalu, szkła itp. stanowiących fizyczne podłoże obrazu). Wszystko to sprawia, że płaszczyzna obrazu jest dla działań artystycznych „momentem dialektycznym znajdującym się między co najmniej dwoma biegunami napięć: przestrzennością i płaskością” (P. Taranczewski, *O płaszczyźnie obrazu*, Wrocław – Kraków 1992, s. 82), czego Strzemiński wydawał się nie dostrzegać. Nawet niezamalowane płótno, konkluduje autor, ma swe miejsca wyróżnione, pola napięć – jest więc w jakiś sposób hierarchicznie zróżnicowane. We wspomnianym wyżej artykule Taranczewski zauważa ponadto, że jedność, o jaką chodziło Strzemińskiemu, nie była jednością „banalną”, jaką można osiągnąć, zestawiając na płaszczyźnie obrazu w odpowiednich odległościach elementarne figury geometryczne i rozwiązując ewentualną dwuznaczną przestrzennie sytuację pojawienia się „figury na tle” modyfikacją kształtu, położenia, rozmiaru, zabarwienia tej figury itp. Wprawdzie Strzemiński zastosował takie właśnie przykłady w artykule *B=2*, ograniczając się przy tym jedynie do tego, co Tatariewicz nazywa formą C, a więc do tego, co teoretycy sztuki rozumieją przez pojęcie *disegno*, ale traktował je wyłącznie jako schematyczne rozwiązania problemu dostosowania się form do płaszczyzny i granic obrazu. Wychodząc odpowiednio z analizy charakteru płaszczyzny obrazu (Taranczewski) i porównania z metafizyką Leibniza (Brogowski), obaj autorzy dochodzą do podobnych wniosków – estetyka jedności Strzemińskiego nie do końca uniknęła rozwiązań estetyki barokowej, bo „(...) obraz barokowy ma również jedność naczelną, tyle że jest to jedność przeciwieństw, harmonia przez opozycję, a nie jedność bliskich podobieństw, czyli harmonia oparta na analogii – jak w unizmie” (P. Taranczewski, *Henologia...*, dz. cyt., s. 260).

istnienie jedynej i jednolitej substancji podstawowej – bytu) czy nawet monizmu pluralistycznego (stanowiska, w świetle którego dopuszczalne są rozmaite stany czy *modi* podstawowej substancji, jak np. w filozofii emanacji Plotyna, Hegłowskiej koncepcji rozwoju Ducha czy metafizyce Barucha Spinozy)²⁵. Innymi słowy: unizm Strzemińskiego, jedność w mnogości, czy może raczej: jedność pomimo mnogości, oznaczałby nie mnogość takich samych jedności, lecz jedność zachodzącą pomiędzy wielością elementów, nieredukowalną do ich prostej sumy.

Pewnym wytłumaczeniem dla niemożności pełnego wyjaśnienia tak skomplikowanego, niedającego się satysfakcjonująco uściślić zagadnienia jedności organicznej dzieła sztuki może być fakt, że sam Strzemiński, jak już zostało to powiedziane, używał po prostu nazwy „jedność” w wielu znaczeniach. Stworzona i zastosowana przez niego nazwa „unizm” posiada zresztą bogaty łaciński źródłosłów; rzeczownik *unitas* odsyła zarówno do jedności, identyczności, jednolitości, jednorodności, całości, jak i zgodności. Podobnie przymiotnik *unus*: to jeden, ale i jedyny, jednolity, stanowiący całość, wreszcie – zjednoczony. Z całą pewnością znaczeń tych nie sposób uznać za homonimiczne, a jako synonimiczne można traktować je tylko przy określonej interpretacji. I tak, odwołując się do powyższego zestawienia, Turowski wymienia cztery grupy znaczeń jedności, jakie można odnaleźć w teorii Strzemińskiego. Po pierwsze, jedność unistyczna wiąże się z terminami takimi jak: unifikacja, zjednoczenie, ujednolicenie, zespolenie w całość, a także związek. Po drugie, odsyła do organiczności, zespolenia cechującego żywy organizm (a zatem do tych znaczeń, które Sztabiński uznaje za kluczowe). Po trzecie – do ograniczoności, którą można zinterpretować jako skończoność, tę ostatnią zaś z kolei, zgodnie z tradycją filozoficzną sięgającą czasów Arystotelesa, jako pewien rodzaj doskonałości. Wprawdzie w tekstach polskiego awangardzisty *explicite* to pojęcie doskonałości pojawia się sporadycznie (najczęściej Strzemiński mówi o formalnej „skończoności” dzieła sztuki, sprzeciwiając się tym samym barokowej formie otwartej i w tym sensie niedokończonej właśnie), jed-

²⁵ Zob. W. Stróżewski, *Pojęcie...*, dz. cyt., s. 276.

nak w szerszym zakresie wydaje się ono korespondować ze wszystkimi określeniami perfekcji wymienionymi przez Tatarkiewicza²⁶. Na ostatnim miejscu wreszcie Turowski omawia zespół znaczeń odnoszących się do systemowości – jego zdaniem, unistyczną jedność utożsamiać wolno z systemem, a więc obiektem, którego elementy (skład) zorganizowane zostały według określonych praw i zasad²⁷. Ujmowane w aspekcie swej jedności dzieło sztuki malarskiej byłoby właśnie takim systemem, dla którego myśl filozoficzna odnajduje pierwowzór w strukturze żywego organizmu, co sprawia, że pomiędzy ujęciem drugim i czwartym nie zachodzi większa różnica.

Alternatywne rozwiązanie dla omówionych powyżej interpretacji jedności unistycznej wydaje się przynosić koncepcja Ingardena wyłożona w jego *Sporze o istnienie świata*. Choć dotyczy ona stosunków pomiędzy materią i formą przedmiotu, z powodzeniem może być zastosowana do rozważań nad stosunkami zachodzącymi pomiędzy dowolnymi częściami dowolnych całości. Polski fenomenolog wyróżnił następujące rodzaje jedności:

- 1) jedność faktyczna, najsłabsza, zachodząca pomiędzy częściami, przy czym związanie to jest niekonieczne;
- 2) jedność istotna, która pojawia się, gdy części nie mogą być od siebie oddzielone, są „nawzajem na siebie skazane”;
- 3) szczególnie przypadek jedności istotnej – jedność funkcjonalna, w ramach której zmiana jednej części pociąga za sobą określoną zmianę części drugiej;
- 4) wreszcie jedność harmoniczną, najsilniejszą, gdy współistnienie dwóch części skutkuje pojawieniem się trzeciego czynnika – jakości nazywanej przez Ingardena jakością postaciową²⁸.

²⁶ Autor mówi o następujących koncepcjach: doskonale jest: 1) to, co zupełne, doprowadzone do końca; 2) to, co spełnia wszystkie właściwe swoje funkcje; 3) to, co osiągnęło swój cel; 4) to, co proste, jednolite, niezłożone; 5) to, co harmonijne, zbudowane według jednej zasady; 6) to, co zgodne w swej różnorodności, co jest zestrojem wielości. Por. W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, Warszawa 1976, s. 10–11. Widać tu wyraźnie, że większość z przedstawionych przez autora definicji i teorii doskonałości nawiązuje do omawianych znaczeń jedności organicznej.

²⁷ A. Turowski, *Obrazoburca i Prawodawca*, [w:] *Władysław Strzemiński. Uniwersalne oddziaływanie idei*, red. G. Sztabiński, Łódź 2005, s. 14–15.

²⁸ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1960, s. 333–343.

Który zatem typ jedności najlepiej odpowiada intencjom autora artykułu *Integralizm w malarstwie abstrakcyjnym*, według którego kształty i barwy zawarte w obrazie muszą dostosować się do granicy obrazu (dokładniej mówiąc: czworokątnego formatu jego płaszczyzny) oraz do samej płaszczyzny, nadto zaś „uzgodnić się” między sobą²⁹?

Wydaje się, że pojęcie organiczności obejmuje zarówno drugie, jak i trzecie rozumienie jedności – dzieło sztuki cechuje mianowicie taka budowa, która nie pozwala na żadną zmianę lub usunięcie jego części składowych bez naruszenia jedności, a hipotetyczna modyfikacja jakiegokolwiek elementu wymaga – dla utrzymania owej całości – proporcjonalnej zmiany elementów pozostałych; np. zmiana formatu podobrazia musi wywołać odpowiednią zmianę kompozycji kształtów umieszczonych w polu obrazu³⁰. Przy tej okazji w rozprawie *Unizm w malarstwie* formułuje Strzemiński stwierdzenie prawomocne dla wszystkich rodzajów dzieł sztuki plastycznej, choć *expressis verbis* dotyczy ono jedynie dzieła malarskiego: to, co niejako „wchodzi w skład” jedności organicznej, to, oczywiście, utworzone przez artystę kształty, ale przede wszystkim dane przyrodzone dzieła (w przypadku malarstwa jest to, jak wspomniano, czworokąt granic i płaskość podobrazia)³¹. Ich natura determinuje kształty zawarte w polu obrazu, i to do tego stopnia, że póki nie zaistnieje pomiędzy nimi całkowita zależność, to, nawet pomimo zachodzącej w obrębie samych kształtów jedności, obraz nie stworzy organizmu plastycznego. Dane przyrodzone wchodzą w skład budowy obrazu, są jego organicznymi składnikami, tak samo, jak warstwa pokrywających je określonych pigmentów farby.

Strzemiński określa tu najbardziej podstawowe warunki, warunki konieczne do zaistnienia malarskiego dzieła sztuki a związane, jak

²⁹ W. Strzemiński, *Integralizm malarstwa abstrakcyjnego*, „Forma”, 1934, nr 2, [przedruk w:] W. Strzemiński, *Wybór...*, dz. cyt., s. 39.

³⁰ Cz. Gierak, *Program artystyczno-estetyczny unizmu Władysława Strzemińskiego*, Kraków 1981 (niepublikowana rozprawa doktorska, Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, sygn. Dokt. 111/82), s. 56.

³¹ W. Strzemiński, *Unizm w malarstwie*, Warszawa 1928 (reprint wydania nr 2/93, Muzeum Sztuki, Łódź, nr 138/93, red. J. Janik, Łódź 1993, s. 11–12).

się wydaje, z jego fizycznym fundamentem, dokładniej zaś: z pewnymi wybranymi fizycznymi właściwościami podobrazia. Interpretację tę uprawomocnia fakt użycia przez polskiego artystę terminu „rzecz obiektywna” dla zdefiniowania istoty obrazu³². Niejako na marginesie bogatej tradycji estetycznej analizującej dzieło sztuki w aspekcie jego „rzeczowości” można postawić więc tezę, iż przez „rzeczowość” rozumiał tu autor właśnie fizyczny fundament dzieła, który podtrzymuje je w jego „obiektywnym” istnieniu, co zbliżałoby jego koncepcję ontologicznej budowy obrazu do teorii dzieła sztuki Ingardena. Zagadnienie to wymaga jednak osobnego opracowania.

³² W. Strzemiński, *Notatki, „Zwrotnica”*, 1927, nr 11, [przedruk w:] W. Strzemiński, *Wybór...*, dz. cyt., s. 17.

Małgorzata Wieczorek

Biblijne znaczenie serca

Abraham Joshua Heschel w pracy *Człowiek nie jest sam*¹ dokonuje różniczenia między spekulacją a myśleniem religijnym. Nie boi się użyć terminu „myślenie” właśnie do sfery religijnej. Stwierdza, iż tak jak spekulacja zaczyna od pojęć, myślenie religijne skupia się na wydarzeniu: „życie religii nie polega na umysłowym przechowywaniu idei, lecz na wydarzeniach i wglądach w coś, co wydarza się w czasie”². Podobna intuicja przyświeca Claude’owi Tresmontantowi, który w *Eseju o myśli hebrajskiej* stawia tezę, iż Biblia jest głęboko metafizycznym tekstem, który należy badać, by lepiej zrozumieć chrześcijaństwo i współczesnego człowieka:

Małgorzata Wieczorek (ur. 1982) – absolwentka Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zajmuje się problematyką filozofii Boga oraz wiary, a także analizą uczuciowości człowieka i jej roli w aktach egzystencjalnych.

głęboko słuszne wydaje się ukazanie, że wbrew obiegowym uprzedzeniom Biblia nie jest tylko tekstem do przyjęcia na wiarę, lecz, że jest inspirującym świadectwem myślenia metafizycznego w bardzo określonych strukturach. W ten sposób *Esej o myśli hebrajskiej* mówi wyraźnym głosem zarówno przeciw fideizmowi, jak przeciw racjonalistycznej redukcji wiary do treści rozumu, oraz pokazuje, że biblijna wiara jest rozumieniem rzeczywistości; rozumieniem zmierzającym w kierunku przeciwnym niż ugruntowane postawy jednego z ważniejszych nurtów myśli greckiej wobec rzeczywistości i jej dotykanej, historycznej konkretności³.

¹ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2001.

² A. J. Heschel, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, [w:] T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku*, Kraków 2007, s. 155.

³ A. Żak, *Dwa sposoby myślenia*, [w:] C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków 1996, s. 9.

Tresmontant podkreśla ponadto rolę serca w religijnym poznaniu i jego związek z konkretnością, wydarzeniowością i człowiekiem jako osobą. Warto więc udać się w podróż do biblijnych źródeł wiary.

Problematyka stworzenia i historii w myśli hebrajskiej i myśli greckiej

Filozofia grecka dokonała rozdziału tego, co w myśli hebrajskiej jest jednością. Widać to już w samej koncepcji stworzenia. Dla platoników i neoplatoników to, co stworzone jest degradacją tego, co stwarza. Absolutnie doskonałe jest Jedno, im bliżej wielości, materii tym więcej braku, niedoskonałości i w konsekwencji zła. W myśli hebrajskiej natomiast stworzenie to kwintesencja doskonałości. „W świecie hebrajskim nie ma dwóch zasad, dwóch składowych bytu, tylko jeden jedyny byt, którym jest Bóg”⁴. Za każdym razem bowiem, gdy Bóg coś stwarza, powtarza, iż to „było dobre”. Rzeczywistość stworzona, w tym również materia nie jest czymś złym, wręcz przeciwnie. Zadziwiające jest to rozróżnienie, które funkcjonuje od starożytności niemal do czasów współczesnych: „pesymizm materialnego stosunku do świata materialnego; to, co dotykane, materia, ciało są z natury dla duszy niewolą, egzystencja na tym świecie – wygnaniem, ciało – grobem, «wcielenie» – upadkiem, wielość – degradacją Jednego, stawanie się czas – zesuwaniem się, utratą nieporuszoności wieczności”⁵.

W obliczu takiego rozumienia świata i stworzenia, nawrócenie będzie oznaczało konieczność wyzbycia się tego, co cielesne, materialne, wzniesienie się ku temu, co duchowe, co najbardziej proste. Trzeba wrócić do tego początku, który jest przed wielością, uwolnić się od ciała, które jest więzieniem duszy. Tymczasem w myśli hebrajskiej nawrócenie to nie samotna, ascetyczna walka duszy, lecz *metanoia*, czyli odnowienie umysłu, duchowe odnowienie serca. Nawrócenie chrześcijańskie jest wspólnym wysiłkiem człowieka i Boga, dlatego też nosi w sobie znamię

⁴ C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, dz. cyt., s. 26.

⁵ Tamże, s. 30.

nadprzyrodzoności. Człowiek sam z siebie nie jest w stanie „odnowić serca” – potrzebna jest do tego również aktywność Boga⁶. Bóg i człowiek jako Stwórca i to, co stworzone są niejako jednym, w tym sensie, że Bóg jest zasadą bytu, a to, co stworzone pochodzi od Niego. Również nosi ono w sobie element doskonałości, gdyż biblijnie „mnożyć”, „dzielić” jest błogosławieństwem.

Zło nie kryje się w ciele, materii. Wcielenie nie jest grzechem. Istota grzechu leży zupełnie w innym porządku – porządku duchowym. Grzechem nie jest błąd czy słabość, ale na przykład kłamstwo, zdrada. Gdyby zbawienie polegało wyłącznie na ascezie, byłoby to zbyt proste – mówi Tresmontant. Skoro nawrócenie leży w porządku duchowym, podobnie jak grzech, to i zbawienie musi odbywać się w tej „przestrzeni”. Ono również jest nadprzyrodzone⁷.

Biblijne rozumienie stworzenia podkreśla zasadniczą rolę czasu, osoby oraz idei miłości, jaką pełnią one w myśli chrześcijańskiej. Czas nie jest zakończony. Stworzenie dokonuje się cały czas, nieustannie, w każdym naszym działaniu, zarówno dwa tysiące lat temu, jak i teraz. Jest to proces niezakończony – tym między innymi różni się od wytwarzania.

Czas jest pojęciem, które oznacza, że nie wszystko zostało dane naraz, ale że stwarzanie nowej rzeczywistości dokonuje się w sposób stopniowy i nieustający i że rzeczywistość jest w trakcie stawania się, kreowania krok po kroku. Oznacza, że to, co nowe jest nieustannie rodzone. Jest to pojęcie pochodne od rzeczywistości⁸.

Hebrajskie określenie czasownika „stwarzać” to *bara*, i jest ono zarezerwowane wyłącznie do stwórczej działalności Boga. Bóg stwarza, człowiek wytwarza. Ludzka działalność wytwórcza jest skończona,

⁶ Por. tamże, s. 31.

⁷ Ciekawą koncepcję nadprzyrodzoności proponuje Maurice Blondel: „Nadprzyrodzoność to coś, co podobnie jak prawda, jak życie, jak cel ostateczny, jest wlane, to znaczy dane przez Boga, przy czym żadna ludzka przemyślność nie może odkryć obecności ani spowodować działania tego elementu, tego fermentu zarazem niedostępnego i ukrytego głęboko w naszym wnętrzu” (M. Blondel, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Penrychowa, Kraków 1994, s. 121).

⁸ C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, dz. cyt., s. 35.

ograniczona. Stworzenie określa zawsze pojawienie się jakiejś nowości. Zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie znajdziemy fragmenty, które „stwarzanie” odnoszą wyłącznie do Boga, np.: „Oto Ja stwarzam nowe niebiosy i nową ziemię” (Iz 65, 17; por. Iz 4, 4-5); „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21, 5); „To, co dawne, minęło, oto [wszystko] stało się nowe” (2 Kor 5, 17)⁹.

Cechą charakterystyczną stworzenia jest to, iż zawsze działa ono od wewnątrz: „Chociaż bowiem niszczy nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień” (2 Kor 4, 16). Chodzi więc o nieustanne odradzanie się, ciągle stwarzanie się na nowo, twórczą wędrówkę ku duchowemu odrodzeniu. Jeśli coś zostaje stworzone, znaczy to, iż nie było tego wcześniej. Jest nowe, więc na swój sposób inne od tego, co już jest, jest nieznanne. Chodzi tu o radykalną nowość, metafizyczną oryginalność. Stwarzanie to nieustanna aktywność odradzania, odkrywania. Stworzenie świata zatem to ciągła działalność, immanentna temu, co stworzone. Jeśli coś przestaje się odradzać, znaczy to w tej koncepcji, iż przestaje być.

W dalszych rozmyślaniach na temat stworzenia Tresmontant analizuje różnicę stworzenia i wytwarzania, jakie podejmuje Kartezjusz w *Medytacjach o pierwszej filozofii*¹⁰. Stworzenie u Descartes’a nie jest inwencją, ale zachowywaniem rzeczywistości już stworzonej. To nie jest akt odnawiający, ale powtarzający to, co już zostało stworzone. U Kartezjusza nie można mówić o stworzeniu, które kontynuuje ów działalność w każdej chwili. Stworzenie to ciągłość, czyli zachowywanie rzeczy już istniejących, to powtarzanie, zatem nie można mówić tu o nowości. Nie ma tu inwencji, ale właśnie ciągłość, swoiste przedłużanie¹¹. Biblijne stworzenie zaś to ciągle genialne odnawianie, tworzenie, doskonalenie.

⁹ Wszystkie cytaty pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, wyd. III, Poznań – Warszawa 1982.

¹⁰ Por. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbwska, Kęty 2001, *Medytacja VI*, s. 89–102.

¹¹ B. Pascal mówi: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał mu dać szcztka, aby wprawił w ruch; po czym już mu Bóg na nic nie potrzebny” (B. Pascal, *Myśli*, 194, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 2002). *Myśli* podawane są w układzie Chevaliera.

Takie rozumienie skutecznie odrzucane jest przez starożytną filozofię i później również ogromną część filozofii zachodniej. Starożytni, szczególnie platonicy, rozumieli czas w sposób na wskroś negatywny. Doskonałość, idee są wieczne, więc czasu i zmiany pozbawione. Ruch leży po stronie odbić, czyli tego, co niedoskonałe. Czas nie ma w sobie nic pozytywnego, niszczy jedynie, pomniejsza i degraduje. Radykalna nowość i nieprzewidywalność z konieczności nie znajduje poklasku wśród filozofów. Jedynie Henri Bergson zdaje się kontynuować myśl hebrajską i mówi o twórczej ewolucji, dzięki której rzeczywistość tworzy się stopniowo, stale wybiegając w stronę nowości. Umysł ludzki nie jest w stanie uchwycić tej nowości:

Właśnie dlatego, że umysł stara się zawsze odtwarzać, i to odtwarzać z tego, co dane, wymyka mu się to, co jest nowe w każdej chwili jakiejś historii. Nie uznaje on nieprzewidywalności. Odrzuca wszelką twórczość¹².

Ruch, o jakim mówi Kartezjusz, ogranicza się do ruchu przestrzennego, mechanicznego. To świat rzeczy. Taki ruch jest najmniej pouczający, najuboższy. Pomija to, co organiczne. Nie dostrzega tego, że naturalnym ruchem organizmów żywych jest właśnie rozwój, np. „drzewo rośnie, życie rodzi gatunki, wszechświat wybucha promieniowaniem, jednostka rodzi się i wzrasta – to jest ich pierwotny ruch”¹³.

Greckie rozumienie czasu sprawia, iż czas to wędrówka w stronę śmierci, unicestwienia, degradacji. Według Biblii czas zaś prowadzi do doskonałości, do tworzenia, do nowości, zdobywania i wstępowania. Czas to rozmnażanie, płodność, dojrzewanie. Tresmontant podaje metafory, używane w celu wyjaśnienia natury czasu, charakterystyczne dla tych dwóch paradygmatów myślenia. Dla Greków czas to rzeka, która płynie albo światło, które rozpraszając się, ginie w ciemnościach. Natomiast dla Hebrajczyków czas jest jak drzewo, które rośnie lub ziarno, które rodzi owoce¹⁴. Na określenie czasu Biblia posługuje się słówkiem

¹² H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Warszawa 1957, s. 149.

¹³ C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, dz. cyt., s. 43.

¹⁴ Por. tamże, s. 46.

kairos, czyli czas dojrzewania, „czas żniwa” (Mt 13, 30), „czas plonów” (Mt 21, 34, 41).

Historia zatem jest właśnie czasem dojrzewania. Tak jak drzewo czy ziarno, tak historia i człowiek osiąga swoją dojrzałość, dlatego też Biblia mówi o „pełni czasów”: „Czas się wypełnił, bliskie jest królestwo Boże” (Mk 1, 15); „gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty” (Ga 4, 4). Historia, o jakiej mówi Biblia, nie jest ślepa i bezcelowa. Jest ona głęboko przepelniona sensem i ukierunkowana – chodzi o pełnię czasów. W historii są znaki, które należy umiejętnie odczytywać. Tak jak rolnik wie, kiedy nadchodzi czas żniw, tak człowiek przeczuwa, kiedy nadszedł jego czas dojrzałości. Najlepszym przykładem znajomości czasu jest Jezus, który wielokrotnie powtarza słowa: „Dla Mnie stosowny czas (*kairos*) jeszcze nie nadszedł” (J 7, 6); „czas mój (*kairos*) jeszcze się nie wypełnił” (J 7, 8); „Czas mój (*kairos*) jest bliski” (Mt 26, 18); „Nadeszła godzina” (J 12, 23). Jest zatem pewien plan, który musi się wypełnić, by nastąpiła pełnia czasów. Nie jest to tylko plan historii, ale również swoisty cel każdego istnienia – ekonomia zbawienia.

Biblijne rozumienie czasu i wieczności jako nieustającego stawania się nowości całkowicie przekreśla wszelką koncepcję predestynacji czy jakiegokolwiek fatum, które ciąży nad człowiekiem i na które nie ma on wpływu. Nic nie jest z góry ustalone, gdyż życie dzieje się w każdym momencie, wypełnia się, dojrzewa. „Ani czas, ani historia nie miałyby sensu, gdyby były tylko stopniowym dublowaniem i kopią doskonalszego, wcześniejszego wzoru, w którym wszystko już byłoby dane”¹⁵.

Według biblijnej koncepcji stworzenia Bóg nie stwarza z konieczności natury, nic nie zmusza Go do tej działalności. Bóg stwarza z miłości; nie ma żadnej racji przemawiającej za tym, by stworzył świat, a jednak to czyni. To nie jest wynik kalkulacji ani jakiejś logicznej konieczności, ale właśnie wolnej decyzji – miłości. „Tak więc biblijna dialektyka czasu i wieczności kładzie podwaliny pod metafizykę wolności dla ludzkiego działania oraz teologię, w której racja wszystkiego tkwi w miłości”¹⁶.

¹⁵ Tamże, s. 54.

¹⁶ Tamże, s. 55.

Czym wobec tego jest historia? Historia nie jest jakąś gotową konstrukcją, którą człowiek ma tylko rozwijać, nie dodając do niej niczego nowego. Historia to inwencja dwóch wolności: boskiej i ludzkiej i współtworzenie świata, stale dodając nowych jakości. Bóg stworzył świat, ale stworzenie tworzy siebie nadal. Człowiek jest wolny, więc tworzy siebie i swoje życie według własnej woli. Nic nie jest ustalone z góry, nic nie jest przeznaczone. Życie człowieka i jego zbawienie jest wciąż pytaniem otwartym, na które nieustannie trzeba znajdować odpowiedzi poprzez swoją twórczość¹⁷.

Bóg nie przepisuje nam żadnego gotowego wzoru, który wystarczyłoby posłusznie naśladować. Wymaga od nas, byśmy byli twórczymi, oryginalnymi odkrywcami tej jedynej drogi, do jakiej zostaliśmy wezwani. Z każdym z nas jest tak jak z Abrahamem, który „usłuchał” wezwania Bożego (...). „Wyszedł nie wiedząc, dokąd idzie” (Hbr 11, 8)¹⁸.

Rola wcielenia w myśli hebrajskiej

Myśl hebrajska pozbawiona jest kartezjańskiego dualizmu *res extensa* – *res cogitans*. W Biblii nie ma tego rozdwojenia. Język biblijny jest bardzo konkretny, miłuje to, co cielesne, wykazuje zmysł pracy i działania wśród żywołów. To myśl rolników i pasterzy, dla których świat to jedność, uporządkowana całość, nad którą jednak trzeba stale pracować. Na początku tego świata jest Ten, którego imię brzmi: „Ja jestem, Jahwe, Bóg żywy, który stworzył niebo i ziemię”. Bóg stwarza świat (człowieka

¹⁷ Podobne przemyślenia odnajdujemy u B. Pascala. Poznaj swoją naturę, człowieku – powie filozof – i według tego kreuj dalsze swoje życie. Nie trwój energii, którą masz na rozrywki, które odciągają cię od twój prawdziwego przeznaczenia, ale twórz siebie, zadbaj o swoje zbawienie. Zasadnicze jest również w tym momencie pojęcie wolności twórczości, która jest wynikiem miłości, a nie rozumowej konieczności wynikania czegokolwiek. Stworzenia bowiem nie da wytłumaczyć się racjami logicznymi, być może dlatego, że mieści się w nim element nadprzyrodzoności. Można natomiast wyjaśnić to za pomocą miłości. Miłość zatem zdaje się mieć w sobie jakiś naddatek sensu, jakiś element transcendentny, coś nadprzyrodzonego. Stąd być może „Boga czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu” (B. Pascal, *Myśli*, 481).

¹⁸ C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, dz. cyt., s. 57.

i świat naturalny) przez słowo, w związku z czym całość rzeczywistości jest inteligibilna. Pierwiastek rozumowy mieści się zarówno w materii, jak i duchu. Nie ma tu zatem krytyki tego, co cielesne, jak to ma miejsce u Platona. Ciało i materia nie są bezwładem, który potrzebuje twórczej działalności ducha czy formy. Ciało, duch i dusza to całość, jedność. Wszystko, co jest – jest dobre, bo zostało stworzone. „Materialne elementy znaczą. Całe stworzenie jest jakby zapisem, w którym te elementy trwają jako słowa”¹⁹.

Myśl hebrajska opiera się na konkretności, na określonym czasie, konkretnej osobie. To, co jednostkowe, jest nosicielem sensu. W filozofii greckiej natomiast sprawy mają się zupełnie inaczej. To, co ogólne, jest miejscem prawdy, to, co jednostkowe i pojedyncze, nie ma zbyt wielkiego znaczenia, gdyż spacone jest przypadkowością, chodzi przecież o prawa, konieczność, reguły.

Z greckiego punktu widzenia w księgach Izraela jest za dużo tego, co jednostkowe, za dużo imion własnych, geografii, dat i historii, by mogła to być metafizyka. Za dużo rzeczy przypadkowych: prawda jest konieczna. Za dużo rzeczy zmysłowych: prawda jest abstrakcyjna. Za dużo pojedynczych ludzi: prawda nie liczy się z osobami. Za dużo geografii: prawda jest poza przestrzenią. Za dużo wydarzeń historycznych: prawda jest ponadczasowa. Za dużo poszczególnych rzeczywistości: prawda jest uniwersalna²⁰.

Kluczowym zagadnieniem dla Hebrajczyków jest Wcielenie, które jest zwornikiem całej koncepcji świata i człowieka. „Wcielenie jest centralnym tematem, który pozwala zrozumieć całą hebrajską wizję świata, tego, co dotykane, historii, inteligibilność elementów fizycznych, znaczenie faktów historycznych”²¹. Dla myśli greckiej Wcielenie jest skandalem, gdyż nie da się go wytłumaczyć w oparciu o pojęcia czasu, stworzenia, historii dualizmu duszy i ciała, jakimi posługuje się filozofia starożytna. Wcielenie podważa same podstawy tej myśli. Jak to bowiem możliwe, że pełnia Bóstwa, prawda uniwersalna może zamieszkać

¹⁹ Tamże, s. 74.

