

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



2_(29)_2010

Errata

W numerze „Logos i Ethos” (2(29)2010) znalazły się następujące błędy –

s. 107 brak następującego tekstu:

w kulturze zachodniej dzięki skomplikowanemu „splotowi okoliczności”¹, więcej: podstawowe zręby cywilizacji europejskiej została uformowane dzięki przekonaniu w możliwości rozumu, formującego reguły prawa oraz zasady etyczne. Weberowska koncepcja racjonalności odcisnęła zasadnicze piętno dla dalszych badań nad problematyką osobliwości kultury zachodniej². Oryginalność, twórczość oraz bogactwo filozoficznej treści koncepcji Webera koncepcji skłania do poważnego namysłu nad zasadniczą rolą oraz wpływem racjonalnej spekulacji na kształt społeczeństwa nowożytnego.

Weber podkreśla wartość zróżnicowanych definicji rozumu. Autor *Osobliwości kultury zachodniej* pisze na temat racjonalizacji:

przez to słowo można rozumieć rzeczy najbardziej różne. (...) Istnieją np. „racjonalizację” mistycznej kontemplacji, a więc zachowania, które – jeśli patrzemy na nie z punktu widzenia innych dziedzin życia – są szczególnie „irracjonalne”. (...) Racjonalizacje istniały, więc w różnych dziedzinach życia i dokonywane były w najrozmaitszy sposób we wszystkich kręgach kulturowych³.

¹ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 70.

² Zob. R. Bendix, *Max Weber. Portret Uczzonego*, tłum. K. Jakubowicz, Warszawa 1975.

³ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, dz. cyt., s. 83.

numer strony	wiersz	jest	powinno być
191	12 od dołu	-logistycznej	-logicznej
193	7 od dołu	że ono	że jest ono
194	2 od góry	dokumenty	doktryny
194	8 od dołu	(**) $(A \supset \neg B) \wedge (B \supset \neg A)$	(**) $(A \wedge \neg B) \wedge (B \wedge \neg A)$
194	6 od dołu	(***) $(A \supset \neg A) \wedge (B \supset \neg B)$	(***) $(A \wedge \neg A) \wedge (B \wedge \neg B)$
195	3 od dołu	(10) $L(A \supset B) \neg M \neg(B \supset A)$	(10) $L(A \supset B) \wedge M \neg(B \supset A)$
196	2 od dołu	$A \equiv p \neg(p \supset q)$	$A \equiv \neg p \supset (p \supset q)$
196	12 od dołu	($\circ\circ\circ$) $M(B \wedge \neg A) \wedge M(B \wedge \neg A)$	($\circ\circ\circ$) $M(A \wedge \neg B) \wedge M(B \wedge \neg A)$
197	11 od dołu	wyłącznie	włączania
198	2 od góry	antologii	ontologii
203	1 od góry	odwzajemnienia	odwzorowania
203	3 od góry	emocją	energiją
204	7 od góry	odwzajemnienie	odwzorowanie
204	14 od góry	pisze	pisząc
204	15 od góry	poddaje się Boga	poddaje się woli lub działaniu Boga

Przepraszamy Autorów i Czytelników.

Redakcja

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

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 Latawicz (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: Lucyna Sterczewska

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@upjp2.edu.pl
www.wn.pat.krakow.pl

spis treści

artykuły

- Wojciech P. Grygiel
Matematycy o platonizmie matematycznym. Zapis ciekawej dyskusji 7
- Jakub Gomułka
Postępujący antymetafizycyzm Ludwiga Wittgensteina (II) 27
- Zbigniew Ambrożewicz
Od bikameralizmu do świadomości: próba archeologii wolności
(na podstawie teorii Juliana Jaynesa) 49
- Łukasz Leonkiewicz
Antropologia hezychazmu 79
- Krzysztof Cierlikowski
Znaczenie racjonalizacji religii
w powstaniu nowożytnych struktur społecznych w ujęciu Webera 105

tischneriana

- Justyna Siemienowicz
Józefa Tischnera myślenie „z wnętrza metafory” 125

przekłady i komentarze

- Charles S. Peirce
Ewolucyjna miłość 141
- Maciej Manna
Ewolucyjna miłość Charlesa S. Peirce’a 177

recenzje i sprawozdania

- Bogdan Strachowski
Uwagi na marginesie artykułu Pawła Rojka *Imiesławie i problem konstytucji* 197
- Paweł Rojek
Imiesławie i problem konstytucji raz jeszcze.
Odpowiedź Bogdanowi Strachowskiemu 207

Dariusz Oko	
Poznanie jako struktura dynamiczna	219
Halina Czerna	
Demokracja według Spinozy	229
Paweł Koza	
Taylor i MacIntyre jako terapii nowoczesności	235
Mateusz Hohol	
O umyśle, redukcji i emergencji	245
Abstracts	251

artykuły

tischneriana

przekłady i komentarze

recenzje i sprawozdania

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 dzieła „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>

Wojciech P. Grygiel

Matematycy o platonizmie matematycznym. Zapis ciekawej dyskusji

Na Stanowym Uniwersytecie New Mexico w Las Cruces w Stanach Zjednoczonych odbyło się kiedyś ciekawe głosowanie. Pytanie, skierowane do respondentów, brzmiało: „Czy twierdzenie spektralne, dotyczące operatorów hermitowskich w przestrzeni Hilberta, było prawdziwe przed Wielkim Wybuchem, przed początkiem Wszechświata?”. Wynik głosowania opiewał na $\frac{3}{4}$ głosów za i $\frac{1}{4}$ przeciw¹. Zanim podejmie się próbę interpretacji takiego rezultatu, warto uświadomić sobie, iż problem, który ze swej natury jest na wskroś filozoficzny, potraktowano na równi z badaniami popularności kolejnej edycji mydlanej opery. Nie musi to jednak implikować degradacji filozofii, zwłaszcza że ujawniona w głosowaniu preferencja wskazuje na to, iż matematycy opowiadają się za ściśle określoną filozofią matematyki, niezależnie od tego, czy jest to postawa do końca uświadomiona, czy też stanowi potoczną refleksję nad wieloletnią matematyczną praktyką. Bardziej doniosły z filozoficznego punktu widzenia jest jednak fakt, iż filozofia ta to *platonizm matematyczny*. In-

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 Zob. R. Hersh, *On Platonism*, „European Mathematical Society Newsletter” [dalej: „EMS Newsletter”], 2007, vol. 64, s. 24–25. Z uwagi na fakt, iż w dalszym ciągu tekstu wszystkie cytaty odnoszą się do odpowiednich prac dyskutantów z „EMS Newsletter”, opisanych poniżej, podawane będą bez przypisów. Tłumaczenia z języka angielskiego są własnymi przekładami autora niniejszego tekstu.

nymi słowy, profesjonalne uprawianie matematyki wywołuje u szeregu jej twórców przekonanie, iż obiekty, które są przedmiotem ich badań, egzystują w matematycznym uniwersum poza czasem i przestrzenią, a nie są jedynie wytworem ich umysłów. Stanowisko takie reprezentował m.in. Kurt Gödel, autor słynnych twierdzeń limitacyjnych dla systemów aksjomatycznych zawierających arytmetykę liczb naturalnych². Należy jednak pamiętać, iż przyjęcie stanowiska platońskiego w matematyce ma często postać *metodologicznego wyboru*, który umożliwia stosowanie technik matematycznych takich, jak definicje niepredykatywne, dowody oraz aksjomaty niekonstruktywne (np. *aksjomat wyboru*) z pominięciem odnośnych zobowiązań ontologicznych. C. Chichara określa takie stanowisko mianem platonizmu *mitologicznego*³.

W ramach niniejszego artykułu zaprezentowana zostanie dyskusja na temat platonizmu matematycznego, przeprowadzona w gronie matematyków na łamach *European Mathematical Society Newsletter* w latach 2007–2009. Impulsem, który tę dyskusję zainicjował, był artykuł Briana Daviesa, profesora matematyki z King's College w Londynie, opublikowany pod prowokacyjnym tytułem *Let Platonism Die (Niech platonizm umrze)*⁴. Kolejno głos zabrano pięciu renomowanych matematyków: wspomniany już powyżej Reuben Hersh (University of New Mexico, USA)⁵, Barry Mazur (Harvard University, USA)⁶, David Mumford (Brown University, USA)⁷, Philip Davis⁸ (Brown University, USA) oraz znany popularyzator matematyki Martin Gardner (Scien-

² Zob. np. K. Gödel, *Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications*, [w:] S. Feferman i in., *Collected works*, t. 3, Oxford 1995, s. 304–323.

³ Zob. C. Chichara, *Ontology and the vicious circle principle*, Ithaca 1973.

⁴ E. B. Davies, *Let Platonism Die*, „EMS Newsletter”, 2007, vol. 64, s. 24–25.

⁵ R. Hersh, *On Platonism*, dz. cyt.

⁶ B. Mazur, *Mathematical Platonism and its Opposites*, „EMS Newsletter”, 2008, vol. 64, s. 19–21.

⁷ D. Mumford, *Why i Am a Platonist*, „EMS Newsletter”, 2008, vol. 70, s. 27–30.

⁸ P. J. Davis, *Why i Am a (Moderate) Social Constructivist*, „EMS Newsletter”, 2008, vol. 70, s. 30–31.

tific American)⁹. Dyskusję zwięźliwie podsumowanie jej prowokatora, Briana Daviesa¹⁰. Choć lektura całości dyskusji ujawnia dość duże rozbieżności stanowisk, umożliwia ona szczegółowe prześledzenie argumentacji za i przeciwko matematycznemu platonizmowi, sformułowanej przez praktykujących matematyków. Niewątpliwa filozoficzna wartość tej dyskusji tkwi w tym, iż w jej kontekście poruszone zostaje szerokie spektrum doniosłych zagadnień natury ontologicznej oraz epistemologicznej. W świetle dyskusji widać wyraźnie, iż filozofia matematyki stawia klasycznie rozumiane zagadnienia filozoficzne w nowej, wyostrożonej perspektywie, ukazując równocześnie niekwestionowaną słabość potocznej (metaforycznej) bazy pojęciowej, a w szczególności takich pojęć, jak rozum, poznanie, intencjonalność, intuicja, abstrakcja i wiele innych. Przyjęcie określonych zobowiązań ontologicznych implikuje korespondujące z nimi stanowiska epistemologiczne. Stąd też nie dziwią liczne odwołania dyskutantów do nauk kognitywnych w nadziei, iż stworzenie adekwatnego modelu umysłu pozwoli nadać naukowemu ścisłość zagadnieniom, traktowanym dotychczas jedynie w kontekście dociekań zdroworozsądkowych¹¹. Czy zatem cała sfera zjawisk mentalnych jest redukowalna do neurofizjologii? w kontekście filozofii matematyki wiązałoby się to z dość radykalnie brzmiącym pytaniem o to, czy, przykładowo, pojęciu gładkiej różnorodności odpowiada w mózgu fizyczny korelat w strukturze sieci neuronowej.

Powtarzającym się mankamentem tego typu przedsięwzięć, realizowanych przez matematyków, jest nie zawsze zadowalający poziom znajomości zagadnień filozoficznych, co nierzadko skutkuje uproszczeniami oraz nadinterpretacjami stanowisk, precyzyjnie wyartykułowanych przez specjalistów z „dziedziny filozofii matematyki”. Bardziej wnikliwa refleksja filozoficzna pozwala jednak poszczególne wpływy

⁹ M. Gardner, *Is Reuben Hersh 'Out there'?*, „EMS Newsletter”, 2009, vol. 64, s. 23–24.

¹⁰ B. Davies, *Some Recent Articles about Platonism*, „EMS Newsletter”, 2009, vol. 64, s. 24–27.

¹¹ Ze szczegółową argumentacją na rzecz takiego stanowiska można zapoznać się np. w: P. Churchland, *Brain-wise – Studies in Neurophilosophy*, Cambridge – Massachusetts 2002.

tych stanowisk dość precyzyjnie zidentyfikować. Biorąc pod uwagę znaczenie opinii, formułowanych przez matematyczne autorytety, zebranie zaprezentowanych przemyśleń oraz opatrzenie ich filozoficznym komentarzem jest o tyle cenne, iż wydobywa to, czego filozof z racji częstego braku warsztatu nie wychwyci, a matematyk traktuje jako niekwestionowany (i czasem nieświadomiony) element swojego warsztatu. Warto również pamiętać, że dyskusję na temat ontologicznego statusu obiektów matematycznych podejmują równie często fizycy, ponieważ skuteczność metod matematycznych w fizyce pozwala przypuszczać, iż obiekty te realnie istnieją (*vide* teza o niezbędności Quine'a-Putnama). Znanym fizykiem-platonikiem (aczkolwiek proweniencji matematycznej) jest Roger Penrose, natomiast postawę antyplatońską przejawia Stephen Hawking¹². Matematyk ma w tej kwestii zadanie zdecydowanie trudniejsze, ponieważ z pomocą w weryfikacji postulowanych struktur matematycznych teorii nie przychodzi mu świadectwo zmysłów. Tym bardziej więc pojawia się szansa, by jeszcze lepiej zrozumieć, czym jest platonizm matematyczny i jaki jest jego rzeczywisty potencjał heurystyczny. I co najważniejsze – od kiedy rzeczywiście prawdziwe jest twierdzenie spektralne.

Platonizm na stosie

Sam tytuł artykułu, dającego impuls do podjęcia dyskusji nad platonizmem matematycznym w gronie matematyków – *Let Platonism Die* – jednoznacznie wskazuje, iż jego autor, Brian Davies, zgłasza zdecydowany sprzeciw wobec tez matematycznego platonizmu. Davies prezentuje otwarcie stanowisko *antymetafizyczne*, formułowane w duchu pozytywistycznym, negującym istnienie rzeczywistości zmysłowo niepostrzegalnych. Zaletę jego prezentacji stanowi natomiast przejrzyste wypunktowanie szeregu istotnych aspektów przyjęcia stanowiska pla-

¹² S. Hawking, L. Mlodinow, *The Great Design*, London 2010, s. 39–59.

tońskiego w matematyce, które można napotkać w wielu wzorcowo cytowanych definicjach matematycznego platonizmu¹³.

Pierwszy z tych aspektów dotyczy *ontologii*, czyli sposobu istnienia bytów matematycznych, i omawiany jest szczegółowo w większości opracowań, dotyczących matematycznego platonizmu¹⁴. Davies konsekwentnie stwierdza, że ontologiczny aspekt matematycznego platonizmu postuluje obiektywne istnienie uniwersum bytów i form matematycznych *poza* czasem i przestrzenią. Co więcej, „należy to traktować dosłownie – uniwersum matematyczne jest niezależne od ludzkiej społeczności i istniałoby nawet wtedy, gdyby ludzki gatunek nigdy nie wyewoluował”. Innymi słowy, niezależnie od specyfiki władz poznawczych, każdy matematyk – czy jest człowiekiem, czy też innym inteligentnym bytem, obdarzonym zupełnie odmiennym aparatem poznawczym – jako przedmiot swoich badań posiada to samo matematyczne uniwersum. W dalszym ciągu Davies porusza kwestię statusu twierdzeń matematycznych w paradygmacie platońskim pisząc, że: „twierdzenia są zdaniami określającymi własności obiektów matematycznych, a więc prawdziwość nie zależy od tego, czy istnieje jej dowód albo czy w ogóle dowód jest możliwy”. Natomiast kryterium demarkacyjne, dyskwalifikujące przynależność do obozu „platoników”, to, w opinii Daviesa, typowe skądinąd przekonanie, że „matematyka jest tworem ludzkiego umysłu tak samo jak muzyka, prawo i szachy”.

Bezpośrednim korelatem tak zarysowanego stanowiska ontologicznego jest zagadnienie epistemologiczne, stawiające pytanie o poznawalność matematycznego uniwersum. Skoro bowiem istnieje możliwość wglądu ludzkiego umysłu w świat platońskich idei *poza* czasem i przestrzenią, to implikuje to istnienie *intuicji* jako dodatkowej władzy po-

¹³ Zob. np. A. D. Irvine, *Nominalism, realism and physicalism in mathematics*, [w:] *Physicalism in mathematics*, red. A. D. Irvine, Dordrecht 1990, s. xix–xx.

¹⁴ Zob. np. M. Balaguer, *Platonism and Anti-platonism in Mathematics*, New York – Oxford 1998.

znawczej, umożliwiającej ten wgląd¹⁵. Co więcej, w odróżnieniu od rozumowań pośrednich, właściwych rozumowaniom biorącym początek z poznania zmysłowego, wgląd intuicyjny posiada charakter *bezpośredni*, z pominięciem percepcji zmysłowej oraz ciągów logicznych wyników, prowadzących do krokowego (algorytmicznego) wykazania prawdziwości dowodzonych twierdzeń. Zagadnienie intuicji stanowi niewątpliwie jedną z najszerzej dyskutowanych kwestii w teorii poznania na przestrzeni całej historii myślowych wysiłków człowieka. Pomimo że Brian Davies jest zawodowym matematykiem, w kwestii intuicji prezentuje krytyczne stanowisko skrajnego *fizykałisty* oraz *redukcjonisty*, żywiącego przekonanie, że zagadka matematycznego myślenia, takiego jak np. percepcja liczby, znajdzie swoje ostateczne uzasadnienie w obszarze neurobiologii¹⁶. Nic więc dziwnego, że wypowiedź swoją konkluduje następująco:

Te badania postępują systematycznie i zaczynają dostarczać właściwej podstawy naszych matematycznych zdolności. Nie zawdzięczają one nic platonizmowi, którego główną funkcją jest gwarantowanie poczucia bezpieczeństwa tym, którzy w platonizm wierzą. Inną jego funkcją jest dawanie zatrudnienia setkom filozofów, na darmo próbujących uzgodnić platonizm ze wszystkim, co wiemy o świecie. Nadszedł najwyższy czas, aby przyznać, iż matematyka nie jest inna od wszystkich znaczących zdolności umysłowych, i uśmiercić ostatnie resztki tej antycznej religii¹⁷.

Choć z tak krótkiej relacji trudno ocenić, jakiego typu umysłowe zdolności Davies ma na myśli i czy rzeczywiście neurobiolodzy podzieliliby ten skrajny optymizm, to jednak samo zasygnalizowanie epistemologicznej odsłony matematycznego platonizmu zasługuje na szczególne

¹⁵ K. Gödel, *What is Cantor's Continuum Problem?*, „American Mathematical Monthly”, 1947, vol. 54, s. 515–525.

¹⁶ Zob. np. J.-P. Changeaux, A. Connes, *Conversations on Mind, Master and Mathematics*, Princeton 1997.

¹⁷ E. B. Davies, *Let Platonism Die*, dz. cyt.

podkreślenie. Davies nie nawiązuje też w żaden sposób do żadnej z obszernych krytyk filozoficznych matematycznego platonizmu, przedstawionych przykładowo przez P. Benacerrafa¹⁸.

Platonizm w wersji soft

Kolejny, dużo bardziej wyważony głos w dyskusji, jaki prezentuje Reuben Hersh, zwraca uwagę na wielorakość postaw w kwestii filozofii matematyki, jaką prezentują praktykujący matematycy. Jego zdaniem, przestrzeń tych postaw rozpięta jest przez dwie składowe: *formalizm* oraz *platonizm*. Co ciekawe, zauważa on, iż – jak było to już zasygnalizowane we wstępie – wyobrażenia matematyków na temat tych stanowisk są dość potoczne. W kwestii platonizmu pogląd sprowadza się do zaakceptowania, że „obiekty matematyczne istnieją niezależnie od naszej wiedzy i aktywności, prawda matematyczna jest obiektywna i ma taki sam status jak prawda naukowa o świecie fizycznym”. Dodatkowo, Hersh wprowadza do dyskusji dość potoczny schemat, według którego w przeciwieństwie do świata „tutejszego” (ang. *in here*), byty matematyczne egzystują w jakimś tajemniczym, niedostępnym „świecie tamtejszym” (ang. *out there*). Formalizm natomiast oznacza, że „matematyka jest niczym więcej, jak tylko logiczną dedukcją z formalnie zapostulowanych aksjomatów, w wyniku czego fakty o obiektach matematycznych są jedynie stwierdzeniami, iż jedno formalne zdanie logicznie wynika z drugiego, nie ma żadnego «znaczenia» czy też «odniesienia», jedynie logiczna manipulacja logicznymi wzorami”.