²⁰ Tamże, s. 87.

²¹ Tamże, s. 103.

w pojedynczym, konkretnym, cielesnym człowieku? Jak to możliwe, że Transcendencja mieszka w immanencji, że to, co inteligibilne, łączy się z tym, co duchowe? W świetle myśli hebrajskiej, gdzie nie funkcjonuje podział na ciało i duszę, na to, co materialne i inteligibilne, paradoksów tych nie ma. Idea Wcielenia jest zrozumiała, nie budzi sprzeciwu umyśłu.

Warto podkreślić również, iż w świetle myśli biblijnej wcielenie Boga nie jest Jego upadkiem ani degradacją Jego chwały czy świętości – wręcz przeciwnie. To nie jest ujmujące ucieleśnienie, gdyż Hebrajczyk nie posiada idei dwoistości ciała i duszy. Określenie „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14) nie oznacza, iż Bóg odarł się ze swojej chwały, ale że wciąż pozostaje w porządku inteligibilnym, wciąż mówi do człowieka i wraz z nim dalej stwarza świat, pozostawiając ślady w ciele, w tym, co dotykane i widzialne.

Myśl grecka wprowadza dualizm w zjednoczony świat biblijny, rozdziela to, co dla Hebrajczyka jest jednością: dusza – ciało; materia – to, co inteligibilne; nadprzyrodzoność – to, co naturalne; zmysły – myśl.

Cechą dualizmu jest myślenie dwóch rzeczy tam, gdzie jest tylko jedna, czyli nienie z „ciała” czegoś innego niż człowiek. Descartes mówi o ciele zawsze jako o czymś obcym²².

Mimo iż Tresmontant podkreśla jedność *res extensa* i *res cogitans*, niemal na każdym kroku wskazuje różnicę między nimi²³. Zbudowana na tym dualizmie koncepcja świata, stworzenia i miłości sprawia, iż dla filozofii greckiej miłość siebie jest wręcz bezsensowna. Jeśli bowiem to, co jednostkowe, pochodzi od rozdrobnionej Jedności, to miłość będzie ruchem, który będzie miał za zadanie scalić na nowo tę drobinę z jej źródłem. Miłość do siebie samego byłaby zatrzymaniem się na tym, co niedoskonałe i jednostkowe, tymczasem trzeba dotrzeć do absolutnie doskonałego Jedna. Takie ujęcie sprawia, iż śmiało można powiedzieć,

²² Tamże, s. 110.

²³ Por. M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studia z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, s. 30-31.

że wystarczy sama miłość Boga. Nie liczą się inne jednostki, trzeba swe oczy podnieść wyłącznie ku Górze. Tymczasem miłość biblijna to miłość, która nie szuka swego źródła powszechności, abstrakcji, ale miłości do pojedynczego człowieka. Nie ma tu mowy o miłości Boga, jeśli nie kocha się człowieka. „Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20) i dalej: „Będziesz miłował Pana Boga swego (...) jak siebie samego” (Mt 22, 37–39). To samo odnosi się do miłości bliźniego.

Rola serca

W Biblii można mówić o metafizyce miłości, ale jest ona możliwa wyłącznie w tej koncepcji wielości i indywidualności. Miłość to nie powrót do jednego, ale mnożenie, rozwój, płodność, rozkwit. „W hebrajskim z racji niedualistycznego systemu, namiętności, funkcje organiczne, doznania odnoszone są zarówno do duszy, jak i do zmysłów, natomiast myśl i uczucia są faktem związanym ze zmysłami i partiami cielesnymi”²⁴. To dusza pragnie być nakarmiona, ona cierpi głód, kocha, poznaje, słyszy, nienawidzi, pogardza, tęskni, smuci się i raduje. Dusza ściśle współpracuje z ciałem. To za pomocą ciała dusza pokazuje swój stan. Jeśli ktoś jest smutny – ciało daje wyraźne znaki w postaci miny zgryzoty, smutnych oczu, osłabienia, ogólnej aury „cienia”. Wszystkie czynności człowieka pochłaniają go w całości: jeśli kocha, to jednocześnie poznaje, jeśli poznaje, to nie czyni tego wyłącznie intelektem, ale całym sobą, gdyż on jest całością.

Poznanie jest aktem całego człowieka. Typem poznania jest akt zaślubin. (...) Poznanie nie może być czysto pasywnym przyjmowaniem. Jest działaniem, które od poznającego podmiotu domaga się udziału, odmierzającego głębię tego poznania²⁵.

²⁴C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, dz. cyt., s. 124.

²⁵ Tamże, s. 129.

Nie istnieje zatem dualizm dusza – ciało. Biblia wprowadza trzeci element: *ruah*, co Septuaginta tłumaczy jako *pneuma*, taką nomenklaturą posługuje się również Nowy Testament. *Ruah* jest miejscem, gdzie „mieści” się to, co nadprzyrodzone w człowieku. To dzięki niej człowiek ma udział w porządku nadprzyrodzonym. „Duch człowieka, jego *pneuma*, to to, co jest w nim zdolne do spotkania z Duchem Bożym, to ta część w człowieku, dzięki której zamieszkiwanie Ducha Bożego nie jest wtargnięciem czegoś obcego, lecz jest przygotowane, pożądane, jak ambasada w obcym kraju”²⁶. Inny porządek, o jakim mowa, to porządek inny od natury. Dzięki *pneumie* człowiek może uczestniczyć również w świecie innym niż naturalny. Sam z siebie nie byłby do tego zdolny, ale dzięki temu nieustannemu zaproszeniu w człowieku, jakim jest *pneuma*, ma możliwość przeobrażenia się w nadprzyrodzoność. Jeśli można mówić o jakimś przeznaczeniu w kontekście biblijnym, to właśnie w sferze duchowej. Człowiek z racji tego, iż nosi w sobie element nadprzyrodzoności jest powołany do boskości. Porządek nadprzyrodzony nie jest wynioskowany, lecz objawiony, zatem element objawienia człowiek nosi w sobie. Jako takie jest więc uczestnictwem. W takim też sensie wiara nie jest psychologicznym wierzeniem, ale duchowym rozumieniem. Podobnie miłość nie jest miłością afektywną, uczuciem, namiętnością, emocją, którą da się wytłumaczyć psychologicznie. Pochodzi ona z porządku nadprzyrodzonego, jest sprawą ducha. Miłość, która „mieściłaby” się w duszy, byłaby tylko namiętnością, więc czymś kruchym, ulotnym, zmiennym i z gruntu naturalnym. Tymczasem miłość silniejsza jest niż śmierć, stąd musi być zakorzeniona w tym, co śmierć zwycięża. Analogicznie jest z nadzieją – nie jest ona zwykłym optymizmem, dobrym nastrojem, ale właśnie wypływa z tego, co duchowe w człowieku, dlatego ma „siłę”, by przetrwać wszelkie trudności i spadki nastroju.

Serce w Biblii odgrywa szczególną rolę. To w nim w wolności rodzą się myśli. Myśli wytwarzane są przez serce człowieka, dlatego też człowiek jest za nie odpowiedzialny. Serce zatem to nie adykursywna, porywcza uczuciowość, ale głęboko racjonalna struktura, która mieści

²⁶ Tamże, s. 131.

w sobie nadmiar sensu. To głębia, w której Bóg może zamieszkać w formie nieprzekształconej przez naturalizację i zabobon. Serce to nie źródło czy baza danych, która jest aksjologicznie obojętna i wolna od błędu – wręcz przeciwnie. Serce jednoczy człowieka, jest centrum duchowej osobowości. Jednak z racji tego, iż mieści się w nim zarówno źródło dobra, jak i zła, jest wciąż zagrożone: serce nie jest bowiem jakąś wyidealizowaną przestrzenią, gdzie nic złego nie ma dostępu. Dlatego wymaga ono ciągłej aktywności, odpowiedzialności, dbałości. Przeciwnością prawdy nie jest błąd, ale kłamstwo. Serce nie jest nieomyślne – problem tkwi w świadomości tego, że błędzę i naprawienia swojego postępowania czy myślenia. Jeśli tego nie zrobimy – okłamujemy samego siebie. Świadomie działam niezgodnie z sobą.

Relacja między prawdą [która mieszka w sercu] a człowiekiem stanowi moralne sumienie. Człowiek ma moc stłumienia, ukrycia przed sobą samym wymogu tej prawdy, która w nim działa. Wówczas człowiek jest rozdwojony, jego serce jest rozdwojone; wewnętrzne sprzeczności, które wchodzą w grę, mogą doprowadzić go do szaleństwa²⁷.

W człowieku istnieje wymóg prawdy. Jest ona w nim już zastana, człowiek ją w sobie niejako przechowuje. Ta prawda w nim działa. Człowiek jednak może prawdę zagłuszyć, stłumić, gdyż z racji tego, iż jest ona wynikiem wolności, nie ma w sobie żadnych zapędów zniewalających, determinujących. Wszystko musi się dokonać za sprawą wolnej, świadomej decyzji. Człowiek zatem nosi w sobie pewne pragnienia, zasady, które są wobec niego transcendentne. Jego działanie ma polegać na tym, aby te zasady uznać lub też odrzucić, uprzednio je sobie uświadamiając. Tworzenie myśli to działalność człowieka. Ma on obowiązek doszukiwać się tkwiącej w nim prawdy i działać według niej. Wówczas jego postępowanie jest racjonalne. Człowiek jest specyficznym rodzajem stworzenia – wraz ze stworzeniem właśnie otrzymał niejako możliwość dzielenia świadomości, refleksji, zastanawiania się nad czynem stwórczym oraz każdym swoim przejawem działalności.

²⁷ Tamże, s. 140–141.

Odtąd (czyn stwórczy) w pewien sposób zależy od nich. (Bóg) przybrał sobie współpracowników. Historia jest działaniem, w którym współpracują ze sobą czyn boski i czyn ludzki²⁸.

Człowiek jako istota wolna i obdarzona zdolnością rozumienia i świadomością może tę współpracę z Bogiem podjąć lub odrzucić. Skoro jest wolność, wybór, to nie ma konieczności, zniewolenia, przymusu – zawsze istnieje możliwość pójścia inną drogą niż racjonalna. Wraz z rozumieniem zaczyna się ryzyko.

Człowiek, powiada Księga Rodzaju, stał się jak Bóg, poznając to, co dobre i co złe dla niego samego i dla losu całego wielkiego dzieła. (...) Człowiek może odłączyć się od tej mądrości, przygląda się jej i odróżnia siebie od niej. Człowiek zdolny jest do wykrzywienia stwórczego czynu w sobie, ale też do dobrowolnego kontynuowania go w kierunku, którego jest świadomy²⁹.

Świadomość stwórczego czynu Boga w człowieku jest tym, co św. Paweł nazywał *syneidesis*.

W człowieku istnieje coś bardziej wewnętrznego niż on sam. Maurice Blondel mówi, że należy „Odnaleźć pierwotne natchnienie; uchwycić na nowo (...) prawdę zasadniczą dla każdej świadomości i poruszenie wspólne wszelkiej woli”. I dalej: „powinno wystarczyć, że pozwoli się rozwinąć w każdym woli i działaniu, aby odsłoniła się najgłębsza dążność serca, aż po zgodność lub ostateczną sprzeczność pierwotnego poruszenia z kresem, do którego ono prowadzi”³⁰. Podobne słowa odnajdujemy u św. Augustyna:

otrząsnij się marności, duszo moja, nie ogłuszaj się wrzawą jej zamętu. Usłysz ty! Oto Słowo samo woła, abys wróciła, w Nim jest miejsce spoczynku, którego nic nie zakłóci. Tam miłość nie zostaje opuszczona, jeżeli sama nie odchodzi... Oto jedne rzeczy mijają, aby po nich nastąpiły inne i aby ze wszystkich

²⁸ Tamże, s. 141.

²⁹ Tamże, s. 141–142.

³⁰ M. Blondel, *L'Action* (1893). Cyt. za: C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, dz. cyt., s. 142–143.

tych części kojarzyła się całość najniższego stworzenia. Czyż ja dokądkolwiek odchodzę? – mówi Słowo Boże. Tu rozepnij swój namiot, duszo! Powierz Słowu wszystko, co masz, bo przecież masz to od Niego. Przynajmniej teraz, duszo moja, gdy już znużyłaś się kłamstwami, powierz Prawdzie to, co otrzymałaś od Prawdy, niczego nie utracisz. Znowu zakwitnie to, co w tobie uwiędło, uleczona będziesz ze wszystkich twoich chorób. Śmiertelne twoje ciało będzie naprawione i odnowione, mocno z tobą związane, gdy umrze, nie pociągnie cię z sobą do grobu, lecz przetrwa i pozostanie z tobą przed obliczem Boga, który trwa i pozostaje na zawsze³¹.

„Serce jest zdradliwsze niż wszystko inne, niepoprawne – któż je zgłębi? Ja, Pan, badam serce i doświadczam nerki” (Jr 17, 9–10); „Bo jedynie Ty znasz serce każdego człowieka” (1 Krl 8, 39). Serce nie jest czystą, przejrzystą przestrzenią, gdzie wszystko jest idealne i jasne. Serce to głębia, w skrytości której mieści się wiele tajemnic. Skrytość serca może oznaczać również jego dwulicowość. Serce ludzkie jest rozdwojone, rozdarte między prawdą a kłamstwem. Trzeba więc to serce na powrót zjednoczyć, gdyż w momencie, gdy wkrada się do niego kłamstwo lub grzech, serce zaczyna swój taniec oddalania się od siebie samego. Człowiek staje się obcy samemu sobie, alienuje się od siebie. Kłamstwo oddala go od prawdy, która mieszka w jego wnętrzu.

Jak już zostało powiedziane, myśli rodzą się w sercu, rodzą się w wolności. Dlatego też myśli nie są wolne od błędu czy wątpliwości. Trzeba więc jakoś ogarnąć ten nieład, nieporządek. Można to osiągnąć za pomocą rozumienia. „Rozumienie jest aktem, który pochodzi z wolności serca. Głupota też pochodzi z tej początkowej wolności”³². Serce może być czyste i otwarte, gdy człowiek takim je uczyni, ale może też być zatwardziałe i uparte, odporne i nieczułe na prawdę. „Jahwe posuwa się aż do kruszenia serca, tak jak kruszy się zbyt twardą grudę ziemi, by mogła przyjąć deszcz i ziarno”³³.

Rozumienie jest owocem wolności, rodzi się z wyboru, nie z jakiejś konieczności. Mogę rozumieć pewne rzeczy, choć wcale nie muszę. Ro-

³¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2002, s. 98.

³² C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, dz. cyt., s. 145.

³³ Tamże, s. 146.

zumienie jest działaniem, które rodzi się właśnie w sercu, ale w nim również rodzi się głupota. Można bowiem nie chcieć otworzyć się na prawdę, lecz od samego początku nastawić się przeciw temu, co tkwi w mojej duszy. Zatem rozumienie i głupota mają swoje korzenie w sercu. To od człowieka zależy, którą drogą pójdzie: drogą racjonalności czy też nie. Szukanie zrozumienia i pokora idą w parze. „Błogosławieni cisi i pokornego serca”. Gdybyśmy chcieli przedstawić to w jakiś plastyczny sposób, można by posłużyć się metaforą zamknięcia i otwarcia: serce pokorne to serce otwarte na możliwość zrozumienia, to serce szukające. Serce zatwardziałe i skostniałe to serce, które zamknięte jest na wszelkie argumenty, to serce, które upiera się, by zostać w miejscu. Do takiego zamkniętego serca nie sposób dotrzeć. Trzeba mieć serce szukające zrozumienia, by mógł przyjść do niego Bóg, *pneuma*, Duch Boży. Serce szukające, gościnne przyjmie przybyśza z zewnątrz (choć tkwiącego w moim wnętrzu), natomiast serce zatwardziałe pozostanie samo ze sobą. „Bóg też zostawił zadatek Ducha w sercach naszych” (2 Kor 1, 22).

Na czym polega rozumienie, o którym mowa? Nie jest to osądzanie, ale słuchanie. Bóg mówi: „Słuchaj, Izraelu (...). Będziesz miłował Pana, Boga twojego z całego swego serca...” (Pwt 6, 5). Aby coś usłyszeć, trzeba najpierw zamilknąć i otworzyć swe uszy. Rozumienie jest dialogiem, egzystencjalną relacją między dwoma wolnościami: Boską i ludzką. Jest wymianą, dzięki czemu człowiek ma możliwość poznać Boskie tajemnice. Jest to relacja, u początku której zawsze jest wolność. Nie byłaby ona możliwa, gdyby po stronie człowieka nie było elementu nadprzyrodzonego, miejsca, gdzie mogłoby trafić Słowo. Rozumienie zatem to nie akt przynależny wyłącznie do nowożytnego rozumu czystego. Nie ma czegoś takiego, jak „myśl czysta” – myśl zawsze idzie w parze z działaniem³⁴. Rozumienie rodzi się w sercu, ogarnia więc swym „zasięgiem” całość duchowej osobowości człowieka. Nie jest ono oddzielone od życia, bo przecież człowiek jest całością. Rozumienie potrzebne jest do życia

³⁴ Analogicznie przedstawia tę kwestię Maurice Blondel, mówiąc o dialektyce myśli i działania.

świadomego i wolnego. Trzeba zatem dbać o mądrość, rozsądek, rozważę, wiedzę, gdyż jest to niezbędne do życia. Utrata wiedzy jest śmiercią. „Daj mi zrozumienie, abym żył” – woła Psalmista (Ps 119, 144).

Rozumienie jest nieodłączne od życia, zatem jest ono działaniem, które angażuje całego człowieka, pochodzi ono z jego serca, jest najskrytszym aktem jego wolności, nie da się go oddzielić od praktycznych dyspozycji serca, które wybiera. Rozumienie angażuje myśl i działanie. To jedność – serce scala myśl i działanie. Rozumienie jest kwestią wyboru.

Pojawia się pytanie: czy rozumienie jest przez coś kierowane? Czy jest jakoś powiązane z dobrem? Otóż Biblia mówi, iż jest ono nieodłączne od dobra. Rozumienie jest najważniejszym ludzkim aktem, wartością. Każdy mój czyn musi być zrozumiany, to znaczy świadomy. Wiedza jest najwyższą wartością. Trzeba znać Boga, trzeba dążyć do Jego poznania. Ale nie chodzi tu o poznanie czysto spekulatywne – poznanie bowiem jest jednocześnie myślą i działaniem, czyli łączy element spekulacyjny z tym, co widzialne, cielesne. Poznanie Boga wiedzie zawsze przez działanie, czyli to, co widzialne: świadectwo, czyny, ofiara, modlitwa, kult, drugi człowiek, dobroć. Nie wolno uciekać od świata, od tego, co cielesne, żeby poznać Boga. Bóg mieszka w każdym konkretnym działaniu – nie w sferze idealnych, wiecznych bezcielesnych idei, ale właśnie wśród zmysłowości i cielesności, w tym, co szczegółowe i indywidualne.

„Rozumienie polega na rozpoznaniu, co w sercu stworzenia i staniu się, w sercu historii, jest jej zasadą, zarodkiem”³⁵. Zgodnie z hebrajską koncepcją stworzenia załączek, ziarno czy zarodek nie jest czymś obcym ani oddzielnym od owocu. Efektem rozwoju czy dojrzałości jest właśnie ewolucja owocu z załączka. Owoc jest pełnią załączka. Zasada zatem nie jest czymś innym od człowieka, lecz człowiek naturalnie się z niej rozwija. Człowiek jest kwintesencją zasady, z której wyrósł i w której ma swój początek. Zasada ta jednak nigdy nie jest widzialna bezpośrednio.

³⁵ C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, dz. cyt., s. 155.

To, co widzialne, to *natura naturata*; *natura naturans* istoty nie jest widzialna. To, co dotykalne, zawsze jest momentem, przejściem; nigdy nie jest zasadą ani celem; z natury zagrożone jest upadkiem. Zasada na mocy metafizycznej konieczności jest ukryta. *Deus absconditus*³⁶.

Jeśli celem każdej rzeczy jest wzrost i rozwój, to dana chwila jest tylko momentem tego, ku czemu rzecz zmierza. Trzeba więc znać swe powołanie, aby świadomie ku niemu dążyć.

Rozumienie rzeczywistości jest oczekiwaniem. Nie uda się ono bez wewnętrzny dynamizmu, który je łączy z rzeczywistością w powstawaniu, w trakcie bycia stwarzaną. (...) Rzeczy dotykalne z istoty są nietrwałe³⁷.

„Wpatrujemy się nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie” (2 Kor, 4, 18).

Czym zatem jest wiara? Wiara jest rozumieniem – rozumieniem duchowym. A rozumienie to polega na rozpoznaniu Załączka stworzenia w sercu każdego stworzenia. Ów Załączek jest jego zasadą i racją, która nieustannie rozwija się z każdą chwilą. Mój rozwój dokonuje się ciągle w zgodzie z moją wewnętrzną zasadą: Słowem, Logosem. Rozwijam się, objawiając jednocześnie to, co zawieram. „Na początku było Słowo (...). Wszystko przez Nie się stało, bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 1–3).

Skoro zasadą jest Słowo, Logos, to znaczy, że jest ono również znaczeniem, że wypełnione jest sensem. Świat, wszystko, co jest widzialne, jest znakiem tej niewidzialnej zasady. Wiara zatem jest odczytywaniem znaków, i to znaków widzialnych. Nie ma tu oddzielenia świata „ziemskiego” i pozaziemskiego. Wiara jest „cielesna”. Nie wolno uciekać z tego świata, ale właśnie szukać znaków tu na ziemi.

Samo znaczenie nie jest dotykalne; winno zostać rozpoznane, odczytane z danych dotykalnych. Samą istotą rozumienia jest nie zatrzymywanie się na

³⁶ Tamże, s. 156.

³⁷ Tamże, s. 157–158.

widzialnym znaku, nie przywiązywanie się do niego, tylko przechodzenie do znaczenia³⁸.

Widzimy zatem, iż w świecie biblijnym serce to miejsce dokonywania najważniejszych wyborów, to świat scalony, pełen zrozumienia, poznania i pozytywnego stosunku do świata i życia, do całości rzeczywistości. Odkrywa element nadprzyrodzony w człowieku, dzięki któremu rozważania na temat Boga nie są pozbawione sensu, gdyż sens ten ukryty jest wewnątrz świata, jest immanentny każdemu stworzeniu, gdyż między stworzeniem a Stwórcą istnieje relacja dialogiczna, która sprawia, iż obydwie strony relacji w sposób wolny dalej współtworzą świat i biorą za to odpowiedzialność. Serce nie jest przeciwne rozumowi, gdyż to ono jest odpowiedzialne za poznanie, jest więc racjonalne, choć to nie jest racjonalność starożytnych ani nowożytnych przesiąkniętych kartezjańską ideą dualizmu ciała i duszy. Serce ma swój wewnętrzny porządek, swoją immanentną logikę, według której dąży do dojrzałości, do osiągnięcia pełni.

artykuły

przekłady i komentarze

recenzje i sprawozdania

³⁸ Tamże, s. 158.

Aleksander Wwiediński

O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy (cz. II)¹

Rozdział III

Rodzaje wiary uznawanej przez rozsądek krytyczny

Oprócz wiary naiwnej i ślepej znaleźliśmy także trzeci rodzaj wiary, której charakterystyczna cecha polega na tym, że rozsądek krytyczny oceniwszy i ją, i siebie samego, rezygnuje zarówno z jej obalania, jak i z jej dowodzenia. W odróżnieniu od wiary ślepej i naiwnej wiara ta stanowi *wiarę rozpatrzoną i uznaną przez rozsądek*. Wiara naiwna jest uznawana przez rozsądek, lecz bez rozpatrzenia jej zgodności z logiką i faktami, a wiara ślepa napotyka sprzeciw ze strony rozsądku jako sprzeczna bądź z logiką, bądź z faktami. Rozpatrzona i uznana przez rozsądek wiara poddaje się krytycznemu badaniu, ale rozum nie zgłasza już sprzeciwu wobec niej, dlatego że jakkolwiek uznaje ją za niedowodliwą, to jednocześnie uznaje ją także za nieobalalną, tj. nieprzeczącą ani logice, ani faktom.

Oczywiście, taka wiara może z kolei mieć rozmaite postacie. W rzeczy samej, jeśli dotyczy ona zawsze tylko takich pytań, odnośnie do któ-

Aleksander I. Wwiediński (1856–1925) – sympatyzujący z neokantyzmem rosyjski filozof, logik, psycholog, profesor Uniwersytetu Petersburskiego. Nauczyciel Iwana Łapszyna, Siemiona Franka, Mikołaja Łoskiego, Sergiusza Askoldowa. Jeden z inicjatorów powołania do życia pierwszego w Rosji Towarzystwa Filozoficznego oraz jego późniejszy prezes. Autor prac: *Próba budowy teorii materii na zasadach filozofii krytycznej* (1888), *O granicach i oznakach ożywienia...* (1892), *Logika jako część teorii poznania* (1909), *Psychologia bez wszelkiej metafizyki* (1914).

¹ Część I została opublikowana w czasopiśmie „Logos i Ethos”, 2009, nr 2, s. 197–234 [przyp. red.].

rych rozsądek uznaje kilka wzajemnie znoszących się odpowiedzi, to wybór tej czy innej odpowiedzi musi być uwarunkowany jakimiś motywami, i w zależności od których nasza rozpatrzone i uznana przez rozsądek wiara będzie miała różną wartość. Jedne motywy mogą być marne, a opartą na nich wiarę wolno będzie nazwać *wiarą próżną*. Inne zaś mogą być wzniosłe, wartościowe, a opartą na nich wiarę wolno będzie nazwać *wiarą świadomą*.

Przykładów wiary próżnej można przytoczyć tyle, ile się zapragnie. Przekonaliśmy się na przykład, że nasz rozsądek zezwala nam wierzyć w stworzenie świata na początku tego stulecia, i jeśli ze względu na *oryginalność* zacznę w to wierzyć, to taka wiara będzie próżna. W takim samym stopniu będzie ona próżna w wypadku, jeśli wierzę w nieskończone praistnienie świata, kierując się tylko tym względem, że jest to *najprostszy i najłatwiejszy* sposób na uzgodnienie mojego światopoglądu ze zjawiskami: jak gdyby cały sens wszechświata polegał tylko na tym, by nasz światopogląd opierał się na najprostszym i najłatwiejszym założeniach!² Próżna będzie też wiara wyznawana pod wpływem mody w te czy inne dogmaty. Tak materializm (który najwidoczniej jest wiarą, a nie wiedzą, gdyż dotyczy rzeczy-w-sobie) w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych znajdował u nas bardzo wielu wyznawców, którzy teoretycznie (tj. na drodze naukowej) mogli się przekonać tylko o tym, że nie przeczy on ani logice, ani faktom, tj. tylko o tym, że jest on dopuszczalny. Tymczasem wielu uznawało go, nie pragnąc nawet dowiedzieć się, czy dokładnie to samo nie dotyczy też przeciwnego punktu widzenia. Jest oczywiste, że niektórzy materialści byli przepojeni tą wiarą pod wpływem instynktownego dążenia do nowości, jakie ogarniało wtenczas nasze społeczeństwo – dążenia, któremu wielu ulegało, nie zastanawiając się nawet, jak bardzo może ono być wzniosłe i wartościowe, a kiedy może się stać wprost trywialne; inni zaś wyznawali materializm, zwyczajnie naśladowując modny pogląd. I w jednym, i w drugim przypadku ta wiara winna być uważana za próżną.

² Współczesny zachwyt prostotą i łatwością od strony gnoseologicznej podobny jest do zachwytu starożytnych doskonałością i harmonią, wskutek którego zmuszali oni planety poruszające się nie inaczej, jak po obwodach kół.

Nie jest jednak trudno wykazać, że po obudzeniu krytycznej działalności rozsądku, oprócz wiary próżnej odnajduje on jeszcze inną wiarę, wyraźnie się od niej odróżniającą. Jej istnienie potrzebuje bezsprzecznie wzniosłych lub bezsprzecznie wartościowych motywów – i łatwo jest je znaleźć. Mało kto neguje bezwzględną obowiązywalność powinności moralnej; prawie wszyscy ją uznają, tj. przypisują jej bezsprzeczną i absolutną wartość. Dlatego, jeśli nasza wiara będzie motywowana przez moralne wymagania i jeśli w skład jej dogmatów wejdą tylko takie, które są uznawane przez rozsądek krytyczny (tj. takie, które on uznaje za niedające się udowodnić, a zarazem za nieobalalne), to nie ulega wątpliwości, że wartość takiej wiary będzie wyraźnie odróżniać się od wiary próżnej³.

Pytanie polega tylko na tym, czy bezwzględne wymagania moralne mogą nas zmusić do uznania jakichkolwiek dogmatów? W to nie można jednak wątpić: już samo uznanie bezwzględnej konieczności powinności moralnej jest czymś w rodzaju wiary. Rzeczywiście, w żaden sposób nie można dowieść, że jestem zobowiązany uznawać powinność moralną: jeśli zwolnię się od wszelkiej powinności moralnej, to w żadnym wypadku nie będzie to sprzeczne ani z logiką, ani z faktami⁴. Z logiką nie będzie sprzeczności dlatego, że tak samo daje się ona zastosować do wszystkiego bez wyjątku – i do tego, co moralne, i do tego, co niemoralne. Fakty natomiast to tylko to, co jest, było, istnieje, bywa, nie zaś to, co *jest obowiązujące* samo przez się, choćby nawet nigdzie się nie realizowało. Bezwzględna obowiązywalność powinności moralnej wypada albo uznawać, albo nie uznawać; inni mogą ją dowodzić tylko praktycznie, własnym życiem, urzeczywistniając powinność czynem, nie zaś jakimiś argumentami. Tym sposobem, uznanie bezwzględnej

³ Dalej wszędzie snuję swe rozważania, zakładając, że Czytelnik uznaje obowiązywalność powinności moralnej, gdyż przy jej negacji tracimy mające powszechne znaczenie kryterium, przy pomocy którego można by było odróżniać wartościowe jako takie (*ценное по себе*) od próżnie-wartościowego (*суетно-ценного*).

⁴ Oczywiście, powstaje wewnętrzna sprzeczność, jeśli, uznając sam moralny nakaz, zacznę zarazem odrzucać obowiązywalność powinności moralnej w ogóle. Ale w tej chwili nie chodzi o to; sprawa dotyczy tego, że nikt nie obali mojej tezy, iż w ogóle nie ma nic moralnie obowiązującego.

obowiązywalności powinności moralnej posiada widoczne podobieństwo do wiary. Ale to jeszcze nie wystarcza: przez uznanie bezwzględnej obowiązywalności powinności moralnej rozumie się również uznanie takiego czegoś, co przekracza granice wszelkiego możliwego doświadczenia. Związane jest to z tym, że jeśli uznaję i przyjmuję obowiązywalność powinności moralnej, to tym samym uznaję, że jej nakazów nie można uważać za bezsensowne, fałszywe, że one, przeciwnie, wyrażają niepodważalną prawdę.

Oczywiście, uwzględniamy także taki przypadek: uznajemy nakazy powinności moralnej tylko w tym sensie, że będziemy rozpatrywać je jako istniejące w nas ślepe, wrodzone popędy (w rodzaju instynktu płciowego) i będziemy cenić je bynajmniej nie wyżej niż inne wrodzone popędy (na przykład płciowe) i dlatego będziemy uważać, że musimy im ulegać tylko o tyle, o ile one obiecują nam szczęście. Takie uznanie, ma się rozumieć, nie zawiera w sobie zupełnie żadnej wiary. Ale my nie mówimy o takim uznaniu powinności moralnej, lecz o tym, które łączy się z jej oceną, przyjęciem, pod wpływem czego jest ona uznawana za obowiązującą *sama przez się* (a nie ze względu na obiecywane wygody): uznając *taką* obowiązywalność, nie można już rozpatrywać powinności moralnej jako wyrazu ślepych, bezsensownych, jakkolwiek całkiem naturalnych, popędów. I oto *takie* uznanie obowiązywalności powinności moralnej logicznie zmusza nas do przyjęcia pewnych tez, dotyczących tego, co leży za granicami możliwego doświadczenia, tak że rozsądek krytyczny uważa je za niedające się udowodnić, choć nieobalalne, i dlatego mogą one służyć jako dogmaty wiary, która jest uznawana przez rozsądek krytyczny, lecz nie jest wiarą próżną. Rzeczywiście, bezwzględna powinność moralna nakłada na nas prawdziwą działalność jako absolutnie ważną i bezsprzecznie obowiązującą każdego żyjącego na tym świecie człowieka. A jeżeli wyraża ona nie niedorzeczność, lecz prawdę, to jest to możliwe tylko pod następującymi warunkami: 1) każdy człowiek musi być traktowany jako powołany do jakiegoś niewątpliwie ważnego celu; 2) cel ten jest osiągalny, tak że *ogólny* ustrój wszechświata (tj. nie tylko zjawiska, ale i byt-w-sobie) podlega temu samemu celowi i dlatego nie przeszkadza, lecz pomaga w jego zrealizowaniu; 3) moralna

działalność odpowiada temu celowi, jest wymagana jako jeden ze środków do jego osiągnięcia. Słowem, aby nie potraktować obowiązywalności powinności moralnej jako niedorzeczności, trzeba uznać, z jednej strony, przeznaczenie człowieka i całego świata do osiągnięcia jakiegoś absolutnie wzniosłego celu, z drugiej zaś – kompletną zgodność wymagań moralności z wymaganiami tego przeznaczenia.

Jeśli zaś założymy, że ani świat, ani człowiek nie jest do niczego przeznaczony, to moralność pozostanie tylko faktem, wrodzonym dążeniem w rodzaju instynktu płciowego itp., które u jednych będzie silniejsze, u innych – słabsze, ale moralność nie będzie już bezwzględnie obowiązywać. To dążenie wcale nie będzie przewyższało innych ani bardziej obowiązywało niż jakiegokolwiek inne, nie będzie przewyższało, przykładowo, instynktu płciowego czy tego pragnienia alkoholu, które dokuca cierpiącym pijakom. Owszem, zawsze znajdują się ludzie, dla których cnota będzie przyjemniejsza niż wada, którzy, na przykład, przedłożą ofiarną służbę na rzecz innych nad oddawanie się pijaństwu czy rozpasaną pożądlivość⁵. Jeśli jednak ani świat, ani człowiek nie mają żadnego bezwzględnie wartościowego przeznaczenia – jeśli na przykład stanowisko materializmu jest słuszne i wszystko istnieje wyłącznie na skutek ślepej mechanicznej konieczności, to nie będzie zupełnie żadnej podstawy, by jedne dążenia uważać za wyższe (wartościowsze) od innych.

Wszystkie dążenia będą wtenczas jednakowo wywołane przez mechaniczną konieczność i z tego punktu widzenia będą zupełnie równoprawne. Wtedy już nie będzie żadnej innej perspektywy ich oceny. Będą się one różnić wyłącznie tym, że jedne z nich (dążenia do zachowania życia, do licznych rozkoszy cielesnych) będą występować niemal

⁵ Pod tym względem bardzo pouczające są rozważania Mandeville'a w jego *Bajce o pszczołach* (przekł. pol.: B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, tłum. A. Glinczanka, Warszawa 1957). On dowodzi, że w rzeczywistości nie ma cnoty, a wszyscy ludzie to zawzięci egoiści. Nie neguje przy tym bynajmniej istnienia poświęcenia się itp., ale interpretuje wszystko to jako czysto egoistyczne czyny; jeśli matka poświęca się dla dzieci, to dlatego, że jej jest tak przyjemniej. Wskutek jej miłości do dzieci jej szczęście jest niemożliwe bez nich, a ona kocha je tylko dlatego, że przez to czyni zadość podstawowemu dążeniu swej natury, tj. dlatego, że ta miłość czyni ją szczęśliwą. Także wszystko inne Mandeville interpretuje w tym samym duchu. A czy jego rozważania nie znajdują niekiedy potwierdzenia w rzeczywistości?

u wszystkich ludzi, inne (dążenie do założenia rodziny) – u znacznej większości, jeszcze inne (dążenie do nauki, do poświęcenia się dla dobra innych itp.) – u mniejszości. Taka czysto ilościowa różnica w ich rozpowszechnieniu nie nadaje jednak żadnemu z tych dążeń charakteru obowiązywalności. I na odwrót – nie ma żadnej podstawy (jeśli uznać czysto materialistyczny ustrój wszechświata), by jedno z tych dążeń uważać za wyższe i bardziej obowiązujące od innego. Podobna mi się nauka, bardziej podoba mi się zajmować nią niż grą w wista czy wymyśleniem i przygotowaniem wyszukanych dań. Czy znaczy to jednak, że jest ona bardziej obowiązująca od gry w wista? Jest rzeczą gustu, co się komu podoba. I czy odległy jest czas (i czy zupełnie minął?), kiedy wybrani ludzie (z mechanicystycznego punktu widzenia będzie trafniej, jeśli powiemy – silniejsi) woleli piękne maniery od wszelkiej innej nauki? Z punktu widzenia czystego mechaniczmu można mówić tylko o tym, co jest korzystne i niekorzystne, co podoba się większości lub mniejszości, nie zaś o tym, co obowiązuje, choćby nawet nie było to korzystne czy przyjemne. Tym sposobem, z chwilą zarzucenia myśli o przeznaczeniu świata i człowieka, pojęcie obowiązywalności powinności moralnej staje się bezsensowne. Poezja rosyjska pięknie wyraziła tę myśl:

Jak to? Przez to, co tą porą,
Kiedy żywioły między sobą
Walczyły w gwałtownym nieładzie,
Ziemia, między potworami i dzikimi zwierzętami
Między gryfami i chimerymi skrzydlatymi,
Z łona wyrzucała ludzi,
Okrutnych, dzikich i kosmatych,
Mam przez to jak braci ich czcić?...
I tak, ten pierwszy, kto nałożyć
Na nich jarzmo mógł, tego rozum
Był największy, jak władza, jak rozum!
Kto zaś przesądnie je zlekceważył,
I myślą śmiałą do pałaców
Bogów ich nędznych wleciał,

Ten sam już stał się dla nich bogiem,
I ma pełne prawo z wysokości
Oglądać, jak w bezwiednym strachu
Tarzają się na dole w prochu
Wszystkie te ciemne krety!...⁶.

Poczyńmy tu pewne zastrzeżenie, aby Czytelnik nie przypisywał obcych nam myśli. Nie twierdzimy, że z uznania pewnego przeznaczenia człowieka i świata logicznie wynika, iż *tym samym* jesteśmy zobowiązani uznawać cokolwiek za bezwzględnie obowiązującą powinność moralną. Bynajmniej, możemy nawet zbuntować się przeciw podobnemu przeznaczeniu, tak jak diabeł zbuntował się przeciw woli Boga. Twierdzimy akurat coś odwrotnego, a mianowicie: *wskutek* tego, że uważam coś za bezwzględnie obowiązujące, muszę uznawać także pewne przeznaczenie człowieka i świata. Aby stało się to bardziej jasne, załóżmy, wybiegając naprzód, że uznanie obowiązywalności powinności moralnej traci sens, jeżeli nie ma Boga i nieśmiertelności. Otóż, dochodzimy do tego, że wiara w te dogmaty potrzebuje uznania obowiązywalności powinności moralnej, lecz nie na odwrót. Kto uznaje – twierdzimy – że obowiązywalność powinności moralnej nie jest niedorzeczna, lecz prawdziwa, ten musi wierzyć w Boga i nieśmiertelność. Nie chcemy bynajmniej twierdzić, że ta właśnie wiara wywoła nasz respekt wobec nakazów powinności moralnej. Z tym może być różnie. Można uznawać i istnienie Boga, i nieśmiertelność, a jednocześnie nie uznawać moralności: uznając je, uznaję na razie tylko to, co jest, co istnieje, nie zaś to, co jest obowiązujące, choćby nigdzie jeszcze nie zaistniało; z istnienia nie można wnioskować o obowiązywalności, gdyż są to pojęcia należące do różnych kategorii. Nasi oponenty odpowiedzą na to, że w pojęciu Boga zawiera się moralne prawodawstwo: powinność moralna jest prawem, nakładanym na nas przez samego Boga. Jeśli nawet tak – to co z tego? Bóg nakazuje pewne prawo, ale czyż ono staje się przez to *bezwzględnie* obowiązujące? Przeciwnie, jego *moralna* obowiązywal-

⁶ A. Majkow, *Dwa światy* [przekład filologiczny – B. Cz.].

ność tak jak przedtem uzależniona jest od mojego uznania (aprobaty). Skoro prawo to zostaje nakazane przez samego Boga, to oczywiście nie jest korzystne nie spełniać go. Jeśli jednak bez względu na wszystkie te straty, mimo wszystko spodoba mi się wojować z Bogiem, nie zaś podporządkowywać się Mu, to nie przyjmę Jego prawa, nie potraktuję go jako obowiązującego mnie. Wiara w Boga i w nieśmiertelność stanowi tylko konieczny warunek dla uznania powinności moralnej; nie jest to jednak warunek wystarczający.

Tak więc, jeśli człowiek i świat nie mają żadnego absolutnie wartościowego i przy tym możliwego do realizacji przeznaczenia, jeśli nie służą jako środek do osiągnięcia jakiegoś absolutnie wzniosłego, choć i nieznanego nam celu, to uznanie bezwzględnej obowiązawalności powinności moralnej nie ma sensu i powinno być rozpatrywane jako błąd lub jako subiektywna samowola. Tutaj jednak, na ziemi, w świecie zjawisk, nie można znaleźć takiego przeznaczenia. I na czym by polegało takie poszukiwanie? Jeżeli przez cel i przeznaczenie rozumieć istnienie na ziemi, to okaże się, że przeznaczeniem człowieka jest śmierć, rozkład. A o świecie i jego przeznaczeniu nawet nie wiadomo, co powiedzieć: trwa on nieskończenie i dlatego bez żadnego sensu. Czy nie jest więc śmiesznie szukać w dziedzinie zjawisk absolutnego celu, jeżeli wszystko jest w nich względne?

Spróbujmy zresztą tak spojrzeć na sprawę: ten cel jest wskazany przez samo prawo moralne; wymaga on ode mnie miłości do innych ludzi, wymaga, bym służył ich szczęściu, i na tym właśnie polega moje przeznaczenie. Podobne przeznaczenie jest jednak największą niedorzecznością, jeżeli całe życie człowieka jest ograniczone do ziemi, lub inaczej – jeżeli nie chcemy przekraczać granic świata zjawisk⁷. Przedemną jest moje dziecko, które już kocham i któremu, mimo wszelkich wymagań powinności moralnej, z całego serca chcę dać szczęście. Jak mam jednak uchronić je przed chorobami, które tkwią w nim od dnia narodzin

⁷ Już nie mówimy, że, uznając innych ludzi za ożywione istoty (bez czego nie można im przypisywać ani szczęścia, ani nieszczęścia), tym samym przekraczamy granice doświadczenia (zob. na ten temat *O пределах и признаках одушевления*. [Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики, Санкт-Петербург 1892]).

i które sprawią, że jego życie doczesne będzie katorgą? Jak mam sprawić, by ślepy od urodzenia widział, głuchy słyszał, człowiek bez władzy w nogach chodził, a opętany (nerwowo chory) wrócił do zdrowia? Jak mam uratować umierającego od lęku przed śmiercią? A z takim lękiem co to za szczęście? I jak mam służyć cudzemu szczęściu, jeśli zwyczajnie nie jestem w stanie zrozumieć, na czym ono powinno polegać, skoro wszystkie zainteresowania człowiekiem muszą być ograniczone do tych ziemskich; skoro sam cieszę się doczesnym szczęściem tylko wtedy, kiedy przestaję o nim rozmyślać? Służenie szczęściu innych ludzi jest celem wzniosłym, a nawet absolutnie wzniosłym, ale jednocześnie – absolutnie głupim, jeśli nie myśli się o tym, co leży poza granicami zjawisk. Poświęcenie wszystkich swoich sił na uleczenie dolegliwości ludzkich – to także wzniosły cel. Czyż jednak nie jest głupotą poświęcić je na jawnie bezowocne próby leczenia umierających suchotników (nie doglądać ich i nie umilać im ostatnich chwil, lecz właśnie leczyć)? Głupio jest widzieć swoje przeznaczenie w szczęściu innych (ponieważ cel ten jest nieosiągalny), *jeśli* nasze pomysły ograniczają się do życia doczesnego. Z tej racji obowiązawalność powinności moralnej pod takimi warunkami jest nie do pomyślenia.

Aby służenie cudzemu szczęściu nie było niedorzecznością, szczęście ludzi musi składać się nie tylko z tego, co jest na ziemi, ale jeszcze z czegoś innego. To zaś wymaga kontynuacji życia ludzkiego poza ziemią i przy tym odkupienia tego całego zła, którego ludzie nieuchronnie doświadczają tutaj. Jest to konieczne nie tyle odnośnie do mnie samego, ile odnośnie do innych ludzi; jest to konieczne wcale nie dlatego, że mnie jakoby będzie przykro, jeśli nie dostanę żadnej nagrody za miłość do ludzi i za służenie ich szczęściu⁸. O sobie właśnie teraz, być może, nie mam już prawa myśleć. Nie będzie to całkiem konsekwentne. Szukam przecież swego *przeznaczenia*, co znaczy, że już postanowiłem rozpatrywać siebie jako *środek*. Po co zaś wtedy rozprawiać o sobie? Potrzebuję nieśmiertelności i odkupienia zła przede wszystkim nie dla siebie,

⁸ Czynimy to zastrzeżenie z konieczności, bowiem jest sporo ludzi, którzy wyobrażają sobie jakoby nieśmiertelność pomniejszała moralność, czyniła ją interesowną.

lecz dla tych, którym powołany jestem służyć. Bez tego warunku moje przeznaczenie, jako niewykonalne, będzie bezsensowne; mój rozum nie uzna mojego przeznaczenia. Załóżmy, że matka ofiarnie kocha dzieci; i oto mówią jej, że po różnych mękach jutro pozbawią życia i ją, i jej dzieci; przekonają ją, że jest to zupełnie nieuniknione i że wszelki żal, oburzenie i protesty są daremne; do tego zaś czasu, mówią, jest ona zobowiązana służyć szczęściu swoich dzieci. Cóż, czy przyjmie ona taki cel swojego życia za rozumny i wykonalny? A jeśli jutro zabiją tylko ją, a dzieci pozostawią przy życiu? Z pewnością, troszczenie się o nie nie będzie dla niej niedorzecznością. Podobnie z nieśmiertelnością: bez niej byłoby niedorzeczne poświęcanie się dla szczęścia ludzi. Tak samo niedorzeczne byłoby ich kochać: czym bowiem będą się oni odróżniać od dowolnego zwierzęcia, choćby psa? Oczywiście, najbardziej może mi się *podobać* kochanie ich i poświęcanie się dla nich – to *może* mi się podobać nawet, jeśli nie wierzę w ich nieśmiertelność. Ale przecież będzie to taki sam kaprys, jaki miałbym – za przykładem niektórych dam – odnośnie do piesków.

Założyliśmy, że prawo moralne posiada materialną treść; uznaliśmy jako najbardziej prawdopodobne przypuszczenie, że taką treścią będzie miłość, bowiem wtedy najłatwiej jest się zgodzić z tym, że ono [prawo moralne] już tutaj, na ziemi, wskazuje nam absolutnie wartościowy cel. I okazało się, że obowiązywalność miłości wymaga mimo wszystko uznania nieśmiertelności. Jest jednak możliwe i inne spojrzenie na moralność, mianowicie wskazane przez Kanta. Nie ma tutaj miejsca na to, ażeby rozstrzygać ów spór, dokonywać wyboru między jedną i drugą interpretacją prawa moralnego. Jeśli jednak jedna z nich wskazana została przez takiego wielkiego myśliciela, jak Kant, to nie można pominąć jej milczeniem, choćby nawet interpretacja ta nie była powszechnie przyjęta. Dlatego powinniśmy teraz przyjrzeć się, jak Kantowska interpretacja odnosi się do problemu nieśmiertelności.

Już sam Kant określił ten związek: twierdził, że jesteśmy zobowiązani wierzyć w Boga i nieśmiertelność właśnie na skutek wymagań moralności. Zapewne nie można się z nim nie zgodzić. Wedle jego interpretacji prawo moralne jest prawem formalnym: nakazuje nam tylko formę

prawidłowości we wszystkich naszych czynach. „Postępuj tak, – mówi – aby maksyma twojej woli mogła mieć znaczenie zasady powszechnego prawodawstwa”⁹. Dlatego dla rozwiązania pytania, czy dany czyn jest moralny, czy niemoralny, trzeba zawsze rozważyć, czy może stać się on jakby uniwersalnym prawem natury¹⁰. Tak, kłamstwo nie może stać się powszechne bez zniszczenia samej możliwości kłamania. I wszelki czyn, jeśli nie wytrzymuje podobnej próby, będzie niemoralny. Tym sposobem prawo moralne nakazuje nam tylko *formę* postępowania, i to do tej formy są dobierane właściwe przedmioty i treść postępowania. Przy tym każdy czyn powinien być spełniany wyłącznie z szacunku dla prawa moralnego: inaczej czystość mojego usposobienia moralnego dozna szkody; celem mojego postępowania okaże się nie to, co jest nakazywane przez prawo moralne, nie sama forma mojego postępowania, lecz coś innego. A więc, jeśli pielęgnyję chorego z sympatii do niego, to jeszcze nie znaczy to, że postępuję moralnie. Mój czyn będzie moralny tylko w tym przypadku, jeśli spełniam go zupełnie niezależnie od mojej sympatii do chorego.

Otóż można spróbować uznać za przeznaczenie człowieka realizację zwycięstwa formalnego prawa moralności, tj. przekształcenie całego życia doczesnego w takie, które samo by odpowiadało wymaganiom tego prawa. Nie będziemy rozstrzygać, czy ktokolwiek jest w stanie uznać to przeznaczenie samo w sobie (sprowadzające się do podporządkowania czysto formalnym wymaganiom) za absolutnie wartościowe; wystarczy przypomnieć, że już sam Kant uzupełnił swoją naukę o formalnym prawie moralności nauką o wyższym (nieosiągalnym na ziemi) dobru. Choćby nawet przeznaczenie to było uznane za absolutnie wartościowe samo w sobie, niezależnie od jego związku z wyższym (nieosiągalnym na ziemi) dobrem, to przy braku nieśmiertelności będzie ono niewykonalne, a przez to także obowiązywalność

⁹ Przekł. pol.: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Warthenberg, Warszawa 1984, s. 50 – przyp. tłum.).

¹⁰ „Postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody” (Tamże, s. 51 – przyp. tłum.).

powinności moralnej okaże się niedorzecznością. Jest ono sprzeczne z naturą człowieka, bowiem nie jest możliwy czyn, który nie ulega wpływowi najrozmaitszych motywów. Niektóre z tych motywów zawsze będą pobudzać człowieka do czynów, które przeczą powinności moralnej; inne skłonią go do takich czynów, które powinien wypełnić też na skutek wymagań moralnych, ale on zacznie wypełniać owe wymagania nie z szacunku dla nich samych, lecz pod wpływem wskazanych motywów (a więc będzie jeść pod wpływem głodu, a nie korzyści moralnej itp.). I w jednym, i w drugim przypadku przeznaczenie człowieka okaże się niewykonalne. Tylko niekiedy człowiek będzie wykonywać to, do czego jest przeznaczony, we wszystkich zaś pozostałych przypadkach będzie daleki od realizacji swego przeznaczenia. A ponieważ uznano, że nie ma nieśmiertelności, to jego przeznaczenie jest wykonalne nie dla wszystkich ludzi, a tylko dla tej ludzkości, która dopiero, być może, pojawi się w odległej przyszłości. Dlatego obowiązywalność powinności moralnej będzie najczystsza niedorzecznością dla wszystkich tych, którzy już żyli i jeszcze żyją na ziemi, tj. dla wszystkich tych, którzy uświadamiają sobie, że nie są w stanie kierować się w swoim postępowaniu samym szacunkiem wobec formalnego prawa moralnego, bowiem obojętne, czy będziemy uznawać jego obowiązywalność czy nie, to w każdym razie nasze przeznaczenie pozostanie dla nas nieosiągalne.

Tym sposobem niezależnie od tego, jak będziemy rozpatrywać prawo moralne (formalnie czy też przypisując mu jakąś określoną treść w rodzaju miłości bliźniego), jego obowiązywalność zachowuje sens nie inaczej, jak pod warunkiem wykonalnego i jednocześnie absolutnie wartościowego przeznaczenia. A bez tego ostatniego bezwzględna obowiązywalność powinności moralnej byłaby najczystsza niedorzecznością.

Co innego, jeśli uznamy nieśmiertelność. Przy tym przypuszczeniu możemy wierzyć w możliwość urzeczywistnienia tego wszystkiego, co jest niewykonalne w życiu doczesnym i co jest konieczne dla zachowania obowiązywalności powinności moralnej. A wiara ta byłaby niemożliwa tylko w tym przypadku, gdyby słuszne było stanowisko racjonalistyczne, gdybyśmy musieli uznawać, że charakter życia pozagrobowego

stanowi logicznie wyprowadzony skutek charakteru życia doczesnego. Ponieważ to, czego nie było w założeniu, nie może być i w skutku, to wtenczas, oczywiście, prawie wszystko to, co istnieje w życiu doczesnym (całe jego zło, niedoskonałość, marność, niemożliwość zrealizowania moralności itd.) przeszłoby do życia pozagrobowego. Odkrycie Hume'a zniszczyło jednak racjonalizm, a odkrycia Kanta wyjaśniły kompletną nieobalalność (ze strony wiedzy) dowolnego z przypuszczeń odnośnie do tego, co leży poza granicami wszelkiego możliwego doświadczenia, w tym odnośnie do życia pozagrobowego.

Dlatego bez jakiegokolwiek sprzeczności z logiką i faktami mam prawo wierzyć, że wykonanie powinności moralnej (obojętne, jak będę ją rozumiał – formalnie czy materialnie) służy za środek do osiągnięcia urzeczywistniającego się w życiu pośmiertnym, absolutnie wartościowego celu; że przez osiągnięcie tego celu zostaje odkupione wszelkie zło, doświadczane i wyrządzane przez kogokolwiek i cokolwiek w tym życiu; że to zło przez wykonanie *mojego przeznaczenia* przekształca się (nie tylko dla mnie, lecz także dla innych) w dobro i jest ono tym większe, im większe jest to zło; że owo dobro pogodzi z doświadczonym złem nie tylko tego, kto sam go doznał, ale i wszystkich tych, którzy służąc powinności moralnej, toczyli rzekomo bezowocną walkę o wyzwolenie świata od zła; że zło będzie wspomniane i odczuwane przez *wszystkich* jako dobro itd. Słowem, mogę bez wszelkiej sprzeczności z logiką i faktami uznać to wszystko, co jest wymagane dla uznania bezwzględnej obowiązywalności powinności moralnej.

Na czym konkretnie polega zakładany przez moralność absolutnie wartościowy cel; jak konkretnie dokonuje się *wskutek* mojego służenia moralności przemiana (dla wszystkich i każdego z osobna) zła w dobro; na czym konkretnie będzie polegało to ostatnie – tego wszystkiego mogę nie wiedzieć, tj. mogę nie potrafić wyobrazić sobie tego w sposób wyraźny. Nie jest to jednak wcale potrzebne, jeżeli wiem, że działanie nie jest analitycznie wyprowadzalne z przyczyny, lecz przyłącza się do niej syntetycznie, i że idee aprioryczne mogą nie obowiązywać poza granicami możliwego doświadczenia. Gdybym nie miał tej wiedzy, to oczywiście taka niewyobrażalność i nawet pewna niezrozumiałość ży-

cia pozagrobowego mogłyby wzbudzić wątpliwości co do jego istnienia. Wyobrażając sobie rezultaty innych procesów, łatwo mógłbym również zażądać wyraźnego wyobrażenia o życiu pozagrobowym jako rezultacie życia doczesnego. Lecz skoro wiem, że wyobrażenia skutków i rezultatów zawdzięczam nie tylko analitycznemu rozpatrzeniu procesów wywołujących te rezultaty, lecz danym doświadczenia, to nie potrzebuję takiego wyobrażenia odnośnie do tego, co leży poza granicami wszelkiego możliwego doświadczenia – a więc odnośnie do życia pozagrobowego. Gdybym nie wiedział, że prawo niesprzeczności obowiązuje tylko w granicach doświadczenia, trudno by mi było oczywiście uznać, że wcześniej doświadczone zło będzie kiedykolwiek wspomniane i odczuwane jako dobro. Jeżeli jednak dzięki Kantowi posiadam tę wiedzę, to nie ma żadnych przeszkód do wyznawania podobnej wiary. Mój rozsądek teraz już rezygnuje z protestu przeciw dostrzeganej przez niego sprzeczności w mojej wierze, gdyż dotyczy ona nie danych mi zjawisk, lecz tego, co leży poza granicami wszelkiego możliwego doświadczenia.

Tak więc po to, aby nasze uznanie bezwzględnej obowiązywalności powinności moralnej nie stało się niedorzecznością, musimy uznawać, że i człowiek, i cały świat przeznaczeni są do jakiegoś osiągalnego i jednocześnie absolutnie wartościowego celu. Do podobnego uznania potrzebna jest jednak jeszcze inna przesłanka: zakłada ona istnienie takiej istoty, która mogłaby powołać, tj. wybrać taki cel i uczynić go osiągalnym, tj. tak stworzyć świat, aby spełnił on swoje przeznaczenie; krócej mówiąc – uznając bezwzględną obowiązywalność powinności moralnej, trzeba uznać także istnienie Boga jako Stwórcy świata, który stworzył go w bezwzględnie wartościowym celu. Przecież nie można z całą pewnością uznawać przeznaczenia człowieka do realizacji podobnego celu, jeśli prawa świata nie przyczyniają się do jego osiągnięcia, tj. jeśli do tego celu oprócz człowieka nie jest przeznaczony także sam świat (zarówno empiryczny, jak i nadzmysłowy): w przeciwnym wypadku jego prawa mogą nie uwzględniać nawet nieśmiertelności. Po to zaś, by przeznaczenie to było z całą pewnością wykonalne, świat musi być stworzony nie inaczej, jak zgodnie z zamysłem rozumnej istoty. Tym sposobem wiara w obowiązywalność powinności moralnej wymaga wiary w Boga jako rozumnego Stwórcę świata.

Ale Bóg, którego działalność ograniczałaby się do tego, że stworzył świat, po czym pozostawił go samemu sobie, jeszcze nie czyni zadość wymaganiom bezsprzecznej obowiązywalności powinności moralnej: Bóg powinien słuchać modlitw i spowiedzi człowieka. Ciągłe widzimy naruszenia powinności moralnej. Czy trzeba przytaczać przykłady? Chrystus został ukrzyżowany, głosiciele Jego nauki prześladowano itd. Mało tego, gdy walczymy o to istnienie, które (zgodnie z naszą wiarą) jest nam dane jako środek do osiągnięcia absolutnie wartościowego przeznaczenia i którego nie mamy prawa z tej racji lekceważyć, nie jesteśmy w stanie nie uchylać się przed powinnością moralną. Jeśli te uchylenia się przed powinnością moralną ani trochę nie wpływają na ostateczne przeznaczenie świata, to obowiązywalność powinności moralnej okazuje się największą niedorzecznością: powinność moralna powinna być drogą, która prowadziłaby nas do przeznaczonego nam celu; po co ma obowiązywać trudniejsza droga, jeśli cel ten byłby osiągalny także na innej, łatwiejszej drodze – drodze wykroczeń przeciw powinności moralnej? Jeśli zaś gwałciciele powinności moralnej pozbawiają się możliwości osiągnięcia celu, do którego drogę stanowi wykonanie owej powinności, to znaczy, że cel ten pozostaje dla człowieka nieosiągalny. W każdym razie jest on nieosiągalny prawie dla całej ludzkości żyjącej w przeszłości i obecnie; tylko w oddalonej przyszłości, być może, stanie się on osiągalny dla wszystkich, a nie tylko dla niektórych. A w takim przypadku obowiązywalność moralności znowu traci swój sens. Jak już mówiliśmy, nie można uważać za obowiązujące dróg, które prowadzą do nieosiągalnego celu.