Hersh konstatuje, że o ile można odnieść wrażenie, iż większość matematyków oscyluje między formalizmem a platonizmem, to jednak obydwie te stanowiska w matematycznej praktyce się nie realizują. Formalizm, zdaniem Hersha, jest radykalnie niekompatybilny z praktyką matematyków, tak badawczą, jak i dydaktyczną. Platonizm z kolei nie koresponduje ze standardową, utrzymywaną przez większość

¹⁸ P. Benacerraf, *Mathematical Truth*, „Journal of Philosophy”, 1973, vol. 70, s. 661–680.

matematyków, koncepcją rzeczywistości, w myśl której istnieje jeden fizyczny Wszechświat, którego naturalnym rozszerzeniem jest przyroda ożywiona wraz z człowiekiem i całą sferą zjawisk mentalnych, społecznych i kulturowych. Tylko w tym obszarze należy więc doszukiwać się istnienia prawdy matematycznej. Za podstawowy, czy też wręcz fatalny, błąd platonizmu Hersh uważa ulokowanie obiektywnej rzeczywistości bytów matematycznych „poza ludzką świadomością i kulturą”. „Jak wiele rzeczywistości kulturowych [prawda matematyczna] jest zewnętrzna i obiektywna z punktu widzenia indywidualnego człowieka, ale wewnętrzna, historycznie i społecznie uwarunkowana z punktu widzenia społeczeństwa albo kultury jako całości”¹⁹.

W stanowisku Hersha następuje więc istotna modyfikacja pierwotnej platońskiej ontologii świata matematyki, polegająca na przeniesieniu matematycznego uniwersum do świata fizycznego. W konsekwencji więc sfera zjawisk mentalnych i kulturowych musi być wyższym korelatem fundamentalnych praw fizyki. Innymi słowy, Hersh dokonuje próby uzasadnienia matematycznego platonizmu w kontekście *fizykalizmu*, eliminującego czasowe i przestrzenne istnienie bytów matematycznych. Wzorem swojego poprzednika w dyskusji, Briana Daviesa, istnienie matematycznej intuicji uważa za artefakt, będący skutkiem przyjęcia za Kartezjuszem dualistycznej ontologii. Tak okrojona wersja platonizmu (która nie bardzo chyba na takie miano zasługuje) ma jedynie, zdaniem Hersha, spełniać warunek zaprzeczenia formalizmowi w postaci utrzymania obiektywnego charakteru matematycznej semantyki. Jeśli więc matematyka jest funkcją uwarunkowań kulturowych, to jak uzasadnić jej powszechność i uniwersalność? Na zasadzie analogii do niezmienniczości struktur językowych w panoramie kultur i cywilizacji świata, warunkowanych odpowiednimi strukturami ludzkiego mózgu, Hersh sugeruje, aby również uniwersalność matematyki powiązać z istnieniem odnośnych struktur ludzkiego mózgu. W rezultacie takiego postawienia sprawy, uprawianie matematyki staje się przedmiotem ba-

¹⁹ R. Hersh, *On Platonism*, dz. cyt.

dań empirycznych w konwencji zbliżonej do empirycznych badań nad językiem²⁰. Sama matematyka jest więc w znacznej mierze funkcją ludzkiego umysłu. Hersh popada więc w sprzeczność, wiążąc matematykę z naturalnymi uwarunkowaniami ludzkiego poznania z jednej strony, a z drugiej dopuszczając obiektywne istnienie matematycznych treści, które są przez matematyka odkrywane, a nie konstruowane. Nie bardzo też w takim kontekście wiadomo, jak uzasadnić prawdziwość twierdzenia spektralnego przed Wielkim Wybuchem, jeśli powstanie ludzkiego umysłu miałoby być efektem procesów ewolucyjnych.

Między platonikami i antyplatonikami

Wprowadzony przez Reubena Hersha szablon *in here i out there* posiada tę niepodważalną zaletę, iż pozwala „pokazywać palcami”, gdzie znajduje się ludzki umysł, a gdzie rozciąga się platońskie uniwersum bytów matematycznych, które umysł ten usiłuje spenetrować. Mówiąc skrótowo – taka użyteczna zdroworoządkowa metafora. Zdaniem kolejnego uczestnika (anty)platońskiej debaty, Barry Mazura, metafora ta przybliży treść fundamentalnego Pytania (stąd duże „p”), stawianego w kontekście filozofii matematyki: czy matematyka jest kwestią *odkrycia* czy też *wynalazku*²¹. Określenie *in here* wskazywałoby więc na stanowisko typowo kantowskie, w którego świetle ludzki umysł dostarcza odpowiednich kategorii matematycznego myślenia i umożliwia formułowanie syntetycznych sądów *a priori*. Matematyka, będąc w ten sposób konstruktem ludzkiego umysłu (stąd pochodzi termin *konstruktywizm*), kwalifikuje się jako *wynalazek* (ang. *invention*), czyli efekt swobodnej, kreatywnej działalności ludzkiego umysłu. Pojęcie *in here* wydaje się tutaj zawężone jedynie do sfery ludzkiego umysłu, choć

²⁰ Swoje poglądy w tym zakresie Reuben Hersh szczegółowo przedstawia w pozycji: R. Hersh, *What is mathematics really?*, Oxford 1997.

²¹ Rozróżnienie to powszechnie wykorzystuje się do scharakteryzowania odmienności matematycznego platonizmu i konstruktywizmu.

umysł w jakiś sposób stanowi część świata fizycznego. W przypadku platonizmu natomiast ma miejsce, zdaniem Mazura, „odkrywanie bezczasowej architektury kosmosu”. O ile postulat odkrywania bezczasowej architektury posiada swoje uzasadnienie, o tyle nie bardzo wiadomo, dlaczego ma być to architektura kosmosu, skoro matematyczny platonizm z reguły odwołuje się do uniwersum poza czasem i przestrzenią, a w konsekwencji również i poza kosmosem. Trudno jest więc w tym momencie ocenić, czy rzeczywiście podział na *in here* i *out-there* jest, w pojęciu Mazura, równoważny podziałowi na świat fizyczny oraz niefizyczny, abstrakcyjny świat obiektów matematycznych. Podejmując się wypunktowania mankamentów, dotyczących tak jednego, jak i drugiego stanowiska, Mazur słusznie zwraca uwagę, iż opcja *in here* implikuje zależność matematyki od władz poznawczych człowieka, czyli *de facto* od cech konstytuujących rodzaj ludzki. W przypadku platońskiej opcji *out there*, zakładającej, iż matematyka jest odkrywana, Mazur nie waha się użyć określenia, iż jest to pogląd w pełni teistyczny, wymagający do jego akceptacji porzucenia „arsenału racjonalności” i oparcia się na wierze, podbudowanej „świadectwem proroków”. Pozostawiając tego rodzaju metafizyczne spory filozofom, Mazur konstatuje, iż dla praktykującego matematyka wybór odpowiedzi na Pytanie o to, czy matematyka jest przedmiotem odkrycia czy też wynalazku, stanowi werdykt jego wyobraźniowych doświadczeń (ang. *imaginative experience*).

Zamiast prób przekonywania do jednego czy też drugiego stanowiska, Mazur proponuje przegląd problemów i trudności, jakie każde z nich może powodować, pozostawiając ostateczny wybór dla indywidualnego osądu. W kwestii platonizmu powtarza on wspomnianą już wcześniej uwagę, iż w tym paradygmacie matematyka upodabnia się do fizyki, gdyż matematyk podejmuje się wówczas opisu obiektywnie istniejącej matematycznej rzeczywistości. Centralnym punktem decydującym, zdaniem Mazura, o sensowności wszelkich platońskich uzasadnień matematyki, jest kwestia *matematycznego dowodu*, który określa podstawę matematycznej wiedzy. Twierdzi on bowiem, iż podobnie jak w fizyce, w platońskim paradygmacie matematyki dowód posiada funkcję bardziej retoryczną, demonstrując, iż konstruowana teoria matematyczna

stanowi wierny model opisywanej przez siebie rzeczywistości. Jeśli więc matematyk-platonik kwestię natury matematycznego dowodu podejmuje świadomie, jego rozważania godne są uwagi, inaczej nie posiadają żadnej siły argumentacji. W konwencji antyplatońskiej natomiast największe zagrożenie stanowi uzależnienie matematyki od kontekstu kulturowego, czyli uczynienie jej funkcją podatnego na szeroko rozumianą ewolucję kategorii poznawczych ludzkiego umysłu. Dodatkowo także pozycje antyplatońskie mogą wspierać, jak już to było wspominać, rezultaty w obszarze nauk kognitywnych oraz neurofizjologii, choć wzorem poprzedniego dyskutanta, Briana Daviesa, Mazur wydaje się operować zbyt uproszczonym pojęciem osiągnięć współczesnych neuronauk. W ostatecznym rozrachunku Mazur nie optuje za definitywnym udzieleniem odpowiedzi na pytanie o to, czy matematyka jest kwestią odkrycia czy też wynalazku. Ktokolwiek próbuje się podjąć argumentacji w tej kwestii, nie powinien z jednej strony dokonywać w temacie przysłowiowej „urawniłowki” (ang. *levelling*) i manipulacji. Ostatecznie jednak doświadczenie niezależności i autonomii matematyki oraz jej transcendentalnej wartości daje podstawę do uprawiania jej z pasją.

Kilka zwierzeń platonika

Kolejny uczestnik dyskusji, David Mumford, z pełną szczerością wyznaje, iż doświadczenie praktykującego matematyka skłania go do stwierdzenia, iż matematyczne obiekty, relacje oraz fakty istnieją niezależnie od odkrywczych wysiłków człowieka. Zwraca on jednak uwagę na pewną ontologiczną gradację zaprezentowanych już do tej pory stanowisk, która ujawnia rozbieżności w zdefiniowaniu, czym jest i czego dotyczy matematyczny platonizm. Jego opinia nie wnosi *de facto* żadnych ontologicznych rozstrzeżeń, ponieważ nie określa, gdzie matematyczne obiekty miałyby się znajdować, stwierdza jedynie, iż nie są one funkcją ludzkiego aparatu poznawczego. Wprowadzenie przez Briana Daviesa określenia, iż muszą istnieć poza czasem i przestrzenią, jest już znacznym zobowiązaniem ontologicznym, czego aż w tak wielkim stopniu, zdaniem Mumforda, nie czyni Reuben Hersh. Nie są to może na-

zbyt filozoficznie precyzyjne rozróżnienia, ale wskazują na sam fakt, iż uprawianie matematyki bez rozbudowanych, filozoficznych odniesień rodzi w umysłach matematyków świadomość czynionych przez nich *de facto* metamatematycznych założeń.

W dalszym ciągu swoich rozważań David Mumford podejmuje jednak próbę pokazania na przykładzie wziętym z historii matematyki, iż wszyscy matematycy, niezależnie od swoich kulturowych uwarunkowań, mają za przedmiot swoich badań ten sam zbiór uniwersalnych prawd matematycznych. Jako pierwszy przykład prezentuje on swoje fascynacje pracami Archimedesa²², w których wyrażone są niezmiennie idee, obecne w bardziej sformalizowanym zapisie również i w dzisiejszej matematyce. Jedną z przedstawionych przez Archimedesa konstrukcji geometrycznych wraz ze swoim dowodem równoważną jest obliczaniu sumy Riemanna, realizowanej współcześnie poprzez operację całkowania. Drugim argumentem za niezmiennością matematycznych prawd są, zdaniem Mumforda, te same rezultaty matematycznych dociekań, osiągnięte na przestrzeni dziejów matematyki przez różne cywilizacje. Jako przykład służy mu w tym momencie historia powstania *liczb ujemnych*. Choć pojawiły się one w cywilizacji Wschodu i Zachodu w bardzo różnych okresach (na Zachodzie znacznie później), to ich powszechne istnienie świadczy o tych samych „milowych etapach” poszukiwań, niezależnie od kulturowej przynależności uprawiających matematykę.

W ostatnim fragmencie swoich analiz, dotyczącym pytania o to, czy matematyka jest jedynym „rezydentem” platońskiego uniwersum, David Mumford prowadzi dość pobieżne dywagacje na temat uniwersalności pojęcia sprawiedliwości, które w systemie platońskim zajmuje ściśle określone miejsce w hierarchii idealnego świata. Czyni także pewną uwagę, której doniosłość wymagałaby szerszego omówienia, a która dotyczy fundamentalnego pytania o to, co istnieje w matematycznym uniwersum. Na bazie teorii kategorii jako podstawy definiowania wszelkich

²² Szczegółowe omówienie konstrukcji Archimedesa, służących do obliczania powierzchni i objętości brył obrotowych można znaleźć w: M. Kordos, *Wykłady z historii matematyki*, Warszawa 2006, s. 86–91.

obiektów, których tożsamość określana jest z dokładnością do izomorfizmu, Mumford sugeruje, aby realne istnienie przyznać nie obiektom matematycznym (rzeczom), ale odpowiednim strukturom. Stanowisko takie w filozofii matematyki prezentował Michael Resnick²³. Kończąc swoją kwestię kilkoma niejasnymi uwagami w kontekście sygnalizowanych już argumentów kognitywistycznych, David Mumford wyraża nadzieję, że matematyka jest tak samo realna jak świat fizyczny, a byty matematyczne nie są jedynie epifenomenami ludzkiej aktywności umysłowej.

Świadectwo liczb ujemnych

Istnieje wiele metod obwieszczania filozoficznych preferencji. Do jednej z nich należy z pewnością zaliczyć umieszczanie na wstępie artykułu fragmentów wypowiedzi utytułowanych autorytetów, do których myśli można potem swobodnie nawiązywać. Niewątpliwie taką taktykę obrał Philip J. Davis, który cytując Giambaptistę Vico oraz Henrięgo Poincarego, pragnie dać wyraz swoim *de facto* konstruktywistycznym przekonaniom, streszczając swoje poglądy w słabo przetłumaczalnym na język polski pojęciu *moderate social constructivism*²⁴. Przytaczając wzmiankowaną już wcześniej przez Davida Mumforda historię liczb ujemnych, usiłuje on z tych samych faktów historycznych wyciągnąć wnioski wręcz przeciwny. Twierdzi on, iż w wyniku intelektualnych wysiłków matematyków na przestrzeni dziejów dyscypliny idea liczb ujemnych została skonstruowana (ang. *invented*), a nie wyłuskana (ang. *discovered*) z platońskiego uniwersum matematycznych bytów. Liczby ujemne zostały zaakceptowane w europejskiej matematyce niezwykle późno (XIX w.), co świadczy o tym, iż idee, które stanowią początkowo

²³ Szczegółowe omówienie strukturalizmu w filozofii matematyki można znaleźć w: M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, s. 197–212. Znajdują się tam również odnośniki do oryginalnych prac Michaela Resnicka.

²⁴ Zastosowanie idei społecznego konstruktywizmu do analiz filozoficznego statusu matematyki jest szeroko omówione w: P. Ernest, *Social Constructivism as a Philosophy of Mathematics*, Albany 1998.

przedmiot sporów, ulegają dzięki pracom szerokiego grona matematyków oczyszczeniu i, tak jak to ma miejsce w przypadku liczb całkowitych, uogólnieniu do pojęcia liczb rzeczywistych. Taki scenariusz Davis nazywa „społecznym konstruktywizmem” w działaniu. W konkluzji swoich rozważań stwierdza on, iż – oprócz względnie prostego pojęcia liczb ujemnych – istnieje całe naręczcie dużo bardziej złożonych idei matematycznych, które przebyły ten sam proces formowania. Jaka więc matematyczna idea, pyta Davis, transcenduje to historyczne uwikłanie?

W poszukiwaniu Reubena Hersha

Każda dyskusja, której przedmiotem są osobiste przekonania, nie podpadające pod rygor naukowej ścisłości (a takie znamiona z pewnością nosi analizowana dyskusja wokół matematycznego platonizmu), wywołuje w trakcie swojego przebiegu reakcje emocjonalne. Trudno się temu do końca dziwić, skoro głosy w dyskusji są głosami ludzkimi, a przekonania potrafią niekiedy zaważyć więcej niż niejedna racjonalna argumentacja. Nie wiadomo jednak, dlaczego do prowadzonej dyskusji wdarło się oskarżenie o *stalinizm* (*sic!*), jakie pod adresem Reubena Hersha miał skierować autor kolejnego głosu w dyskusji, Martin Gardner. Abstrahując jednak od tak absurdalnych oskarżeń, cała polemika Gardniera, skierowana *de facto* w całości przeciwko Hershowi i proponowanej przez niego relegacji matematycznego uniwersum do obszaru kulturowej działalności człowieka, przypomina w swoim wyrazie głos kogoś, kto czuje się obrażony, bo zakwestionowano jego religijne przekonania, a nie wystarcza mu argumentów, by z nimi w sposób metodyczny polemizować. Stanowisko Hersha nazywa on (chyba z grzeczności) społecznym solipsyzmem (ang. *social solipsism*), co jego zdaniem ma streszczać pogląd, iż twierdzenia matematyczne są przedmiotem społecznej konwencji i niczym nie różnią się od praw ruchu drogowego czy też najnowszych trendów w modzie.

Dość zastanawiający jest także sam tytuł artykułu *Is Reuben Hersh out-there?*, wprowadzający zabawną niejednoznaczność, której autor w żaden sposób nie próbuje wyjaśnić. Nie wynika ona bynajmniej

w sposób oczywisty z treści wypowiedzi Gardniera. W najprostszym ujęciu tytuł ten wyraża próbę wywołania Hersha do ponownego podjęcia dyskusji i zabrania głosu celem ustosunkowania się do poglądów Gardniera. W znaczeniu metaforycznym można jednak tytuł ten zrozumieć nieco inaczej – jako zapytanie, czy przypadkiem Hersh nie teleportował się do platońskiego uniwersum form matematycznych i nie orbituje na którymś z poziomów *out-there*. Niewątpliwie tam jest łatwiej natknąć się na Stalina! Tak czy inaczej, Gardner konstatuje ostatecznie, iż jego wiara w obiektywny charakter matematyki jako uniwersum niezależnego od ludzkiego poznania wiąże się z przekonaniem, iż sam Bóg jest wielkim matematykiem, który nadaje sens uprawianej przez człowieka matematyce. Sam Leibniz przecież stwierdził, że *dum Deo calculat, mundus fit...*

Dlaczego przekonania mają znaczenie²⁵

Dopełniając szlachetnego zwyczaju zamykania i porządkowania rozpoczętych dyskusji, w ostatnim artykule, poświęconym debacie nad matematycznym platonizmem, jej inicjator, Brian Davies, prezentuje przegląd przedstawionych stanowisk oraz podejmuje próbę podsumowania. O ile z pierwszego zadania wywiązuje się w miarę rzetelnie, wyrażając na wstępie zadowolenie, iż udało mu się „wbicić przysłowiowy kij w mrowisko”, o tyle akcentowane przez niego wnioski nie wykraczają poza to, co w takiej czy innej formie pojawiło się w głosach dyskutantów i jego własnym, rozpoczynającym serię wypowiedzi. Davies uważa, iż większość fascynacji matematycznym platonizmem wyrosła na bazie twierdzeń imitacyjnych Gödla i prac nad teorią mnogości. Sam przyznaje, iż na jego stanowisko wpływ miały poglądy Arystotelesa, Kanta, Poincarego oraz Poppera, choć, ściśle biorąc, matematyka stanowi w jego opinii jedynie ludzki język opisu regularności występujących w przyrodzie, jest „częścią ludzkiego umysłu”, „matematyka znajduje się na wyższym poziomie [na jakim? – przyp. W. G.], ale nie impliku-

²⁵ B. Davies, *Why Beliefs Matter: Reflections on the Nature of Science*, Oxford 2010.

je to platonizmu”. Konstatacja, iż udowodnione twierdzenia matematyczne są obiektywnie prawdziwe przy założeniu, iż matematyka jest jedynie funkcją ludzkiego umysłu, wskazuje na *formalistyczne* inklinacje Daviesa. Ujawnia się to jeszcze wyraźniej w jego stwierdzeniu, iż teorii o prawdziwości twierdzeń nie można przypisać żadnego sensu, przed pojawieniem się człowieka jako istoty rozumnej, mogącej uprawiać matematykę. W takim kontekście platonizm stanowi niechybnie przedmiot *wiary*, co po części usprawiedliwia tytuł niniejszego akapitu, będący jednocześnie tytułem jednej z prac Briana Daviesa.