Jak rozwiązać tę sprzeczność powinności z faktem, a do tego – z faktem należącym do przeszłości? Niezależnie od tego, jak bardzo postępowała ludzkość do przodu w odległej przyszłości, to jednak nie da się wykreślić przeszłości. Stąd dla ocalenia obowiązywalności powinności moralnej jest tylko jedno wyjście: trzeba, by sama ludzkość rozporządzała środkami do odkupienia swojej przeszłości, a do tego trzeba, by Bóg słuchał spowiedzi każdego człowieka z jego własnych grzechów i modlitw za cudze grzechy, trzeba też, by człowiek był tym bardziej święty, a jego modlitwa za grzechy świata była tym bardziej skuteczna,

im bardziej jest on sprawiedliwy (*праведный*). Tylko pod takim warunkiem przyszedł postępek moralności uleczy całe dawne zło, nie czyniąc zarazem obowiązwalności powinności moralnej zbyteczną, niedorzeczną. Jeśli postępując moralnie mogę ratować na tej drodze nie tylko samego siebie, ale i wszystko, co żyje, nawet to wszystko, co wcześniej żyło na ziemi, to mam prawo rozpatrywać powinność moralną jako powszechnie obowiązującą: w przeciwnym wypadku będzie ona tylko moim osobistym kaprysem. Orygenes uczył, że ocaleni będą nie tylko wszyscy grzesznicy, obojętne, jak wielkie byłyby ich grzechy, ale że nawet diabeł będzie przywrócony do swej dawnej godności: wieczna kara grzeszników będzie karą nie dla nich samych (oni, zapewne, gotowi będą odkupić swoje zło, przecież na ziemi często dobrowolnie poddają się karze), lecz dla sprawiedliwych, zmuszonych uświadamiać sobie swoją bezsilność ratowania grzeszników i skazanych cierpieć nieuchronnie męki wskutek współczucia, właściwego im jako sprawiedliwym. Czyż ta nauka nie świadczy o tym, że wśród innych moralnych potrzeb ludzie mają także potrzebę *powszechnego* zbawienia? Inne świadectwo istnienia podobnej potrzeby można znaleźć u Dostojewskiego, w którego psychologiczny talent nikt nie wątpi. Przedstawiany przez niego starzec Zosima (w *Braciach Karamazow*¹¹) głosi naukę, że każdy człowiek ponosi winę za wszystkich, ale też nie tłumaczy, na czym polega ponoszenie winy za innych. A to staje się całkiem jasne i konieczne, jak tylko uwzględnimy, że do moralnych wymagań należy potrzeba posiadania możliwości zbawiania *innych* dzięki swej moralności i obowiązek zbawiania innych: pod takimi warunkami mogę i powinienem odkupić nie tylko swoje grzechy, ale i grzechy cudze; jeśli zaś dzięki swej moralności *mogę i jestem zobowiązany* gładzić cudze grzechy, ale nie robię tego, to rzecz jasna, odpowiadam za nie.

Jeśli konsekwencją moralności jest zbawienie tylko tego, kto sam postępuje w niej, a nie pozwala nam zbawiać także innych, to nie można uważać jej za bezwzględnie obowiązującą. To tak, jak gdyby przedmio-

¹¹ Przekł. pol.: F. Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, tłum. A. Wat, Warszawa 1984 [przyp. tłum.].

ty mojego moralnego postępowania nie były nieśmiertelnymi istotami: przecież i w jednym, i w drugim przypadku wszystkie rezultaty mojego postępowania *dla dobra innych* ograniczają się do samej ziemi. Co zaś tyczy się mojej własnej nagrody, która czeka mnie w życiu pozagrobowym za moją moralność, to w tym przypadku będzie ona wyłącznie moją osobistą sprawą, która zupełnie nikogo nie dotyczy i z której z tej racji nikomu nie jestem zobowiązany zdawać sprawozdania. W jaki sposób domaganie się szczęścia przyszłego życia będzie dla mnie nie tylko korzystne, ale nawet moralnie obowiązujące? Obojętne, czy je zdobędę, czy też zamienię je na doczesne, nawet czysto bydlęce, rozkosze, i w jednym, i w drugim przypadku dotyczyć to będzie tylko mnie i nikogo więcej. I z tej racji mam jednakowe prawo czynić i jedno, i drugie. Jeśli zaś rezygnuję z dóbr doczesnych i zachowuję się na ziemi tak, jak tego wymaga zdobycie przyszłego zbawienia, i jeśli przez to mogę zyskać coś w przyszłym życiu tylko ja i nikt więcej, to wszystko to jest, być może, i rozsądne, i korzystne (choć to wątpliwe), ale bynajmniej nie obowiązuje moralnie: wszystko jedno, czy wystawiałbym się na bardziej lub mniej ciężką próbę (na przykład, studiowałbym mnóstwo nauk – jedno łatwo i chętnie, inne – doświadczając wszelkich możliwych przykrości itp.) w celu otrzymania dobrze opłacanej posady, albo jeszcze lepiej – obojętne, czy nie wydawałbym całego swego zarobku na kobiety, na hulanki czy nawet na zupełnie higieniczne, komfortowe życie, lecz oddawałbym możliwie najwięcej pieniędzy w pewne ręce z przekonaniem, iż dostanę je z powrotem ze znaczącą nawiązką. O *obowiązwalności* można mówić tylko w tym przypadku, kiedy sprawa dotyczy nie mnie samego, lecz także innego człowieka.

Jeśli świętość przynosi pożytek w przyszłym świecie tylko temu, kto sam ją posiada, to czy jest rozsądne do niej dążyć? Czy uznanie obowiązwalności powinności moralnej nie okaże się w takim razie niedorzecznością? Przecież wyłącznie faryzeusze mogą mieć nadzieję, że są zdolni o swoich własnych siłach osiągnąć przyszłe zbawienie, że są do tego już dostatecznie czysti pod względem moralnym. Ale każdy, kto nie jest obłudny wobec samego siebie i kogo ideały moralne przewyższają faryzejskie, od razu pojmie, że rozkosze ziemskie, jakkolwiek są

niewiele ordynarne, nietrwałe, ulotne, są nam bliższe i bardziej dostępne. Przecież pomimo swych starań nie wyzbędę się wszystkich dążeń, przeszkadzających mi osiągnąć ideał moralny, a z nim i przyszłe szczęście; Nie bez powodu pojawiła się na ziemi wiara w odkupienie ludzkości przez Bogoczłowieka i w konieczność takiego odkupienia. A jeśli tak, jeśli moralnego ideału nie można osiągnąć wyłącznie o własnych siłach i jeśli jednocześnie, niezależnie od dążenia człowieka do niego, dotyczy to tylko jego osobistych korzyści i nikogo więcej (a we wszystkim pozostałym wystarczy, aby podporządkowywał się on normom *prawnym*), to czy nie rozsądniej jest zrezygnować z uznania powinności moralnej? Kiedy Mefistofeles zaproponował Faustowi same tylko *próby* schwywania szczęścia doczesnego w zamian za wszelkie nadzieje na przyszłe osobiste szczęście, osiąganego przez osobiste wysiłki, to Faust odpowiedział nie brakiem wiary w życie pozagrobowe, lecz wyraził względem niego kompletną obojętność:

Szczęście me
Z tej ziemi czerpię. Wszystkie me nadzieje,
Radość i mękę ziemskie słońce grzeje,
A gdy mi wreszcie to wszystko się przeje,
Niechże już wtedy dzieje się, co chce!
Wszystko mi jedno, czy i w jakiej mierze
Będę tam miłość lub nienawiść czuł
I czy tam także, w tej nieznannej sferze,
Jest jeszcze coś jak góra albo dół¹².

Bóg winien słuchać naszych modlitw; winien nie tylko stworzyć świat, ale następnie jeszcze go strzec, spełniać podsunięte przez moralność modlitwy – jeśli nie tutaj, to w jakimś innym, ponadzmysłowym świecie – tam, gdzie urzeczywistnia się przeznaczenie człowieka. Bóg deistów, Bóg, który stworzył świat i potem go porzucił, przebywając

¹² Przekł. pol.: J. Goethe, *Faust*, tłum. F. Konopka, cz. I, Warszawa 1968, s. 114 [przyp. tłum.].

gdzieś w miejscu niedostępnym dla modlitw człowieka, jest nikomu niepotrzebny z tej racji, że *taki* Bóg nie ma najmniejszego moralnego znaczenia. *Taki* Bóg pod względem roli, którą odgrywa w życiu moralnym [człowieka], absolutnie niczym nie różni się od bezdusznego kamienia, któremu fetyszyści oddają boskie honory. Nasi oponenti powiedzą: przecież ten Bóg warunkował istnienie tego samego świata, który służy za pole waszej działalności moralnej; czy to znaczy, że powinien On być przedmiotem naszego szacunku? Zgoda, ale w takim razie na dokładnie taki sam szacunek zasługuje również wszelki kamień: przecież i o nim można powiedzieć, że warunkuje istnienie naszego świata, że ten ostatni nie mógłby istnieć bez niego. W rzeczy samej, jeśli Bóg stworzył świat według jakiegoś określonego planu, a w stworzonym przez Niego świecie znalazł się jakiś kamień, to oznacza to, że ów kamień wchodził w skład planu, według którego stworzony został świat, że wybrany przez Boga plan potrzebował istnienia kamienia, a zatem, bez tego kamienia nie byłoby tego świata, który rzeczywiście został stworzony, lecz jakiś *inny*, tak że *istniejący świat* zawdzięcza swoje istnienie tak samo Bogu, jak i dowolnemu kamieniowi. Dlatego jeśli od nas wymaga się czczenia tego Boga, który, stworzywszy świat, potem stał się dla niego jakby martwym, zamknął się sam w sobie i nie słucha ludzkich modlitw, to jesteśmy gotowi czcić Go, ale tylko pod warunkiem, że w dokładnie takim samym stopniu zasługuje na to oddawanie czci dowolny kamień. Ich wartość moralna jest taka sama. W takiego Boga, w Boga martwego lub głuchego, oczywiście, można wierzyć bez popadania w sprzeczność z logiką i faktami. Taka wiara wymaga jednak innych motywów niż te, które zmuszają nas wierzyć w Boga żywego, słuchającego [modlitw] ludzi. Wiara w martwego Boga potrzebuje, na przykład, nawyków wiary w Boga, możliwości rozpatrywania świata jako stworzonego przez istotę rozumną itp. Słowem, wiara w martwego Boga będzie wiarą próżną i niepodobną do wiary w Boga żywego.

Owszem, związek potrzeb moralnych z wiarą w Boga żywego i nieśmiertelność duszy udowodniliśmy bynajmniej nie rozstrzygająco; właściwie tylko go naszkicowaliśmy. Dla naszego celu nie potrzebujemy jednak kompletnych i niezbitych dowodów; całkowicie wystarczają nam

takie argumenty na korzyść istnienia wiary w jakiegokolwiek dogmaty z potrzebami moralnymi, które byłyby bardziej lub mniej prawdopodobne. Przecież nasze zadanie wcale nie polega na tym, aby potwierdzić czy systematycznie rozwinąć treść jednego lub drugiego rodzaju wiary, a jedynie na tym, aby zarysować różnicę tych rodzajów wiary, które mogą być rozpoznane w wierze jako takiej, jeśli rozpatrywać ją w aspekcie jej stosunku do wiedzy. Dlatego mamy prawo ograniczyć się do wskazania, że obok wiary próżnej można uznać jeszcze taką wiarę, którą (tak samo, jak i próżną) rozsądek uznaje za nieprzeczącą ani logice, ani faktom doświadczenia, ale która jednocześnie różni się od wiary próżnej tym, że powstaje i utrzymuje się pod wpływem wysoce wartościowych motywów, nie zaś próżnego charakteru. Wskazaliśmy tylko dwa dogmaty tej wiary (nieśmiertelność duszy i istnienie żywego Boga); owszem, może okazać się, że jest ich o wiele więcej. Nie jest jednak naszym celem i stąd nie mamy potrzeby, by je wycisnąć. Potrzebujemy tylko przykładów, a nie systemu dogmatów. Tak więc po tym, jak rozum człowieka zaczął krytycznie odnosić się nie tylko do dogmatów wiary, ale i do samego siebie, wypada uznać cztery rodzaje wiary, rozpatrywanej w jej relacji do wiedzy: naiwną, ślepa, próżną i tą, którą dopiero co opisaliśmy. Jakkolwiek dwa ostatnie rodzaje różnią się od siebie (co do charakteru tych motywów, które zmuszają nas ze wszystkich dogmatów, uznawanych przez rozsądek krytyczny, uznawać takie a nie inne), to mają też wspólną cechę: dogmaty jednej i drugiej wiary są uznawane ze strony rozsądku krytycznego za nieobalane, ani trochę nieprzeczące ani logice, ani faktom. Są to dwie postaci, podporządkowane jednemu i temu samemu rodzajowi wiary (mianowicie – wierze, rozpatrzonej i uznanej przez rozsądek krytyczny), który z kolei jest podporządkowany razem z wiarą naiwną i ślepa, wspólnemu im wszystkim rodzajowi „wiary”. Temu czwartemu rodzajowi wiary w pełni odpowiada miano *wiary świadomej*, i tak ją będziemy nazywać. Jest ona świadoma nie tylko dlatego, że towarzyszy jej wiedza swojej nieobalalności, swych motywów i ich wysokiej wartości, ale przede wszystkim wskutek świadomości, że jest wiarą, a nie wiedzą, podczas gdy inne rodzaje wiary bardzo często, nawet w większości przypadków, mieszają się z wiedzą. Wiara naiwna

ani trochę nie odróżnia się od wiedzy. To samo można powiedzieć o wielu przypadkach wiary próżnej: na przykład, materialści zazwyczaj uważają swoją wiarę w materialistyczne dogmaty za wiedzę. Również wiara ślepa niejednokrotnie ma nadzieję przekształcić się w wiedzę – przynajmniej scholastycy przez długi czas żywili takie nadzieje; czyż wśród nich nie było przedstawicieli ślepej wiary?

Łatwo zauważyć, że przy naszym podziale wiary, rozpatrywanej w aspekcie jej stosunku do wiedzy, na trzy główne rodzaje (z których jeden dzieli się dalej na dwie postaci – na wiarę próżną i świadomą) nic nie opuściliśmy i nie wprowadziliśmy takich członów podziału, które pokrywałyby się ze sobą. Oczywiście, każdy ze wskazanych rodzajów można dzielić dalej, i mogą być rozmaite przypadki mieszanej wiary: tak na przykład łatwo mogą znaleźć się ludzie, którzy w niektóre dogmaty wierzą naiwnie, w inne – ślepo, w jeszcze inne – próżnie, a w pozostałe – świadomie. Jest to całkiem możliwe. Ale jeśli będziemy rozpatrywać tylko podstawowe rodzaje wiary, przy tym w ich czystszej postaci (niezmieszane między sobą), to okaże się, że są ich tylko trzy, ani więcej, ani mniej: 1) naiwna, 2) ślepa i 3) uznana przez rozsądek krytyczny (która obejmuje i próżną, i świadomą). O tym można łatwo się przekonać drogą metodycznej przeprowadzonego podziału logicznego. Uczynmy to.

Co to jest wiara? Jest to przeświadczenie wykluczające stan wątpliwości. Stanem *psychologicznie* (a nie logicznie) przeciwnym wierze nie jest niewiara (ona też stanowi *przeświadczenie* o błędności jakiegokolwiek wiary), lecz wątpliwość; wiara jest stanem wykluczającym wątpliwość. Ale to przeświadczenie nie pokrywa się z wiedzą, tak że możemy scharakteryzować wiarę jako stan *wykluczający wątpliwość inaczej niż to dzieje się w przypadku wiedzy*. I oto zapytuję: na ile sposobów może jawić się takie wykluczenie wątpliwości, jeśli rozpatrywać ten stan w aspekcie jego relacji do rozsądku? Jest oczywiste, że w pojęciu stanu *takiego* przeświadczenia (albo takiego wykluczenia wątpliwości), rozpatrywane z takiego punktu widzenia, wstępnie można wyróżnić tylko dwa rodzaje, bowiem krytyczna działalność rozsądku może znaleźć się tylko w jednym z dwóch stanów: albo jeszcze nieobudżonym, albo już obudżonym. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z tym, co na-

zwaliśmy wiarą naiwną. Co zaś tyczy się drugiego rodzaju, to w nim z kolei można wyróżnić tylko dwie postacie. Cały ten rodzaj charakteryzuje się tym, że wątpliwości o dogmatach wiary zostają usunięte już po obudzeniu działalności krytycznej rozsądku. Ale to usunięcie może być dokonane na dwóch, i tylko na dwóch, drogach: rozsądek rezygnuje ze swych wątpliwości albo dobrowolnie (tj. krytycznie oceniając nasze poznanie, ocenia dogmaty wiary jako nieobalalne), albo niedobrowolnie (tj. jego wątpliwości są na siłę zagłuszane). W tym ostatnim przypadku powstaje wiara ślepa, a w pierwszym – wiara rozpatrzona i uznana przez rozsądek krytyczny, w której z kolei, w zależności od wartości jej motywów, można wyróżnić wiarę próżną i świadomą. W ten sposób w naszym podziale nic nie zostało pominięte; nie ma tutaj też zbędnych, pokrywających się ze sobą postaci.

A ponieważ nasz cel polegał właśnie na tym, aby określić możliwe rodzaje wiary w jej relacji do wiedzy, możemy uważać swoje zadanie za spełnione. Obok wiary naiwnej i ślepej jest taka wiara, która będzie całkiem *solidna*, bowiem jej prawa są uznawane przez rozsądek krytyczny, i jednocześnie *wartościowa*, w każdym razie będzie wiarą taką, że nie można jej nazywać zjawiskiem nienormalnym czy niepożądanym; jest to wiara świadoma. Ludzie często nie zauważają jej, ale to wynika nie z tego, że jej nie ma, lecz z tego, że nie dość krytycznie odnoszą się do wiedzy, mianowicie – z wiedzą mieszają wiarę, uważają ją za wiedzę. I jeśli ta wiara, błędnie brana za wiedzę, będzie przeczyć wierze świadomej, to ta ostatnia, ma się rozumieć, okaże się niemożliwą, tj. taką, która jest odrzucana przez naszą wiedzę. Tak na przykład materializm uważa dogmaty materialistyczne za wiedzę; z tego powodu wiara świadoma musi wydawać się mu sprzeczna z wiedzą. Taką samą musi wydawać się ona również tym wszystkim, którzy stwarzają pojęcie o „rzeczach-w-sobie” przy pomocy prostego zdwojenia świata zjawisk, tj. przy pomocy niczym nie dowiedzionego, lecz przyjętego na wiarę, przeniesienia na rzeczy-w-sobie wszystkich tych zasad, które obowiązują w świecie zjawisk. Ale i materializm, i podobne przeniesienie zasad świata zjawisk na rzeczy-w-sobie jest wiarą, a nie wiedzą. I jedno, i drugie jest uważane za wiedzę tylko do tego momentu, dopóki nie rozciągniemy wątpliwości

krytycznego rozsądku na sam rozsądek, na budowaną przezeń wiedzę. Ale gdy tylko rozmaite rodzaje wiedzy bada filozofia krytyczna, gdy tylko dokładnie oceniane są warunki możliwości i granice wiarygodnego poznania, natychmiast staje się całkiem możliwa wiara świadoma, na równi z innymi rodzajami wiary.

Na zakończenie wypada nam odpowiedzieć na jeszcze jedno pytanie: „Kto może mieć świadomą wiarę?”. Najprawdopodobniej mogą ją posiadać tylko filozofowie krytyczni. Czyż wiara wszystkich pozostałych ludzi będzie jeśli nie próżna, to albo naiwna, albo ślepa? To nieprawda. Nie należy zapominać, że oprócz wiedzy *dyskursywnej* o czymkolwiek (w tym też o granicach wiarygodnego poznania), która dochodzi do swych wniosków nie inaczej, jak przechodząc krok po kroku wszystkie wiodące do nich pośrednie ogniwa, jest jeszcze inna – *intuicyjna*, przy pomocy której umysł albo porusza się, robiąc wielkie susy, przez kilka logicznych ogniw, albo nawet wprost, bezpośrednio, tj. bez wszelkich pośrednich rozumowań, uchwytuje ich ostateczny rezultat. Konieczność tego ostatniego jest w tych przypadkach nie tyle rozumiana, ile *odczuwana*¹³. Zazwyczaj nawet własne wnioski (szczególnie zaś nowe i oryginalne) dostrzegamy najpierw intuicyjnie. Początkowo powstają one tylko w postaci niewyraźnego przeczucia, że oto tutaj, w tej kwestii albo na tej drodze myśli jest coś nowego dla nas, nowego albo w tym sensie, że ono znosi jakiś poprzedni pogląd, albo w tym, że uzupełnia go o nowe cechy, a potem, kiedy dostrzeżemy to nowe, zaczynamy *odczuwać* jego słuszność. I dopiero potem, wiedząc z poprzedniego doświadczenia, że wnioski intuicyjne bywają często błędne, sprawdzamy je na

¹³ Mnóstwo przykładów tego intuicyjnego myślenia, oprócz innych dzieł, znajduje się zwłaszcza u Carpentera w 2 tomie (rosyjskiego przekładu) jego *Fizjologii umyślu* [У. Б. Карпентер, *Основания физиологии ума с их применениями к воспитанию и образованию ума и изучению его болезненных состояний*, т. 2, Санкт-Петербург 1887] w rozdziale „o zdrowym rozsądku”, a także niemal u wszystkich filozofów „nieświadomego”, na przykład, u Hartmanna w jego *Philosophie des Unbewussten* [Berlin 1869] w rozdziałach poświęconych wskazaniu działania „nieświadomego” w myśleniu i postępowaniu. U tych ostatnich trzeba tylko odrzucić metafizyczną naukę o „nieświadomym”, a powstaną czysto empiryczno-psychologiczne przykłady myślenia intuicyjnego.

drodze dyskursywnej¹⁴. Dlatego to filozofowie, myślący, że wola stanowi ukrytą istotę duszy, albo w ogóle przypisujący woli dominujące znaczenie w naturze duszy, dochodzą do twierdzenia, jakobyśmy o uznawanej przez nas myśli przekonywali się najczęściej w ten sposób, że wpierw *chcemy*, aby miała ona sens i dlatego zawczasu go jej przypisujemy, jeszcze bez dowodów (bowiem ona nam odpowiada, zadowala naszą wolę), a potem, już ją przyjąwszy, staramy się ją potwierdzić (jako pożądaną dla nas) i wyszukujemy dla niej odpowiednie argumenty (przy czym przy tych próbach często przekonujemy się, że najprzód błędnie pomowaliśmy własne prawdziwe pragnienia). Ci filozofowie, prawidłowo zauważając w sobie faktyczną relację myślenia intuicyjnego do dyskursywnego, interpretują ją w duchu własnych transcendentno-metafizycznych hipotez doświadczenia wewnętrznego¹⁵.

Oprócz wrodzonych indywidualnych właściwości, myślenie intuicyjne i ilościowo (w sensie częstości wydania jego wyroków i sfery przedmiotów, na które ono się rozciąga), i jakościowo (w sensie zwiększenia się szans na bezbłądność jego wniosków) zależy także od rozmaitych innych warunków. Wśród nich, oprócz nawyku rozmyślenia, ilości doświadczenia itd., znajdują się także miłość do prawdy, wytrwałość moralna itp. Dlatego nie ma nic dziwnego w tym, że wielu ludzi, którzy nie są filozofami, ale którzy przyzwyczaili się szukać prawdy i rozmyślać

¹⁴Wiedzę o niebezpieczeństwie intuicyjnych wniosków zdobywa się szczególnie łatwo pod wpływem wykształcenia czy w ogóle poszerzenia wiedzy. Na tym właśnie polega psychologiczna przyczyna, dla której ludzie bez wykształcenia, czy ludzie mający wąskie doświadczenie i ograniczone wiadomości, wyróżniają się taką oryginalną, lekkomyślną logiką (zazwyczaj tak się myśli tylko o kobietach; ale to nieprawda; ta właściwość daje się zauważyć u wszystkich ludzi – w mniejszej lub większej zależności od różnicy w rozwoju człowieka): „tak mi się zdaje”, „jestem o tym przekonany”, „tak, widzę, że nie może być inaczej” itp. – oto ich *ultima ratio*, jak gdyby zbędne były wszelkie inne argumenty. Przyczyna tej właściwości tkwi w tym, że oni jeszcze nie mieli dość okazji przekonać się empirycznie (*убедиться на деле*), jak niebezpiecznie jest zawierzać intuicyjnym wnioskom bez wszelkiej dyskursywnej kontroli oraz nie przyzwyczaili się do sposobów jej użycia i dlatego odczuwają ją jako ciężar.

¹⁵W filozofii rosyjskiej przedstawicielem takiego poglądu był M. I. Władisławlew. A z tego poglądu wypływają oryginalne wnioski o odpowiedzialności za nasze przekonania, tezy naukowe, poglądy itp. (co nie uszło uwadze Władisławlewa). Stąd widać, jak ważne byłoby ustanowienie ścisłej i czysto empirycznej nauki o myśleniu intuicyjnym. Niestety, takiej nauki jeszcze nie ma, a w zamian za to na każdym kroku spotykamy się z metafizyką „nieświadomego”.

nad swoim poznaniem (jakkolwiek nie analizują go oni metodycznie i wszechstronnie, jak to czyni filozof krytyczny), dojdzie do takich samych rezultatów odnośnie do korelacji wiary i wiedzy, do jakich dochodzi filozofia krytyczna. Wszystko to, co mówi ona na temat tej kwestii w ścisłych, werbalnie wyrażonych formułach oraz co dowodzi i wyprowadza w ściśle logiczny, tj. dyskursywny sposób, będzie przez te osoby dostrzegane intuicyjnie: rozmyślając o tych tezach, będą nie tyle dowodzić, ile *odczuwać* ich słuszność. Z tej racji takie tezy stają się ich twarzymi przekonaniem, na których budują swój światopogląd.

W tym przypadku powtarza się to samo zjawisko, które obserwujemy u wielu uczonych, niebędących filozofami. Niejednokrotnie z dużą przenikliwością dostrzegają oni granice, do których może sięgać w ich dziedzinie poznanie empiryczne, i starają się ich przestrzegać, tj. starannie wykluczać z dziedziny swoich badań transcendentno-metafizyczne problemy, pomimo pokusy, której często ulegają niektóre nauki, by zabrać się za te problemy. Czyżby wszyscy fizjologowie potrafiący wstrzymać się od pytań o istotę duszy i niedodający do fizjologii ani materializmu, ani spirytualizmu, potrafili czynić to dopiero dzięki nauce filozofii krytycznej? Czy bardziej prawdopodobne nie jest to, że dzięki rozmaitym warunkom, wielu z nich (bez pomocy metodycznej filozofii) poznało granice poznania empirycznego za pośrednictwem myślenia intuicyjnego?

I oto zapytuję, jeśli u kogoś wiara opiera się, z jednej strony, na wymaganiach zmysłu moralnego, a z drugiej – na intuicyjnie zdobytej wiedzy o granicach wiarygodnego poznania, to jakiego rodzaju jest taka wiara? Oczywiście, nie będzie ona tak świadoma (i dlatego tak solidna i tak oczyszczona od domieszki wiary innych rodzajów), jak wiara krytycznego filozofa – będzie ona jakby półświadoma. Ale, w każdym razie, nie wolno¹⁶ zaliczyć jej do całkowicie naiwnej i ślepej, a raczej – do świadomej wiary. Ona stanowi przejście od wiary czysto-naiwnej (bowiem krytyczna działalność rozsądku już się obudziła) do czysto-świadomej (bowiem działalność nie osiągnęła jeszcze swojego wyższego stopnia

¹⁶ W oryginale: „wolno”; prawdopodobnie jest to błąd drukarski [przyp. tłum.].

rozwoju, do którego dochodzi przy pomocy metodycznego badania właściwego dla filozofii krytycznej). Ma się rozumieć, że ten przejściowy stopień może znajdować się i bliżej czysto-świadomej wiary, i dalej od niej. Ten jednak, u którego obudziła się już krytyczna i sceptyczna działalność rozsądku i który posiada dopiero co opisaną wiarę, jak widać, zawsze znajduje się bliżej wiary czysto-świadomej niż naiwnej, gdyż powrót do stanu naiwnego nie jest już możliwy. Oto dlaczego te przypadki, w których krytyczna i sceptyczna działalność rozsądku budzi się pod wpływem moralnych wymagań i opiera się na intuicyjnej wiedzy o granicach poznania człowieka, trzeba odnosić do rozmaitych stopni wiary świadomej.

tłum. z języka rosyjskiego Barbara Czardybon

Stanislas Breton

Bóg jest Bogiem Esej o przemocy sądów tautologicznych¹

Wypowiedzi tautologiczne mają naturę pozorną. Tradycyjnie panuje zgoda co do tego, że nie poszerzają wiedzy. W dwóch formach, które im się przypisuje: w prostym powtórzeniu podmiotu w jego określeniu („ciała są ciałami”) lub w dodaniu samego tylko objaśnienia („ciała są rozciągle”), ilość informacji jest właściwie żadna. Podwajają to, co jest już wiadome. Można powiedzieć, że nie troszczą się o poznanie. Ale istnieją przecież wypowiedzi (nawet jeśli nie przynoszą żadnego zysku poznawczego), które tautologiami nie są, choć są do nich podobne za sprawą analogicznego braku wartości informacyjnej. Jest to przypadek tych nieznaczących zwrotów, które stosują pasażerowie pociągów, autobusów, a nawet samolotów, tylko po to, aby wszcząć rozmowę. Można by dużo mówić o tych zagajeniach, które pod pewnymi względami zbliżają się do naszych tautologii (*lapalissades*).

Stanislas Breton (1912–2005) – filozof francuski, członek Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa, profesor filozofii w instytutach katolickich w Paryżu i Lyonie, a także w paryskiej École normale supérieure. W swoich pracach zajmował się metafizyką i filozofią religii. W czasach świetności francuskiego postmodernizmu (pozostawał w bliskich relacjach z jego czołowymi przedstawicielami: Althusserem, Foucaultem i Derridą) uprawiał filozofię krytyczną i zarazem religijną. Najważniejsze książki: *Du principe* (1971), *Être, monde, imaginaire* (1976), *Le Verb et la Croix* (1981), *Unicité et monothéisme* (1981).

¹ Esej został opublikowany po raz pierwszy w zbiorze: Stanislas Breton, *Philosophie buissonnière*, Grenoble 1989, s. 131–140. To wydanie stanowiło także podstawę niniejszego przekładu [przyp. tłum.].

Logicy odnieśli się z powagą, niekiedy niecierpliwą, do problemu tak zwanych „zdań analitycznych”. Jaka by nie była ich odpowiedź, trudno uwierzyć, że ich końcowy osąd miałby być wyczerpujący. Trudność ta bierze się stąd, że w analizowanych sposobach mówienia chodzi mniej o poprawność syntaksy, czy odniesienie semantyczne do prawdy, a bardziej o praktykę komunikacji.

Powstrzymam się, świadomy własnej niekompetencji, od jakichkolwiek uwag odnośnie do tautologicznego charakteru *Mathesis*. Mam pewne powody przypuszczać, że matematycy w niewielkim stopniu interesują się dziś sprawami, którymi zajmowali się na początku wieku, zafascynowani *Principia Mathematica*.

Zamykam nawias i zwracam się ku tautologiom religijnym. W tej dziedzinie można zaobserwować wiele wariantów: „Bóg jest Bogiem”, „Allah jest Allachem”, „Brahma jest Brahmą”, „jestem, który jestem”, ewentualnie samo „jestem”. Powyższe formuły łączy widoczne pokrewieństwo, mimo że należą do bardzo różnych kontekstów.

Zatrzymam się przy pierwszej z nich. W rzeczy samej, przypuszczam, że posiada ona pewną przykładowość, która może dostarczyć modelu uniwersalnego. Dlatego też ograniczę się do jej analizy.

1. *Bóg jest Bogiem*. – „To ja już panu dziękuję”, odpowiedział mi pewien intelektualista, będący wiecznie w pośpiechu i niemający, ma się rozumieć, czasu do stracenia.

Uznałem jednak za konieczne stracić swój czas w pozornej pustce tej wypowiedzi. Cóż ona mówi (*Que dit-il*)?

Sprecyzujmy: *Co chce powiedzieć?* (*Que veut-il dire?*) Tutaj, w sposób jawny, powyższe wyrażenie wciela wolę, straszną wolę; wolę immanentną samej „mowie” (*dire*), ale także wewnętrzną względem wypowiadanej rzeczy, która staje się „wielką sprawą”, wymagającą poświęcenia się jej ciałem i duszą.

Oto są dwa otwarcia tego pytania, dwie wole, które powinienem zbadać. Zamiast wstępu uczynię następującą uwagę: bez wątpienia nigdy bym nie powrócił do problemu tautologii, gdyby bomby pochodzenia bliskowschodniego – wybuchające tu i ówdzie, u nas, „w jednej z naj-

szlachetniejszych dekoracji świata” (jak pisał Montaigne) – nie pobudziły mnie swoją eksplozją do podjęcia na nowo – w świetle palącej aktualności – pytania uznanego za drugorzędne.

2. *Bóg jest Bogiem*. Można by powiedzieć, że nie ma innego sposobu mówienia o Bogu, jak tylko przy pomocy tej tautologii. Faktycznie, nic bardziej banalnego. Czyż nie mówimy: „kot jest kotem”, „mlecz jest mleczem”. *X* jest *x*-em, i niczym innym. Tego by jeszcze tylko brakowało, żeby „Bóg nie był Bogiem”. Bóg nas nie zaskakuje. Jest tym, czym jest, podobnie jak świnia, jest, czym jest. Czyż nie byłoby błuźnierstwem, gdyby był „inaczej”?

Czy nie byłby więc Bóg – za sprawą nazwania, które zamyka go w nim samym – najwyższym gwarantem zasady tożsamości, a pośrednio, „zasady niesprzeczności”?

Bóg nie mógłby przecież sobie przeczyć. W gruncie rzeczy, taki Bóg, gdy się mu dobrze przyjrzyć, powraca do kondycji powszechnej. Jest tym, czym jest. Cóż w tym dziwnego? Nie ma co sobie zawracać głowy tym wyrażeniem, któremu przypisywałem tak wybuchowy charakter.

A jednak jest tutaj jakaś eksplozja, jakaś wybuchowa siła. Imię Boga jest prawdziwą bombą. Jak to możliwe? Oto istotna kwestia, którą należy wydobyć z pozornej banalności powyższego wyrażenia.

„Bóg jest Bogiem”. Za sprawą tego powtórzenia, które przyjmuje postać zdania z podmiotem i orzeczeniem, narzuca się dwojaka lektura. Pierwsza sugeruje następującą egzegezę: założywszy, że wymyśliliśmy sobie wielu bogów – zgodnie z pewną skłonnością, którą ilustruje politeizm – analizowane wyrażenie oznacza, że żaden z tych bogów nie odpowiada temu, „co musi być”. Jeżeli wzajemnie się różnią, to każdy ma coś, czego inny nie ma, ponieważ rozróżnienie dokonuje się tylko dzięki własnemu określeniu każdego z nich. Otóż kiedy chodzi o to, co boskie, określeniem może być tylko doskonałość. Urojeni bogowie są więc z konieczności niedoskonalni, ponieważ są skazani na brak doskonałości. Konsekwentnie, ponieważ przez Boga rozumiemy „to, co najdoskonalwsze” lub nieskończoność doskonałości, wspomniani bogowie nie są bogami. I jeśli mimo wszystko nazywamy ich *bogami*, to tylko dlatego,

że za sprawą jedności orzecznika natychmiast korygujemy hipotetyczną mnogość. Oto co wypada powiedzieć: jeżeli x i y posiadają wszystkie doskonałości, które wchodzą w zakres znaczeniowy orzecznika, to x i y pod żadnym względem się od siebie nie różnią. Logik dodałby do tego: „dwie rzeczy są tożsame, gdy wszystkie predykaty, które stosują się do jednej, stosują się także do drugiej, i odwrotnie”. Wyrażenie: „Bóg jest Bogiem” jest odtąd równoznaczne z wyrażeniem: „Bóg jest jedyny”. W przytaczanej tautologii rozbrzmiewa biblijny zakaz, którego surowość (dopuszczającą przykładowe karanie bałwochwalstwa) znamy.

Widzimy już wstępnie, za sprawą tego odniesienia do Biblii, związek przemocy i monoteizmu. Związek, który nie jest jedynie przypadkowością historii. Możliwe, że ta więź ma charakter istotny. I to należy wykazać.

3. Pominę opracowanie pojęcia jedności, które zaproponowałem w innej pracy. Sądzę jednak, że przypomnienie niektórych jego momentów będzie pożyteczne.

Po pierwsze, okazuje się, że afirmacja jedynego, jakkolwiek by była silna, zawdzięcza część swojej mocy pokusie politeistycznej, której się sprzeciwia. Imperatyw kategoryczny jest opatrzonej tak surowymi sankcjami właśnie w celu zrównoważenia i przewyciężenia oporu, który nie przestaje mu zagrażać. Nie ja pierwszy zaznaczam, że jedynka (*l'un*) zawarta w „jedynym” (*l'unique*) uwydatnia „liczbę” (*nombre*), a liczba z kolei wprowadza to, co mnogie (*le pluriel*). Wynika z tego konflikt sił, który równie dobrze może rozbić tak jednostkę, jak i społeczeństwo. W tym sensie, nie jest wcale nieroztropne twierdzenie, że monoteizm generuje wzajemną przemoc, w tej mierze, w jakiej prawo dławi spontaniczność, która z kolei buntuje się przeciwko swojemu jarzmu. Jednak w tej uwadze nie ma nic oryginalnego. Czy kultura (lub cywilizacja) jest czymś innym niż tym nieustannie utrzymującym się napięciem?

Należy więc odsłonić, o ile to możliwe, jakąś cechę szczególną.

W istocie, ryzykuje się tu zapomnienie, że monoteizm ma dwa oblicza: jedyny Bóg wchodzi w historię tylko poprzez wybrany przez siebie lud (także jedyny). Dzieje się to w taki sposób, że te dwie jedności sobie

odpowiadają i nawzajem się umacniają – jedna przez drugą. Mimo asymetrii, ich relacje są skuteczne po obu stronach, ponieważ inaugurują czyny, z których powstaje przymierze; na mocy tego przymierza lud wybrany staje się odpowiedzialny za istnienie swojego boga w świecie, natomiast Bóg przyobiecuje wierność swojemu ludowi. Historia teandryczna, uświęca, poprzez pieczęć boskości, fakty i gesty – jakkolwiek by były czasami okrutne – stawianiem się przeznaczenia. Święty lud, święta świątynia, ziemia święta: wszystko, bez wyjątku, winno uczestniczyć w świętości Pana. Zaś świętość, która wyróżnia, jest zarazem instancją oczyszczającą. A oczyszczenie nie waha się, jeśli trzeba, przed pustynią zagłady. Wojny, o których mówi Biblia, zwykle nie stanowią przejawów szczególnej czułości. Czy czystość miałaby być bliska terrorowi? Jedyność, która stanowi jej wyraz, naznacza ludzkie działanie gorączką absolutu. Z pewnością nie został zapomniany dystans, który oddziela Najwyższego od stworzenia, a jednak, i w tym tkwi paradoks, dystans ten uwydatnia (przez kontrast) niebywałą zażyłość samej relacji. Ale przecież pakt, który jednoczy te dwie skrajności, nie usprawiedliwia wszystkich zbrodni i wad ludzkości nazbyt gorliwej w zasłanianiu się swoim Bogiem, niby uniwersalną zasadą racji dostatecznej. Prawo, które osądza grzesznika, pozostaje nieugięte. Abstrahowanie od tego, w zamiarze obciążania monoteizmu, byłoby nieuczciwe. Aczkolwiek, jeżeli elementarna uczciwość wymaga, aby o tym przypomnieć, to nie należy też przeczyć, że zarówno jedyność, jak i wybranie (*élection*), które ta pierwsza tu i ówdzie zakłada, skrywają, w sposób istotny, a nie tylko z przypadku historii, nieustanne niebezpieczeństwo antropocentrycznej absolutyzacji, z którą zawsze łączy się przemoc.

4. *Bóg jest Bogiem*. Tego, kto zgadza się z uzasadnieniem tej pierwszej lektury, nie dziwi już, że powyższa tautologia posiada jak najbardziej uderzające skutki, dzisiaj – skutki pochodzenia bliskowschodniego. Błąd polityków, polegający na ogłaszaniu barbarzyństwa, pogorszył tylko sytuację. Politycznie bardziej korzystne byłoby, gdyby miejsce gniewu zajęło rozumienie. Niczego się nie uzyska, wymachując „prawami człowieka” przed ludźmi, którzy bronią jednocześnie honoru Boga

i honoru swojego ludu. Upokorzenie, którego doznają, jest zarazem upokorzeniem ich Pana. Gwałtowność ich reakcji, która nikogo nie oszczędza, nie powinna być upodabniana do przemocy szaleńca, który w napadzie paniki trąca i miażdży wszystko, co napotka na swojej drodze. Jest w tych morderczych zachowaniach jakaś przerażająca konsekwencja. Nie chodzi ani o osobistą nienawiść, ani o rasizm *sensu stricto*, lecz o uproszczony manicheizm, który dzieli ludzkość na dwa obozy: złych, prowadzonych przez Szatana, których imię jest *Legion*; i wiernych Allahowi, w którym imię miłosierdzia zbroi się w okrucieństwa bezlitosnej sprawiedliwości. Wojna pojęta w ten sposób nie może nie być święta. Uświęca samą sobą tych, którzy walczą za Jedyne. Sprawa (*la cause*), której się poświęcają, posiada godność starodawnej *causa sui*: ma wartość sama dla siebie i poprzez siebie, zasługuje na byt, a ponieważ musi być, wyzwała w swoich żołnierzach niepokromioną energię, zabójczą i samobójczą, która doprowadza do końca, w pogardzie wobec śmierci, służbę Absolutowi. To heroiczne natarcie na nihilizm Zachodu jest być może jedynym adekwatnym komentarzem (dokonanym w stylu performatywnym) do naszej pierwszej tautologii.

5. Druga tautologia, jakkolwiek materialnie identyczna, otwiera nową przestrzeń myślenia i działania.

Jej egzegezy, które za chwilę zaproponuję – prawdopodobnie można by podać wiele innych – posiadają przynajmniej jeden element wspólny: obierają zdecydowanie krytyczny kierunek.

a) *Bóg jest Bogiem*: Nie możecie niczego o Nim powiedzieć, powinniście raczej zachować milczenie. Milczcie. Dla słynnego „jestem, który jestem” z Księgi Wyjścia, pewni interpretatorzy zaproponowali – jeżeli mnie pamięć nie myli – bezceremonialny przekład: „Dajcie mi spokój”. Wolę inne tłumaczenie.

b) *Bóg jest Bogiem*: „Bóg, nikt Go nie widział”. Nie próbujcie wydobywać Go, umieszczając w zasięgu ręki lub spojrzenia, z Jego ontologicznej kryjówki. Jego istota, jeżeli takową posiada – co nie jest wcale pewne – wymyka się wszelkiemu zrozumieniu. Można Go jednak nazywać – ponieważ trzeba o Nim mówić, bo nie mówić o nim, byłoby tym

samym, co uznać Go za nieistniejącego. Lecz nazwy te będą wskazywać zawsze tylko kierunek dążenia.

c) *Bóg jest Bogiem*: Zwrot ten należy odczytywać jako zakaz. W gruncie rzeczy, to jest rozkaz: „Nie będziesz czynił żadnych rzeźb”, zwłaszcza posągów. Z powodu ich trzeciego wymiaru są bardziej niebezpieczne niż obrazy malarskie. Albowiem można by pomyśleć, że podobnie jak tabernakulum, skrywają boską obecność, lecz Bóg nigdy nie przychodzi na aranżowane przez nas spotkania.

d) *Bóg jest Bogiem*: Trudno i darmo, czy będziemy Go nazywać, czy przedstawiać, otrzymamy zawsze tylko Jego obrazy. Ważne, aby nie potępiać obrazów, lecz raczej powielać je w nieskończoność, ażeby żaden z nich nie uwiódł nas swoją wspaniałością. Wierny przypomina kogoś w rodzaju Don Juana poszukującego wiecznej kobiecości. Poszukując wiecznej boskości, można wyczytać w omawianej tautologii nowy imperatyw: „nigdzie się nie zatrzymuj”, ponieważ *On* dał ci ruch po to, abyś „szedł wciąż dalej”. Mówi się niekiedy: „trzeba się gdzieś zatrzymać”; ale to jest aksjomat lenistwa, podobnie jak wszelka oczywistość.

e) *Bóg jest Bogiem*: Mistrz Eckhart zapisał modlitwę: „Modlę się do Boga, aby mnie uwolnił od Boga”; mógłby dodać: *Trzeba nieustannie przechodzić*. Być może należałoby jeszcze dopowiedzieć: Bóg jest właśnie koniecznością tego przechodzenia.

f) *Bóg jest Bogiem*: Bez wątpienia. Ale ponieważ jest też Innym, nie zdołacie się do niego zbliżyć, jak tylko poprzez twarz Drugiego. Nie szukajcie Go gdzie indziej. Jedynie praktykowanie sprawiedliwości (a nie podążanie drogą poznawczą) pozwala Go rozpoznać.

g) *Bóg jest Bogiem*: Spójrzcie na krzyż. Znak sprzeczności. Słabość i szaleństwo. Wyciągnijcie wnioski.

h) *Bóg jest Bogiem*: Sąd ostateczny z 25 rozdziału Ewangelii św. Mateusza: „byłem głodny, a daliście Mi jeść”, „byłem nagi, a przyodzialiście Mnie”, etc.

Na tym sądzie poprzestanę.

Którą z tych dwóch tautologii (dokładnie się pokrywających) wybrać? Przemoc czy odmowa przemocy? Nie mogę się wahać pomiędzy nimi. Wybieram obie (*Je choisís tout*), ponieważ obie mnie zamieszku-

ją, mimo że stanowią niedobraną parę. Czy Bóg może być podzielony? Lub też, czy może być w nas sąd ostateczny, imperatyw nieustannego przechodzenia, który zabrania nam zeszywnieć tak w negatywnym, jak i w pozytywnym momencie postępowania sądowego? Niemożliwie konieczne czy koniecznie niemożliwe? W żadnym razie nie zamknąłem tutaj tej palącej i dolegliwej kwestii.

tłum. z języka francuskiego Marcin Polak

Marcin Polak

Stanislas Breton. Między mistyką a krytyką

*Wszystko bowiem jest wasze:
czy to Paweł, czy Apollos, czy Kefas;
czy to świat, czy życie, czy śmierć,
czy to rzeczy teraźniejsze, czy przyszłe,
wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa,
a Chrystus – Boga
1 Kor 3, 21–23*

Marcin Polak (ur. 1979) – doktorant na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, gdzie pod kierownictwem prof. dr. hab. Karola Tarnowskiego pisze pracę doktorską zatytułowaną: *Problematyka „zasady” w filozofii Stanislasa Bretona.*

Stanislas Breton¹ (ur. w 1912 r. w Gironde, zm. w 2005 r. w Paryżu) należy do grona filozofów francuskich. Krytyczny racjonalista, tropiciel aporii zarówno w myśleniu metafizycznym, jak i antymetafizycznym, był jednocześnie członkiem Kongregacji Pasji Jezusa Chrystusa. Breton wstąpił w szeregi pasjonistów bardzo wcześnie, bo już w wieku piętnastu lat (jeszcze wcześniej, w wieku lat sześciu, został osierocony. Zakonnikiem pozostał do końca życia). Przynależność do Zgromadzenia Męki (założonego w 1720 r. we Włoszech przez św. Pawła od Krzyża) wiąże się z akceptacją wymagającej moralnie i duchowo reguły. Nastoletni nowicjusz, podobnie jak każdy inny członek zgromadzenia, musiał złożyć śluby ubóstwa, czystości, posłuszeństwa, a także – specyficzne dla pasjonistów – przyrzeczenie upowszechniania kultu Pasji Chrystusa. Śluby zakonne (zwłaszcza czwarty) istotnie wpłynęły na filozofię Bretona.

W okresie formacji Breton zgłębiał filozofię scholastyczną (w międzyczasie czytając Husserla), następnie został wysłany do Rzymu, gdzie kontynuował studia filozoficzne przerwane wybuchem drugiej wojny

¹ A właściwie Paul Breton – imię Stanislas przybrał, wstępując do zakonu.

światowej (w rzymskim *Angelicum* zetknął się z o. J. M. Bocheńskim). Wcielony do armii (jako żołnierz piechoty), po kilku miesiącach walk, został pojmany i wzięty do niewoli niemieckiej. Lata 1940–1945 spędził w obozie jenieckim w Austrii. Po wyzwoleniu przez armię amerykańską powrócił do Francji, skąd ponownie trafił do Rzymu, gdzie w roku 1951 obronił rozprawę doktorską zatytułowaną „*L'esse in et l'esse ad dans la métaphysique de la relation*”. Następnie zajął się fenomenologią (wciąż czytał Husserla i Heideggera). Interesowała go zwłaszcza kwestia różnych typów intencjonalności² – z tego okresu pochodzą jego dwie książki: *Conscience et intentionnalité* (1956) i *Approches phénoménologique de l'idée d'être* (1959).

Lata 1959–1967 minęły Bretonowi na intensywnej pracy akademickiej (wykładał w Rzymie, Lyonie i Paryżu). Czytał neoplatoników (Plotyna i Proklosa). W lekturze towarzyszyli mu: Jean Trouillard, Henry Duméry i Joseph Combès. Owocem tych badań była próba uwspółcześnienia myśli metafizyczno-mistycznej, zawartej w dziełach filozofów neoplatoników, dokonana w najśłynniejszej książce Bretona: *Du Principe* (1971). Problematyka dotycząca transcendentnej „Zasady” została poszerzona książce: *Être, Monde, Imaginaire* (1976), gdzie pojawiła się koncepcja wyobraźni jako zasady meontologicznej.

Breton uprawiał także filozofię polityki i filozofię społeczną. Lata 1976–1979 to czas jego fascynacji marksizmem i filozofią polityczną Spinozy. Powstały wtedy książki: *Théorie des ideologies* (1976), *Spinoza, théologie et politique* (1977), *Marxisme et critique* (1979). Następnie filozof skupił się na egzegezie Biblii. Najważniejsza książka z tego okresu, *Le Verbe et la Croix* (1981), rozpoczyna się komentarzem do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian, w którym zostaje postawiona kwestia Logosu Krzyża (*Logos Staurou*), mająca kluczowe znaczenie w Bretonowskiej wizji chrześcijaństwa.

W późniejszych latach Breton zajmował się nadal filozofią religii, analizował i interpretował teksty mistyków (zwłaszcza Mistra Eckhar-

² Breton wyróżniał intencjonalność operacyjną, funkcjonalną i transcendentalną (*Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Emmanuel Vitte, 1959).

ta), był też aktywnym eseistą. W pisarstwie eseistycznym, poza kwestiami filozoficznymi, poruszał aktualne problemy społeczno-polityczne.

W dużym uproszczeniu, które jest usprawiedliwione wprowadzającym charakterem tych akapitów, można powiedzieć, że cała filozofia Bretona rozpięta jest pomiędzy sceptycyzmem a mistycznym doświadczeniem *Zasady*, utożsamianej przez francuskiego filozofa („z braku lepszych określeń”) z wolnością. W wielu jego pracach wyczuwalne jest napięcie między wiarą a wysoce krytycznym usposobieniem intelektualnym autora, który podejmował dialog z myślą ateistyczną i areligijną, i to zarówno tradycyjną, jak i współczesną. Joseph S. O'Leary pisał o nim:

Mimo, że Breton jest dobrze zorientowany w materializmie i ateizmie Spinozy, filozofów oświecenia, Marksa, Althussera (dla którego był lojalnym przyjacielem) i Gillesa Deleuze'a, i mimo, że podziwia krytyczną siłę ich doktryn dotyczących wolności ustanowionej w „odwadze powziętego ryzyka”, odnalazł w neoplatonizmie środki pozwalające oprzeć się ich materialistycznemu redukcjonizmowi, pozwalające na zachowanie otwartego horyzontu transcendencji³.

Na terenie myśli religijnej filozof uparcie poszukiwał płaszczyzn porozumienia między chrześcijaństwem i buddyzmem, który cenił bardzo wysoko, czego dowodem jest książka *La pensée du rien* (1992), będąca próbą filozoficznego ujęcia idei nicości. W pracy tej autor podjął analizę filozofii pustki wykładanej w japońskiej szkole buddyzmu *zen* w Kyoto (między innymi przez Nishitani Keiji, autora książki *Religion and Nothingness*, 1982). Poza buddyzmem, Breton odnalazł powyższą ideę w starożytnym i współczesnym sceptycyzmie (i sofistyce), w neoplatonizmie oraz w kenozie Chrystusa.

W prezentowanym przeze mnie eseju Bretona *Bóg jest Bogiem* podjęty zostaje problem przemocy religijnej (w kontekście monoteizmu).

³ Fragment eseju Josepha S. O'Leary'ego pt. *Stanislas Breton: Questioning the Essence of Christianity*, <http://josephsoleary.typepad.com/my_weblog/2006/10/stanislas_breto.html>. Spośród współczesnych sobie filozofów młodszego pokolenia Breton interesował się także koncepcjami Derridy, Lévinasa, Henry'ego i Foucaulta. Ponadto dużym szacunkiem darzył Paula Ricoeura, któremu dedykował jedną ze swoich książek (*Approches phénoménologique de l'idée d'être*).

Tekst pochodzi z późnego okresu twórczości autora (z tomu *Philosophie Buissonnière*, 1989); składają się na niego dwie egzegezy tautologicznego twierdzenia: „Bóg jest Bogiem”. Egzegeza pierwsza ujawnia potencjał fanatyzmu – obecny w powyższym sądzie, egzegeza druga, przeciwnie, eksponuje ewangeliczne przesłanie miłosierdzia i wyzbycia się przemocą wobec drugiego człowieka.

Esej jest zarazem odpowiedzią na ówczesne wydarzenia polityczne – jest pisemną reakcją religijnego intelektualisty na ataki terrorystów islamskich dokonywane w Europie Zachodniej w latach osiemdziesiątych⁴. Padają w nim słowa krytyki pod adresem polityków, którzy – potępiając zamachy – błędnie zinterpretowali akty przemocy terrorystycznej jako czyny szaleńców gwałcących „prawa człowieka” (a więc jako epizody psychiatryczno-etyczno-polityczne, a nie religijne), bez uwzględnienia odmienności kulturowej zamachowców i ich religijnej motywacji.

Chęć ogarnięcia skrajnych sposobów religijnego przeżywania świata, życia, śmierci – jak i wola dowartościowania wszelkiej (bez wyjątku) religijnej motywacji, prowadzi Bretona do dramatycznej, osobistej afirmacji pierwiastka przemocy (obok pierwiastka miłości), obecnego nie tylko w religijnej tradycji Zachodu, ale też we własnej – uwikłanej w sprzeczne⁵ motywacje – duszy autora.

⁴ Oto lista ataków terrorystycznych dokonanych w Europie w latach 1982–1988:

29 marca 1982 – wybuch bomby w pociągu relacji Paryż–Tuluza;

23 grudnia 1984 – wybuch bomby pod pociągiem relacji Neapol–Mediolan;

27 grudnia 1985 – zamachy na lotniska w Wiedniu i Rzymie;

6 kwietnia 1986 – zamach bombowy na dyskotekę *La Belle* w Berlinie Zachodnim;

19 czerwca 1987 – wybuch bomby na parkingu supermarketu *Hiperacor* w Barcelonie.

Lista zamachów terrorystycznych zaczerpnięta z internetu: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Lista_zamach%C3%B3w_terrorystycznych>.

Lista zamachów terrorystycznych zaczerpnięta z internetu: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Lista_zamach%C3%B3w_terrorystycznych>.

⁵ Sprzeczność tę Breton interpretował jako ludzkie uczestnictwo w Krzyżu Chrystusa. Z drugiej strony, Krzyż nazywał wielokrotnie „znakiem sprzeczności”.

artykuły

przekłady i komentarze

recenzje i sprawozdania

Tadeusz Pabjan

Nauka i teologia: razem czy osobno?

Michał Heller, *Teologia i Wszechświat*, Tarnów 2009, ss. 325

Czy teologia i kosmologia mają ze sobą cokolwiek wspólnego? O wiele łatwiej wskazać na to, co różni te dwie dziedziny, niż zauważyć to, co je ze sobą łączy. Pierwsza z nich mówi o Bogu, druga – o Wszechświecie, czyli o największym z możliwych zbiorze rzeczy i zjawisk; pierwsza jest stara jak świat (liczy sobie – mowa o teologii chrześcijańskiej – blisko dwa tysiące lat), druga – jest stosunkowo młodą dyscypliną naukową; twierdzenia pierwszej są w miarę zrozumiałe dla każdego laika, drugiej – jedynie dla wąskiego grona specjalistów. Tego typu różnice występują nie tylko w przypadku kosmologii. Również inne nauki empiryczne, takie jak fizyka, chemia czy biologia, wykazują wyjątkowo niewiele wspólnych cech z teologią. Nie wiadomo dokładnie, która z wymienionych różnic odgrywa najważniejszą rolę w procesie kształtowania relacji pomiędzy nauką i teologią, ale wszystkie one (oprócz wymienionych powyżej, istnieje cały szereg innych, istotnych różnic) po trosze przyczyniają się do tego, że relacje te są więcej niż oziębłe. W powszechnym przekonaniu dziedziny te nie łączy ze sobą nic albo prawie nic.

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

Dlaczego właśnie w taki sposób układają się dzieje dialogu pomiędzy nauką i teologią? O ile można zrozumieć fizyków, chemików i kosmologów, kierujących się w swoich badaniach wskazaniem metody matematyczno-empirycznej, że nie są zainteresowani dialogiem z teologami, o tyle zagadkowy i symptomatyczny jest brak zainteresowania ze strony teologii wynikami otrzymywanymi w ramach nauki badającej

strukturę i ewolucję Wszechświata. Jeśli wszystko, co istnieje, zostało stworzone przez Boga, to pomijanie w analizach teologicznych tych informacji, których o Stwórcy może dostarczyć dzieło stworzenia, wydaje się wyjątkowo nierozsądne. Wystarczy odwołać się w tym miejscu do biblijnego argumentu, zgodnie z którym „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5). Co prawda, informacje tego typu – dotyczące „wielkości i piękna stworzeń” – zawarte są również w Objawieniu, ale z oczywistych powodów odczytywanie ich stamtąd nie jest łatwe: język Biblii wymaga zarówno literackiej, jak i teologicznej reinterpretacji, a także uwzględnienia szeregu czynników, takich jak np. historyczny kontekst, z którego wynika, że w okresie, gdy powstawało Pismo Święte, „naukowa” wiedza o świecie stworzonym przez Boga była praktycznie żadna. W tej sytuacji poszukiwanie informacji o dziele stworzenia w Objawieniu, a nie w stworzonym świecie, przypomina poznawanie różnych odcieni podstawowych kolorów w oparciu o określenia zaczerpnięte z dzieł literackich, gdy tuż obok znajduje się laboratorium, dysponujące ogrodem pełnym kwiatów we wszystkich kolorach tęczy.