Próba podsumowania

Zaprezentowany powyżej przegląd stanowisk praktykujących matematyków na temat matematycznego platonizmu ujawnia szereg bardzo interesujących, ale też i krytycznych obserwacji. Z dyskusji dość jasno widać, iż uprawianie matematyki nieuchronnie wiąże się z określonymi poglądami metamatematycznymi, wkraczającymi w obszar filozofii. Wbrew opiniom niektórych autorów, platonizm matematyczny trudno jest jednak porównywać z oryginalnym „platonizmem” Platona, ponieważ w przeciwieństwie do fizyka, matematyk z natury rzeczy nie wyraża zainteresowania relacjami partycypacji i ontologicznej pierwotności idei w stosunku do świata fizycznego, gdyż ten drugi nie stanowi przedmiotu jego badań. W swoich wypowiedziach dyskutanci ujawniają tak *ontologiczne*, jak i *epistemologiczne* konsekwencje, wynikające z przyjęcia lub odrzucenia matematycznego platonizmu jako akceptowanej filozofii matematyki. Co więcej, niezależnie od tego, czy są oni matematycznymi platonikami, czy też nie, samo rozumienie terminu okazuje się dość niejednolite. Z tego też powodu warto obecnie wypunktować wspólne elementy w zbiorze dyskutowanych definicji.

Z *ontologicznego* punktu widzenia naczelnym niezmiennikiem wszystkich definicji jest fakt, iż matematyczny platonizm implikuje obiektywne istnienie uniwersum obiektów matematycznych. Nie specyfikuje się tutaj ani miejsca istnienia (być może nawet nie da się go wskazać), ani też jakiego typu obiektów takie istnienie dotyczy: praw-

dy matematycznej, rzeczy, relacji czy też struktur²⁶. W tym kontekście dobrze się sprawdza wspomniany szablon *in there/out there*, ponieważ ma on jedynie wskazywać, iż obiektywne istnienie obiektywnych matematycznych nie zależy od poznawczej aktywności ludzkiego umysłu. Pierwsza kontrowersja pojawia się natomiast wokół tego, co należy uznać za *out-there*. Czy rzeczywiście musi być to, jak postulują klasyczne (np. Gödłowska²⁷) definicje, aprzestrzenne oraz czasowe uniwersum bytów matematycznych, czy wystarczy, aby to uniwersum zlokalizowane było w dowolnym *out-there*, nietożsamym z ludzkim umysłem. Jeśli tak, to rację ma Reuben Hersh, uznając, iż matematyczny platonizm wcale nie musi wybiegać poza kontekst społecznej świadomości i kultury, dopóki może być studiowany jako obiektywna rzeczywistość, choć w takiej sytuacji ostatecznie zależna od intelektualnej aktywności człowieka. Nie ulega więc wątpliwości, iż w takiej sytuacji twierdzenie nie byłoby prawdziwe przed Wielkim Wybuchem. W takim ujęciu trudno jest to chyba jednak zakwalifikować nawet jako najbardziej liberalny rodzaj platonizmu, zwłaszcza że nie tylko Gödłowska, ale też bardziej współczesne definicje matematycznego platonizmu akcentują element niezmienniczości w stosunku do jakichkolwiek uwarunkowań poznawczych (np. Field²⁸). Swoistą odmianę „znaturalizowanego platonizmu” prezentuje Penelope Maddy. Analizując zagadnienie poznawczego dostępu do takich obiektów matematycznych jak zbiory, Maddy sugeruje, iż odbywa się to nie na zasadzie bezpośredniego wglądu intuicyjnego, ale zmysło-

²⁶ Dyskutanci nie precyzują również, jakiego rodzaju bytów matematycznych i ich obiektywnego istnienia stanowisko platońskie ma dotyczyć. Zbigniew Król zwraca uwagę, iż w panoramie stanowisk platońskich w matematyce mówić można o realizmie nakierowanym na ściśle określony rodzaj matematycznych obiektów. Zob. Z. Król, *Platonizm matematyczny i hermeneutyka*, Warszawa 2006, s. 35 n.

²⁷ K. Gödel, *Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications*, [w:] *Collected Works*, red. S. Feferman i in., Oxford 1995, t. 3, s. 304–323.

²⁸ H. Field, *Realism, Mathematics, and Modality*, Oxford 1989, s. 1: „A mathematical realist, or platonist, (as I will use these terms) is a person who (a) believes in the existence of mathematical entities (numbers, functions, sets and so forth), and (b) believes them to be mind-independent and language-independent”.

wo postrzegalnych zbiorów realnych obiektów fizycznych²⁹. Zarysowana tutaj rozbieżność postaw w kwestii matematycznego platonizmu ukazuje, jak szeroko ten kierunek w filozofii matematyki może być rozumiany i że właściwie redukuje się tylko do postulatu obiektywnej (ekstramentalnej) rzeczywistości matematycznego uniwersum.

Najistotniejszym zarzutem, jaki należy skierować pod adresem dyskutantów, jest brak odniesienia się do rzeczywistych implikacji w uprawianiu matematyki, jakie niesie ze sobą przyjęcie (lub odrzucenie) stanowiska matematycznego platonizmu. Chodzi tutaj przede wszystkim o kwestię postulowania istnienia bytów matematycznych, głównie zbiorów, które konieczne jest w przypadku fundowania matematyki w systemie aksjomatycznym. Odrzucenie paradygmatu platońskiego uniemożliwia bowiem przeprowadzanie dowodów niekonstruktywnych, nie określających sposobu konstrukcji postulowanych obiektów, a jedynie suponujących ich obiektywne istnienie. Toteż w konwencji konceptualistycznej matematyki, gdzie obiekty matematyczne są jedynie konstruktami myślowymi, nie ma możliwości zbudowania teorii mnogości w oparciu o aksjomatykę Zermelo. Jak wiadomo, teoria mnogości leży dziś praktycznie u podstaw całej matematyki. Podobnie również sytuacja komplikuje się z analizą matematyczną, gdzie przykładowo w teorii równań różniczkowych dowodzi się istnienia rozwiązań, pomimo iż nie znajduje się ich bezpośredniej postaci (np. twierdzenie Picarda). Trudno przypuszczać, iż jako dojrzały i profesjonalny matematycy, dyskutanci nie są zaznajomieni z tego typu zagadnieniami. Najwyraźniej nie traktują oni zasygnalizowanych niuansów jako problemy filozoficzne, a jedynie rozbieżności w szczegółowych rozstrzygnięciach między różnymi szkołami matematyki. Być może ich postawa kwalifikuje się jako wzmiankowany na początku platonizm mitologiczny Chichary, będący jedynie kwestią metodologicznego wyboru dostępu do sprawdzonych technik matematycznych, a nie ściśle ontologiczną deklaracją.

Teraz warto chwilę uwagi poświęcić zagadnieniu epistemologicznemu w matematycznym platonizmie, które jest bezpośrednim korelatem

²⁹ P. Maddy, *Realism in Mathematics*, Oxford 1990.

odnośnych postulatów ontologicznych. Przy założonej strukturze rzeczywistości powstaje naturalne pytanie o jej poznawalność, co w kontekście matematycznego platonizmu rodzi naturalny postulat istnienia *Intuicji* jako władzy poznawczej, umożliwiającej wgląd w uniwersum abstrakcyjnych obiektów matematycznych. Innymi słowy, zagadnienie epistemologiczne będzie tutaj uwikłane w dokładną precyzację „lokalizacji” *out-there*. Uczestnicy dyskusji o zdecydowanie pozytywistycznej i antymetafizycznej orientacji, jak Brian Davies, którzy negują istnienie i w konsekwencji poznawalność jakichkolwiek obiektów empirycznie nieweryfikowalnych, traktują postulaty pozaczasoprzestrzennego istnienia tych obiektów jako przejaw „antycznej” religii, a odpowiedzialną za dostęp do nich intuicję za ewidentną szarlatanerię. Co ciekawsze, na zarzut ten nie pada żadna racjonalna (tzn. naukowa) odpowiedź, a dyskusja przekierowuje się na wątki światopoglądowe, angażujące kwestię wiary i przekonań religijnych (np. Martin Gardner). Dyskutanci nie zdradzają bynajmniej znajomości argumentacji filozoficznej, która została sformułowana w ramach krytyki poznawczego dostępu do platońskiego uniwersum matematycznych w kontekście *kausalnej teorii wiedzy*. Nie ulega wątpliwości, iż kontrowersje wokół matematycznego platonizmu istotnie zająbiają się z żywiołowo dyskutowanym dziś w obszarze kognitywistyki problemem *mind-body*. Matematyczną intuicję da się bowiem dość łatwo uzasadnić przy założeniu dualistycznego rozwiązania tegoż problemu, gdzie umysł stanowi niefizyczną substancję (*res cogitans*). Sytuacja komplikuje się jednak, gdy przyjmiemy się całkowicie *fizykalistyczny* model umysłu, w którym stany mentalne są bezpośrednimi korelatami fizycznych stanów mózgu. Poznawalność obiektów matematycznych byłaby wówczas możliwa jedynie na drodze empirycznej. Nic więc dziwnego, iż dyskutanci jako ludzie nauki kierują swoje poszukiwania ku kognitywistyce w nadziei, iż ta pionierska dziś dziedzina dostarczy ścisłych, naturalnych wyjaśnień myślenia matematycznego³⁰.

³⁰ W. Grygiel, M. Hohol, *Teoriopoznawcze i kognitywistyczne wyzwania matematycznego platonizmu*, „Logos i Ethos”, 2009, nr 2 (27), s. 25–44.

Czy ostatecznie więc twierdzenie spektralne było prawdziwe przed Wielkim Wybuchem? Wydaje się, iż na bazie zaprezentowanej dyskusji odpowiedzi takiej nie można udzielić, zwłaszcza iż dyskutanci z identycznego materiału historycznego, jaki stanowi kwestia formowania się pojęcia liczb ujemnych, wyprowadzają całkowicie sprzeczne wnioski. Nie pora też teraz na rozstrzygnięcie ich metodologicznej poprawności, skoro, jak wskazuje sondaż, większość matematyków to platonicy. Stanowisko takie jest matematykowi bliższe jako zdroworozsądkowo działającemu człowiekowi, którego aparat poznawczy tak wyewoluował, iż zapewnił mu przetrwanie w świecie reprezentowanym w jego umyśle jako świat rzeczy. Stąd też bierze się niewątpliwie skłonność do reifikacji abstrakcyjnych obiektów matematycznych, ponieważ matematyk naturalnie przenosi potoczne doświadczenie manipulowania przedmiotami świata fizycznego na obiekty, będące przedmiotem jego pracy. W podobnie analogiczny sposób powstaje pojęcie obiektywnej prawdy matematycznej, traktowanej identycznie na zasadzie *adequatio rei et intellectus*, z tą tylko różnicą, iż rzecz, będąca przedmiotem sądu prawdziwościowego, przynależy do uniwersum abstrakcyjnych bytów matematycznych, a nie do świata fizycznego. Przez poznający umysł jest jednak nadal traktowana jako *out-there*. Trudniej już jest natomiast uprawiać platoński realizm relacji lub struktur, ponieważ te nie narzucają się jako przedmioty bezpośredniego poznania zmysłowego. Czy zatem stanowisko antyplatonizmu w matematyce jest stanowiskiem bardziej dojrzałym, a przez to bardziej naukowym? Czy $\frac{3}{4}$ ogółu praktykujących matematyków to mieszkańcy przysłowiowego ciemnogrodu? Tak wydaje się chyba sądzić Brian Davies. W ostatnim zdaniu swojego podsumowania wyraża on dość jednoznaczny pogląd, iż „postęp nauki wiąże się z umiejętnością krytycznego spojrzenia i weryfikacji przekonań, odpowiadających intuicyjnym (zdroworozsądkowym) odczuciom. Dlaczego więc naturę matematyki traktować inaczej?”

Jakub Gomułka

Postępujący antymetafizycyzm Ludwiga Wittgensteina (II)

Przedmioty proste i logiczna forma świata

Tak zwana „logiczna metafizyka *Traktatu*”¹ przedstawiona została w tezach 1–2.063, czyli na pierwszych kilku stronach dzieła (stąd zapewne pozorne wrażenie, że „w *Traktacie* Wittgenstein rozwija wielki system metafizyczny”²). Jest ona prostą konsekwencją „obrazkowej teorii znaczenia”, postulatu analizy i referencyjnej koncepcji oznaczania nazwy (*Bedeutung*). Wyznacza formę, jaką musi posiadać rzeczywistość, aby dała się odwzorować w zdaniach elementarnych będących strukturami nazw prostych, aby wszystkie zdania złożone były funkcjami prawdziwościami zdań elementarnych i aby tezy logiki były tautologiami, które nie odwzorowują niczego i których prawdziwość rozpoznaje się z samego symbolu³.

Jakub Gomułka – doktor filozofii, asystent w katedrze filozofii Boga Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się problematyką języka, świadomości, religii i Boga oraz zagadnieniem możliwości połączenia perspektywy fenomenologicznej i analitycznej w filozofii.

¹ Określenia tego używa np. Wolniewicz. Por. B. Wolniewicz, o „*Dociekaniach*”, [w:] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. XVII.

² Por. B. Wolniewicz, o „*Traktacie*”, [w:] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. XII.

³ Por. M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław 2001, s. 59 n.

Podstawowymi pojęciami formalnej ontologii *Traktatu* są: rzeczy (*Dingen*) – zwane niekiedy obiektami (*Sachen*) lub przedmiotami (*Gegenstände*), stany rzeczy (*Sachverhalten*), fakty (*Tatsachen*) oraz sytuacje (*Sachlagen*). Stanowią one korelaty pojęć używanych przez Wittgensteina do opisu języka, którymi są odpowiednio: nazwy proste, zdania elementarne, zdania prawdziwe i zdania złożone. Wspólnym ontologiczno-językowym pojęciem, jest pojęcie przestrzeni logicznej (*der logische Raum*).

Pojęcie przestrzeni logicznej jest dwuznaczne, w czym ujawnia się również dwuznaczność logiki transcendentalnej. Przestrzeń w kontekście formy odwzorowania znaczy bowiem co innego niż przestrzeń w kontekście funkcji prawdziwościowej. W dużym skrócie, wyznacznikiem tej pierwszej są nazwy proste (przedmioty), i jest to przestrzeń zdań elementarnych (możliwych stanów rzeczy), natomiast drugą wyznaczają tzw. możliwości prawdziwościowe zdań elementarnych⁴ (sytuacje – moglibyśmy nawet powiedzieć: światy możliwe), a zajmują zdania logicznie złożone⁵.

O ile w swym drugim sensie przestrzeń logiczna wyznaczana jest przez elementy o tej samej formie, o tyle forma wyznaczników przestrzeni logicznej w pierwszym znaczeniu, czyli przedmiotów, jest najwyraźniej różnorodna. Wittgenstein – za Fregem – przyjmował ideę uniwersalności formy zdania, którą można zapisać jako złożenie funkcji propozycjonalnej i jej argumentu: *f*a⁶. Jeśli więc zdanie elementarne składa się ze znaków prostych, to znaki te dzielą się przynajmniej na znaki funkcji i znaki ich argumentów (teza 3.1432 sugeruje, że również symbole relacji stanowią kategorię znaków prostych⁷). Po stronie ontologii formalnej kategorii znaków prostych powinny więc posiadać

⁴ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 35–38 (4.3–4.46).

⁵ Pojęcie przestrzeni w pierwszym sensie pojawia się w tezach: 2.0121 (*implicite*), 2.013, 2.0131 i 2.0251, natomiast w drugim sensie w tezach: 1.13, 2.11, 2.202, 3.4, 3.42 i 4.463.

⁶ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 33 (4.24).

⁷ Por. tamże, s. 13.

nwoje korelaty w postaci przedmiotów o różnych formach logicznych. Stwierdza tak zapis w *Dziennikach* datowany na 16 czerwca 1915 roku:

Również relacje, własności itd. są przedmiotami⁸.

Pewne tezy *Traktatu* wydają się sugerować co innego. Najwyraźniej czyni to teza 4.1272, która mówi między innymi:

Gdziekolwiek słowa „przedmiot” („rzecz”, „obiekt” itd.) używa się właściwie, tam w ideografii logicznej wyraża je nazwa zmienna.

(...)

To samo dotyczy słów „kompleks”, „fakt”, „funkcja”, „liczba” itd.

Wszystkie one oznaczają pojęcia formalne i w ideografii logicznej przedstawiane są przez zmienne, a nie przez funkcje lub klasy⁹.

G. E. M. Anscombe, utrzymująca nominalistyczną interpretację kategorii przedmiotów, uważa, że Wittgenstein pomiędzy rokiem 1915 a napisaniem ostatecznej wersji *Traktatu* zmienił pogląd na naturę funkcji propozycjonalnej (Fregowskiego pojęcia) i zepchnął ją w otchłań transcendentalnej formy logicznej¹⁰. Ruch ten miałby jednak kilka dziwnych konsekwencji dla natury funkcji propozycjonalnych, między innymi taką, że wszystkie musiałyby być dane w każdym zdaniu, dlatego inni interpretatorzy skłaniają się raczej ku realistycznej koncepcji przedmiotów, tzn. uważają za nie również korelaty funkcji propozycjonalnych o różnej ilości argumentów¹¹.

Ontologia *Traktatu* jest niezbędna na poziomie zdania elementarnego – sens zdań złożonych, jak już wiemy, daje się wyznaczyć za po-

⁸ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999, s. 101.

⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 31 n.

¹⁰ Por. G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, New York 1965, s. 108 n.

¹¹ Por. np. P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford 1972, s. 42 n.

mocą rekurencyjnie stosowanej operacji prawdziwościowej i sensów zdań elementarnych stanowiących bazę szeregu form zdaniowych. Sens samych zdań elementarnych nie może już być oczywiście wyznaczany w ten sposób. Musi za niego odpowiadać coś zewnętrznego względem języka. Tym czymś jest możliwy stan rzeczy, a zatem pewna potencjalność do wejścia w określoną strukturę, tkwiąca w przedmiotach – ich własność wewnętrzna czy też aspekt formy¹².

Przedmioty nazywa Wittgenstein substancją i stałą formą świata. Pisze:

2.0231 Substancja świata może wyznaczać jedynie formę, nie własności materialne. Te przedstawiane są bowiem dopiero przez zdania – tworzą je dopiero konfiguracje przedmiotów¹³.

Forma wszystkich przedmiotów, czyli ogół możliwości ich występowania w stanach rzeczy, ich własności wewnętrzne, wyznacza przestrzeń logiczną. Własności materialne (zewnętrzne) są tym, co jest faktem, czyli rzeczywistymi powiązaniem przedmiotów w stanach rzeczy. Możliwość stanów rzeczy jest podstawą sensu zdań elementarnych; ich faktyczność jest z kolei podstawą wartościowania prawdziwościowego, czyli dwubiegowości przestrzeni logicznej.

Wszystkie własności przedmiotów *Traktatu* są konsekwencją przyjmowanego przez Wittgensteina rozumienia tego, czym jest sens zdania, i postulatu jego określoności, który warunkuje z kolei beztreściowość też logiki.

2.0211 Gdyby świat nie miał substancji, wtedy to, czy dane zdanie ma sens, zależałoby od tego, czy pewne inne zdanie jest prawdziwe¹⁴.

¹² Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 6 n. (2.0123–2.0124, 2.014–2.0141).

¹³ Tamże, s. 7.

¹⁴ Tamże.

To, czy zdanie posiada sens, jest określane przez jego składnię. Jeśli miałyby to zależeć od nieapriorycznej prawdziwości jakiegoś innego zdania, wówczas sama składnia byłaby nieaprioryczna, opisywalna i mogłaby stanowić przedmiot swego rodzaju wiedzy. W celu uniknięcia tych konsekwencji Wittgenstein postuluje substancję, czyli niezłożone i niezmiennie przedmioty¹⁵.