Jeśli nawet tradycyjna teologia wciąż jeszcze podchodzi z nieufnością do nauk ścisłych, to powinna z niej czerpać całymi garściami przynajmniej teologia naturalna, która dowodzi istnienia Boga i mówi o Jego naturze nie na podstawie Objawienia, ale w oparciu o obserwację świata przyrody. Problem polega jednakże na tym, że wtedy, gdy żyli teologowie (np. św. Tomasz), którzy nie mieli oporów przed formułowaniem kosmologicznych argumentów za istnieniem Boga, nauki we współczesnym tego słowa znaczeniu jeszcze nie było. Z kolei wtedy, gdy w czasach nowożytnych pojawiła się nauka, zabrakło teologów, którzy umieliby odpowiednio wykorzystać „materiał” dostarczany przez kolejne odkrycia, dokonywane w ramach poszczególnych dziedzin nauk ścisłych. Nic dziwnego, że porzuconą pałeczkę przejęli uczeni (w I poł. XX w. byli to np. A. Eddington, J. Jeans, E. Whittaker, E. A. Milne), którzy na swój własny sposób i często bez należytego poszanowania zarówno naukowej, jak i teologicznej metodologii, próbowali uprawiać swego rodzaju naukową teologię naturalną. Co ciekawe, obecne zainteresowanie statu-

sem „granicznego” obszaru pomiędzy nauką i teologią wygląda bardzo podobnie: jeśli nie liczyć dosłownie kilku kompetentnych teologów, którzy w odpowiedzialny sposób wypowiadają się na tematy dyskutowane w ramach teologii naturalnej, to dziedzinę tę uprawiają dzisiaj przeważnie filozofujący naukowcy (np. P. Davies, S. Barr), dla których teologia jest dodatkowym obszarem zainteresowania, traktowanym jedynie jako prywatne hobby. Pisane przez nich książki są ciekawe, choć poruszane w nich zagadnienia nie zawsze prezentowane są w sposób obiektywny i rzetelny. Na szczęście na polskim rynku wydawniczym można również spotkać publikacje, w których tematykę wzajemnych relacji pomiędzy nauką i wiarą podejmuje się w sposób w pełni profesjonalny.

W tarnowskim wydawnictwie „Biblos” ukazała się właśnie kolejna książka zeszłorocznego laureata Nagrody Templetona, ks. prof. Michała Hellera. Tytuł publikacji – *Teologia i Wszechświat* – wyraźnie sugeruje, że tematyka książki będzie oscylować wokół relacji pomiędzy teologią i tą nauką, która bada i odkrywa strukturę Wszechświata. Tak jest rzeczywiście: ks. Heller wykazuje, że pomiędzy nauką i teologią istnieje bardzo wyraźna płaszczyzna dialogu, wyznaczona przez to, iż podstawową racją bytu, zarówno w przypadku teologii, jak i nauk empirycznych, jest to samo – choć inaczej realizowane – poszukiwanie rozumienia. Co istotne, poszukiwanie to może być owocne i skuteczne tylko wtedy, gdy dokonuje się w obydwu tych obszarach: „badania empiryczne, wysterlizowane z głębszego namysłu, mogą wprawdzie spełnić swoje technologiczne zadania, ale w gruncie rzeczy sprowadzają się do ślepej gry z Wszechświatem, natomiast teologia ignorująca zdobycze nauk empirycznych nie tylko skazuje się na marginalizację we współczesnej kulturze, lecz również zdradza swoje powołanie, polegające przecież na tropieniu śladów, choćby tylko cieni, Wielkiego Pytania wszędzie tam, gdzie można je wytropić. A Wielkie Pytanie jest obecne w całym Wszechświecie” (s. 8). Argumentacja Hellera, uzasadniająca nie tylko możliwość, ale i konieczność otwarcia teologii na naukę, ma tym większą wartość, że jest on jednym z nielicznych autorów – nie tylko na polskim, ale również na światowym rynku wydawniczym – którzy tematykę relacji nauka – wiara znają z własnej praktyki badawczej. Jako ksiądz

katolicki Heller jest teologiem, jako fizyk i kosmolog – naukowcem, zajmującym się wieloma konkretnymi zagadnieniami, które należą do kanonu współczesnej, zaawansowanej nauki. Nic dziwnego, że tematyka wzajemnych relacji pomiędzy obydwojema tymi obszarami poznania stanowi dla Hellera jeden z bardziej istotnych problemów, któremu warto poświęcać swoją uwagę.

Teologia i Wszechświat jest w rzeczywistości zredagowaną i uzupełnioną wstępem kompilacją trzech innych dzieł tego autora; są to książki, opublikowane przed laty w tym samym wydawnictwie: *Nowa fizyka i nowa teologia* (1992), *Moralność myślenia* (1993) i *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?* (1998). Każda z tych publikacji poświęcona była w jakiejś mierze zarówno teologii, jak i nauce; złożone w całość stanowią swego rodzaju syntezę poglądów Hellera na temat tego, jak powinna wyglądać teologia, która nie boi się prowadzić dialogu z naukami ścisłymi, i korzystać z wyników uzyskiwanych w ramach tych nauk. Sam autor zastrzega jednak, że zawartość tego tomu należy potraktować jedynie jako pewną próbę określenia tego, czym powinna być teologia. Tego typu próba, nawet najbardziej ambitna, nigdy nie może mieć charakteru ostatecznej syntezy, dlatego że „na każdą syntezę jest zawsze za wcześnie. Jeśli teologia ma być tropieniem śladów Wielkiego Pytania we Wszechświecie (którego część stanowimy), nieustannie coraz bardziej przeczuwanego przez nauki przyrodnicze, to musi z tymi naukami dzielić coś z ich tymczasowości. Oczywiście są prawdy, które się nie starzeją, ale i one, towarzysząc rzeczom pogrążonym w strumieniu czasu, wyrażają się na coraz to różne sposoby i ukazują pokłady treści, których przedtem nie można było odczytać” (s. 9).

Analizy Hellera nawiązują poniekąd do tradycji teologii naturalnej, ale w rzeczywistości on sam umieszcza je w obszarze określanym mianem teologii filozoficznej, będącej młodą dyscypliną z pogranicza teologii i filozofii, która nie unika również wielkich pytań, formułowanych w ramach nauk empirycznych. Nie jest to zatem klasyczna teologia, choć zastosowanie tego terminu (i umieszczenie go w tytule książki) jest tu usprawiedliwione tym, iż autor na wszystkie omawiane zagadnienia stara się spoglądać z teologicznego punktu widzenia. Warto nadmienić,

że trzy lata temu została wydana książka Hellera zatytułowana *Filozofia i Wszechświat*, zawierająca najważniejsze teksty tego autora, dotyczące zagadnień z pogranicza filozofii i nauki. *Teologię i Wszechświat* można zatem potraktować jako kontynuację tej serii, stanowiącą swego rodzaju uzupełnienie tego, co Heller ma do powiedzenia na temat dialogu interdyscyplinarnego pomiędzy nauką, teologią i filozofią.

Teologię i Wszechświat warto polecić wielu różnym grupom czytelników: najpierw tym, którzy już znają teksty Hellera poświęcone problemowi wzajemnych relacji pomiędzy nauką i wiarą. Po raz pierwszy bowiem wszystkie najważniejsze argumenty tego autora, dotyczące wspomnianych zagadnień, zebrane zostały w jednej książce. *Teologia i Wszechświat* z całą pewnością zainteresuje również tych, którzy jeszcze nie znają publikacji tego autora, a których nurtują różnego rodzaju pytania, wynikające z własnych poszukiwań w granicznym obszarze, wyznaczonym przez problemy leżące na styku nauki i teologii. Nie ulega wątpliwości, że istnieje dzisiaj duże zapotrzebowanie na publikacje zawierające zarówno gotowe odpowiedzi na tego typu pytania, jak i ograniczające się jedynie do podania wskazówek, które pozwalają ustalić kierunek poszukiwań dalszych wyjaśnień. *Teologia i Wszechświat* jest wreszcie wskazaną pozycją dla tych, którzy czynnie uprawiają teologię, a także dla młodych adeptów tej dziedziny – to znaczy dla alumnów seminariów duchownych oraz świeckich studentów teologii. Wiele wskazuje na to, że wszystkie obawy teologii przed konfrontacją z nauką wynikają tylko i wyłącznie stąd, iż współczesna nauka pozostaje poza zasięgiem współczesnych teologów. Niezależnie od tego, co jest przyczyną tego stanu rzeczy (warto w tym miejscu nadmienić, że jedynym przedmiotem, umożliwiającym studentom teologii jakiegokolwiek kontakt z żywą nauką, jest filozofia przyrody, którą w programach tego typu studiów traktuje się najczęściej jak zło konieczne), i kto z decydentów za ten stan odpowiada, przyszłość relacji pomiędzy nauką i teologią w rzeczywistości zależeć będzie od społecznej świadomości tych wszystkich, którzy przynależą do jednego Wszechświata, będącego przedmiotem zainteresowania zarówno nauki, jak i teologii. I właśnie w budowaniu tej świadomości może pomóc lektura książki ks. prof. Michała Hellera.

Halina Czerna

Rozważanie stanowisk w filozofii świadomości jako *katharsis*

Karen Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości i samoświadomości*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2009, ss. 311

Karen Gloy zajmuje się filozofią kantowską, idealizmem niemieckim oraz starożytną i współczesną epistemologią i metafizyką. Studiowała w Heidelbergu i Hamburgu, między innymi pod kierunkiem Gadamera. Jest profesorem filozofii, ale studiowała także inne dyscypliny. Jest wykładowcą Uniwersytetów w Heidelbergu i w Lucernie; wykładała również w USA, Chinach i Tajlandii. Jest autorką licznych publikacji filozoficznych, choć para się także literaturą podróżniczą, ponieważ poznawanie odległych kultur jest jej pasją. *Wprowadzenie do filozofii świadomości...* zostało po raz pierwszy wydane w Niemczech w 2004 roku i jest najnowszą pracą autorki.

Halina Czerna – doktorantka w Katedrze Metafizyki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się metodologią i filozofią percepcji, kognitywistyką, estetyką współczesną.

Już na pierwszej stronie książki mamy okazję upewnić się, że tradycja kantowska jest bliska autorce. Karen Gloy rozpoczyna rozważania nad świadomością od porównania jej do czasu, wzorem św. Augustyna, który zauważył w *Wyznaniach*, że rozumienie czasu jest dla nas oczywiste tak długo, jak długo nikt nie pyta, czym właściwie on jest. Gloy pisze, że właśnie w taki sposób jest skłonna ujmować świadomość. Świadomość nie jest daną doświadczalną, ale jest założeniem wszelkiego możliwego doświadczenia i nieodzownym warunkiem konkretnych aktów świadomości. Z takiego rozumienia świadomości wynika postulat badawczy, by to, co zawsze nakierowane na coś innego z zamiarem uczyńnienia

tego świadomym, samo nie pozostawało nieświadome i nieuświadomione (s. 64). Tu pojawia się jednak znany problem, że tak wiele teorii świadomości nie wypracowało żadnego satysfakcjonującego pojęcia świadomości. Gloy podsumowuje niepowodzenia wybranych opisów świadomości i wskazuje, że np. definicje redukcjonistyczne starały się sprowadzić świadomość do jej fizykalno-materialistycznego podłoża, przez co doprowadziły do jej faktycznego wyeliminowania, natomiast definicje fenomenologiczne nie udźwignęły ciężaru własnych postulatów, ponieważ wyznaczyły sobie zbyt ambitny plan zdefiniowania świadomości przez wskazanie typowych dla niej niezmienników empiryczno-fenomenologicznego stanu rzeczy. W wyniku poniesionych porażek pozostaje już tylko możliwość ujmowania świadomości przez nią samą, czyli wprowadzenie pojęcia samoświadomości. Gloy stara się wyprowadzić to pojęcie między innymi przez analizę koncepcji Kanta, rozumianej jako krytyka Kartezjusza oraz krytykę założeń neokantowskiej teorii Natorpa. W toku rozważań okazuje się zwolenniczką podmiotowej perspektywy badawczej, ponieważ refleksja podmiotu nad własnym doświadczeniem świadomości i podmiotową perspektywą możliwości jej opisu jest dla niej najistotniejsza.

Wprowadzenie do filozofii świadomości... ma czytelną strukturę, która pozwala korzystać z książki z dużą dowolnością. Część pierwsza – systematyczna – zawiera krótkie charakterystyki wybranych teorii i pojęć świadomości. Prostą konsekwencją wyżej wzmiankowanej tradycji intelektualnej i założeń metodologicznych autorki jest fakt, że teorie powszechnie określane mianem redukcjonistycznych są tu omówione skrótowo. Natomiast druga, historyczna część książki, jest dwa razy obszerniejsza od systematycznej i zawiera omówienia wybranych koncepcji świadomości. Osobne rozdziały poświęcone zostały poglądom Platona, Arystotelesa, Kanta, Fichtego, Natorpa, Rickerta (podrozdział), Huma, Husserla, Sartre'a oraz Lacana. Filozofowie antyczni stali się bohaterami osobnych rozdziałów, ponieważ Karen Gloy dowodzi, że problem świadomości i samoświadomości nie pojawił się dopiero u Kartezjusza, lecz właśnie już w starożytności. Przypomina, że do uznania Descartesa za pierwszego filozofa nowożytności przyczynił się Hegel, który

wykłady z filozofii nowożytnej rozpoczynał właśnie od omówienia jego poglądów. Brak Kartezjusza i Brentano w gronie bohaterów rozdziałów historycznej części książki w pierwszej chwili zaskakuje, ponieważ literatura przedmiotu wypracowała w nas pewne przyzwyczajenia. Poglądy Descartesa, piętnowane obowiązkowo prawie przez każdego filozofa umysłu, który uważa się za naturalistę, nie zostały omówione w osobnym rozdziale. Nieoczekiwaną rolę autorka wyznaczyła też Brentano i jego nowożytnej reinterpretacji pojęcia intencjonalności o scholastycznym rodowodzie, który tak, jak Kartezjusz, jest tylko przywoływany w polemikach. To Husserl i Sartre zostali scharakteryzowani w dyskursie z tezami Brentano. Jednak spory między poglądami na świadomość wybranych przez siebie filozofów, jakie Karen Gloy opisuje w historycznej części książki, unieważniają wcześniejsze wątpliwości co do słuszności jej wyboru.

Karen Gloy chce przekonać czytelników, że Platon antycypował pewne tezy o świadomości, których odkrywczość przypisujemy o wiele późniejszym filozofom. Poświęćmy chwilę uwagi jej argumentom uzasadniającym tę tezę. Autorka zauważa, że *Charmides* Platona do dziś pozostaje nieodkryty jako dialog o samoświadomości, czyli wiedzy wiedzącej o sobie samej (s. 122). Platon dochodzi do problemu świadomości, kiedy chce ustalić istotę rozważki (s. 92). Dokonuje wówczas pewnej reinterpretacji Sokratejskiego hasła „poznaj samego siebie” i nadaje mu nowe znaczenie: „poznaj samo swoje poznanie”. Zdolność do takiej formy poznania jest, zdaniem Platona, tak ważna, ponieważ tylko ten, kto w taki sposób poznał siebie, jest zdolny do kierowania się rozsądkiem i staje się rozważny, czyli przyczynia się do budowania świata poprzez czynienie tego, co właściwe (s. 100). W ostatecznym rozrachunku, jak uważa Gloy, właściwe postępowanie, wyrażone w formie „robienia swego”, jest przejawem wiedzy o naturalnej hierarchii duszy i ciała (s. 120). Platon jest równocześnie przekonany, że samopoznanie – widzenie widzące siebie – jest bardzo trudne, prawie niemożliwe. Samopoznanie w ujęciu Platona należy rozumieć jako rodzaj bycia dla siebie samoodnoszącej się do siebie wiedzy wraz z relacją podmiot – przedmiot, która jest dla niej immanentna (s. 104). Samoświadomość ma więc strukturę

świadomości o czymś, czym w danym przypadku jest ona sama (s. 121). W taki właśnie sposób poznanie staje się samopoznaniem, uważa autorka. Formułuje przekonanie, iż Platon w *Charmidesie* zarysował już podział na ja – jako podmiot i ja – jako przedmiot. Uważa, że wiedza wiedząca o sobie samej może być rozpatrywana, jako szczególny przypadek, kiedy poznanie ma dotyczyć samego poznania i dlatego wówczas przedmiot i podmiot stają się tym samym (s. 105). Jednak na podstawie równoczesności samoświadomości i świadomości świata, według Gloy, możemy także przyjąć, że wiedza o sobie okazuje się wiedzą o przedmiocie (s. 113). W tym samym dialogu Platon mówi też, że bez wiedzy wiedzącej o sobie samej trudniej byłoby dotrzeć do wiedzy podmiotowej (s. 117). Bardzo istotne jest też pytanie, czy samopoznanie to poznanie tego, co się wie i czego się nie wie, czy tylko: że się wie i że się nie wie? Autorka uważa, że należy uznać za właściwą tę drugą opcję (s. 112). Wyraża także przekonanie, iż Platon omawia problem odnoszenia się do siebie na przykładzie bezpodmiotowych, pozbawionych „ja” zdolności, takich jak widzenie (s. 109). Podkreśla, iż w czasach nowożytnych podobną możliwość dopuszczał Husserl w postaci aktów anonimowych i Sartre w postaci świadomości przedrefleksyjnej, jednak są to stanowiska odosobnione i najczęściej przyjmuje się możliwość odnoszenia się do siebie w kontekście świadomego „ja”. Gloy zauważa także, że Platon dopuszcza w *Charmidesie* istnienie wiedzy niezależnej od pewności przedmiotowej, choć pogląd taki zazwyczaj przypisuje się dopiero Kartezjuszowi (s. 115).

Gloy poprzestaje na skrupulatnej analizie wybranego stanowiska w filozofii świadomości i nie podsumowuje większości swych rozważań jednoznacznie rozstrzygającymi ocenami. Nie należy takiego rozwiązania uważać za niewystarczające. Można czasem odnieść wrażenie, że kończenie filozoficznej analizy błyskotliwą puentą, częste w anglosaskiej literaturze przedmiotu, tylko wzbudza w czytelniku pokusę punktowania soczystych kwintesencji własnych poglądów, kiedy faktycznie wystarczy poprzestać na rzeczowym porównaniu koncepcji. Gloy twierdzi, że dyskusja nad fenomenem świadomości, która jest naturalną konsekwencją zestawiania wybranych stanowisk, ma wartość katharsis, ponieważ pro-

wadzi do wykluczenia niektórych teorii, a więc do ograniczenia pola poszukiwań i w ten sposób przybliża chwilę sformułowania wartościowej definicji świadomości, o ile kiedykolwiek okaże się to możliwe.

Piotr Duchliński

Osoba i jaźń ludzka w perspektywie kognitywistycznej

Józef Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość. Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Kraków, ss. 488

Istnieją takie zagadnienia i problemy badawcze, które przekraczają możliwości jednej tylko nauki, domagając się tym samym zaangażowania do ich rozwiązania innych nauk. Kiedyś większość problemów stawiana i rozwiązywana była na terenie filozofii. Co najmniej od XVII wieku, kiedy z filozofii stopniowo zaczęły wydzielać się nauki szczegółowe, takie jak fizyka, biologia i psychologia, większość problemów, które do tej pory badali filozofowie, została przejęta przez owe nauki, a na ich gruncie problemy te uzyskiwały nierzadko inne rozwiązania niż te, które dawali filozofowie. Było to powodem wielu konfliktów między filozofią a powstającymi naukami. Ta sytuacja trwa do dzisiaj. Szybki rozwój nauk szczegółowych, zwłaszcza nauk przyrodniczych, przyczynił się w XX wieku do zmiany podejścia także samych filozofów. Wielu z nich doszło do przekonania, że uprawianie filozofii autonomicznej, odseparowanej radykalnie od nauk szczegółowych, nie pozwala na trafne najpierw postawienie wielu problemów, a następnie na ich rozwiązanie. Szybko pojawiły się idee badań interdyscyplinarnych angażujących różne nauki. W XX wieku taką interdyscyplinarną nauką okazała się kognitywistyka. Jest to, najogólniej rzecz ujmując, nauka o procesach poznawczych człowieka. Powstała ona w celu wyjaśnienia metodami nauk empirycz-

Piotr Duchliński – doktor filozofii, wykładowca Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” oraz Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania: filozofia klasyczna, fenomenologia (Husserl, Ingarden), etyka ogólna i szczegółowa (bioetyka), filozofia religii.

nych natury procesów poznawczych człowieka. W jej skład wchodzi takie nauki, jak: psychologia poznawcza, filozofia umysłu, neurologia, neuropsychologia, neurobiologia, lingwistyka, socjolingwistyka, psycholingwistyka, psychologia społeczna. Nauki te stworzyły swoistego typu paradygmat eksplanacyjny, którego celem jest wyjaśnienie natury procesów kognitywnych podmiotu. Twórcy kognitywistyki wyszli bowiem z przekonania, że to właśnie samo ludzkie poznanie, jego natura, jest takim przedmiotem, którego eksplanacja nie jest możliwa w obrębie tylko jednej nauki. Klasycznie poznanie badano tylko w ramach epistemologii filozoficznej, dziś uważa się takie podejście za niewystarczające i zbyt spekulatywne. Ale nie tylko poznanie, jego natura oraz rządzące nim mechanizmy są przedmiotem badań kognitywistyki. Takim przedmiotem jest także człowiek, a dokładnie rzecz biorąc, osoba ludzka. Tak jak natura poznania, tak również osoba ludzka była przez wieki przedmiotem badań wyłącznie filozofów, jednakże w XX wieku filozofowie utracili monopol na tworzenie teorii osoby. Osoba stała się także przedmiotem badania innych nauk, przyrodniczych i humanistycznych, a od lat siedemdziesiątych stała się „obiektem” badań szybko rozwijającej się kognitywistyki.

Książka o prof. Józefa Bremera *Osoba – fikcja czy rzeczywistość* jest pracą z zakresu kognitywistyki. Autor stawia sobie w niej za zadanie przebadanie „ujęcia jedności i tożsamości ludzkiego podmiotu, spotykane w historii filozofii oraz w filozofii współczesnej i neurologii” (s. 13). Precyzując swój cel badawczy, pisze: „centralnym problemem niniejszego opracowania jest pytanie, czy za potoczną, pierwszoosobową intuicją istnieje coś takiego jak tożsame i cechujące się jednością Ja, stoi coś obiektywnego z filozoficznego i neurologicznego punktu widzenia” (s. 17).

Do naczelných założeń pracy, które autor eksplikuje w pierwszym rozdziale, należy teza, że „żadna filozofia czy psychologia nie powinny zbyt szybko eliminować zdarzeń i obiektów pochodzących z potocznego rozumienia świata, lecz powinny starać się – w miarę możliwości – o ich ocalenie i zintegrowanie ze zdarzeniami i obiektami, do których odwołują się nauki szczegółowe” (tamże). Filozofia przecież od czegoś musi

się zaczynać, jednak zamiast konstruować sztuczne kombinacje czy pozbawione odniesienia do doświadczenia aprioryczne modele języka i znaczeń, należy raczej wyjść od potocznego używania języka, który to język jest integralnym elementem naszego potocznego obrazu świata, spełnia także instruktywną rolę w naprowadzaniu na szereg problemów, które mogą być poddane teoretycznej precyzacji, a następnie eksplanacji. Przyjęta przez J. Bremera metoda „odwołuje się zarówno do analiz filozoficznych, jak i do badań empirycznych, prowadzonych w ramach współczesnych neuronauk” (s. 18). „Filozofia – pisze autor – wyjaśnia pojęcia i tworzy modele, kognitywistyka zajmuje się odkrywaniem faktów, interpretowaniem mechanizmów i struktur” (s. 13).

Centralnym problemem pracy jest kwestia, na ile nasze potoczno-filozoficzne pojęcie osoby, jej jedności i tożsamości, jest modyfikowane lub też potwierdzone przez badania prowadzone na gruncie współczesnej neurologii i neuropsychologii. Autora interesuje także problem, w jaki sposób można pogodzić nasze potoczne rozumienie osoby, które w dużej mierze jest wypracowane w ramach perspektywy pierwszoosobowej, z tym, jakie przyjmowane jest w niektórych teoriach naukowych oraz ich filozoficznych interpretacjach – pojęcia, które uzyskane jest z perspektywy trzecioosobowej. Szczególnie interesuje autora to, czy pojęcie osoby i jaźni, z którym mamy do czynienia na gruncie potocznego obrazu świata, posiada jakiś przedmiotowy odpowiednik w tym, co o mózgu, jego budowie oraz działaniu mówi nam współczesna neurologia. Autor stara się także odpowiedzieć na pytanie, czy np. wyniki neurologii podważają, czy też całkowicie eliminują takie pojęcie osoby i jej jaźni, jej jedności i tożsamości, jakie funkcjonuje na gruncie obrazu potocznego (s. 19–20). Takie ustawienie problematyki jest „uwarunkowane spodziewanymi korzyściami metodologicznymi określonymi przez klasyczne rozumienie wyjaśniania: wychodzić od rzeczy znanych na podstawie doświadczenia i przechodzić do innych rzeczy. (...) Do korzyści naukowych zaliczamy także bardziej adekwatne rozumienie funkcjonowania i budowy struktur naszego ciała i mózgu” (s. 21).

Swoją projekt badawczy autor starał się zrealizować na 488 stronach monografii podzielonej na 10 rozdziałów. Po zaprezentowaniu w roz-

dziale pierwszym i drugim najważniejszych kwestii metateoretycznych związanych z celem, metodą oraz założeniami swojej pracy, J. Bremer przechodzi, za W. Sellarsem, do naszkicowania dwóch obrazów: naukowego obrazu świata i potocznego obrazu świata. Inspirując się przemyśleniami Sellarsa, autor pracy przedstawia takie rozumienie potocznego obrazu świata, w którym funkcjonuje przyjmowane przez każdego pojęcie osoby. W ustaleniu funkcjonującego w potocznym obrazie świata pojęcia osoby analizuje koncepcję osoby, jaką przedstawił analityk P. Strawson. Jego analizy są pomocne dla skonstruowania wstępnego potoczno-filozoficznego pojęcia osoby. Strawson w przekonaniu Bremera zwrócił uwagę na bardzo ważną kwestię, mianowicie, na rolę ciała jako nie tylko elementu konstytuującego osobę, ale także jako elementu służącego do identyfikacji osoby. J. Bremer przyjmuje wstępnie następujące istotne określenia osoby:

„Adekwatne mówienie o samoświadomym, cechującym się jednością i tożsamością indywiduum zwanym osobą musi uwzględniać konieczne skorelowanie tych własności z ich cielesno-neuronalnym podłożem” (s. 76). Potocznie rozumiana osoba jest: 1) bytem indywidualnym, 2) bytem postrzegającym siebie i inne osoby, 3) bytem samoświadomym – świadomym samego siebie, swoich czynów oraz innych osób, 4) istotą cielesną, posiada zdolność proprioceptywnego doświadczania własnego ciała, 5) świadoma swojej jedności i tożsamości, 6) przekonana, że cechuje się jednością swoich myśli, przekonań oraz odczuć, 7) bytem indywidualnym, posiadającym nieredukowalną pierwszoosobową perspektywę, 8) jej ciało jest cechującym się biologiczną jednością i tożsamością ciałem żywego ludzkiego organizmu, 9) bytem zdolnym do wchodzenia w relacje z samym sobą, jak i relacje społeczne z innymi osobami. Na podstawie tak określonego pojęcia osoby możemy, zdaniem autora, utworzyć pojęcie jej jaźni. Jaźń, podobnie jak osoba, nie jest czymś, co można jednoznacznie zdefiniować. Zdaniem J. Bremera, możemy raczej opisowo przedstawić pewne charakterystyczne rysy jaźni, które są jej przypisywane w perspektywie potocznej. „Charakterystycznymi własnościami jaźni są: (a) trwanie w czasie, jedność i samoidentyfikacja, (b) indywidualność albo unikalność, związana z perspek-

tywą pierwszoosobową, (c) konieczność bycia związaną z ciałem oraz fizycznym i społecznym otoczeniem osoby” (s. 79). Mówienie o jaźni w potocznym obrazie nie może odbyć się bez mówienia o byciu cielesnym podmiotem. Autor pracy szczególnie akcentuje rolę ciała w strukturze osoby, jak i procesach doświadczania przez nią tożsamości i jedności. W związku z tym przyjmuje tezę, że „mówienie o świadomej jaźni trudno jest pojęciowo oddzielić od bycia cielesnym podmiotem. Można ją – o czym świadczy język potoczny – pojęciowo oddzielić od skorelowanych z nią procesów fizykalnych, chociaż empirycznie jest ona z nimi koniecznie związana (s. 81). „W obrazie potocznym, a także w niektórych dziedzinach psychologii, nie powątpiewa się w obecność tak rozumianej jaźni i w poprawność określających ją kryteriów. Powstaje pytanie, co odpowiada tej obecności w mówieniu o osobie we współczesnych naukach, a zwłaszcza neurologii. Czy badania neurologiczne kwestionują potoczne kryteria mówienia o jaźni?” (s. 80). Pytanie to wytycza kolejne etapy analiz J. Bremera.

Autor stara się osiągnąć cel, jakim jest połączenie perspektywy pierwszoosobowej w badaniu osoby i jej jaźni, właściwej dla potocznego obrazu, z perspektywą trzecioosobową, która właściwa jest naukom ścisłym, przede wszystkim neurologii, bo to właśnie ta dziedzina wiedzy najbardziej interesuje autora. Zmierza on tym samym do jakiegoś pogodzenia potocznego i naukowego obrazu świata.

Po przyjęciu tak określonego pojęcia osoby autor w dalszej części rozdziału omawia różne teoretyczne modele jaźni osoby obecne tak w filozofii, jak w naukach empirycznych, np. psychologii oraz problem diachronicznej i synchronicznej tożsamości. Sporo uwagi poświęca zagadnieniu proprioceptji, które omawia z punktu widzenia roli w potocznym doświadczeniu ciała, jak i z perspektywy neurologii, gdzie jest ona pojmowana jako proces nieświadomego przesyłania impulsów nerwowych do mózgu z różnych stron ludzkiego ciała.