Wielkim i nierozwiązanym problemem *Traktatu* jest oczywiście kwestia interpretacji tak określonej ontologii formalnej. Norman Malcolm opisuje rozmowę z Wittgensteinem, którą odbył w roku 1949 (a więc na dwa lata przed jego śmiercią):

Zapytałem Wittgensteina, czy kiedy pisał *Traktat*, w ogóle wybrał coś jako przykład „przedmiotu prostego”. Odpowiedział, że uważał się wówczas za logika, i że nie do niego należało rozstrzygnięcie, czy to albo tamto jest przedmiotem prostym, czy złożonym, która to kwestia jest czysto empiryczna! Było jasne, że to wcześniejsze zapatrywanie uważa za niedorzeczność¹⁶.

Mimo tej zaskakującej Malcolma deklaracji, Wittgenstein poszukiwał jednak jakiegoś przykładu przedmiotów prostych, czego ślady odnajdujemy w *Dziennikach*¹⁷. Trudno jednak w rzeczywistości empirycznej odnaleźć coś, co wcześniej określone zostało formalnie w kategoriach przywodzących na myśl filozofię eleacką.

Konsekwencje odrzucenia „drabiny”

Najbardziej kłopotliwą dla interpretatorów cechą *Traktatu* Wittgensteina jest fakt, że w świetle prezentowanych w nim kryteriów tego, co w ogóle da się powiedzieć, sam *Tractatus logico-philosophicus* jest nie-

¹⁵ Por. tamże, s. 7 n. (2.02, 2.021, 2.022, 2.023, 2.0232, 2.0233, 2.02331, 2.024, 2.026, 2.027).

¹⁶ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: wspomnienie*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa 2000, s. 97 n.

¹⁷ Por. L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, dz. cyt., s. 77 n., 101, 113.

dorzeczny. Nie można bowiem efektywnie skonstruować znaczenia ogólnych pojęć typu: „logika”, „przestrzeń logiczna”, „forma odwzorowania” itd., a przecież jasne jest, że nie są to przedmioty. Z kolei pojęcia formalne, takie jak „zdanie”, „świat”, „przedmiot”, czy „fakt” traktowane są w *Traktacie*, jak gdyby odpowiadały przedmiotom¹⁸. Można zatem wykazać Wittgensteinowi, „że pewnym znakom nie nadał w swoich zdaniach żadnego znaczenia”¹⁹. Równocześnie stwierdzenia typu: „Jest jedna i tylko jedna całkowita analiza zdania”²⁰, „Tylko zdanie ma sens; tylko w kontekście zdania nazwa ma znaczenie”²¹, „Zdanie *pokazuje* swój sens”²², „Przypisywać zdaniu jakąś własność formalną byłoby równie niedorzeczne, jak mu jej odmawiać”²³ itd., wydają się niczym innym, jak snuciem teorii składni logicznej, jakoby nieopisywalnej.

Jeśli cały wywód *Traktatu* obraca się wokół zagadnienia logicznej konieczności, tak jak twierdzi Soin²⁴, i jeśli można go streścić w zdaniu: „W języku nie da się wyrazić konieczności innej niż analityczna”, to owo zdanie samo jest przecież wyrazem nieanalitycznej konieczności”. Jest zatem drabiną, po której należy się wspiąć, a potem ją odrzucić. Odrzucić należy zarówno podawany opis składni, jak i formalną ontologię. Musimy przyjąć proponowany w *Traktacie* symbolizm i wszelkie jego konsekwencje, a tym samym odrzucić argumentację na rzecz owego symbolizmu jako niedorzeczną. Tylko czy można uznać takie działanie za racjonalne i czy naprawdę wiemy, co robimy?

¹⁸ Por. C. Diamond, *Wittgenstein*, [w:] *A Companion to Metaphysics*, red. J. Kim, E. Sosa, Oxford 1995, s. 514; P. M. S. Hacker, *Was he trying to whistle it?*, [w:] *The New Wittgenstein*, red. A. Cray, R. Read, London 2000, s. 359.

¹⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 82 (6.53).

²⁰ Tamże, s. 14 (3.25).

²¹ Tamże, s. 15 (3.3).

²² Tamże, s. 22 (4.022).

²³ Tamże, s. 29 (4.124). Własność formalna, inaczej własność wewnętrzna, jest własnością konieczną. O ile zgodzilibyśmy się, że niemożliwość przypisania zdaniu własności formalnej samo jest własnością zdania, teza ta posiadałaby strukturę paradoksu kłamcy.

²⁴ Por. M. Soin, *Gramatyka i metafizyka...*, dz. cyt., s. 12.

Niedorzeczność zdań o logice (a także o etyce, estetyce i Bogu) można rozumieć dwojako. Po pierwsze, może chodzić o niewyraźność tego, co *jest* niewyraźne. Co egzystuje poza światem faktów, a może *jest* innym, wiekuistym wymiarem tego świata, który wszelako się w nim *uwidacznia*. Niemożliwość wypowiedzenia tego czegoś stanowi konsekwencję istoty myśli i rozumienia, które *jest* w stanie ujmować jedynie struktury leżące we wspólnej przestrzeni logicznej poprzez ich rekonstrukcję w języku. Wszelako poprzez te struktury przeziara jakaś nieprzedmiotowa i niestrukturalna rzeczywistość, która je warunkuje (logika) i zabarwia wartościami (etyka i estetyka). Argumenty na rzecz takiej interpretacji można znaleźć w tezach: 5.6–5.63, 5.64–5.641, 6.13, 6.41–6.422, 6.43–6.45, a przede wszystkim w 6.522²⁵.

Po drugie, można przyjąć, że niewyraźne to tylko złudzenie języka, który przesłania myśl, i tak naprawdę nie można o tym mówić, bo nie ma o czym mówić. „Zagadka nie istnieje”²⁶, a „rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu”²⁷, co oznacza, że *faktycznie* żadnej zagadki i żadnego problemu nie ma. Jest tylko niejasność, którą *Traktat* rozsadza od środka, prowadząc z czytelnikiem wyrafinowaną grę, umyślnie go zwodząc, podsuwając metafizyczne pozory, aby mógł się z nich w końcu zupełnie otrząsnąć i całkowicie na nie uodpornić. Siłą napędzającą niejasności jest tkwiące w nas przekonanie, że istnieje zewnętrzny punkt widzenia na język, a zatem, że jest możliwy opis jego logiki – tego, jak działa i w jaki sposób odnosi się do rzeczywistości. *Traktat* ma być pierwszą formą filozoficznej terapii leczącej nas z tego przekonania, swego rodzaju „koniem trojańskim” antymetafizyki, którego działanie James Conant opisuje następująco:

Po pierwsze, pojmuję, że jest coś, co *musi* być; następnie widzę, że nie można o tym mówić; później pojmuję, że jeśli nie można o tym mówić, nie można również o tym myśleć (że granice języka są granicami myślenia); a wówczas,

²⁵ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 64–66, 73, 80–82.

²⁶ Tamże, s. 82 (6.5).

²⁷ Tamże (6.521).

gdy w końcu osiągam szczyt drabiny, pojmuję, że w całym moim pojmowaniu nie było żadnego „tego” (że jeśli o czymś nie mogę myśleć, nie mogę tego również „pojmować”)²⁸.

Wedle pierwszego rozumienia niedorzeczności *Traktatu* mówi on nam, że logika jest transcendentálna, niezłożona, beztreściowa i nieopisywalna, że poprawna ideografia ją ukazuje, ale nie może jej opisać. *Traktat* mówi też, jakie mają być cechy poprawnej ideografii i jakie płyną z tego wnioski dla struktury świata. Wszystko to jest oczywiście niedorzeczne, wszelako jest to niedorzeczność swoista, „dobra” metafizyka, którą *Traktat* ostatecznie w jakiś sposób nam *ukazuje*.

W drugim rozumieniu jedyne, co *Tractatus logico-philosophicus* chce i może zrobić, jest pokazanie, że nie da się podać opisu ani koniecznej, „podjęzykowej” struktury świata, ani struktury języka, ponieważ nie jesteśmy w stanie wyjść z opisem poza język i stanawszy z boku wypowiedzieć, pomyśleć lub choćby popatrzeć na to, co widzimy – taka perspektywa jest dla myślenia nieosiągalna. To właśnie można pokazać poprzez podjęcie absurdalnej próby wykroczenia z opisem ku „transcendentálnym warunkom możliwości wszelkiego opisu”: najpierw od strony przedmiotowej, potem językowej, wreszcie logicznej. *Traktat* jest zatem swego rodzaju kpina z formy metafizyki, jaką mogliby jeszcze rozwijać Russell i Frege.

Nie jest moim zamiarem rozstrzygać w tym miejscu na korzyść jednej ze stron tego interpretacyjnego sporu, ograniczam się jedynie do zarysowania linii frontu.

²⁸ J. Conant, *Elucidation and nonsense in Frege and Wittgenstein*, [w:] *The New Wittgenstein*, red. A. Crary, R. Read, s. 196. James Conant jest przedstawicielem niedawno uformowanej szkoły interpretacji myśli autora *Traktatu* i *Dociekań*. Tworzy ją grupa filozofów amerykańskich, której liderem jest Cora Diamond. Do grupy tej należą m.in.: Stanley Cavell, Hilary Putnam, Rupert Read czy John McDowell. Przegląd poglądów tej szkoły interpretacyjnej można znaleźć w zbiorze *The New Wittgenstein* pod redakcją A. Crary i R. Read. Warto odnotować, że ten punkt widzenia spotkał się ze zrozumieniem i akceptacją jednego z przedstawicieli wittgensteinowskiej filozofii religii, Petera Wincha (por. np. P. Winch, *Discussion of Malcolm's Essay*, [w:] N. Malcolm, *Wittgenstein: a Religious Point of View?*, Ithaca – New York 1994, s. 99).

Impuls do rewizji stanowiska filozoficznego

Wittgenstein powrócił do filozofii w roku 1927, kiedy zaczął się spotykać z neopozytywistami z Koła Wiedeńskiego, aby dyskutować o *Traktacie* i podstawach matematyki²⁹. Niedługo później odnowił swoje kontakty ze środowiskiem filozoficznym Cambridge, przede wszystkim z matematykiem Frankiem Ramseyem.

Ramsey, który uczestniczył w przygotowywaniu pierwszego tłumaczenia dzieła Wittgensteina na angielski, i jako jeden z pierwszych – mając zaledwie 19 lat – zrozumiał teorię języka wyłożoną w *Traktacie*, oraz docenił filozoficzną wagę tej teorii, był też jej pierwszym poważnym krytykiem³⁰. W recenzji, która ukazała się w „Mind” w 1923 roku, zauważył, że teza 6.3751 stwierdzająca, że *logiczna* struktura barw wyklucza, „by dwie barwy były jednocześnie w tym samym miejscu pola widzenia”³¹, jest niespójna z ideą tautologiczności logiki; Wittgenstein redukuje problem barw do koniecznych własności czasoprzestrzeni i materii, lecz same te własności nie dają się już dalej sprowadzić do czystych tautologii³². Istnienie tego problemu wskazuje, że *traktatowa* składnia i ontologia formalna wywiedzione z postulatu analizy logicznej, których Wittgenstein jako logik nie miał zamiaru interpretować, są w istocie nieinterpretowalne, przynajmniej w naszym świecie.

Wittgenstein starał się obejść zarzuty Ramseyego w opublikowanym w 1929 roku tekście pt. *Some Remarks on Logical Form*³³. Odrzucił w nim tezę o niezależności zdań elementarnych; krok ten nie był w żadnym razie rozwiązaniem problemu, a jedynie przyznaniem, że nie można go dłużej bagatelizować.

²⁹ Por. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa 2003, s. 268 n.

³⁰ Por. tamże, s. 240.

³¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 79.

³² Por. F. Ramsey, *Review of „Tractatus”*, [w:] *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, red. I. Copi, R. Beard, London 1966, s. 18.

³³ L. Wittgenstein, *Some Remarks on Logical Form*, [w:] tenże, *Philosophical Occasions 1912–1951*, red. J. C. Klagge, A. Nordmann, Indianapolis – Cambridge 1993, s. 29–35.

Istnienie koniecznych (wewnętrznych) związków zdań elementarnych stawiało pod znakiem zapytania ideę analityczności tez logiki. W rozmowach ze Schlickiem i Waismannem prowadzonych na przełomie 1929 i 1930 roku autor *Traktatu* starał się jej bronić, wprowadzając pojęcie systemu zdań. Zdania elementarne należące do pewnego systemu są wzajemnie zależne, a zatem z prawdziwości jednego z nich może wynikać fałszywość innych³⁴. Na zarzut Schlicka, że właściwie nie wiadomo, jak uprawomocnić taką zależność, odpowiadał, że musi to być oczywiste³⁵.

Już w *Some Remarks...* odrzucona została idea jednej najogólniejszej formy zdania – Wittgenstein odkrył, że w symbolizmie Russella i Fregego, który ujmuje zdania elementarne w formę funkcji propozycyjnych, nie da się przeprowadzić analizy znacznej części zdań naszego języka czy choćby zdań fizyki. Struktura presuponowana przez ów symbolizm nie jest bowiem jedyną możliwą strukturą zdania elementarnego³⁶.

Odrzucenie dotychczasowej teorii zdań elementarnych było impulsem do prac nad „gramatyką filozoficzną”, tj. składnią w szerszym sensie, której formalny rachunek logiczny przedstawiony w *Traktacie* byłby jedynie częścią³⁷. Prace te, oprócz podania owej części formalnej, wymagały również wypracowania opisu – jak to określał sam Wittgenstein – „logiki treści” odpowiadającej za konieczne związki między zdaniami elementarnymi.

W latach 1932–1934, pisząc „swoją książkę”, Wittgenstein nie miał już wątpliwości, że logiką „formy odwzorowania”, czyli gramatyką znaczenia, może być tylko „logika treści”³⁸.

³⁴ Por. L. Wittgenstein, *Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations recorded by Friedrich Waismann*, red. B. McGuinness, tłum. J. Schulte, B. McGuinness, Oxford 2003, s. 63 n.

³⁵ Por. tamże, s. 65 n.

³⁶ L. Wittgenstein, *Some Remarks on Logical Form*, dz. cyt., s. 32.

³⁷ Por. L. Wittgenstein, *Wittgenstein and the Vienna Circle*, dz. cyt., s. 74.

³⁸ K. Rotter, *Gramatyka filozoficzna w dobie sporu o podstawy matematyki. Eseje o drugiej filozofii Wittgensteina*, Opole 2006, s. 32.

Najważniejszą bodaj konsekwencją odrzucenia niezależności zdań elementarnych była więc konieczność przyznania, że to, co *Traktatus logico-philosophicus* nazywał formą logiczną, nie jest wcale proste i nie może być dane wraz z każdym sensownym zdaniem języka. Badanie składni musi zatem polegać na analizie semantycznej rzeczywistego, różnorodnego pod względem formy materiału językowego. Metoda pracy Wittgensteina uległa wobec tego odwróceniu: zamiast wychodzić od przyjętego *a priori* postulatu beztreściowości logiki i następnie określać jego warunki możliwości, czyli formę zdań złożonych, a w końcu strukturę i własności zdań elementarnych oraz ich korelatów po stronie tego, co opisywane, autor *Traktatu* musiał zwrócić się ku rzeczywistym zdaniom żywego języka i z nich dopiero odczytywać formę logiczną. Dodajmy przy tym, że zmiana ta nie oznaczała wcale odrzucenia przez Wittgensteina idei beztreściowości składni.

Starszy formalizm a Wittgensteinowski intuicjonizm

Przedmiotem intensywnych rozmyślań Wittgensteina na przełomie lat 20. i 30. były w równej mierze język i matematyka. Autor *Traktatu* zdał sobie sprawę, że związek filozofii języka i filozofii matematyki wygląda nieco inaczej, a przy tym jest znacznie silniejszy, niż wydawało mu się to jeszcze 10 lat wcześniej. Dobitną prezentacją tego wniosku jest matematyczny rodowód pojęcia gry językowej – najbardziej popularnej spośród technicznych metafor *Dociekań filozoficznych*.

We wrześniu 1930 roku w Królewcu odbyła się międzynarodowa konferencja poświęcona epistemologii nauk ścisłych. Znana jest ona głównie z wystąpienia Kurta Gödla, który ogłosił wtedy po raz pierwszy swoje słynne twierdzenia limitacyjne. Na konferencji tej wystąpił również Waismann z odczytem pt. *O naturze matematyki. Stanowisko Wittgensteina (Das Wesen der Mathematik: der Standpunkt Wittgensteins)* i przedstawiał aktualne wyniki prac autora *Traktatu* nad podstawami matematyki³⁹.

³⁹ Por. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein...*, dz. cyt., s. 319.

Wittgenstein nazywał swoje stanowisko formalizmem, lecz nazwa ta nie odnosiła się do wizji Hilberta (matematyka jako zupełny i niesprzeczny system aksjomatyczny), tylko do tzw. starszego formalizmu, czyli poglądu uformowanego przez dwóch matematyków XIX wieku: Carla Johanna Thomae'a i Eduarda Heinego, a dopracowanego – w celach krytycznych – przez Fregego w drugim tomie *Grundgesetze der Arithmetik*.

Impulsem do powstania starszego formalizmu były problemy semantyczne teorii liczb rzeczywistych. Przyjmowano od dawna, że liczbom kardynalnym odpowiadają zbiory, natomiast liczbom wymiernym – stosunki pewnych wielkości wyrażalnych w liczbach kardynalnych. Co miałyby odpowiadać liczbom rzeczywistym? Wydawało się, że trzeba przyjąć istnienie szczególnych przedmiotów abstrakcyjnych: granic nieskończonych ciągów liczb wymiernych (tzw. szeregów podstawowych)⁴⁰. Tego rodzaju rozwiązanie nikogo jednak nie satysfakcjonowało.

Eduard Heine spróbował rozwiązać problem poprzez jego unieważnienie:

Na pytanie, „czym jest liczba”, jeśli nie chodzi tylko o wymierne liczby dodatnie, nie odpowiadam, definiując je pojęciowo, np. wprowadzając liczby niewymierne jako granice, których istnienie trzeba by założyć. W definiowaniu ich przyjmuję czysto formalny punkt widzenia i nazywam liczbami pewne zmysłowo uchwytne znaki, tak że pytanie o ich istnienie w ogóle nie powstaje⁴¹.

Koncepcję Heinego zradycyzował Carl Johannes Thomae, który dla wyjaśnienia, czym są liczby, użył metafory gry w szachy:

Matematyka jest dla formalisty po prostu grą znakami, o których powiada się, że są puste. Rozumie się przez to, że nie mają one w grze rachunkowej żadnej innej treści i znaczenia poza tym, które określone reguły łączenia, tzn. reguły

⁴⁰ Propozycja Cantora, która dotyczy przypadku korzystania z jego definicji liczby rzeczywistej. Por. K. Rotter, *Gramatyka filozoficzna...*, dz. cyt., s. 117.

⁴¹ Cyt. za: K. Rotter, *Gramatyka filozoficzna...*, dz. cyt., s. 118.

gry, nadają ich zachowaniu się w grze znakowej. Podobnie szachista obchodzi się ze swoimi figurami, nadając im właściwości określające ich zachowanie się w grze, tak iż w efekcie figury szachowe są tylko zewnętrznymi znakami owego zachowania się⁴².

Matematyka w ujęciu formalistów nie domaga się więc istnienia nieskończoności aktualnej, ponieważ nie domaga się istnienia niczego. Tym, czego wymaga się od matematyki, są dobrze działające znaki, ich interpretacja jest dla samej matematyki nieistotna. Dla starszych formalistów liczby rzeczywiste – i każde inne liczby – były jedynie skrótami definicyjnymi. Nie było istotne, co liczby oznaczają.

Thomae poprzez metaforę szachów i pojęcia gry znakowej (*Zeichenspiel*) i gry rachunkowej (*Rachenspiel*) przedstawia pułapkę platonizmu i próbuje jej uniknąć. Można powiedzieć, że figury szachowe to znaki, a konfiguracje figur to wyrażenia. Czym są same figury? Przecież nie kawałkami drewna. Właśnie w tym miejscu wpadamy w pułapkę – zaczynamy mówić o istnieniu idealnych przedmiotów typu goniec, konik, wieża. Thomae pokazuje inne wyjście: jeśli chcemy opisać, czym jest goniec, podajemy reguły ruchu gońca na planszy. I tyle. Znak w *Zeichenspiel*, jaką są na przykład szachy, jest całkowicie opisany przez reguły jego użycia. I to jest jego znaczenie.

Wittgenstein zainteresował się starszym formalizmem dzięki rozmowom z Waismannem⁴³. Z powodów opisanych w poprzednim punkcie przyjmował on już wówczas, że metoda filozoficznej rekonstrukcji języka nie może być dedukcyjna – badanie warunków możliwości tautologiczności tez logiki doprowadziło bowiem do stworzenia sztucznego, nieinterpretowalnego formalizmu – lecz deskryptywna. Koncepcja logiki jako rachunku zdawała się kluczem do jasnej prezentacji struktury dowolnego systemu znaków w jego rzeczywistym funkcjonowaniu⁴⁴. Przejmując ową koncepcję, nie musiał odrzucać traktatowej filozofii

⁴² Cyt. za: tamże, s. 119 n.

⁴³ Por. K. Rotter, *Gramatyka filozoficzna...*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁴ Por. tamże, s. 134–136.

matematyki czy traktatowej koncepcji symbolu. Przeciwnie, starszy formalizm stanowił dopełnienie intuicjonistycznej zasady konstrukcji wszystkich symboli rachunku. *Tractatus logico-philosophicus* w istocie antycypuje taką teorię znaczenia, mówiąc:

3.326 Aby w znaku rozpoznać symbol, trzeba zważać na jego sensowne użycie.

3.327 Znak wyznacza pewną formę logiczną dopiero wraz ze swym logiczno-syntaktycznym zastosowaniem⁴⁵.

Atrakcyjność starszego formalizmu wynikająca z jego zbieżności z Wittgensteinowskim intuicjonizmem, a zarazem z jego wielkiej użyteczności, doprowadziła autora *Traktatu* do przyjęcia za własne podstawowych założeń tego dziewiętnastowiecznego nurtu filozofii matematyki:

Prawdą w formalizmie jest to, że każda składnia może być ujmowana jako system reguł gry. Zastanawiałem się, co Weyl może mieć na myśli, gdy mówi, że formalista pojmuje aksjomaty matematyki jak reguły gry w szachy. Ja rzekłbym: nie tylko aksjomaty, ale cała składnia jest arbitralna⁴⁶.

W tekstach pisanych przez Wittgensteina w latach 1930–1933 pojęcie gry znakowej, czy też rachunku, występuje jako synonim gramatyki – jest bezpośrednim prototypem wprowadzonego później pojęcia gry językowej. Już w pismach Thomae'a zawierało ono tak istotne dla późnej filozofii Wittgensteina treści, jak koncepcję znaczenia jako użycia w grze, oddzielenie syntaktyki od semantyki oraz funkcję definicyjną, a co za tym idzie, umożliwiało zdeterminowanie znaczenia symbolu bez odwołania się do jego ewentualnego odniesienia, pozwoliło więc radykalnie odseparować kwestię znaczenia od kwestii prawdziwości bądź

⁴⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 17.

⁴⁶ L. Wittgenstein, *Wittgenstein and the Vienna Circle*, dz. cyt., s. 103.

falszywości. Również Thomae myślał, podobnie jak później Wittgenstein, o wymiarze edukacyjnym gier znakowych⁴⁷.

Radykalny rozbrat znaczenia i odniesienia, który jest konsekwencją koncepcji gramatyki języka jako systemu gier znakowych, rodzi jednak podstawową trudność: jak to możliwe, że język jest stosowany w odniesieniu do rzeczywistości, to znaczy, jak można zinterpretować rachunek? W tym właśnie aspekcie koncepcja gry językowej stanowi twórcze rozwinięcie idei starszych formalistów. Wittgenstein wypracował bowiem pojęcie środków ekspozycji języka (*Expositionsmittel der Sprache*). Są to różnego rodzaju wzorce, próbki i odcinki jednostkowe (np. wzorzec metra). Będąc elementami rzeczywistości pozajęzykowej, a zarazem – na mocy arbitralnych gramatycznych rozstrzygnięć – składnikami języka, stanowią medium, dzięki któremu język może odnosić, opisywać coś poza sobą i być w konsekwencji narzędziem wykorzystywanym przez ludzi w ich przeróżnych aktywnościach (tzw. formach życia)⁴⁸.

Warto zauważyć, że pojęcie środków ekspozycji języka zostało wprowadzone jeszcze przed ostatecznym ukształtowaniem się późnej filozofii Wittgensteina, to znaczy przed odrzuceniem idei odwzorowania logicznego. W *Philosophische Bemerkungen* pojawia się ono wręcz w kontekście tej idei:

Będę traktował każdy fakt, którego istnienie jest presupozycją sensowności jakiegoś zdania, za należący do języka. Łatwo zrozumieć, że miara musi znajdować się w tej samej przestrzeni, co przedmiot przez nią mierzony. Ale w jakim sensie słowa znajdują się w tej samej przestrzeni co przedmiot, którego długość jest opisana przez te słowa, czy też w tej samej przestrzeni co kolor, itd.? (...) Jednostka miary jest częścią symbolizmu. Należy do metody projekcji⁴⁹.

⁴⁷ Por. K. Rotter, *Gramatyka filozoficzna...*, dz. cyt., s. 120 n.

⁴⁸ Por. tamże, s. 148–150.

⁴⁹ L. Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, red. R. Rhees, tłum. R. Hargreaves, R. White, Oxford 1998, s. 78 n.

Pomysł ten należał już jednak do niezależnej wobec „obrazkowej teorii znaczenia” koncepcji sensu językowego, dlatego funkcjonował dobrze również w zapiskach z późnego okresu, np. w *Dociekaniach filozoficznych*.

Nowa filozofia znaczenia

Odrzucenie postulatu niezależności zdań elementarnych, zamiana metody rekonstrukcji języka z dedukcyjnej na deskryptywną czy nawet przyjęcie teorii gramatyki jako rachunku, wraz z zasadą arbitralności składni i wypracowanie na jej podstawie własnej idei gier językowych, nie zmuszały jeszcze Wittgensteina do odrzucenia koncepcji obrazowania logicznego. Na początku lat trzydziestych nadal uważał on, że wizja związku języka z rzeczywistością przedstawiona w *Traktacie* jest zasadniczo słuszna. Z drugiej jednak strony nie była ona mu już tak potrzebna jak kiedyś – dzięki idei języka jako rachunku posiadał już niezależną podstawę ustalania znaczenia wyrażeń językowych.

Osobą, która miała największy udział w zmianie poglądów Wittgensteina na naturę relacji języka do świata, był marksizujący wykładowca ekonomii w Cambridge, Włoch Piero Sraffa. Autor *Traktatu* wyznał Malcolmowi, że porzucił koncepcję odwzorowania logicznego, gdy Sraffa pokazał mu pewien neapolitański gest i spytał, jaką formę on posiada. Malcolm relacjonuje:

Ten przykład podany przez Sraffę nappełnił Wittgensteina poczuciem niedorzeczności obstawania przy tym, że zdanie i to, co ono opisuje, muszą mieć tę samą „formę”. Wyzwolilo go to spod władzy koncepcji głoszącej, że zdanie musi być w sensie dosłownym „obrazem” opisywanej przez nie rzeczywistości⁵⁰.

⁵⁰ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein...*, dz. cyt., s. 77. Sraffa został wymieniony w przedmowie do *Dociekań filozoficznych* jako myśliciel, któremu autor zawdzięcza więcej niż Ramseyowi (por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 5).

Porzucenie idei obrazowania było ostatnią rzeczą, jakiej potrzebował Wittgenstein, by rozwinąć swoją nową koncepcję znaczenia językowego.

W latach 1933 – 1934 autor *Traktatu* prowadził w Cambridge wykłady zatytułowane *Filozofia dla matematyków*, podczas których dyktował małej grupce studentów swoje przemyślenia. Zebrane notatki wzbudziły ogromne zainteresowanie, zostały powielone i w krótkim czasie ich treść stała się w środowisku brytyjskich filozofów powszechnie znana. Z uwagi na kolor pierwotnej okładki zbioru przyjęło się nazywać go *Niebieskim zeszytem*⁵¹.

Jest to tekst szczególny, ponieważ w przeciwieństwie do głównych pozycji przedstawiających filozofię tzw. „drugiego Wittgensteina”, nie jest on kolażem paragrafów układanym przez opiekunów spuścizny autora *Traktatu*, lecz stanowi tekst zwarty, którego struktura została określona od początku do końca przez samego twórcę.

Już pierwsze zdania tekstu rzucają całkiem nowe światło na problematykę filozofii języka.

Co to jest znaczenie słowa?

Spróbujmy zaatakować ten problem, pytając na początek, czym jest objaśnienie znaczenia słowa; jak wygląda objaśnienie jakiegoś słowa?

To pytanie może nam dopomóc w sposób analogiczny do tego, w jaki pytanie: „jak mierzymy długość?”, pomaga nam w zrozumieniu problemu: „co to jest długość?”⁵².

Pytanie, od którego Wittgenstein zaczyna swój wywód, ma strukturę klasycznego metafizycznego pytania o istotę. Tkwi w nim założenie, że słowo „znaczenie” posiada swoje przedmiotowe odniesienie, które jesteśmy w stanie wskazać, opisać bądź przynajmniej zrekonstruować. Inaczej mówiąc, już samo pytanie wyznacza granice pola, na którym

⁵¹ Por. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein...*, dz. cyt., s. 359.

⁵² L. Wittgenstein, *Niebieski zeszyt*, tłum. A. Lipszyc, [w:] tenże, *Niebieski i brązowy zeszyt. Szkice do „Dociekań filozoficznych”*, Warszawa 1998, s. 21.

będziemy poszukiwać odpowiedzi, określa jej formę. Zdaniem Wittgensteina forma ta jest zwodnicza. Wraz z uprzytomnieniem sobie, że wiele wyrażeń języka dotyczy przedmiotów lub sytuacji nieistniejących, prowadzi ona do rozumienia znaczenia jako swego rodzaju cienia rzeczywistości (Wittgenstein czyni tu autokrytyczną uwagę, że cieniem takim był również sens zdania w rozumieniu *Traktatu*)⁵³. Cień byłby tym, co mamy na myśli (*mean*), gdy posługujemy się pewnym słowem, zdaniem czy – ogólnie – symbolem.

Idea cienia tylko pozornie rozwiązuje problem znaczenia, to jest problem wyjaśnienia relacji języka do rzeczywistości. W istocie podwaja go. Zamiast jednego pytania powstają bowiem dwa: o relację cienia do rzeczywistości i cienia do języka.

Odpowiedzią na pierwsze z nich wydaje się idea podobieństwa:

„Skąd wiemy, czego cieniem jest ten cień?”. Cień byłby czymś w rodzaju portretu; nasz problem można by więc sformułować na nowo w pytaniu: „Co sprawia, że jakiś portret jest portretem pana N?”. Pierwsza odpowiedź, jaka nam się nasuwa, brzmi: „Podobieństwo między portretem a panem N”⁵⁴.

Problem jednak w tym, że potrzeba cienia wynika z powodu konieczności odnoszenia się do sytuacji, które nie mają miejsca. Wittgenstein podaje przykład sensu zdania „King’s College płonie”. Jak rozumieć to podobieństwo w sytuacji, gdy budynek ten się nie pali? Można próbować odpowiadać, że chodzi tu o portret złożony, przedstawiający co prawda sytuację nieistniejącą, lecz składającą się z istniejących przedmiotów⁵⁵. Jednak Wittgenstein zauważa trudność poważniejszą: może być przecież wiele budynków podobnych do King’s College, a jednak sugerowanie, że cień-portret może odnosić się do jednego z nich, a nie

⁵³ Por. tamże, s. 64. Ukazując słabości koncepcji znaczenia-cienia Wittgenstein za jednym zamachem krytykuje wiele koncepcji znaczenia i sensu językowego, nie tylko własną z *Traktatu*. Czyni wyraźne aluzje, np. do Husserla, Russella i Fregego.

⁵⁴ Tamże, s. 64.

⁵⁵ I jest to strategia Wittgensteina z *Traktatu*. Por. L. Wittgenstein, *Niebieski zeszyt*, dz. cyt., s. 63.

do samego King’s College, nie ma sensu. Wygląda na to, że związek między cieniem a rzeczywistością oparty jest na nieco innej zasadzie niż zwykle podobieństwo.

Pojęcie znaczenia – cienia jako portretu stwarza mylne wrażenie, że jest to zawsze jakiś wyobrazeniowy obraz wzrokowy. Tymczasem wypowiadając ze zrozumieniem zdanie „King’s College płonie”, nie muszę mieć wcale takiego wyobrażenia. W takiej sytuacji zwolennik idei cienia jest skłonny mówić o czymś w rodzaju wewnętrznej reprezentacji symbolicznej. Przyjmuje, że oprócz symbolizmu „powierzchniowego”, którym jest nasz język mówiony i pisany, a także wszelkiego typu znaki, jakimi się posługujemy w życiu codziennym, posiadamy również jakiś symbolizm „duchowy”, rodzaj „wewnętrznego języka”, który stanowi odniesienie do tego pierwszego i jest związany z rzeczywistością za sprawą intencji znaczeniowej⁵⁶.

Ale intencja ta jest w gruncie rzeczy nieuchwytna.

Zywnienie intencji (np. przez malarza), by obraz był portretem tego a tego, nie jest jakimś konkretnym stanem umysłu ani konkretnym procesem psychicznym⁵⁷.

Podobnie nie da się uchwycić konkretnego stanu umysłu odpowiadającego za intencję znaczeniową.

Problem drugi – relacja między cieniem a językiem – zostaje sprowadzony do kwestii translacji z jednego systemu symbolicznego na inny. Metaforą tej relacji jest w *Niebieskim zeszycie* wypowiedziane przez postać teatralną kwestii „na stronie”, stanowiących wyraz ich prawdziwych intencji w przeciwieństwie do kwestii dialogowych. Wygląda więc tak, jakby w każdym przypadku zwykłego dialogu postacie te musiały dokonywać translacji wewnętrznego języka intencjonalnego (tego,

⁵⁶ Formą tego rodzaju koncepcji znaczenia była idea wyrażeń w samotnym życiu psychicznym Husserla z *Badan logicznych*. Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. I, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 46–48.

⁵⁷ L. Wittgenstein, *Niebieski zeszyt*, dz. cyt., s. 65.

co „mają na myśli”) na język mówiony. A zatem wypowiedź dialogowa byłaby czymś w rodzaju zaszyfrowanej informacji, która wymaga odkodowania, czyli przełożenia na bezpośrednio zrozumiały język wypowiedziany „na stronie”⁵⁸. W ten sposób Wittgenstein sprowadza w istocie całą ideę „wewnętrznej mowy” do absurdu:

Jeśli będziemy pamiętali, że możliwe są wizerunki, które – choć poprawne – nie są wcale podobne do swego przedmiotu, to zabieg umieszczający cień pomiędzy zdaniem a rzeczywistością straci sens. Teraz bowiem samo zdanie może pełnić rolę takiego cienia. Zdanie jest po prostu takim obrazem, który nie jest ani trochę podobny do tego, co przedstawia⁵⁹.

Porzucenie koncepcji medium pośredniczącego między językiem a rzeczywistością sprowadza nas do punktu wyjścia: związek języka z rzeczywistością wymaga wyjaśnienia.

„Jak objaśniamy znaczenie?” – to według Wittgensteina znacznie bardziej naturalny sposób podejścia do zagadnienia. Pytanie to posiada charakter praktyczny i konkretny. Nie narzuca żadnego uprzedniego rozumienia znaczenia, może poza tym, że daje się ono objaśnić. Jest to jednocześnie założenie naturalnego sposobu posługiwania się językiem. Używamy jakiegoś rzadko spotykanego słowa przy cudzoziemcu lub rodaku słabo znającym nasz język i słyszymy pytanie o jego znaczenie – prośbę o jego objaśnienie.

Wittgenstein zauważa, że możemy spełnić tę prośbę z grubsza na dwa sposoby: poprzez podanie definicji nominalnej lub ostensywnej. Taka procedura jest skuteczna w przypadku, gdy osoba pytająca o znaczenie jest już w pewnym stopniu zaznajomiona z językiem i jego podstawowymi strukturami. Trudność pojawia się w przypadku słów typu „liczba”, „nie”, „słowo” itp.⁶⁰, a także w przypadku osób, które nic nie wiedzą

⁵⁸ Por. tamże, s. 70.

⁵⁹ Tamże, s. 71.

⁶⁰ Por. tamże, s. 21.

o naszym języku. Trudność ta obnaża podstawowy problem związany z objaśnieniami. Za każdym bowiem razem zastępujemy tu jedne znaki innymi znakami (nawet w przypadku definicji ostensywnej – gest wskazywania połączony z wypowiedzianym słowem lub odpowiednią miną⁶¹), których znaczenie musi być już wcześniej znane przez pytającego. Wydaje się więc, że zagraża nam tu *regressus ad infinitum* – proces podawania objaśnień może się nigdy nie zakończyć.

Dzieje się tak dlatego, że przy objaśnianiu chcemy w istocie przekazać, jakie miejsce nowy znak zajmuje w języku, czyli w systemie innych znaków.

Znak (zdanie) uzyskuje swoje znaczenie [*significance*] dzięki systemowi znaków, do którego należy. Mówiąc nieprecyzyjnie: rozumieć zdanie znaczy rozumieć pewien język.

Można powiedzieć, że jako część systemu języka zdanie jest czymś żywym. Kusi nas jednak, by wyobrazić sobie, iż to, co nadaje owo życie zdaniu, jest towarzyszącym zdaniu zjawiskiem z jakiejś tajemniczej sfery. Jednakże coś, co towarzyszyłoby zdaniu, mogłoby być dla nas tylko jeszcze jednym znakiem⁶².

Skoro znaczenie nie może być rozumiane jako prosta referencja, nie może być „cieniem” ani nie może opierać się na procesach mentalnych, pozostaje przyjąć, że jest ono wyznaczane przez miejsce, jakie wyrażenie zajmuje w systemie języka, czyli przez to, w jaki sposób je stosujemy w wypowiedziach: jego użycie⁶³.

⁶¹ Wittgenstein wskazuje przy okazji, że różnica między definicją nominalną a ostensywną nie jest tak głęboka, jak się tradycyjnie uważa.

⁶² Tamże, s. 27.

⁶³ Tamże, s. 26. Warto w tym momencie zauważyć, że określenie znaczenia jako użycia wcale nie zamyka możliwości mówienia o odniesieniu – niektóre słowa używane są bowiem właśnie w ten sposób, że można sensownie i owocnie pytać o ich odniesienie przedmiotowe. (Por. np. M. Soin, *Gramatyka i metafizyka...*, dz. cyt., s. 84 n.).

Zakończenie

Myśli rozwijane w *Dociekaniach filozoficznych* to labirynt fascynujących wątków i zagadnień – często nie do końca opracowanych przez autora. W prezentowanym tekście zatrzymałem się właściwie na progu tej problematyki, skupiając się na ukazaniu logiki kierującej przejściem Wittgensteina od wczesnych teorii wyrażonych w *Traktacie* do późnych koncepcji znaczenia językowego, których znakiem rozpoznawczym są pojęcia gry językowej i formy życia. Nie jest to analiza zbyt pogłębiona ani pretendująca do miana kompletnej. Podstawowym jej brakiem jest fakt, że tylko w niewielkim stopniu zdaje ona sprawę z burzliwych sporów i zagadek interpretacyjnych, które mają już swoją dość obszerną literaturę. Jednak uwzględnienie wszystkich tych niuansów wymagałoby znacznie więcej miejsca i groziłoby zatarciem celu rozważań w zbyt wielkiej ilości szczegółowych problemów. Celem tym było przede wszystkim zaprezentowanie filozofii Wittgensteina jako pewnego całościowego projektu.