Zgodnie z wprowadzonym podziałem teorii osoby i jaźni na teorie podmiotowe oraz teorie wiązki, autor w rozdziale trzecim omawia wybranych przedstawicieli podmiotowej teorii jaźni. To historycznie najstarsza koncepcja jaźni. J. Bremer pisze, że teorie podmiotowe przy-

mują, „że wyjaśnienie tego, iż dany podmiot jest tym samym podmiotem, jest możliwe dzięki istnieniu jakiegoś trwałego typu jaźni, duszy czy «substancjalnego czegoś». Metafizycznie rozumiane ego jest w tych teoriach czymś rzeczywistym, pierwotnym, stałym i podstawowym. Istnienie tego rodzaju ego ma pomóc w wyjaśnieniu, dlaczego potocznie mówimy o tożsamości i jedności osoby. Prymuje się przy tym za zwyczaj, że istnienie ego jest jedynym warunkiem nadania przez nas nazwy jakiemuś zbiorowi rzeczy lub procesów” (s. 120). Do głównych przedstawicieli podmiotowych teorii jaźni, których interesującą analizę spotykamy w rozdziale trzecim, autor zalicza Arystotelesa, Kartezjusza, J. Locke’a oraz neoheglistę J. E. McTagatra, analityka R. Chisolma oraz G. Madella. Podmiotowe teorie jaźni potwierdzają nasze potoczne doświadczenie jedności i tożsamości jaźni przede wszystkim dlatego, że na język teorii przekładają owo potoczne i wszystkim wspólne doświadczenie pierwszoosobowe.

Rozdział czwarty poświęcony został koncepcjom wiązkowych teorii osoby, poczynawszy od D. Hume’a, aż po D. Partita. „Autorzy argumentujący za Teorią Wiązki nie widzą sensu w pytaniu o jedność i tożsamość jakiegoś ego, mającego gwarantować potocznie rozumnej osobie tożsamość i jedność świadomości w danym czasie $t(1)$, czy też w czasie od $t(1)$ do $t(2)$. Zamiast założenia o istnieniu ego należy, ich zdaniem, przyjmując istnienie długiej serii i długiego strumienia różnych stanów mentalnych, zdarzeń, wrażeń itp. Każda tego rodzaju seria jest zjednoczona przez różne rodzaje relacji przyczynowych, na przykład relacje zachodzące pomiędzy przeżyciami i późniejszym przypominaniem ich sobie” (s. 121). Autor pracy krytycznie odnosi się do argumentacji Partita i jego wyszukanych eksperymentów myślowych. Dochodzi do wniosku, że Teorie Wiązki nie są w stanie radykalnie podważyć potocznego, podmiotowego pojęcia osoby i jej jaźni, ani też, ze względu na własne trudności merytoryczne, nie są w stanie zakwestionować doświadczonego potocznie poczucia jedności i tożsamości jaźni.

Rozdział piąty poświęcony jest rekonstrukcji oraz interpretacji koncepcji jaźni w ujęciu I. Kanta, z uwzględnieniem komentarzy z obszaru analitycznego, i wskazuje, że Kant w sporze tym zajmuje niejako sta-

nowisko pośrednie. Ponadto autor konfrontuje Kantowską koncepcję podmiotu z koncepcją podmiotowej teorii jaźni oraz z koncepcjami opowiadającymi się za wiązkową teorią jaźni. Interesujący jest również ten wątek, w którym zestawia się analizy Kanta z danymi współczesnej neurologii. Bremer przedstawia poglądy neurologa G. Rotha, który w swoim nieredukcjonistycznym fizykalizmie nawiązuje do transcendentizmu Kantowskiego i przedstawia koncepcję świata jako konstrukt (reprezentacji) tworzonego przez ludzki mózg.

W rozdziale szóstym autor omawia zagadnienie zaimka osobowego „ja” oraz jego użycie. Przedstawia wskazującą funkcję tego zaimka, następnie przeprowadza skrupulatną analizę logiczną „ja” oraz pokazuje, jak zaimek ten jest używany w semantyce języka potocznego. Centrum rozdziału stanowi prezentacja dwóch teoretycznych ujęć rozumienia zaimka „ja”. Pierwsza rekonstruuje poglądy na naturę i używanie tego zaimka przez L. Wittgensteina tak z wczesnego, jak i późniejszego okresu jego filozofii. Drugą jest teoria G. E. M. Anscombe, omawiająca „ja” w kategorii gramatycznej iluzji. Bremer krytycznie odnosi się do proponowanych przez Wittgensteina i Anscombe koncepcji eliminacji zaimka „ja”. „(...) [O]dnoszenie się danego *token* (wyrażenia) «ja» jest określone przez regułę dotyczącą samoodnoszenia się. Dane wypowiedzenie «ja» odnosi się za każdym razem do podmiotu wypowiadającego ten zaimek. Potoczne rozumienie «ja» zakłada, jak zostaje ustanowione odnoszenie się partykularnego «ja»” (s. 268). „Samoodnoszenie się «ja» jest nie mniej tajemnicze, niż się wydaje. Jest ono – naszym zdaniem – sprawą konkretnego użytkownika «ja». Istnienie racjonalnie mówiącego podmiotu wystarcza do zagwarantowania odnoszenia się «ja». Poprawne użycie «ja» jest zagwarantowane językowym działaniem” (s. 304).

Rozdział siódmy prezentuje filozoficzno-neurologiczne koncepcje jaźni. Analizy autora pracy koncentrują się na koncepcji panpsychistycznej T. Nagla oraz na koncepcji materialisty D. Denneta, który zaprezentował program eliminacji osoby i jej jaźni. Bremer przywołuje także naturalistyczną koncepcję jaźni w ujęciu T. Metzingera oraz modułarną koncepcję mózgu i jaźni, która została sformułowana przez funkcjonalistę J. Fodora. Autor książki *Osoba – fikcja czy rzeczywistość*

krytycznie odnosi się do wszelkich prób naturalistycznego i eliminywistycznego wyjaśnienia osoby i jaźni. Uważa bowiem za przedwczesne wszelkie próby eliminacji jaźni, jej jedności i tożsamości, tak jak jest ona pojmowana w potoczno-filozoficznym obrazie świata. „Wszelkie przedwczesne redukcje osoby do czegoś nieosobowego (do grup neuronów, wiązek przeżyć, do procesów przetwarzania informacji, do komputerowo modelowanych sieci neuronowych) potykają się o jej tożsamość i powodują jedynie, że tematyka osoby powraca w tych redukcjach ze wzmożoną siłą” (s. 360). „Trudno jednak wierzyć w to, że tego rodzaju eliminacja zaprowadzi nas do prawdziwego poznania osoby, jej jedności i tożsamości. Gdy bowiem coś sobie przedstawiamy, każdy z nas jest swoistą «osobą», świadomym, stojącym w centrum «podmiotem», jednoczącym nasz przedstawialny i nakierowany na przyszłość świat” (s. 361).

Rozdział ósmy dotyczy jaźni rozdwojonego mózgu. Zadaniem autora jest „(i) bliżej przyrzeć się samym badaniom (co jest ich przedmiotem, jak są prowadzone), (ii) wynikom uzyskanym w różnych badaniach i eksperymentach naukowych, (iii) sprawdzić zakres ich wzajemnego podobieństwa, zgodności bądź niezgodności” (s. 363). Na podstawie tych badań formułuje się „hipotezę, że być może także u zdrowej osoby mamy do czynienia z dwoma różnymi centrami świadomości, z których każde ma swoje własne wrażenia, oba są nieświadome tego, czego doświadcza drugie centrum, każde kontroluje jedną część ciała, nieznaną drugiemu centrum” (s. 362). W rozdziale znajdujemy prezentację współczesnych badań nad rozdwojonym mózgiem, prowadzonych przez takich neurologów i neurologów-filozofów, jak: G. Northoff, R. Sperry, R. Puccetti, C. Trevarthen. Oprócz zaprezentowanych badań empirycznych Bremer przedstawia także filozoficzne interpretacje danych nad rozdwojonym mózgiem, które pochodzą od D. Denneta, T. Nagla oraz S. Hurley, opartych na koncepcji jaźni bez jej neuronalnej podstawy.

W podsumowaniu autor pyta, czy omówione przypadki rozdwojonego mózgu wiodą do zakwestionowania potocznie rozumianej osoby, jej jaźni, jedności oraz tożsamości (s. 412). „Eksperymenty z rozdwojo-

nym mózgiem nie udzielają zatem jednoznacznej odpowiedzi na interesujące nas z filozoficznego punktu widzenia pytania o tożsamość naszej jaźni, czy pytania typu: gdzie jest zlokalizowana świadomość” (s. 413). „Przecięcie *corpus callosum* albo uszkodzenie innych części mózgu zdaje się nie dotyczyć świadomości (chodzi nam o świadomość bycia sobą, a nie np. o pamięć czy umiejętność gry na skrzypcach). Mózg może być w poważnym stopniu uszkodzony (przecięcie spoidła), a nadal będziemy mieli poczucie bycia tą samą osobą” (s. 414).

W rozdziale dziewiątym autor analizuje problem fantomowych kończyn i fantomowych bólów. „(...) [F]antomy są pomocne przy badaniu zarówno funkcjonowania naszego mózgu, jak i zależności między mózgiem a resztą ciała. Tym samym, na przykład w przypadku propriocepcji, fantomy okazują się pomocne w zrozumieniu warunków koniecznych do mówienia o tożsamości i jedności osoby, ujmowanych w sensie naszych definicji opisujących ją jako indywiduum (O), (O1), (JJ)” (s. 416). Zagadnienie fantomów omawia autor w związku z rolą ciała w procesach identyfikacji osoby i konstytucji jej jaźni. Najpierw przedstawia dwie interpretacje fantomów: idealistyczną, odwołującą się do kartezjanizmu oraz materialistyczną. Następnie prezentuje współczesne prowadzone na gruncie neurologii badania nad fantomowymi kończynami i bólami. Przywołuje koncepcje takich autorów, jak R. Melzack, P. Brugger; szczególnie dużo miejsca poświęca badaniom amerykańskiego neurologa V. Ramachandrana, a także A. Damasio. Rozdział zamyka szereg wniosków i uwag krytycznych sformułowanych pod adresem przywołanych ujęć teoretycznych. Na podstawie analiz przeprowadzonych w tym rozdziale, widzimy, jak bardzo ważne dla konstytucji osoby oraz jej identyfikacji, jedności tożsamości jest ciało, które posiada swoją reprezentację w mózgu każdego indywiduum. „[M]ożemy powiedzieć, że dzięki cielesnemu modelowi jaźni nasza świadomość cechuje się funkcjonalną jednością. Aby jednak funkcjonalna jedność stała się cechą zjawiskową, cały system musi koniecznie wytworzyć przeżyciową zjawiskową jaźń. Pozostaje pytanie, w jaki sposób to, co nazywamy w zjawiskowej perspektywie pierwszą osobą (zjawiskową jaźń), emerguje ze ześrodkowanej, funkcjonalnej przestrzeni. Wiemy jedynie, że two-

zenie jaźni, funkcjonowanie pierwszoosobowego «ja», zależy od informacji dochodzącej do mózgu z otoczenia, i z ciała podmiotu” (s. 454).

Rozdział dziesiąty zamyka całość pracy. Znajdują się w nim wyniki dotychczasowych analiz, wątpliwości oraz perspektywy. Doceniając rolę nauk szczegółowych, np. neurologii, Bremer jednak krytycznie patrzy na obecny w nich stan wiedzy i na ich przydatność w rozwiązywaniu omówionych w pracy zagadnień. Jeden z wniosków jest taki, że dane dostarczane przez neurologię, które dotyczą rozdwojonych mózgów oraz fantomowych kończyn, nie podważają potocznych kryteriów tożsamości i jedności jaźni osoby. W badaniu jaźni osoby zachodzi konieczność odrzucenia wszelkich tendencji i programów redukcjonistycznych oraz eliminatywistycznych, które albo odrzucają pojęcie osoby i jaźni, albo też redukują je do jakiegoś subosobowego podłoża materialnego. Eliminacja czy też redukcja nie stanowią bowiem rzetelnego rozwiązania zagadnienia jedności i tożsamości „ja”. Proponowana przez J. Bremera koncepcja osoby i jej jaźni odpowiada „grupie emergentystycznych teorii jaźni, przyjmujących istnienie koniecznego związku pomiędzy mentalnymi stanami osoby a stanami fizykalnymi. Nie przyjmujemy – pisze autor – ani dualizmu, ani redukcyjnego bądź niereducyjnego monizmu” (s. 77). „Tym samym pojęcie jaźni i jej tożsamości przestaje być jedynie pierwszoosobowym pojęciem związanym z odczuwaniem, a sama jaźń jest na sposób konieczny skorelowana z pewnymi strukturami neurologicznymi” (s. 79). Jednakże „stwierdzenie emergencyjnej korelacji między stanami mentalnymi a fizykalnymi nie jest jeszcze odpowiedzią np. na pytanie, w jaki sposób, za pomocą jakiego mechanizmu – stany fizyczne wywołują stany mentalne” (s. 460). Na problem ten starał się odpowiedzieć autor w swojej poprzedniej pracy *Jak to jest być świadomym*. We wnioskach pojawia się jeszcze jeden interesujący wniosek o charakterze metateoretycznym: „Kognitywistyczną dyskusję z neuronaukowym obrazem osoby należy prowadzić na polu filozofii i psychologii, czyli na polu, na którym nie łatwo się ją prowadzi. Z jednej strony filozofia musi się zastanawiać nad kryteriami naukowego rozumienia osoby, z drugiej ważne jest, żeby tak sformułować filozoficzne rozumienie osoby, aby mogło ono być na poważnie potraktowane w

badaniach ściśle naukowych. Tylko wówczas dojdziemy do wspomnianej na *Wstępie* tej pracy syntezy potocznego i naukowego obrazu świata i osoby” (s. 463). Z pewnością, w jakimś stopniu, synteza tych obrazów J. Bremerowi udało się.

Praca *Osoba – fikcja czy rzeczywistość* to pierwsza tego typu praca w naszym rodzimym kręgu filozoficznym, która z tak dużym rozmachem traktuje o problemie osoby, naturze jej jaźni, tożsamości oraz jedności w perspektywie kognitywistycznej. Stanowi ona niejako zwieńczenie pewnego etapu poszukiwań i badań nad filozofią umysłu, jakie J. Bremer rozpoczął w swojej pierwszej pracy *Problem umysł – ciało*, następnie kontynuował w pracy habilitacyjnej *Jak to jest być świadomym*. Ta ostatnia praca stanowi teoretyczne przygotowanie, fundament dla obecnej książki, gdyż zawiera omówioną koncepcję emergencji jako stanowiska w kwestii stosunku świadomego umysłu do zjawisk fizycznych (neuralnych). Autor monografii jest zwolennikiem uprawiania filozofii w kontekście nauk szczegółowych. Osoba, jaźń, jedność czy tożsamość są dla niego problemami interdyscyplinarnymi, domagającym się wieloaspektowego podejścia. Sama filozofia nie wystarczy do adekwatnego zgłębienia natury osoby i jaźni. Zaproponowana koncepcja osoby, podobnie jak teoria emergencji w kwestii relacji umysł – ciało (mózg), posiada status pewnej hipotezy, otwartej na możliwość dalszej korekty i uzupełniania.

Monografia nie posiada charakteru tylko rekonstrukcyjno-odtwórczego, lecz jest twórczym przedstawieniem własnego rozumienia natury osoby i jej jaźni w perspektywie teorii emergencji. Praca ta posiada charakter erudycyjny. Jej autor wykazał się wszechstronną i gruntowną znajomością historii filozofii, filozofii współczesnej, szczególnie z obszaru anglojęzycznego, a także fachową wiedzą z zakresu współczesnej neurologii. Na uznanie zasługuje przede wszystkim umiejętność sprawnego rekonstruowania różnych teorii osoby, danych naukowych oraz ich filozoficznych interpretacji. J. Bremer swobodnie porusza się między różnymi dyscyplinami, zachowując przy tym metodologiczną odrębność każdej z nich. Filozofując w paradygmacie kognitywistycznym, przyjmuje wobec niego stanowisko umiarkowane. Unika zatem jakże

często przyjmowanych wobec tego nurtu myślowego skrajnych stanowisk. Dostrzega tak zalety, jak i wady tego paradygmatu dla rozwiązania omawianych przez niego zagadnień. Praca pokazuje także otwartość autora na różne paradygmaty filozofowania. O. Bremer docenia nie tylko współczesną filozofię analityczną i kognitywistykę, ale także filozofię klasyczną, w której powstawały pierwsze podmiotowe teorie jaźni wyrastające z myślenia potocznego. Jest myślicielem otwartym, dalekim od dogmatycznego przesądzenia ważnych spraw, bez ich należytego zbadania.

Swoje filozoficzno-kognitywistyczne wywody o. J. Bremer przedstawił w sposób jasny i klarowny. Starał się nadać im jak najbardziej przejrzystą postać językową, choć w wielu miejscach nie zdołał uniknąć jakże trapiących powtórzeń. W całości pracy zachowana jest spójność i logika wywodu. Autor w sposób krytyczny i z dużą świadomością metodologiczną uzasadnia swoje tezy, dba o warsztat logiczny swojej pracy. Szczególnie istotnym atutem pracy *Osoba – fikcja czy rzeczywistość* jest argumentacja, która przypomina stosowaną przez późnych analityków metodę systematyczną. Metoda ta była stosowana przez W. Sellarsa, którym J. Bremer inspirował się w swoich analizach. Analizy w tym duchu, krakowskiego jezuitę nie ograniczają się tylko do analiz semiotycznych języka potocznego, lecz zmierzają do osiągnięcia pewnej teoretycznej syntezy, w postaci zarysu teorii, która konceptualizowała jakiś jeden problem, w tym wypadku naturę osoby i jej jaźni. Można powiedzieć, że przewyższa on właściwy dla analityków epistemologiczny minimalizm, a zmierza w kierunku postawy maksymalistycznej, co jeszcze nie oznacza systemowej. Od takiej autor jest, jak przypuszczam, jednak daleki. Dla ewentualnego poparcia lub też odrzucenia określonych tez, odwołuje się, w duchu analityków, do różnego rodzaju eksperymentów myślowych, które przeprowadzone zostały w sposób konsekwentny, interesujący, z zachowaniem logicznej spójności. Formułowane oceny dotyczące innych stanowisk są wyważone, świadczą o szacunku dla odmiennych opinii.

Pod adresem książki można sformułować następujące uwagi krytyczne.

W pracy zdecydowanie brakuje szerszego uwzględnienia perspektywy fenomenologicznej. Autor bodajże w dwóch miejscach skrótowo powołuje się w tekście i przypisach na Romana Ingardena. W moim przekonaniu przy analizie podmiotowych teorii jaźni, zabrakło szerszego zaprezentowania poglądów E. Husserla oraz R. Ingardena, którzy stworzyli przecież najbardziej maksymalistyczne podmiotowe teorie jaźni, uwzględniające nie tylko pierwszoosobowy punkt widzenia, ale także trzecioosobowy, oparty na specyficznych prawach istotnościowych (apriorycznych) dotyczących wszystkich świadomych umysłów. Ten sam zarzut można odnieść do problemu ciała, któremu o. J. Bremer poświęca tak dużo uwagi. Przywołane poglądy P. Stwarsona, można, moim zdaniem, uzupełnić nie tylko analizami E. Husserla, R. Ingardena czy innych fenomenologów, ale przede wszystkim mistrzowskimi analizami M. Merleau-Ponty'ego, zawartymi w jego *Fenomenologii percepcji*, których uwzględnienie pozwoliłoby na jeszcze dokładniejsze i bardziej przejrzyste wydobywanie pierwszoosobowego doświadczenia ciała i jego roli w identyfikacji osoby, w determinacji jej jaźni, jedności i tożsamości. Brakuje mi także wzmianki czy polemiki, dotyczącej prac niemieckiego filozofa Roberta Spaemanna, który łączy w swojej filozofii tradycję filozofii klasycznej ze współczesnymi koncepcjami filozofii kontynentalnej oraz analitycznej, prezentując bardzo interesującą koncepcję bytu osobowego, jej jaźni oraz tożsamości, jaka mieści się w podmiotowych teoriach jaźni.

Kolejna uwaga krytyczna dotyczy nieuwzględnienia przez autora książek i artykułów polskich epistemologów, filozofów umysłu i kognitywistów, których jest przecież coraz więcej. Bremer wspomina tylko o pracy prof. U. Żegleń, jednakże nie ustosunkowuje się do jej teoretycznych propozycji, zwłaszcza z psychoontologii, gdzie podejmuje ona zagadnienie tożsamości osoby. Szczególnie dziwi mnie nieobecność w końcowej literaturze przedmiotu prac S. Judyckiego, m.in. *Świadomość i pamięć*, w której broni on stanowiska dualizmu antropologicznego, co jest szczególnie istotne w obliczu dominacji w filozofii umysłu materializmu o wydzźwięku redukcjonistycznym lub eliminatywistycznym. Zaprezentowanow niej zupełnie inną niż w książce o. Józefa Bre-

mera koncepcję osoby i jej jaźni, która, w moim przekonaniu, jest jak najbardziej godna przedyskutowania. Szkoda, że autor recenzowanej pracy nie ustosunkował się krytycznie wobec tej koncepcji i nie wspominał o niej choćby w jednym paragrafie czy nawet przypisie. Myślę, że mogłaby to być bardzo interesująca dyskusja, która nadałaby pracy jeszcze większego rozmachu. Jestem zdania, że ważna jest polemika nie tylko z autorami obcymi (np. obecnymi w monografii angielskimi i amerykańskimi), ale i rodzimymi – bowiem pozwala stworzyć pewien klimat dyskusji i sprawia, że wiedza na dany temat ma szansę twórczo się rozwinąć. Wypunktowane uwagi nie podważają w żadnym stopniu wartości recenzowanej pracy. Postulują tylko pewne problemy do przedyskutowania, które nasunęły się w trakcie jej studiowania. Jak sądzę, uwagi te jeszcze bardziej wydobywają walor tej pracy, gdyż pokazują, że daje ona do myślenia właśnie poprzez prowokowanie do stawiania pytań, formułowania uwag, nawet jeśli te mają charakter krytyczny. Książka, która tego nie czyni, ma niewielką wartość dla czytelnika.

Książkę o. prof. Józefa Bremera *Osoba – fikcja czy rzeczywistość* należy polecić, jako lekturę obowiązkową, filozofom, antropologom, etykom, bioetykom, epistemologom, czyli tym wszystkim, którzy zajmują się człowiekiem, osobą i strukturą osoby w różnych aspektach. Książka ma, co podkreślałem, charakter interdyscyplinarny, dlatego oprócz filozofów powinni się z nią zapoznać także przedstawiciele innych nauk, szczególnie nauk przyrodniczych, takich jak neurologia, neuropsychologia czy neurobiologia, które wypowiadają się o osobie ludzkiej w perspektywie trzecioosobowej. Sięgnąć powinni po nią również psychologowie, którzy z problemem tożsamości jaźni osoby mają do czynienia w praktyce terapeutycznej.

Pod względem redakcyjnym praca została przygotowana w sposób staranny i profesjonalny.

Małgorzata Stawarz

Projekt bez Projektanta, czyli głos w sporze o teorię ewolucji

Francisco J. Ayala, *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*,
tłum. P. Dawidowicz, Warszawa 2009, ss. 216

Polski przekład książki Francisco Ayala pt. *Dar Karola Darwina dla nauki i religii* ukazał się w 2009 roku nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Data nie jest przypadkowa – rok 2009 obchodzony był jako Rok Darwinowski, dla uczczenia dwóch wydarzeń: 200. rocznicy urodzin Karola Darwina oraz 150-lecia ukazania się jego dzieła *O powstawaniu gatunków*. Ayala, wybitny ewolucjonista, omawia w swojej książce jeden z najbardziej nurtujących tematów współczesnej nauki, dyskutowany również w filozofii i teologii: kwestię ewolucji organizmów żywych.

Podjmując problematykę ewolucji, Ayala swoje rozważania umiejscawia w wyraźnie sprecyzowanym wątku. Już sam tytuł sugeruje, że tłem analizowanego zagadnienia będzie relacja między nauką a religią. Autor dyskutuje problem na tych dwóch płaszczyznach, argumentując, że między nauką a religią nie ma konfliktu, gdyż dotyczą one różnych aspektów świata, a pozorne sprzeczności wynikać mogą z braku wiedzy na dany temat, niezrozumienia lub nadinterpretacji. Nauka i wiara mogą natomiast czerpać od siebie nawzajem inspiracje w procesie tworzenia obrazu świata.

Małgorzata Stawarz – doktorantka na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, członek zespołu badawczego (Polska filozofia przyrody I połowy XX w.) Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych. Zainteresowania: filozofia przyrody, filozofia matematyki, historia nauki, polska filozofia przyrody w dwudziestoleciu międzywojennym.

Ayala, świadomy kontrowersji wokół teorii Darwina, stawia sobie dwa cele: pierwszym jest uargumentowanie, że ewolucja jest dobrze potwierdzonym faktem naukowym, drugim – ukazanie jej zgodności z wiarą. Argumentacja dotycząca tej drugiej kwestii dodatkowo wspierać ma tezę autora, że w teorii ewolucji znajdują wyjaśnienie zagadnienia istnienia w świecie szeroko rozumianego zła, jako konsekwencji niedoskonałości procesu ewolucyjnego. Przy tej okazji Ayala wytyka błędne założenia przedstawicielom opozycyjnych stanowisk, ujawniające się szczególnie w koncepcji tzw. Inteligentnego Projektu.

Lektura *Daru Karola Darwina...* w dość naturalny sposób narzuca zatem dwa spojrzenia na teorię ewolucji: pierwsze – przedstawienie jej jako teorii naukowej i drugie – ukazanie w odniesieniu do zagadnienia wiary. Na płaszczyźnie nauki kwestie omawiane przez Ayalę stanowią niewątpliwie interesujące studium wprowadzające w podstawowe zagadnienia związane z teorią ewolucji. Autor analizuje Darwinowską koncepcję doboru naturalnego, omawia niektóre świadectwa ewolucji utrwalone w zapisie kopalnym, wprowadza również w zagadnienia biologii molekularnej i genetyki. Podejmuje ponadto szczególnie dyskutowany i ważny problem ewolucji człowieka, poruszając tym samym kwestię powstania umysłu oraz świadomości. Chociaż po przeczytaniu rozdziałów traktujących o naukowych argumentach na rzecz teorii ewolucji może pozostać wrażenie powierzchowności wykładu, wymuszonego poruszeniem wielu zagadnień, to jednak przewodnia myśl wydaje się być dobrze oddana – ewolucja jest udowodnionym naukowo faktem. Warto podkreślić, że Ayala zwraca uwagę na kwestię, iż teoria ewolucji przyczyniła się do powstania nauki we współczesnym tego słowa znaczeniu. Jest, obok rewolucji kopernikańskiej, składową Rewolucji Naukowej, dopełnieniem dzieła Kopernika w tworzeniu obrazu świata, gdyż wyjaśnia naukowo również aspekty świata ożywionego.

Drugi obszar, w którym Ayala dyskutuje problematykę ewolucji, to dziedzina religii, a dokładniej mówiąc – kwestie związane z wiarą w Boga. Rozważania autora w tym kontekście są głosem stanowiącym istotny wkład w debatę na temat wpływu teorii ewolucji na przekonania religijne. Ayala przyjmuje ton polemiczny wobec rozpowszechnionej

szczególnie w Stanach Zjednoczonych i posiadającej rzesze zwolenników koncepcji Inteligentnego Projektu, wedle której złożoność i różnorodność organizmów w świecie musi być wynikiem planu sporządzonego przez wyrafinowanego Projektanta. Argument ten, sformułowany w XVIII wieku przez Williama Paleya, szczególne zainteresowanie wzbudził pod koniec wieku XX, stając się orężem walki fundamentalistycznych środowisk kreacjonistycznych ze zwolennikami teorii ewolucji.

Stanowisko Ayali jest opozycją wobec przytoczonej koncepcji. Jego argumentacja prowadzi do wskazania, że hipoteza Inteligentnego Projektu jest niewłaściwa zarówno pod względem naukowym, jak i z punktu widzenia religii. Pod względem naukowym dyskwalifikuje ją brak poparcia doświadczeniami lub obserwacjami, z kolei wątpliwości teologiczne nasuwa już samo założenie istnienia Projektanta, któremu przypisywane są Boskie atrybuty. W tak zarysowanym schemacie Ayala wyjaśnia znaczenie Darwinowskiej teorii doboru naturalnego, która jest według niego największym wkładem Darwina w naukę. Autor argumentuje w tym kontekście, że dobór naturalny tłumaczy pozorne zaprojektowanie i złożoność organizmów jako wynik ich adaptacji do zmieniającego się nieustannie środowiska. Jest procesem wspierającym i utrwalającym przystosowania, dokonuje się na drodze naturalnej, bez potrzeby wprowadzania czynnika zewnętrznego odpowiadającego za celowość działania.

Dobór naturalny ma istotne znaczenie w jeszcze jednym aspekcie, szczególnie mocno podkreślanym przez Ayalę. Związany jest on z problemem zła przejawiającego się pod postacią niedoskonałości, różnego rodzaju dysfunkcji występujących w świecie organicznym, a także okrucieństwa wśród istot żywych. Autor wymienia takie kwestie, jak: ślepa plamka w ludzkim oku, nadmiernie rozbudowana szczęka człowieka, przykłady drapieżnictwa czy kanibalizmu wśród zwierząt. Na gruncie teorii Inteligentnego Projektu odpowiedzialnością za taką strukturę świata należałoby obarczyć Projektanta, co ewidentnie ukazałoby jego słabe strony, brak możliwości lub chęci stworzenia doskonałego dzieła. Dobór naturalny oraz jego działanie, niebędące wynikiem wcześniejszego precyzyjnego planu, optymalnego projektu, lecz dynamicznego,

nieustannie tworzącego się procesu, wyjaśnia, zdaniem Ayali, obecność niedoskonałości w nieustannie powstającym świecie przyrody. Proces ten jest bowiem powolnym działaniem, modyfikującym zastane struktury, których chwilowym wynikiem mogą być również obserwowane niedoskonałości.