Zbigniew Ambrożewicz

Od bikameralizmu do świadomości: próba archeologii wolności (na podstawie teorii Juliana Jaynesa)

Słowo „wolność” od ponad dwustu lat jest jednym z najważniejszych i najczęściej wypowiedzanych słów w naszej cywilizacji. Wolność była i jest analizowana i interpretowana na rozmaite sposoby: jako rzecz sama w sobie lub jako zjawisko; jako możliwość czynienia lub nieczynienia czegoś, co jest lub nie jest zgodne z rozumem; jako własność jednostki i jej woli; jako prawo przyrodzone lub nabyte całego społeczeństwa i każdego obywatela. Definicji i hipotez jest mnóstwo; nie zamierzam ich relacjonować ani oceniać. W artykule tym podejmę próbę przedstawienia wolności jako wypadkowej pewnych relacji. W moim przekonaniu zaistnienie określonych relacji między podmiotami oraz relacji wewnątrzpodmiotowych jest warunkiem bycia w jakimkolwiek stanie wolności lub w jakimkolwiek stanie zniewolenia. Aby jednak mówić o wolności w sposób sensowny, postaram się odsłonić jej źródła i fundamenty. Dlatego prześledzę rolę, jaką w konstytuowaniu się wolności odgrywa świadomość. Zagadnieniu narodzin oraz pewnemu sposobowi

Zbigniew Ambrożewicz – ur. 1960, doktor nauk humanistycznych, specjalność filozofia (stopień uzyskał na Uniwersytecie Wrocławskim). Zainteresowania: filozofia polska, filozofia społeczna, filozofia personalistyczna, antropologia filozoficzna, aksjologia. Obecnie wykłada filozofię i antropologię w Wydziale Zamiejscowym w Opolu Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego; jest też członkiem redakcji opolskiego pisma społeczno-kulturalnego „Strony”. Publikował w „Arcanach”, „Diametrosie”, „Przełędzie Powszechnym”. Przygotowuje habilitację poświęconą filozofii indywidualizmu w myśli Wincentego Lutosławskiego, ks. Augustyna Jakubisiaka i Stanisława Brzozowskiego.

rozumienia świadomości poświęcona będzie pierwsza część artykułu, w drugiej zaś przejdę do przybliżenia istoty fenomenu wolności.

Osnową dla obu części moich rozważań będzie kontrowersyjna teoria amerykańskiego psychologa Juliana Jaynesa, przedstawiona w mało znanej w Polsce, wydanej w 1976 roku książce pt. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Richard Dawkins w swej ostatniej pracy *Bóg urojony* przed streszczeniem podstawowych tez dzieła Jaynesa ogłasza:

Cała książka jest równie dziwaczna, jak jej tytuł – to jedna z tych prac, o których można powiedzieć, że albo to kompletny śmieć, albo dzieło absolutnego geniuszu. Nic pośrodku! (Raczej to pierwsze, ale głowy bym nie dał)¹.

Z kolei Daniel Shanahan traktuje przemyślenia Jaynesa jako ważny wkład w zrozumienie fenomenu współczesnego indywidualizmu². Niektórzy komentatorzy uważają tezy Jaynesa za całkowicie fantastyczne, lub – co najwyżej – za nie dające się ani zweryfikować, ani sfalsyfikować. Daniel Dennett twierdzi, że nawet jeśli niektóre fragmenty tej teorii można uznać za niepewne lub fałszywe, to jednak całość stanowi oparty na materiale historycznym i literackim model o podobnym znaczeniu jak Hobbesowska kategoria stanu natury. W stanie natury, uważał Hobbes, życie człowieka było samotne, biedne, niebezpieczne i krótkie; dlatego ludzie zebrali się w grupę, wybrali rząd i władcę i zawarli z nim kontrakt społeczny. „Ta historia to absurd”, komentuje Dennett, „Hobbes nie myślał inaczej (...), jest to tylko myślowy eksperyment, (...) idealizacja”³. Dennett używa tu pojęcia *just-so-story* zaczerpniętego z tytułu opowiadań Kiplinga *Just So Stories*, wyjaśniających w żartobliwy i zgoła fanta-

¹ R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. Szwejcer, Warszawa 2007, s. 466.

² D. Shanahan, *Toward a Genealogy of Individualism*, Amherst 1992 (zob. zwłaszcza rozdział *The Ancient World*).

³ D. Dennett, *Julian Jaynes's Software Archeology*, [w:] tenże, *Brainchildren. Essays on Designing Minds*, Cambridge, Massachusetts 1998, s. 127 (pierwodruk w: „Canadian Psychology” 1986, nr 27).

styczny sposób zjawiska przyrodnicze (np. skąd wzięły się na lamparcie kropki, jak powstała trąba słońca itp.). Polski tłumacz (M. Kreczowska, Kraków 1919) przełożył ten tytuł jako *Takie sobie bajeczki*, wydaje się jednak, że w omawianym przypadku bardziej adekwatny byłby przekład „takie sobie opowieści”. Jak pisze Dennett, Jaynes nie sądził bynajmniej, że jego opowieść należy do *just so stories*, uważał raczej, że jest to trafna rekonstrukcja przeszłości. Ale termin Dennetta nie ma wcale pejoratywnego odcienia. Są nauki, wyjaśnia amerykański filozof, które niejako muszą powoływać się na *just-so-story*, jak na przykład paleontologia ewolucjonistyczna rekonstruuje na podstawie często skąpych znalezisk hipotetyczny przebieg ewolucji danych gatunków⁴. Teoria Jaynesa posiada jeszcze jedną cechę, utrudniającą polemikę, a recenzentowi sprawiającą poważny kłopot – niezwykle interdyscyplinarność. Dlatego kiedy kilka lat temu ukazała się książka, która miała potwierdzić i rozwinąć pomysły Jaynesa, w wydawnictwie tym partycypowali historycy, antropologowie, psychologowie, lingwista i neurolog⁵. Nie czuję się kompetentny, by wdawać się w otwartą polemikę z twierdzeniami Jaynesa lub też, by je bez zastrzeżeń akceptować. Uważam jednak, że są dość niezwykle i inspirujące, i chciałbym je potraktować podobnie, jak uczynił to Dennett: jako myślowy eksperyment, użyteczny w dochodzeniu do prawdy.

⁴ Zob. tamże, s. 124–125.

⁵ *Reflections on the Dawn of Consciousness: Julian Jaynes's Bicameral Mind Theory Revisited*, ed. M. Kuijsten, Henderson NV 2006. Na stronie internetowej Julian Jaynes Society: www.julianjaynes.org (09.06.2010), zawarta jest bogata bibliografia z kilku dziedzin, odnosząca się bezpośrednio do dzieła Jaynesa lub pośrednio potwierdzająca jego niektóre tezy.

Część I

1. Czym nie jest, a czym jest świadomość?

Kluczowym terminem dla Jaynesa jest tytułowe słowo *bicameral*. Odnosi się ono do parlamentu i oznacza: „dwuizbowy”, „dwukomorowy”, a zatem zgodzić się wypada z Dawkinsem, że w użytym przez Jaynesa kontekście brzmi dziwacznie. Otóż Jaynes sądził, że do 1200 r. przed Chr. człowiek nie posługiwał się świadomością, był istotą bikameralną. Aby jednak uchwycić sens bikameralności, należy wpieryw wyjaśnić, co Jaynes rozumiał przez świadomość. Świadomość, zdaniem Jaynesa, nie obejmuje całej sfery umysłowości. Jaynes tłumaczy to następująco: układ nerwowy robi wiele rzeczy automatycznie, np. zachowuje w pamięci niezmiennosc kolorów, kształtów, wymiarów danej, postrzeganej rzeczy, co pozwala rozpoznać ją pomimo zmiany kąta patrzenia, odległości, oświetlenia, ruchu. W mówieniu i słuchaniu nieświadomie używamy struktur języka, chociaż jeśli tego chcemy, możemy je sobie uświadomić. Świadomość nie jest również – wbrew temu, co sądził Locke – kopią doświadczenia; nie mamy w pamięci wielu rzeczy, które widzieliśmy czy słyszeliśmy może nawet setki razy, a których właśnie sobie nie *uświadamił*my. Świadomość nie jest konieczna (choć może być przydatna) przy uczeniu się, które opiera się głównie na kształceniu odruchów.

Zdaniem Jaynesa nawet w niektórych aktach myślowych (*thinking, reasoning*) nie jest konieczna świadomość; świadomość może jedynie przedstawić jakiś problem jako zadanie⁶, innymi słowy – dać systemowi nerwowemu odpowiednie instrukcje, a rozwiązanie pojawia się intuicyjnie, np. ocena porównawcza ciężaru dwóch przedmiotów, nagłe rozvikłanie problemu naukowego, na mniejszą skalę – dobór słów podczas mówienia⁷.

⁶ Jaynes nazywa to *struction* jako skrótowne połączenie znaczeń *instruction* i *construction* (J. Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston 2000, s. 39).

⁷ Zob. J. Jaynes, *Consciousness and the Voices of the Mind*, s. 5–6, [w:] <http://www.julian-jaynes.org> (09.06.2010), oraz szerzej: tenże, *The Origin...*, dz. cyt., s. 36–44.

Jaynes nie zadowala się krytyką błędnych, w jego opinii, poglądów i przedstawia własną teorię świadomości. Zdaje sobie przy tym w pełni sprawę ze złożoności problemu. Podstawowa trudność bierze się bowiem z niejasności znaczenia samego badanego pojęcia. Kwestia ta dostrzegana jest przez niemal każdego piszącego o świadomości. A. B. Stępień wprost powiada, że mamy oto do czynienia z „terminem pierwotnym” i niedefiniowalnym⁸; Francis Crick wyraża zdziwienie „że można się aż tak interesować, jak coś funkcjonuje, mając tylko niejasne pojęcie, czym to jest”⁹; William James cytuje znamienne słowa G. E. Moore’a: „W chwili, gdy próbujemy skupić uwagę na świadomości i dokładnie pojąć, czym jest, (...) wydaje się, jakby zaczynała znikać. Jakbyśmy mieli przed sobą tylko pustkę”¹⁰; w słowniku psychologii czytamy:

Termin ten jest niezrozumiały bez uchwycenia tego, co oznacza świadomość [*sic!*]. (...) Świadomość jest fascynującym, ale nieuchwytnym zjawiskiem: niemożliwością jest określić, czym ona jest, co robi i dlaczego się rozwinęła¹¹.

Robert Piłat z kolei sugeruje, by w ogóle unikać terminu „świadomość”, uwikłanego w fałszywe implikacje ontyczne, i proponuje stosować kategorie „pola świadomości” i „bycia świadomym”¹². Filozofowie, pisząc o tym problemie, czują się zmuszeni przywoływać najrozmaitsze metafory i porównania (*strumień, zbiornik, światło* itp.). Idąc tym tropem, Jaynes twierdzi, że wszelkie mówienie o świadomości musi mieć charakter wyłącznie metaforyczny. Metafora pozwala bowiem w sposób przybliżony zrozumieć opisywany przedmiot. To, co metaforyzuje

⁸ A. B. Stępień, *Świadomość*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 500. Podobnie autor hasła „świadomość” w *Encyklopedii filozofii*: „Istnieje, ale opiera się zdefiniowaniu” (*Encyklopedia filozofii*, t. 2, red. T. Honderich, tłum. J. Łoziński, Poznań 1999, s. 903).

⁹ F. Crick, *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, tłum. B. Chacińska-Abrahamowicz i M. Abrahamowicz, Warszawa 1997, s. 39–40.

¹⁰ W. James, *Does „Consciousness” exist?*, „The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods” 1904, vol. 1, nr 18, s. 479.

¹¹ *The International Dictionary of Psychology*, ed. N. S. Sutherland, New York 1989.

¹² R. Piłat, *Czy istnieje świadomość?*, Warszawa 1993, s. 70–114.

– w nomenklaturze Jaynesa: *metafier* – stanowi element dobrze znanej rzeczywistości zmysłowej. To, co opisywane, metaforyzowane – *metafrand* – to trudna do dokładnego opisu i zrozumienia rzeczywistość, niedostępna bezpośrednio zmysłom. Dla dawnych ludzi *metafrandem* mogła być np. burza, dla której znajdowano *metafier* w postaci – podobnego do ludzkiego – gniewu, jakże podobnych do ludzi, bogów. W ujęciu Jaynesa zatem to, co nazywamy świadomością, wraz z całym przynależnym jej ładunkiem treściowym, jest *metafierem* czegoś nieuchwytnego, czegoś, co stanowi obecnie istotę ludzkiego istnienia. Świadomość – ten niewątpliwy wytwór mózgu – można, zdaniem Jaynesa, opisać jedynie poprzez użyte metaforycznie słownictwo wzięte ze świata fizycznego i dotyczące postrzegania tego świata, jak np. *zobaczyć rozwiązanie problemu, błyskotliwy, jasny, ciemny, głęboka myśl, ostry umysł, otwarty lub zamknięty umysł*. Za pomocą takiego języka, tzn. poprzez znane z doświadczenia określenia, próbuje się zrozumieć trudny do pojęcia fenomen świadomości. Jaynes wyróżnia w nim trzy najistotniejsze elementy. Pierwszy z nich to pojęta metaforycznie psychiczna przestrzeń wyrażana przez wspomniane wyżej określenia i znajdująca się „we wnętrzu” człowieka. Drugim elementem jest beztreściowe „analogiczne Ja”, porównane przez Jaynesa do Kantowskiego Ja transcendentnego. Mamy tu do czynienia z analogią, która różni się od metafory tym, że jest podobieństwem między stosunkami, a nie rzeczami. Zatem, tak jak cielesne Ja ze swoimi zmysłami penetrującymi świat zewnętrzny i przestrzenny widzi fizycznie, tak analogicznie „analogiczne Ja” widzi „wnętrze” umysłu oraz w wyobraźni „obserwuje” siebie w różnych sytuacjach. „Ja analogiczne” stanowi, jak sądzę, swego rodzaju symboliczny wyraz nowej i całkowicie obcej człowiekowi bikameralnemu umiejętności dystansowania się do swego własnego istnienia, ale jednocześnie najbardziej pierwotnego i nie w pełni jeszcze rozwiniętego poczucia odrębności własnej jaźni. To niewątpliwie punkt ośrodkowy, wokół którego organizuje się cała świadomość. Trzeci składnik świadomości nazwał Jaynes narracyjnością, co oznacza ustawianie wydarzeń doznawanych w przestrzeni jako następujących po sobie, a zatem ich temporalizacja,

z jakimś „przedtem” i jakimś „potem”, to „opowiadanie historii”, w której głównym bohaterem jest moje Ja. Jaynes uważa, iż wraz ze świadomością pojawiła się świadomość czasu jako tzw. zmysłu wewnętrznego: „Istotną własnością świadomości jest metafora czasu jako przestrzeni, której obszar zakreślony jest w taki sposób, że wydarzenia i osoby mogą zostać w niej umieszczone, dając poczucie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, w którym możliwa jest narracyjność”¹³. Ta dokonana na czasie operacja „uprzestrzenniania” czy też – używając zwrotu Jaynesa – „spacjalizacji” czasu jest zresztą cechą wszystkich świadomych myśli, o których mówi się, że są „w” umyśle¹⁴. Pamiętać wszakże trzeba, że owo szeregowanie epizodów ma charakter całkowicie selektywny, a nawet arbitralny – wszystkie zdarzenia podlegają autointerpretacji dopasowanej do wykreowanej, „opowiedzianej” dotąd historii własnej jaźni¹⁵. W mojej „opowieści”, moje „Ja analogiczne” wędruje więc w metaforycznej przestrzeni wyznaczanej zinterpretowanymi przeze mnie zdarzeniami. Sam akt wędrówki Jaynes nazywa „analogiczną symulacją rzeczywistego zachowania”, naśladuje on bowiem przemieszczanie się cielesnego Ja w przestrzeni fizycznej, pośród fizycznych zdarzeń i przedmiotów.

2. Umysł bikameralny

Kolejną tezę Jaynesa, choć jest ona konsekwencją poprzednich, wielu uznaje za co najmniej kontrowersyjną. Amerykański psycholog twierdzi, że człowiek, by normalnie funkcjonować, nie potrzebuje świadomości. Na podstawie przeanalizowanego materiału literackiego z kilku starożytnych kręgów kulturowych (Mezopotamia, Assyria, Izrael, Egipt,

¹³ J. Jaynes, *The Origin of Consciousness...*, dz. cyt., s. 250.

¹⁴ Zob. tamże, s. 60–61. Dlatego, zdaniem Jaynesa, jedynym sposobem świadomego przedstawiania sobie czasu może być wyłącznie spacjalizacja.

¹⁵ „Znajdowanie przyczyn naszego zachowania oraz mówienie, dlaczego coś zrobiliśmy, stanowią część narracyjności. (...) Świadomość jest gotowa tłumaczyć wszystko, cokolwiek udało się nam stwierdzić, że zrobiliśmy. Złodziej czyni częścią narracji (*narratize*) swoje działanie, widząc jego przyczynę w biedzie, poeta przyczynę swoich działań dostrzega w pięknie, naukowiec – w prawdzie” (tamże, s. 64).

Grecja), Jaynes dowodzi, że świadomość wykształciła się najwcześniej dopiero ok. 1400 r. przed Chr. lub w niektórych regionach świata nawet później. Do tego czasu ludzie byli nieświadomi, co nie znaczy – nie myślący. Posiadali bikameralny, „dwuizbowy” umysł, którego jedna część odpowiadała za podejmowanie nadzwyczajnych decyzji, druga za prowadzenie bieżącego życia. Brak świadomości, z dzisiejszego punktu widzenia – dotkliwy, rekompensowała działalność pierwszej części umysłu wytwarzającej i „odbierającej” głosy, które autorytatywnie nakazywały podjęcie w danej sytuacji optymalnej decyzji. Jak twierdzi Jaynes, długi czas „śluchowe halucynacje miały prawdopodobnie charakter okazjonalny i anonimowy, bez znaczenia dla społecznych interakcji”¹⁶. Wskazując zaś na źródło i cel „głosów”, stwierdza: „Myślę, że słowne halucynacje wyewoluowały wraz z pojawieniem się języka jako pomoc w skupianiu uwagi i wytrwałości przy wykonywaniu rozmaitych zadań, ale potem stały się sposobem na rządzenie ludzkimi grupami”¹⁷. Jaynes przypuszcza, że miało to miejsce ok. 9000 r. przed Chr., gdy na Bliskim Wschodzie następowało przechodzenie od gospodarki zbieracko-łowieckiej do rolniczej, charakteryzującej się osiadłym trybem życia. Potrzeba zarządzania zebranymi w jednym miejscu coraz większymi grupami ludzi upowszechniła bikameralne zachowania, które przestały być tylko prywatnym zjawiskiem, a stały się wręcz konieczne do przeżycia całych skupisk ludzkich. „Głosy” uważano za głosy bogów. Przeprowadzona przez Jaynesa analiza pisanych w tym okresie tekstów, łącznie z *Iliadą*, wykazuje brak w nich jakichkolwiek odwołań do psychiki bohaterów, brak rozważań – jak to mówiono później – „w sercu” czy duszy; zamiast tego słycać głos boga i jego nakaz podjęcia określonego działania. Społeczeństwa ówczesne były – w wizji Jaynesa – ściśle zhierarchizowanymi teokracjami na czele z bóstwem, od którego, jak sądzono, pochodziły halucynacje. Bóstwo przedstawiano najczęściej pod postacią pokrytej bogatymi ozdobami drewnianej statui, stojącej

¹⁶ Tamże, s. 136–137.

¹⁷ J. Jaynes, *Consciousness and the Voices...*, dz. cyt., s. 10.

lub siedzącej na ołtarzu w świątyni (np. w Mezopotamii); obsługujący ją kapłan w istocie sprawował rządy (podobnie było w pierwotnych cywilizacjach Egiptu, Chin i Mezoameryki). Życie takiej społeczności skupiało się, niczym w społeczeństwach owadów, wokół tego jednego ośrodka, a halucynacje jak feromony kierowały działaniami jednostek.

Taka konstrukcja społeczeństwa, kojarząca się z komunistyczną utopią, wyklucza, jako zupełnie zbędne, stosowanie przez rządzących jakichkolwiek środków przemocy wobec obywateli, środków użytecznych zwykle do powściągnięcia namiętności i osobistych, subiektywnych ambicji jednostek. Jak przypuszcza Jaynes – nieco idealistycznie, ale zgodnie z logiką całego wywodu – ludzie w takim społeczeństwie musieli być wobec siebie bardziej przyjacielscy niż kiedykolwiek – nie istniała przecież wewnętrzna przestrzeń Ja generująca osobiste interesy i ambicje.

3. Rola mózgu

Zarówno stany bikameralne, jak i stany świadomości ludzkiego umysłu znajdują ugruntowanie w działaniach mózgu. Mózg człowieka bikameralnego, inaczej niż mózg zdrowego człowieka współczesnego, wykazywał – twierdzi Jaynes – szczególną aktywność w obszarach położonych w prawej półkuli. Lewa półkula mózgowa, którą charakteryzuje się ogólnie jako odpowiedzialną za logiczne myślenie, posiada trzy obszary związane z mową i jej rozumieniem (obszar Broca, kora przed-ruchowa i obszar Wernicke’a). W prawej półkuli, której zawdzięczamy intuicję, emocje i wyobraźnię, znajdują się obszary identyczne, choć pozornie nieużyteczne – można rzec, że ta część mózgu jest niema. Badania, na które powołuje się Jaynes, wykazują jednak, że wyłączenie lewej półkuli nie wyłącza możliwości rozumienia mowy, chociaż mówienie uniemożliwia. Z kolei uszkodzenie prawej półkuli nie powoduje upo-

śledzenia mowy i jej rozumienia¹⁸, a podrażnienia odpowiednich obszarów tej części mózgu powodują wystąpienie halucynacji słuchowych. Jak zauważa Jaynes, zaobserwowano zwiększenie aktywności prawej półkuli w wielu przypadkach schizofrenii¹⁹. Właśnie schizofrenia stanowi dla Jaynesa ważną pozostałość po bikameralnej przeszłości. Słyszenie głosów, nieumiejętność bycia „jak gdyby”, czyli udawania, grania roli²⁰, zaniki poczucia czasowości, rozpad odrębności i integralności własnego ja – to przejawy powrotu do bikameralności, tyle że przez subiektywistyczne społeczeństwo traktowane jak choroba. Przypuszczalnie wszyscy członkowie społeczeństwa bikameralnego zostaliby współcześnie uznani za schizofreników. Ale inny sposób działania mózgu człowieka bikameralnego nie oznacza, co podkreśla Jaynes, jego jakościowej odrębności.

¹⁸ W pisany w 1990 roku *Postoiu* do swojej książki Jaynes wyjaśnia, że część poświęcona podwójności mózgu powstawała w latach sześćdziesiątych, dlatego wykorzystana przez niego literatura dotycząca tego problemu kończy się na początku lat siedemdziesiątych. Jednak późniejsze badania potwierdzają, jego zdaniem, hipotezę o odmienności funkcji obu półkul. Trzeba tu dodać, że za przełomowe w tej materii uznaje się prace amerykańskiego neuropsychologa Rogera Sperry'ego, poświęcone rozdzieleniu funkcji dwóch półkul, a oparte na badaniach chorych na padaczkę pacjentów, którym w celach terapeutycznych rozdzielono operacyjnie obie półkule mózgowe (zob. na ten temat np.: F. Crick, *Zdumiewająca hipoteza...*, dz. cyt., s. 226–228; E. Pöppel, A. L. Eding-shaus, *Mózg – tajemniczy kosmos*, tłum. M. Skalska, Warszawa 2005, s. 219–221). W 1981 roku Sperry otrzymał za te badania Nagrodę Nobla. Jaynes dobrze znał publikowane w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych prace Sperry'ego.

¹⁹ Niektóre nowsze badania, m.in. za pomocą rezonansu magnetycznego, są zgodne z ustaleniami Jaynesa. Zob.: Sukhwinder S. Shergil, *Mapping Auditory Hallucinations in Schizophrenia Using Functional Magnetic Resonance Imaging*, „Archives of General Psychiatry” 2007, vol. 57 („The prominent involvement of the right hemisphere during auditory hallucinations may seem surprising given that the patients were perceiving speech, but is consistent with data from previous neuroimaging and electroencephalographic studies of auditory hallucinations, and with the greater right frontotemporal activation when subjects imagine another person's speech as opposed to their own. Moreover, as auditory hallucinations in schizophrenia are typically derogatory and hostile in tone, the prominent engagement of right hemispheric areas might reflect processing of the prosody and inference of what is being said, as well as an emotional response to its content”); B. R. Lennox, S. Bert, G. Park, P. B. Jones, P. G. Morris, *Spatial and Temporal Mapping of Neural Activity Associated with Auditoral Hallucination*, „Lancet”, 1999, vol. 353 („Results showed that activation first appeared in the right middle temporal gyrus and then extended to a wider area of the right superior temporal and left superior temporal gyri (where the hallucination is „heard”), right middle and inferior frontal gyri, right anterior cingulate, and right cuncus”).

²⁰ Zob. J. Jaynes, *The Origin...*, dz. cyt., s. 421.

Dziecko urodzone w społeczeństwie bikameralnym, a wychowane przez społeczność subiektywistyczną traci własności bikameralne; i odwrotnie: dziecko z naszego społeczeństwa żyjące wśród ludzi bikameralnych zacznie słyszeć głosy i utraci lub w ogóle nie wykształci świadomości. Mózg uczy się nowych sytuacji i sam się modyfikuje w zależności od potrzeb środowiska i presji otoczenia²¹. Jaynes zajmuje tu stanowisko, które można nazwać ortodoksyjnie ewolucjonistycznym. Teoria ewolucji głosi między innymi, że konieczność dostosowania się do warunków zewnętrznych wymogła określone zmiany w funkcjonowaniu rozmaitych organów, przekładające się na zachowania całego organizmu. Jaynes do warunków zewnętrznych zalicza, jak widać, otoczenie społeczne, które również może wywołać w ludzkim organizmie zmiany, i to w dość krótkim czasie²². Daniel Dennett odczytuje twierdzenia Jaynesa w kategoriach stosunku, jaki zachodzi w komputerze między *hardware* a *software*²³. Mózg niczym *hardwarowe* oprzyrządowanie nie ulega fizycznej zmianie, jednak pod wpływem świata zewnętrznego odpowiedzialne za funkcjonowanie całości urządzenia oprogramowanie – *software* – zostaje wymienione, ujawniając nieznane dotąd możliwości „sprzętu” *hardware*. *Software* to oczywiście bikameralne halucynacje oraz świadomość. Jeśli zatem przyjmujemy taką interpretację, okaże się, jak sądzę, że zarówno halucynacje, jak i świadomość stanowią odpowiedź mózgu na wymagania otoczenia, i każde z nich w innym kontekście postrzegane jest jako istniejące realnie²⁴. O jednym i drugim powiada Jaynes, że

²¹ Zob. J. Jaynes, *Consciousness and the Voices of the Mind: Open Discussion*, s. 11, [w:] <http://www.julianjaynes.org> (09.06.2010).

²² Teza ta została zakwestionowana przez neurochirurga George'a Ojemanna, jednego z dyskutantów panelu (1983 rok) dotyczącego teorii Jaynesa. Ojemann stwierdził, że chociaż pewne zmiany ewolucyjne widać w częściach mózgu odpowiedzialnych u orangutanów i szympanów za mowę, to jednak zmiany te nie mogą zachodzić, jego zdaniem, w ciągu zaledwie trzech stuleci lub nawet szybciej, jak tego chce Jaynes (J. Jaynes, *Consciousness and the Voices of the Mind: Response to the Discussants*, s. 9, [w:] <http://www.julianjaynes.org> (09.06.2010)).

²³ Zob. D. Dennett, *Julian Jaynes's Software Archeology*, dz. cyt., s. 129–130.

²⁴ Dlatego (czego wyraźnie nie mówi Jaynes) z punktu widzenia człowieka bikameralnego halucynacja słuchowa nie jest żadną halucynacją, czyli złudzeniem, lecz realnym głosem bóstwa. Za halucynację natomiast mógłby zostać uznany stan świadomości.

pomaga przy podejmowaniu najlepszych decyzji²⁵ oraz „wykonywaniu rozmaitych zadań”²⁶; ich pierwotna funkcja jest więc czysto pragmatyczna i operacyjna. Z czasem, jak to przedstawia Jaynes, stają się częścią cywilizacji, podlegając rozmaitym interpretacjom kulturowym. Halucynacje i świadomość będą – idąc za terminologią Jaynesa – *metafrandami*, ich *metafierami* odpowiednio: bogowie i wewnętrzna przestrzeń.

4. Narodziny świadomości

Kilka czynników zadecydowało, zdaniem Jaynesa, o końcu „dwuizbowego” umysłu. Upadek bikameralnych państw, a za nim upadek bikameralnego umysłu mógł zostać zapoczątkowany przez gigantyczny wybuch wulkanu na wyspie Thera (obecnie Santorini) na Morzu Egejskim ok. 1470 lub później, ok. 1180 r. przed Chr. Eksplozja spowodowała wielką chmurę pyłu i tsunami, a w konsekwencji zniszczenie całych państw i cywilizacji w basenie Morza Śródziemnego (ok. 1400–1200 przed Chr.); przyczyniła się też zapewne do największej od niepamiętnych czasów wielkiej wędrówki ludów. Była to wędrówka tzw. Ludów Morza (Filistyni, Etruskowie, Achajowie i inni), które natarły na Egipt oraz spowodowały upadek Imperium Hetyckiego, co z kolei umożliwiło rozrost i najazdy Asyrii (1200 r. przed Chr.)²⁷. Asyria była państwem o zupełnie innych zasadach rządzenia niż państwa bikameralne. Król nie był kapłanem, lecz wodzem; rządził zmilitaryzowanym krajem, prowadzącym wojny pełne niespotykanych dotąd okrucieństw i terroru. W obliczu niebywałych kataklizmów i najazdów taki styl rządów i wojowania sprawdzał się znacznie lepiej niż coraz bardziej nieskuteczne,

²⁵ Zob. J. Jaynes, *The Origin...*, dz. cyt., s. 55.

²⁶ J. Jaynes, *Consciousness and the Voices...*, dz. cyt., s. 10.

²⁷ Najnowsze badania potwierdzają ogrom kataklizmu spowodowanego przez wulkan Thera. Jest nieomal pewne, że tsunami wywołane przez eksplozję zniszczyły cywilizację minojską na Krecie, a popioły pokryły grubą warstwą tereny dzisiejszej zachodniej Turcji. Obecnie przypuszcza się, że erupcja miała miejsce między 1500 a 1600 r. przed Chr. Zob. stronę internetową poświęconą ostatnim badaniom tego zdarzenia: <http://www.uri.edu/endeavor/thera/expedition> (09.06.2010).

schematyczne rady bikameralnych głosów. Erozę bikameralnego umysłu przyspieszyło też wynalezione dużo wcześniej pismo, które spowodowało uniezależnienie się boskiej treści od halucynacyjnego głosu, zaś zapisywanie następujących po sobie wydarzeń w formie eposu mogło stać się przyczyną wyłaniania się Ja narracyjnego.

Szczególną wszakże rolę w powstawaniu świadomości Jaynes przypisuje spotkaniom przedstawicieli różnych kultur, do jakich dochodziło w wyniku wielkiego przemieszczania się ludów po 1400 r. przed Chr. Odmienność i dziwność zachowań innych (zwracających się do innych bogów) stała się powodem nieświadomej supozycji, że inność nie polega przede wszystkim na odmienności fizycznej (ta może być niewielka), lecz na czymś, co nie daje się zmysłowo spostrzec. Inni posiadają coś różnego ode mnie, coś, co może być przyczyną ich dziwnych obyczajów czy mowy – posiadają mianowicie niewidoczne wnętrza. To ono staje się z czasem analogicznym Ja i umożliwia powstanie świadomości. Jaynes konkluduje:

Innymi słowy, tradycja filozoficzna, która przedstawia ten problem jako logikę wnioskowania o innych umysłach z mojego własnego [umysłu], pojmuje całą rzecz na odwrót. [W rzeczywistości] najpierw nieświadomie (sic!) zakładamy inną świadomość, a potem wnioskujemy o nas samych przez uogólnienie²⁸.

Jaynes odwraca zatem popularne rozumowanie, wedle którego moja świadomość jest dla mnie czymś absolutnie pierwotnym, a świadomość innych jest tylko jej odwzorowaniem. Spotkania z obcymi bywały też z oczywistych względów niebezpieczne i rodziły poczucie zagrożenia, co niejako zmusiło człowieka bikameralnego do zachowań przedtem mu nieznanych, a mianowicie do ukrywania prawdziwych myśli i stosowania oszustwa. Taka umiejętność bycia „jak gdyby”, udawania, pełnienia ról, a więc bycia kimś innym, „nie sobą”, jest możliwa jedynie dla umysłu świadomego, obudzonego przeciw przez innego.

²⁸ J. Jaynes, *The Origin...*, dz. cyt., s. 217.

Upadek bikameralnego umysłu to jakby pierwsze „odbóstwienie”. Jaynes przytacza liczne przykłady nie tylko z literatury starotestamentowej (psalmy), ale i babilońskiej, pełne lamentów z powodu odejścia bogów (boga) i próśb o ich powrót lub odezwanie się²⁹. Konsekwencją utraty bikameralnego kontaktu z bogami było powstanie nowych form kultu i pobożności, dążących do znalezienia czegoś namacalnego, pewnego: pojawiła się modlitwa, wyrocznie, prorocy, astrologia, wróżby. Ostatnie cztery zjawiska oraz opętania przez demony, wizje itp. są pozostałościami po bikameralnym umyśle. Po upadku wyroczni, ok. 1 r. po Chr., rozpoczyna się ruch odrodzenia idoli. Jako jeden z przykładów późnego nawrotu bikameralności Jaynes wskazuje należący do literatury hermetycznej tekst *Asklepios*, opowiadający o uwięzionych w statuach duszach demonów, które z pomocą ziół, zapachów mogą mówić i przepowiadać.

²⁹ Jeden z dyskutantów wspomnianego w przyp. 19. panelu, Jonathan Miller, „wszechstronny erudyta” (*polymath*, jak go określa Dennett), zwraca uwagę, że jest to po prostu poetycki sposób wyrazu i nie należy interpretować go dosłownie, jak dokumentu (J. Jaynes, *Consciousness and the Voices of the Mind: Response to the Discussants*, dz. cyt., s. 11; [w:] <http://www.julianjaynes.org> (09.06.2010)).

Część II

1. Bikameralizm a wolność

Niemal całkowita niemożność pełnego i bezpośredniego zweryfikowania (przynajmniej przy obecnych środkach technicznych) sugestywnej teorii Jaynesa sprawia, że Dennett nazywa ją *just-so-story*. Jak wspomniałem na wstępie, w niniejszym artykule traktuję tę hipotezę właśnie jak *just-so-story*, czyniąc ją *leitmotivem* rozważań o wolności. Pokazuje bowiem teoria Jaynesa narodziny stanu postrzeganego przez nas jako całkowicie oczywisty i konstytutywny dla człowieka – stanu wolności i świadomości. Choć Jaynes nie uczynił wolności jako takiej przedmiotem swej opowieści, sądzę jednak, że problem wolności i jej początków musi być w takiej historii nieustannie obecny. Dlatego pora wreszcie postawić pytanie, czy i w jakim sensie człowiek bikameralny był wolny? Jaynes stanowczo twierdził, że moralność zrodziła się dopiero po upadku umysłu bikameralnego³⁰, trudno zaś mówić o moralności bez domniemania istnienia wolnej woli. Opisy Jaynesa pozwalają przypuszczać, że wola człowieka bikameralnego była całkowicie zniewolona, uzależniona od rozkazującego głosu boga. Czy jednak można przypisać temu człowiekowi stan bycia zniewolonym, skoro stan wolności nie był mu znany? Czy taka ocena nie jest obciążona typowym błędem absolu-

³⁰ „W świecie bikameralnym nie było czegoś takiego jak moralność. Etyka i moralność są czymś, czego musimy się uczyć, by zastąpić nakazy bogów. Jednak tym, co najpierw zastąpiło bogów, aby utrzymać społeczeństwo w całości, była zwykła praworządność bez prawdziwej etyki. Dzieło wczesnego sofisty Antyfonta mówi nawet, że prawom i obyczajom winno się podporządkować tylko wtedy, gdy nieposłuszeństwo możliwe jest do wykrycia. Idea moralności obok prawa zaczęła się pojawiać w Grecji w V w. przed Chr., jak w *Antygonie* Sofoklesa, a potem oczywiście w dialogach Sokratejskich – nagle i z przejmującym wyrafinowaniem. Ale ponieważ nie ma jednej powszechnej, naturalnej podstawy moralności, wspólnej dla wielkich świadomych cywilizacji, ponieważ nie możemy wywieść żadnej *powinności* z naukowego badania, zatem ażeby stać się wiarygodni, wracamy na ogół do naszego bikameralnego dziedzictwa, opierając naszą etykę na pismach ostatnich ludów słyszających bikameralne głosy, takich jak Biblia w społecznościach judeo-chrześcijańskich czy Koran w islamie” (J. Jaynes, *Consciousness and the Voices...*, dz. cyt., s. 6–7).

tystycznego ahistoryzmu? Spróbuję to rozważyć, korzystając z popularnego rozróżnienia dwóch sposobów rozumienia wolności. Popatrzmy najpierw na jej sens negatywny, czyli możliwość dążenia do celu bez ingerencji innych ludzi, pozbawioną zewnętrznego przymusu. Wydawałoby się, że człowiek bikameralny takiemu przymusowi nie ulega, kieruje się przecież wewnętrznym głosem. Ale sam zainteresowany utrzymuje, że nie jest to JEGO własny głos, lecz głos bogów, co prowadzi do dziwnego wniosku, iż człowiek ten wolny jest w sensie negatywnym, nie wiedząc o tym, tzn. nic nie wie o tym, że nikt go do niczego nie zmusza, i niejako „udaje”, że istnieje ktoś, kto go może zniewalać. Ale czy istotnie „głos” bogów będzie tu uznany za zniewolenie? Spójrzmy bowiem na wolność w rozumieniu pozytywnym jako na stan, w którym dążąc do celu panujemy całkowicie nad swoimi poczynaniami. I znowu, wydawać się może, iż człowiek bikameralny panuje nad sobą, bo to, co jest boskie, czyli „głos”, należy faktycznie do niego. Czy byłoby to jednak zgodne z odczuciem hipotetycznego przedmiotu tych rozważań? Rację ma Berlin pisząc, że koncepcja wolności zależy od poglądu na to, czym jest człowiek, jaźń, osoba. Otóż, jeśli za zwolennikami kultywowania wolności pozytywnej przyjmujemy, że istnieją dwie strony osobowości: „z jednej transcendentny i suwerenny nadzorca, z drugiej empiryczny kłębek pragnień i namiętności, które trzeba trzymać na wodzy i poskramiać”³¹, to mogłoby się wydawać, że taka struktura osobowości dobrze pasuje do opisu bikameralności. Głos boga byłby odpowiednikiem transcendentnego nadzorca, tego, który „wie lepiej”. Jak to przedstawia Berlin, głosiciele koncepcji wolności pozytywnej uważają, że aby w pełni panować nad sobą, należy zdać sobie sprawę z uwikłania własnej osoby w empiryczne zależności i pozwolić przemówić „Ja” transcendentnemu, racjonalnemu itp., innymi słowy – pozwolić na autentyczną autodeterminację. Czy w przypadku człowieka bikameralnego mamy do czynienia z autodeterminacją, o której autodeterminujący się nie wie? I znowu to samo pytanie, tylko inaczej sformułowane: a może wie, tylko „udaje”,

że nie jest tym, kto się samodeterminuje, czyli „udaje”, że jest przez kogoś innego determinowany? Odpowiedzi na wszystkie te pytania muszą być bezsensowne, ponieważ udzielane będą z punktu widzenia człowieka postbikameralnego, tzn. człowieka świadomego. Zgodnie z teorią Jaynesa człowiek bikameralny jest nieświadomy, co oznacza, że nie wykształcił wzorowanej na przestrzeni fizycznej metaforycznej przestrzeni psychicznej. W rezultacie nie posiadał również analogicznego do Ja fizycznego obserwatora tej wewnętrznej przestrzeni, czyli „Ja analogicznego”. O człowieku bikameralnym nie sposób zatem powiedzieć, czy jest wolny w sensie pozytywnym, czy negatywnym. Nie sposób też orzec, czy dotyczy go wolność jako akt wyboru, bo jak wspomniałem, nie wiadomo, na jakiej podstawie stwierdzić, że jego wola była niewolna. Jaynes nie wypowiada się *expressis verbis* na temat wolności, ale słów kilka poświęca bikameralnej woli. Przedstawia obraz człowieka, który nie może nie posłuchać halucynacyjnych głosów nie tylko dlatego, że jest całkowicie przekonany o ich autorytecie, ale też dlatego, że nie ma sposobu, by od nich uciec. Akt woli utożsamia się z poleceniem: „akt woli pojawia się jako głos, który jest istotą neurologicznego polecenia, gdzie polecenie i działanie są nierozłączne, gdzie usłyszeć, to znaczy posłuchać”³². Wola zatem zawiera w sobie zarówno czyste dążenie, jak i cel tego dążenia. Co się jednak dzieje, gdy polecenie i działanie zostają rozdzielone i pojawia się pomiędzy nimi wolna przestrzeń, a w niej „Ja analogiczne”? Co się dzieje, gdy wola, która okazuje się nagle częścią podmiotowego wnętrza, dąży co prawda do jego zachowania, ale „nie wiedząc”, jak to zrobić, poczyna gubić się w chaotycznej przestrzeni? Co staje się nowym kompasem ślepej woli?