Poruszenie zagadnienia zła przez autora może budzić pewne wątpliwości, a nawet głos sprzeciwu. Przywołuje ono bowiem na myśl odwieczne pytanie o genezę i naturę zła w świecie. Ayala w swojej książce próbuje wyjaśnić przynajmniej pewien wycinek tego problemu, mianowicie istnienie niedoskonałości w świecie przyrody – jako jeden ze skutków działania doboru naturalnego. Chociaż autor nie podejmuje *de facto* gruntownej refleksji nad fenomenem zła, jednak powstaje wrażenie chęci rozwiązania tego problemu za pomocą teorii Darwina. Wykorzystanie głównego narzędzia teorii ewolucji, jakim jest dobór naturalny, wydaje się pewnym nadużyciem, być może nawet nieuprawnionym wtargnięciem na teren filozoficzno-teologiczny, wymykający się metodom i badaniu. Autor tym samym zawężył problem zła do istnienia w świecie przyrody niedoskonałości, pomijając sferę egzystencjalną i moralną człowieka, w których kwestia zła ujawnia się np. w postaci cierpienia.

Książka *Dar Karola Darwina dla nauki i religii* jest niewątpliwie wartościową lekturą, wprowadzającą w zakres zagadnień teorii ewolucji. Wydaje się, że przeznaczona jest ona przede wszystkim dla czytelnika chcącego zapoznać się z głównymi problemami teorii ewolucji, co jest zdecydowanie ułatwione poprzez przejrzysty rozkład treści i klarowny, zrozumiały język. Z drugiej strony szeroki zakres zagadnienia z pewnością powiększa grono potencjalnych odbiorców, uzupełniając je o specjalistów, znawców tematu, dla których lektura książki Francisco Ayali staje się niewątpliwie pretekstem do przemyśleń czy krytycznej refleksji.

Kinga Marulewska

Co pozostaje?

Giorgio Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, ss. 180

Namysł nad planową i rozmyślną likwidacją Żydów, jaką za cel postawiła sobie III Rzesza, nie jest w literaturze i filozofii powojennej rzeczą nową. Kwestia Auschwitz, jak można ją określić, pojawia się nieustannie, dotykając zarówno historycznych i faktualnych aspektów zjawiska, jak i jego etycznej, moralnej czy teologicznej wymowy. Zasadniczym pytaniem, jakie podnoszono, było to, jak w ogóle doszło do takiego spodlenia i na ile można mówić o winie Niemców za to, co się stało¹. Mnożyły się również studia nad postacią Hitlera². Debata na temat Auschwitz – symbolu tego, do czego doprowadził reżim nazistowski, póki co zdaje się nie kończyć, a książka Agambena stanowi w niej kolejny głos.

Praca *Co zostaje z Auschwitz* stanowi część cyklu *Homo sacer*, systematycznie przekładanego na język polski. Zgodnie ze słowami autora projekt ów należy rozpatrywać na dwóch zasadniczych płaszczyznach: z jednej strony są to historyczne badania nad zmianą paradygmatu wła-

Kinga Marulewska – absolwentka politologii, doktorantka na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, członek redakcji „Dialogów Politycznych”, tłumaczka, przygotowuje pracę doktorską dotyczącą kwestii winy politycznej.

¹ Por. pięć narracji sytuowania narodowego socjalizmu i III Rzeszy w dziejach Niemiec i Europy: 1) totalitarystyczna (H. Arendt), 2) teoria faszystów europejskich (E. Nolte), 3) model władzy policentrycznej (H. Mommsen), 4) teza o Sonderweg, 5) teoria procesu modernizacyjnego (R. Dahrendorf) wyszczególnionych przez Horsta Moellera.

² Można tu wymienić m.in. takich badaczy, jak P. Schramm, A. Bullock, R. Overy, D. Irving czy I. Kershaw.

dzy w świecie zachodnim i wkroczeniem państwa „stanu wyjątkowego” na arenę dziejów, z drugiej natomiast filozoficzny namysł nad relacją prawa i bezprawia³. Planowany jako tetralogia⁴ cykl obejmuje (jak na razie): *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*⁵, *Stan wyjątkowy*⁶ (*Homo sacer II.1*), *Królestwo i chwała. Ku teologicznej genealogii ekonomii i rządu*⁷ (*Homo sacer II.2*), *Sakrament języka. Archeologia przysięgi*⁸ (*Homo sacer II.3*) oraz *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*⁹ (*Homo sacer III*). Pierwsza część cyklu, od której wziął on swoją nazwę, nakreśla większość wątków, jakim autor poświęca uwagę, a które w kolejnych tomach są rozwijane i pogłębiane. Tytułowy homo sacer, który stał się figurą konstruującą cały cykl i jednocześnie oś poruszanych we wszystkich pracach kwestii, to „człowiek święty” w swym pierwotnym znaczeniu, tj. przeklęty, wyłączony ze społeczności ludzi (ale i także niepodlegający ius divinum, gdyż nie można go było złożyć w ofierze), sprowadzony jedynie do samego życia (dzoë), któremu jeszcze pozwala się żyć. Staje się on ilustracją dla biopolitycznego (vide: Foucault) charakteru polityki, który przenika wszystkie wspomniane prace. Wedle Agambena, korzystającego często, choć nierzadko krytycznie, z dorobku Carla Schmitta, „fundamentalną dla zachodniej polityki parą pojęć

³ G. Agamben, *An Interview with Giorgio Agamben By Ulrich Raulff*, „German Law Journal”, 2004, vol. 5, no. 5, s. 609–614.

⁴ Tamże, s. 609.

⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008. Tytuł oryginału: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. „Jako prowizoryczne konkluzje niniejszych dociekań zostały postawione trzy tezy: 1) Pierwotną relacją polityczną jest wyrzucenie [bando] (stan wyjątkowy jako strefa nierozróżnialności między tym, co zewnętrzne, i tym, co wewnętrzne, wyłączeniem i włączeniem). 2) Podstawowym osiągnięciem suwerennej władzy jest wytworzenie nagiego życia jako pierwotnego elementu politycznego i jako proggu artykułującego opozycję natura – kultura, dzoë – bios. 3) Obóz, a nie państwo jest dziś biopolitycznym paradygmatem Zachodu” (tamże, s. 247).

⁶ G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2008. Tytuł oryginału: *Stato di Eccezione*.

⁷ Brak polskiego przekładu. Tytuł oryginału: *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*.

⁸ Brak polskiego przekładu. Tytuł oryginału: *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*.

⁹ Tytuł oryginału: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*.

nie jest para przyjaciół – wróg, lecz nagie życie – istnienie polityczne, dzoë – bios, wyłączenie – włączenie”¹⁰. Inni ważni myśliciele, do których Agamben się odnosi, to Walter Benjamin, Hannah Arendt oraz Michel Foucault. Ich ducha łatwo rozpoznać, czy to w poruszanych problemach, czy też w formie, jaką pisarstwo Agambena przyjmuje.

Co zostaje z Auschwitz nie da się rozpatrywać w oderwaniu od całości projektu, którego stanowi nieodłączny element. Zapowiedź tej części znajdujemy już w pierwszej książce cyklu, zawierającej obszerny rozdział pt. *Obóz jako biopolityczny paradygmat nowoczesności*. Agamben stara się odwrócić tradycyjny sposób określania fenomenu obozu przez opisywanie tego, co się w nim dokonywało i proponuje wyjść od tego, jakie warunki musiały być spełnione, żeby obóz mógł (był) w ogóle zaistnieć. „Czym jest obóz, jaka musi być jego struktura prawno-polityczna, by podobne wypadki mogły się rozegrać?”¹¹. Otóż, obóz stanowi „wcielenie” stanu wyjątkowego, który przeistacza się w regułę, co jest charakterystyczne dla państw nowoczesnych. Cechą charakterystyczną stanu wyjątkowego jest sprowadzanie ludzi do nagiego życia, uczynienia z nich *homines sacri*, znajdujących się poza, wykluczonych, choć jednocześnie przez swe wykluczenie włączonych, objętych działaniem władzy. Obóz to zatem „czysta, absolutna i niedościgną przestrzeń biopolityczna (jako opierająca się wyłącznie na stanie wyjątkowym)”¹². Oznacza to jednocześnie, że nie tylko Auschwitz będzie obozem w tym sensie, lecz że „mamy przed sobą obóz za każdym razem, gdy powstaje tego rodzaju struktura”¹³ materializująca stan wyjątkowy.

Kwestie biopolityki, suwerenności, stanu wyjątkowego oraz *homo sacer* przewijają się w całym cyklu, łącząc się z sobą i nieustannie przeplatając. Są jednak sprawy, które pojawiają się wyłącznie w *Co zostaje z Auschwitz*, pozostające wprawdzie w ścisłym związku z wskazanymi powyżej, ale mimo wszystko „samotne”, tj. niepowtarzane w pozostałych częściach. Właśnie na nich chciałabym skupić uwagę.

¹⁰ G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 19.

¹¹ Tamże, s. 227.

¹² Tamże, s. 168.

¹³ Tamże, s. 238.

Z pewnością *Co zostaje z Auschwitz* nie wpisuje się w nurt refleksji nad „najdrobniejszymi historycznymi szczegółami ostatecznej fazy Zagłady” (s. 7), gdyż co do nich konsensus w dużej mierze został osiągnięty. Brakuje nam jednak, mimo bogactwa najdrobniejszych detali, całościowej próby zrozumienia Zagłady¹⁴, a przede wszystkim odkrycia jej znaczenia dla współczesności. Odniesienie Auschwitz do obecnych czasów (a w zasadzie – zwrócenie się teraźniejszości ku Auschwitz) jest niezbędne, chociaż problematyczne. Jak ujmował to Jan Assmann: „Tu chodzi o pytanie: «Czego nie wolno nam zapomnieć?». Pytanie to w mniej lub bardziej czytywisty sposób dotyczy każdej grupy społecznej»¹⁵. Istotność tego pytania zasadza się na przekonaniu, że pamięć konstituuje wspólnotę (a także, że wspólnota konstituuje pamięć, jak ukazał Maurice Halbwachs w *Społecznych ramach pamięci*). By móc odnieść się do przeszłości, trzeba ją sobie przede wszystkim uświadomić, a następnie – nie pozwolić jej zaniknąć. „Tylko znacząca przeszłość jest wspominana i tylko wspominana przeszłość staje się znacząca”¹⁶. Nie wystarczy zatem gromadzenie faktów, „gdyż upychanie w głowie faktu na fakcie, przechowywanie w pamięci wszystkich dat”¹⁷ nie daje żadnych ram odniesienia dla współczesności, a przecież „społeczeństwa potrzebują przeszłości przede wszystkim po to, by zdefiniować siebie”¹⁸. Na napięciu pomiędzy przeszłością a teraźniejszością skoncentrowana jest cała praca Agambena, stanowiąca obszerną odpowiedź na zadane w swym tytule pytanie. Rozdziały książki stanowią poniekąd listę „rzeczy pozostałych”; są to: świadek, muzułman (Musselman), wstyd oraz archi-

¹⁴ Agamben argumentuje, że nie powinno się stosować terminu „Holokaust”. Słowo to oznaczało bowiem najwyższą ofiarę, składaną w geście oddania się sprawom wyższym i świętym. Uznanie śmierci ludzi w piecach krematoryjnych za „najwyższą ofiarę” sprawom III Rzeszy zakrawa – wedle autora – na absolutną ignorancję. Por. G. Agamben, *Co zostaje...*, rozdz. I. Podobnie A. Besançon: „Pewni Żydzi odrzucili słowo Holocaust (*holokauston*), ponieważ oznaczając ofiarę, nie może oznaczać obłądnego paroksyzmu zła, i woleli słowo: Szoah, «katastrofa»” (A. Besançon, *Przekleństwo wieku*, tłum. J. Guze, Warszawa 2000, s. 99).

¹⁵ J. Assmann, *Pamięć kulturowa*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, s. 46.

¹⁶ Tamże, s. 91.

¹⁷ C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 2009, s. 94.

¹⁸ J. Assmann, *Pamięć...*, dz. cyt., s. 147.

wum i świadectwo. Jednak sposób ich pozostawiania jest ontologicznie odmienny, na co stara się wskazać autor. Istotność poruszanych przez Agambena kwestii związanych z możliwością świadczenia o obozach jest ogromna.

Swoje rozważania na temat postaci świadka Agamben niejednokrotnie opiera na kwestiach filologicznych, które pozwalają mu wyodrębnić niuanse znaczeniowe omawianych pojęć. Zbliży się tym samym do stylu istotnej w jego myśli Hannah Arendt, która również badała pojęcia w ich źródłowych znaczeniach¹⁹. I tak, kluczowe pojęcie „świadek” prowadzi nas do dwóch terminów w języku łacińskim, z których każdy określa w zasadzie inny rodzaj „bycia świadkiem”. Agamben wyróżnia tutaj: *testis* – osobę występującą w sporze jako osoba trzecia oraz *superstes* – kogoś, kto przeżył coś do samego końca, więc może o tym świadczyć. W kontekście Auschwitz słowo *testis* nie ma najmniejszego sensu, natomiast termin *superstes* kieruje do kluczowego problemu całej pracy, to znaczy możliwości świadczenia. Świadkowie, którzy przeżyli obozy koncentracyjne – wśród nich wielokrotnie przywoływany i cytowany przez Agambena Primo Levi – nie spełniają podstawowego warunku ukrytego w pojęciu *superstes*, czyli przeżycia obozu do samego końca. Nie znaleźli się oni bowiem na samym dnie, czyli w piecu krematoryjnym. Natomiast ci, którzy dotarli do owego końca i „spojrzeli w twarz Gorgony”, nie mogą świadczyć, gdyż zginęli. To oni mieszczą się w kategorii muzułmana – wycieńczonego, myślącego wyłącznie o jedzeniu lub też o niczym człowieka (Primo Levi pytał, czy to jest człowiek), a raczej

¹⁹ Hannah Arendt wedle M. Canovan w swoich rozważaniach wydaje się stosować zamienne dwa podejścia: jedno z nich bliskie jest fenomenologicznemu dążeniu do czystego zjawiska. Formą tego podejścia jest próba zbadania i odkrycia pierwotnego znaczenia terminów używanych powszechnie, choć nierzadko bezrefleksyjnie. Celem metody analizy konceptualnej (*conceptual analysis*) było dotarcie do korzeni pojęć oraz odpowiedź na pytanie „skąd ono pochodzi?”. Za pomocą filologii i analizy językowej wywodziła pojęcia polityczne z konkretnych historycznych i politycznych doświadczeń, jakie dały początek tym pojęciom. Arendt rozważała również to, jak daleko od pierwotnego znaczenia znalazło się współcześnie używane pojęcie. Powrót do „korzeni” danego terminu pozwalał również odkryć na nowo zapomniane lub pominięte aspekty zjawiska. Przykładem są analizy terminu „rewolucja”. Por. M. Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge 1994, s. 4; E. Young-Bruhl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Heaven and London 1982, s. 318.

czegoś, co było niegdyś człowiekiem. Muzułman jest kluczem do zrozumienia Auschwitz, gdyż stanowi granicę, próg między człowieczeństwem a jego brakiem, „trzecie królestwo” między życiem a śmiercią. Szczególna biopolityka władz nazistowskich przemienia stan wyjątkowy²⁰ (obóz) w nawyk, a muzulman stanowi pole eksperymentowania z życiem. Agamben czerpie tutaj z M. Foucaulta, szczególnie uwagę poświęcając jego określeniu suwerenności: skazywać na śmierć i pozwalać żyć. Według Agambena w przypadku biowładzy mamy do czynienia z modyfikacją takiego rozumienia, otrzymując ostatecznie „kazać żyć i pozwalać umierać”.

Aporia między świadkiem, który przeżył obóz, a zatem nie dotarł do samego końca, a muzulmanem, który nie przeżył, gdyż dotarł „na samo dno”, stanowi podstawową kwestię u Agambena, który stara się ją rozwiązać, zachowując możliwość świadczenia przez tych, którzy przetrwali. Wyjściem jest związek łączący te dwie postacie – o ile świadek świadczy o tych, którzy nie mogą sami dać świadectwa, to jego słowa zachowują swoją moc, natomiast jeśli chce świadczyć o obozach i ich okropieństwach, to nie mają one znaczenia, gdyż wówczas nie spełniają warunku *superstes*. Świadectwo jest zatem możliwe tylko w powiązaniu z tymi, którzy świadczyć nie mogą, i stanowi przekroczenie owej niemożności. Świadek działa zatem niczym rzymski *auctor* – osoba działająca w zastępstwie tych, którzy nie mogą samodzielnie działać (małoletni), nadając ich działaniom moc prawną, której im brakło. *Auctor*, oznaczające również świadka, będzie zatem dopełnieniem *superstes* (muzulman), gdyż „zakłada coś uprzedniego w stosunku do osoby, o czym trzeba zaświadczyć” (s. 151). Muzułman, jako świadek całkowity, nie może świadczyć, a jego niemożność zostaje dopełniona przez świadka-*auctora*. „Muzułman i świadek, to, co ludzkie, i to, co nieludzkie (...) pozostają nieodłączne” (s. 152), zatem można świadczyć nie tylko o tym, czego się doświadczyło, lecz także o tym, czego się mogło doświadczyć.

²⁰ Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Kraków-Warszawa 2000; G. Agamben, *Stan wyjątkowy*.

Kwestią poruszaną przez Agambena niejako na uboczu głównych rozważań, a która również stanowi istotne zagadnienie w powojennej filozofii, jest problem winy. Nie da się bowiem rozpatrywać Auschwitz, unikając tego pytania. „Nie sposób więc dzisiaj – jak zauważa Paweł Śpiwak – myśleć o Europie bez perspektywy rozważania winy moralnej, wybaczenia i skruchy”²¹. Na polu filozofii uczynił to m.in. Karl Jaspers, który tuż po wojnie opublikował głęboką analizę winy niemieckiej, czy Hannah Arendt w swych esejach oraz w rozważaniach na temat Eichmanna spisywanych na gorąco w czasie procesu (co doprowadziło do wydania książki zawierającej słynną tezę o „banalności zła” – *Eichmann w Jerozolimie*). Czy w ogóle można mówić o winie niemieckiej w sensie ponadjednostkowym? Agamben zostawia to pytanie na boku (poza niezbyt obszernymi uwagami), zajmując się raczej relacją znaczenia winy w sensie prawnym i moralnym. Nierzadkie przyznawanie się do winy moralnej, bez jednoczesnego zaakceptowania konieczności ponoszenia winy (a zatem i odpowiedzialności) prawnej, jest wedle Agambena bezużyteczne, stanowiąc jedynie pusty gest. Wina moralna ma bowiem według niego sens jedynie wówczas, gdy zostanie powiązana z prawną (*culpa* jako sprawstwo pewnej szkody), a wzięcie jej na siebie oznacza porzucenie dziedziny etyki i znalezienie się w obszarze prawa. Taka wizja dalece odbiega od interpretacji z ducha chrześcijańskich, dla których prawo stanowione jest jedynie niedoskonałym odbiciem prawdziwego Prawa, a zatem nie można go uznawać za rozstrzygające – ważniejsze jest sumienie. Wbrew pozorom efektem poczucia winy nie jest wstyd. Stanowi on raczej reakcję na niemożność oddzielenia winy od niewinności, a zatem bycie zdany na bierność w obliczu zła, której jednak „nie sposób przyjąć”. Idąc za założeniem, że III Rzesza miała charakter permanentnego stanu wyjątkowego („państwo stanu wyjątkowego” F. Ryszka), w którym prawo było zawieszona, można powiedzieć, że „jedynie zdolność do poczucia winy czyni nas ludźmi, zwłaszcza jeśli nie ciąży na nas żadna obiektywna wina”²².

²¹ P. Śpiwak, *Spory ideowe i rozmowy o pamięci*, „Przegląd Polityczny”, 2010, nr 99, s. 19.

²² B. Bettelheim, cyt. za: G. Agamben, *Co zostaje...*, dz. cyt., s. 95.

Przekonanie o nieuchronności procesów dokonujących się w sposobie sprawowania władzy pozwala sądzić, że Auschwitz nie miało charakteru jednorazowego, lecz dokonuje się co chwilę. Biopolityczny charakter projektu obozów koncentracyjnych ma być jednym z symptomów nowoczesności – „obóz staje się nowym, ukrytym regulatorem wpisywania życia w ustrój lub raczej znakiem niemożliwości, by system mógł funkcjonować, nie przeistoczywszy się w zabójczy mechanizm”²³. Agamben, wychodząc od analizy Auschwitz, dochodzi do kondycji współczesnej polityczności i charakterystycznych dla niej ewenementów. W tym kontekście obóz można zatem uznać za klucz do rozszyfrowania sytuacji politycznej, będący nie tylko mrocznym symbolem przeszłości, lecz także „znakiem czasów” obecnych.

²³ G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 239.

Abstracts

Krzysztof Skorulski

The disappearing sense of words and the birth of the philosophy of dialogue.

The concept of “word” in Ferdinand Ebner’s thought

The dissonance between words (language) and reality – is a frequently described aspect of culture in the period of the declining Austro-Hungarian Empire. Many classic works of literature try to express the tragedy of a situation when words lose their relation to the actuality of life, life becomes alienated, but still cannot be abandoned. There are two philosophical attempts to resolve the problem. On one hand, there is a school of “language criticism” (*Sprachkritik*) (Mach, Mauthner, Kraus, Wittgenstein), on the other, the “pneumatology” of Ferdinand Ebner, a thinker whose contribution to the rise of the philosophy of dialogue was substantial.

As to the representatives of “language criticism”, their common assumption is the identification of language and thinking. They write predominantly on “ideal language” or “metalanguage”, focusing on what is “objective” and viewing language as a system of concepts. Mauthner, for example, postulates to liberate language from outdated, obsolete notions and to reach a state of “being silent”. Kraus, in turn, suggests to return to the original ethical and aesthetical ideal of language. Finally, Wittgenstein proposes not to talk on such matters as ethics or God, but on the other hand sees the possibility of “making manifest”, as a method of a communication in these areas.

Ebner's solution to the problem is different. He understands language not as a system of concepts, but rather as speech (spoken language). He asks what the essence of the word in mental and spiritual sense is. Ebner's purpose is to "realize the spiritual sense of the word" That sense is comprised above all in the fact that a "living" word has a form of dialogue, not monologue, it "creates both the being and the sense of I and You. In the word I and You are objectively perceivable". We regard here the word as to the "spiritual realities" (I and You/Thou), leaving the loneliness of I, and overcoming idealism together with its intrinsic monologism. We notice also that Ebner understands the word in the actuality of its "being spoken"; he searches its origin (inspired by the Prologue of St. John's Gospel) and combines the word with love. At the end we emphasize that Ebner's solution is relevant to the present time: to proceed from an abstract word-notion to the living word, a word that creates the relationship between I and You (Thou).

Bartosz Brożek
The Normativity of Law. Outline of a Theory

This essay aims at providing a sketch of a new theory of law's normativity. I begin by defining normativity as a feature of rules: rules are normative if they are objective reasons for action. Also, I argue that one can explain normativity only within a well-defined ontological framework. Next, I criticize two general ontological conceptions: monism and dualism. I show that both are incapable of providing a foundation for a theory of normativity. Further, I utilize Popper's idea of three worlds and Wittgenstein's remarks concerning rule-following in order to outline an ontological background for the developed conception of normativity. I claim that rules (legal, moral, conventional etc.) are emergent entities which supervene on both mental states and regularities of social interactions. Against this backdrop I sketch a conception of normativity, which is antifoundational and relativistic. I claim that one should distinguish between three types of rules, and three kinds of normativity:

rudimentary, intermediate and abstract. I further say that it is the intermediate rules that we "live by".

Jakub Gomułka
Ludwig Wittgenstein's Progressive Antimetaphysicism (I)

The paper is the first half of an article which deals with the anti-metaphysicism of early and middle phase of Wittgenstein's philosophy. It is divided into a series of consecutive sections devoted to particular aspects of the *Tractatus* and earlier Wittgenstein's works. It presents him as a philosopher of mathematics in the first place, shows his reluctance towards Russell's and Fregean idea of logicism and his intuitionistic bias. The second part of the article presents the reasons why Wittgenstein abandoned some of the *Tractarian* concepts.

Adam Olszewski
Some Remarks on Raimud Lullus,
his work and logic of content

In the first two parts of the paper I present live and work of Raimund Lullus. I concentrate on the logical ideas of his *Ars Magna*. Part three is devoted to some general considerations concerning a possible logic of content.

Wojciech P. Grygiel
Does time still flow in physics?
Ontology of time and the contemporary physical theories

The notions of space in time are central in the description of physical reality. Contrary to space, time cannot be transcended in either backward or forward motion. The commonsensical perception of time as an uninterrupted flow of time instants resulted in the time scale being modeled by means of the set of real numbers. The mathematical

structures of contemporary physical theories such as general theory of relativity and quantum mechanics do not demand a global time coordinate until additional restrictive conditions based on empirical data are imposed to select physically viable models. Moreover, the future theory of quantum gravity may allow for an entirely atemporal dynamics in the non-commutative regime. The changing status of the time coordinate is discussed in the context of the achievements of cognitive science and the evolutionary studies.

Błażej Baszczak
**Identity and imagination: Paul Ricoeur's
 hermeneutic anthropology**

In the philosophy of Paul Ricoeur's we can see two permanently linked areas of reflection: hermeneutic, as an exegesis of a text, and anthropology, which ties two categories: personal identity and imagination. In my study I will take a closer look at the relationship between them to present a basic concept of Ricoeur's hermeneutic anthropology. It is an attempt to uncover and interpret the general these of the Ricoeur's narrative identity and social imagination.

Paulina Korpala-Jakubec
The concept of unity in unism – reconstruction

The aim of this article is to adequately reconstruct the concept of unity which can be found in Władysław Strzemiński's theory of unism and to show its essential contents by recalling and confronting a few most important and most fundamental interpretations of Strzemiński's thought and works, with special attention paid to latest research results.

Usually the concept of unity is discussed in the context of modernistic rules of constructing the paintwork. It is the most obvious context pointed by Strzemiński himself. Among other factors influencing the theory and practice of unism the researchers mention Gestalt psycholo-

gy, the cooperation of Strzemiński with Kazimierz Malewicz in Moscow and Witebsk, as well as the conceptions of organicism, unity in plurality, unity of matter and form, uniform relation between art and world. Social functions of art and leftist trends in constructivist avantgarde (to which Strzemiński belonged), its utopic pursuits and even gnostic tendencies are also recalled.

Strzemiński claimed that the problem of unity is the most important one in the contemporary art and that its resolution will determine new theoretic paradigm allowing to fully uncover the essence of painting and other plastic artifacts such as sculpture or architectonic work.

Małgorzata Wiczorek
The biblical meaning of heart

The main topic of this paper is to reconsider how to understand the meaning of heart in philosophy of God and faith following through its sense including in Hebrew philosophy. It seems that it is impossible to understand the Hebrew thought without the role of heart and body and as a consequence of human sensuality. Man's existence accomplishes itself in spirituality and sensuality in equal measure. In Hebrew thought there is no separation of body and spirit. Body and soul are entwined in cooperation which is unknown in Greek philosophy. Thinking traces its roots back to heart which is very sensual. Heart is the space where thoughts, freedom and action and feelings arise. This is why faith cannot be called irrational. It is deeply rational but at the same time an action which absorbs all human being with all its components is sensual for faith. It is not possible to close reality of faith in pure thought for such does not exist. Every thought is deeply sensual. This is why faith is most of all a matter of action. Moreover, time is something that helps creation to reveal its vocation. Greek philosophy finds in time a big threat to life. Time is a destroyer. In the Hebrew thought time is understood as a constant development, innovation and creativity. This topic was taken up in Blaise Pascal's philosophy of heart and Maurice Blondel's philosophy of action and it is still worth to explore and study.

Alexander I. Vvedensky
On the Kinds of Faith with Reference to Knowledge (II)

The presented text is a translation into Polish of the second part of Alexander I. Vvedensky's article entitled *On the Kinds of Faith with Reference to Knowledge*. The Russian philosopher claims that faith is a condition which excludes doubt differently as does knowledge. He distinguishes only three kinds of faith in its pure form, i.e., "naive faith", "blind faith" and "faith recognized by the critical reason", which includes "empty faith" and "conscious faith". We deal with "the naive faith" when a critical activity of our reason has not been awoken yet. We talk about "the blind faith" when the doubts of the reason are conquered by force. "Faith recognized by the critical reason" is divided into "empty faith" and "conscious faith" depending on the value of its motives. Vvedensky distinguishes the intuitive knowledge from the discursive knowledge.

Stanislaus Breton
**"God is God" – the essay about the violence of
 tautological judgements**

In his essay Stanislaus Breton undertakes the problem of the religious violence in the context of monotheism. The text consists of two exegeses of the tautological statement: "God is God". The first one brings to light the potential of fanaticism (concealed in the statement), while the second exegesis, on the contrary, exhibits the evangelical message of mercy trying to overcome violence with respect to others.

The essay is also an answer to the contemporary political events – it is a written reaction of a religious intellectual to the attacks of Islamic terrorists that occurred in the Western Europe in the 80-ties. There are some acute words of critique regarding politicians who – condemning assassinations – interpret incorrectly the acts of terrorism as committed by madmen violating "human rights" (not as religious but as psychia-

trical, ethical, and political episodes), without taking into consideration both cultural and religious dissimilarities.

The desire to embrace the extreme manners of religious experience and the will to assess every religious justifications leads Breton to the dramatic, personal affirmation of the element of violence (besides the element of love), always present not only in the religious tradition of Occident, but also in his own (Breton's) soul.

Marcin Polak
Stanislaus Breton. Between the Mystique and the Critique.

The presented article gives a concise summary of the intellectual way of Stanislaus Breton, a French philosopher. Besides the biography and the exposition of the most important inspirations which animated Breton's thought (neoplatonism, thomism and phenomenology), the introduction delivers an account of relations linking the author with other contemporary philosophers. Moreover, the commentator presents the most important ideas contracted in the essay titled "God is God"; there is also a short sketch of sociopolitical context (e.g., the terrorist attacks in Western Europe in the 80-ties) in which Breton wrote his text.