2. Wolność a natura

Sądzę, że kluczem do odpowiedzi na te pytania jest zdefiniowanie wolności jako relacji między mną, rozpatrywanym w aspekcie istnienia,

³¹ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, [w:] tenże, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991, s. 134.

³² J. Jaynes, *The Origin...*, dz. cyt., s. 99.

a moją naturą, którą posiadam, czyli tym, co określa mnie gatunkowo. Robert Spaemann twierdzi, że świadomość różnicy między tym, czym jestem, i tym, że jestem, pozwala mi na swobodne odnoszenie się do siebie samego. Ale mogę to robić tylko dzięki spotkaniu z inną osobą³³. „Dopiero afirmacja innego samoistnego bycia – jako uznanie, sprawiedliwość, miłość – pozwala nam na ten samodystans i samoprzyswojenie, które jest konstytutywne dla osób, czyli na wolność od samych siebie”³⁴. Dlatego Spaemann powiada, że natura ludzka może być zdefiniowana tylko przez to, co nie jest tą naturą, tzn. przez przekroczenie tego, czym człowiek jest względnie warunkowany. To zaś, co jest we mnie naturą, dąży do zachowania samego siebie i „jak każda natura ożywiona, jest skoncentrowana na sobie, egoistyczna”³⁵. O takiej naturze pisał Nietzsche, głosząc, że moralność postulująca, jaki człowiek powinien być – czyli kontestująca naturalny stan człowieka, bo uznająca go za grzeszny – taka moralność jest występna i przeciwna życiu. Czymś naturalnym jest egoistyczne dążenie do utrzymania życia, czymś nienaturalnym kierowanie zewnętrznego popędu do własnego rozrastającego się wnętrza:

Wszystkie popędy, nie mogące wyładować się na zewnątrz, zwracają się do wewnątrz. Oto co nazywam *uwewnętrznieniem* człowieka; tak dopiero przyrasta do człowieka to, co się później jego „duszą” zowie. Cały świat wewnętrzny, początkowo cienki, jakby wciśnięty między dwa naskórki, rozrósł się i wyrósł, nabrał głębi, szerzy, wysokości, w miarę, jak *zatomowane* zostało wyładowywanie się człowieka na zewnątrz³⁶.

³³ To spotkanie dwóch pierwotnie bikameralnych osób, które daje początek świadomości, staje się też zaczynem rozumienia przyrody jako teleologicznej reprezentacji czegoś duchowego, a to na skutek patrzenia na cielesność jak na autoreprezentację osobowości, czyli czegoś niewidzialnego. „Tylko wówczas może istnieć coś takiego jak «mowa ciała» i tylko wtedy można w fizyczny sposób naruszyć godność osoby” (R. Spaemann, *O pojęciu natury*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Paris 1988, s. 142).

³⁴ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 265.

³⁵ Tamże, s. 266.

³⁶ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Warszawa 1905, s. 93.

Na skutek machinacji kapłanów, chcących uzależnić od siebie zwykłych ludzi, wymyślona zostaje wolna wola: „Uznali [kapłani] ludzi za «wolnych», by móc ich sądzić, karać – by móc ich czynić *winnymi*: każdy postępek *musieli* tedy uznać za chciany, a jego powód za mieszczący się w świadomości (przez co zasadą samej psychologii uczynili *najbardziej zasadnicze* fałszerstwo *in psychologicis*...)”³⁷. Wolna wola i wolność zatem jako zjawiska naturalne nie istnieją, podobnie – sumienie, które zamyka nas w klatce własnej „wolnej”, a więc i „winniej” jaźni, zatruwając wymyślonymi przez kapłanów toksynami. Człowiek naturalny w ujęciu Nietzschego przypomina pod wieloma względami człowieka bikameralnego Jaynesa. Choć nie jest to, oczywiście, w ścisłym znaczeniu człowiek bikameralny (który był, by tak rzec, bardziej apollinijski niż dionizyjski), ale ma z nim kilka wspólnych cech. Przede wszystkim brak mu opisanej przez Spaemanna zdolności do przekraczania własnej natury i własnego egoizmu, a zatem brak mu wolności wobec samego siebie. Istnieje w ogóle poza wolnością i wolną wolą, i w konsekwencji poza dobrem i złem – tak jak człowiek bikameralny. Zarówno dla Nietzscheańskiego człowieka naturalnego, jak i dla człowieka bikameralnego „boskość” jest immanentna, stanowi część tego świata, jest naturą lub głosem.

Można jednak, w ramach innego sposobu myślenia, stan bikameralności przeciwstawić stanowi „naturalnemu”. Arnold Gehlen dowodzi bowiem, że właściwym naturalnym stanem dla człowieka jest bycie w kulturze. Kultura wytwarza szczególne instytucje, takie jak plemię, państwo, prawo, rodzina, kultury religijne, które pełnią rolę jakby skorupy ochronnej w stosunku do miotających człowiekiem popędów i instynktów, są służą kanalizującą i tłumiącą. Człowiek bez „odciążającej” funkcji kultury popada w tzw. stan naturalny, który „w człowieku jest chaosem, głową Meduzy, której widok wprawia w odrętwienie”³⁸. Na-

³⁷ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2000, s. 56.

³⁸ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 98.

wet „naturalny” człowiek Nietzschego jest w istocie przesiąknięty jakąś kulturą, i jak wynika z opisu „rasy panów” – nie egzystuje w chaosie, wyznacza sobie cele, żyje wśród innych i żywi wobec nich pewne uczucia. To czyni go istotą społeczną, a życie w społeczeństwie oznacza życie pośród instytucji „odciążających”. Łatwo teraz zauważyć, że w świetle uwag Gehlena bikameralność można zinterpretować jako szczególną instytucję „odciążającą”, zdejmującą z „niestabilnej” istoty ludzkiej ciężar podejmowania zbyt wielu decyzji, będącą przewodnikiem w świecie chaosu i zbyt wielu bodźców. Nagły upadek takich instytucji wywołuje całkowitą dezorientację i strach, ale też może stać się początkiem czegoś nowego:

Dezorientacja obejmuje ośrodki moralne i duchowe, bo i tam pewność rzeczy oczywistych ulega rozbićciu. W ten sposób niepewność, przenikając aż do najgłębszych warstw, **popycha ludzi do improwizowania, do wymuszania na sobie decyzji *contre coeur*** [podkreśl. moje – Z. A.]³⁹.

Zarówno narodziny świadomości, zrozumienie fenomenu wolności, jak i niemal jednoczesne objawienie się transcendencji – oto pokłosie upadku bikameralizmu.

Transcendencja bowiem czy też – jak chciał Nietzsche – nicosć uświadamia nam różnicę między tym, co naturalne, i tym, co nad(nie)naturalne, i wprowadza poczucie nietożsamej ze sobą tożsamości. Ten paradoks był świetnie rozumiany przez św. Augustyna piszącego w *Wyznaniach*:

Dla mnie dobrze jest przyłgnąć do Boga. Tylko wtedy bowiem, gdy w Nim trwać będę, będę mógł trwać w sobie samym⁴⁰.

I jeszcze na początku *Wyznań*:

³⁹ Tamże, s. 116.

⁴⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, s. 121.

Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie⁴¹.

Augustyn myśli o człowieku jako istocie niepełnej i podwójnej jednocześnie, znajdującej się w ciągłym napięciu między ludzką ułomnością a boską doskonałością. Ten stan napięcia znajduje wyraz w opisanym w traktacie o Trójcy Świętej samopoznaniu duszy. Co to znaczy, że dusza poznaje samą siebie? Pyta Augustyn:

Cóż więc powiemy? Czy dusza po części siebie zna, po części nie zna? Przecież to niedorzeczność mówić, że dusza nie całą siebie zna, kiedy się poznaje. (...) Ale tym, co ona poznaje, jest cała dusza. Jeśli bowiem wie o sobie coś takiego, czego nie mogłaby poznać, nie będąc całą przedmiotem poznania, w takim razie całą siebie zna. (...) Czemu zatem szuka jeszcze?⁴².

To napięcie, to poczucie nietożsamości z sobą samym, walczące z pragnieniem utożsamienia się, ta relacja między mną obcym i mną „swoim własnym”, to wszystko zatem wyznacza sferę zarówno ludzkiej wolności, jak i zniewolenia. Podobnie zdawał się uważać św. Paweł, wygłaszając swoje słynne słowa: „Nie czynię tego, co chcę, ale to czego nienawidzę – to właśnie czynię. (...) a zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech” (Rz 7, 15–17). „Stary” człowiek, pogański, „naturalny” walczy tu z człowiekiem „nowym”, skierowanym na transcendencję. Transcendencja będzie tym innym, o którym wspominał cytowany Spaemann, tym innym, w obliczu którego możliwe staje się zdystansowanie do własnej natury. Ale transcendencja, choć w swej doskonałości nieskończenie odległa od człowieka, jest mu jednak nieskończenie, wręcz intymnie bliska. Św. Augustyn wyrażał to w *Wyznaniach*, nieustannie podkreślając stałą obecność Boga w duszy ludzkiej, ale i stałą obecność człowieka w istocie boskiej. W rozprawie o Trójcy Świętej pokazuje, że

⁴¹ Tamże, s. 5.

⁴² Św. Augustyn, *o Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 315–316.

dusza ludzka jest obrazem Boga, a odpowiednikami Ojca, Syna i Ducha Świętego są tutaj pamięć, rozumienie i wola. Schemat Trójcy obecnej na różne sposoby w człowieku powielano później średniowiecze i epoki następne. Jeśli zatem chcemy mówić o wolnej osobie, transcendencja zawsze będzie stanowić dla immanencji niezbędne dopełnienie. Ta dialektyka, znana już Platonowi, a rozbudowana w neoplatonizmie, stanowi jeszcze jedną, starszą od Pawłowej, wersję starcia „tego samego” z „innym” i ma źródło w poszukiwaniu prawdy wyzwolonej od ludzkich namietności i znaczeń. Najpierw owo przekroczenie realizowane było jako ideał religijny, w czasach nowożytnych – jako ideał naukowy.

3. Wolność a jaźń

Dążenie do ideału religijnego pojmowanego jako wyzwolenie się z pęt własnej natury stało się prawdziwym *spiritus movens* chrześcijaństwa i obowiązkiem każdego chrześcijanina. Ale pomimo że dotyczyło ono wewnętrznego porządku pojedynczego człowieka, tj. jego duszy, brała w nim udział cała społeczność chrześcijańska lub jej przedstawiciele. W opisanych przez Michela Foucaulta przykładach praktyk pokutnych wyraźnie widać rolę innego człowieka czy grupy ludzkiej w owym dokonywanym przez jaźń ruchu przekraczania własnej natury w stronę transcendencji. Chrześcijaństwo – powiada Michel Foucault – w odróżnieniu od religii pogańskich jest religią spowiedzi i pokuty⁴³. Pokuta ma za zadanie przywrócić grzesznika wspólnocie chrześcijańskiej, która jest społecznością istniejącą jeszcze co prawda w sferze naturalnej, ale która swe cele i zasady lokuje w rzeczywistości nadprzyrodzonej. W czasach starożytnych istniał bardzo rozbudowany rytuał zwany *exomologesis* (dosłownie: *wyznanie grzechów*), trwający kilka lat i nakładany na grzesznika w przypadku ciężkich przewinień. Rzecz cała rozpoczynała się od wystąpienia do biskupa o pozwolenie na odbycie

pokuty i prowadziła do bardzo wstrzemięźliwego, postnego życia, łącznie z ostrzejszymi karami, jak np. publiczna chłosta (to ostatnie było dobrowolne!). Ostatecznie grzesznik dostępował zaszczytu pojednania, tj. ponownego zjednoczenia z innymi chrześcijanami. Była to prawdziwa ceremonia, podczas której nędznie ubrany, posypany popiołem pokutnik pokornie całował stopy współbraci. Samokaranie (jako cierpienie, publiczne okazanie wstydu, pokory i skromności) było konsekwencją samoodkrycia, ukazania swego grzesznego „ja” po to tylko, by z nim zerwać. Rytuał publicznej pokuty *exomologesis* stanowił jednocześnie rytuał samopoznania.

Inny model samopoznania zwany *exagoreusius* (dosłownie: *powodowanie, żeby choroba wyciekła*) nazywa Michel Foucault hermeneutyką siebie, a jej źródła widzi we wczesnym życiu monastycznym. Proces zaczynał się od odkrywania prawdziwego JA, które odbywało się poprzez całkowite posłuszeństwo mistrzowi czy przełożonemu, a następnie poprzez kontemplację Boga. Wszystko to z kolei umożliwiało kontrolę własnych myśli i emocji i dalsze zbliżanie się do Boga. Weryfikacją tych wysiłków była spowiedź – słowne ujawnienie głęboko ukrytego zła. Aby jednak mogło dojść do tego niezmiernie trudnego werbalnego odkrycia się, które zresztą i tak ze względu na głębokość ukrycia zła nie może być pełne, musiała zostać dokonana autoanaliza. Obydwie techniki samopoznania i samoujawnienia⁴⁴ – *exomologesis* i *exagoreusius* – określone zostają przez Foucaulta jako „zabicie” siebie, a ich wzorem ma być akt męczeństwa pierwszych chrześcijan. Zabicie siebie – odwołam się tu znów do św. Pawła – jest wszakże w istocie zabiciem „starego siebie”, uwikłanego w grzeszną naturę. Zerwanie z naturą to także zerwanie ze światem doczesnym, postawienie się poza światem.

⁴⁴ Foucault nazywa je „technikami siebie”. Terminu „technika” Foucault używa tu na określenie sposobu samopoznania przez człowieka. „Techniki siebie” pozwalają „jednostkom dokonywać za pomocą własnych środków bądź przy pomocy innych pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności” (M. Foucault, *Techniki siebie*, dz. cyt., s. 249).

⁴³ Zob. M. Foucault, *Techniki siebie*, [w:] tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000, s. 267–275.

Ale poznanie siebie i postawienie się poza światem nie byłoby możliwe, gdyby nie pomoc lub – jak kto woli – presja społeczności. Otwarcie się ja na zewnętrzną jest odpowiedzią na impuls przychodzący właśnie z zewnątrz. W oczach Nietzschego zachowanie to byłoby charakterystyczne dla reaktywnego, słabego człowieka resentymentu, a obydwie techniki stanowiłyby niewątpliwie dobry przykład na kapłańskie manipulacje mające zarówno wykreować poczucie winy i odpowiedzialności, jak i zbudować fikcyjną jaźń.

Dlatego zapytajmy wreszcie, czy opisane przez Foucaulta techniki są aktami wolności, czy też raczej sposobami na totalne zniewolenie? Aby na to odpowiedzieć, wróć do teorii Juliana Jaynesa. Przypomnijmy: pojawienie się świadomości wiąże Jaynes ze spotkaniem umysłu bikameralnego z innym, całkiem odmiennym umysłem, może wrogiem, na pewno kompletnie niezrozumiałym. Zdumienie, konsternacja, często strach rodzą – jak wspomniano – podejrzenie istnienia dziwnego wnętrza obcego człowieka, ale wnętrza umownego, rozumianego metaforycznie. Odmienność musi być bowiem gdzieś ulokowana, a ponieważ miejscem tym nie jest cielesność, różna od mojej w podobnym stopniu jak cielesność moich współplemieńców, zatem źródło tej inności pozostaje ukryte dla moich zmysłów. To przypuszczenie rodzi kolejne: również i we mnie musi być coś, czego nie postrzegam zmysłami i co różni mnie od obcego. Zaczynam postrzegać siebie jako istotę podwójną, oprócz zewnątrz posiadającą coś, co u Jaynesa występuje jako metaforyczna przestrzeń wewnętrzna, a w literaturze greckiej nazywane było *nous* (u Solona), *psyche* (w *Odysei*, poezji greckiej, u Sokratesa). Świadomość, i dusza jako jej substancjalizacja, są wypadkową zasadniczej relacji ja do nie-ja, której istnienie było nie do pomyślenia w odniesieniu do człowieka bikameralnego. Pierwotna jest relacja „moje ja” fizyczne – „obce ja” fizyczne. Następnie: „obce ja” wewnętrzne – „moje ja” wewnętrzne i, wreszcie, relacja „moje ja wewnętrzne” jako „ja analogiczne” do mojej świadomości jako przestrzeni metaforycznej. Ta ostatnia relacja plastycznie została przedstawiona przez św. Augustyna w *Wyznaniach*:

Wielka jest potęga pamięci, Boże mój! Nie do pojęcia wielka! Tajemnicza to jest dziedzina, niezmierną. Któż jej dna dotknął? a przecież jest to moc mojego ducha, należąca do mojej natury. (...) Oto ludzie wędrują, aby podziwiać szczyty gór, spiętrzone fale morza, szeroko rozlane rzeki, Ocean otaczający ziemię, obroty gwiazd. A siebie samych omijają, siebie nie podziwiają. A przecież, gdy przed chwilą wymieniałem wszystkie te ogromne rzeczy, na żadną z nich nie patrzyłem oczyma. Lecz w ogóle nie mówiłbym o nich, gdybym tych gór, fal, rzek, gwiazd, które wcześniej widziałem, i Oceanu, o którym mi opowiedziano, nie widział wewnątrz siebie, w mojej pamięci, i to w tak rozległych przestrzeniach, w jakich oglądałbym je w świecie poza mną. Ale nie same te rzeczy, patrząc na nie, wchłonałem; to tylko ich obrazy trwają wewnątrz mnie⁴⁵.

Można rzec, że fragment ten naocznie przedstawia opisane przez Jaynesa zjawisko. Co prawda, św. Augustyn nie używa słowa „świadomość”, tylko pamięć, ale pamięć jest dla Augustyna częścią „mojego ja”. Wyraźnie widać też proces samopoznania odbywający się w wyimaginowanej przestrzeni, proces możliwy na skutek rozbicia tego, co tożsame i jedno, na podmiot i przedmiot poznania. Całe dzieło Augustyna zaś stanowi doskonałą ilustrację jeszcze jednej cechy świadomości – narracyjności, czyli snucia opowieści o sobie samym. Jaynes uważa, że zapisywane jeszcze w okresie bikameralnym opowieści o bogach i przodkach stopniowo uwrażliwiały człowieka bikameralnego na pojmowanie jednostkowego życia jako pewnej jedności pośród wielości, i trwałości pomimo upływu czasu. Podobny pogląd, sformułowany, jak się wydaje, niezależnie od Jaynesa, głosi Alasdair MacIntyre w *Dziedzictwie cnoty*, dostrzegając paralelę między – z jednej strony – narodzinami, życiem i śmiercią, z drugiej – początkiem opowieści, jej rozwinięciem i zakończeniem⁴⁶.

⁴⁵ Św. Augustyn, *Wyznania...*, dz. cyt., s. 183–184.

⁴⁶ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 367. MacIntyre pisze: „Forma narracji jest odpowiednia do rozumienia czynów innych ludzi dlatego, że w naszym własnym życiu jesteśmy bohaterami pewnych rozgrywających się narracji oraz dlatego, że przeżywane przez nas wydarzenia ujmujemy w kategorii narracji. Z wyjątkiem fantazji, opowieści są najpierw przeżywane w realnym życiu” (tamże, s. 378).

4. Wolność – jej historia, współczesność i... zakończenie?

Opowieść Jaynesa, ta swoista archeologia umysłu ludzkiego, może być uznana za pierwszy rozdział historii wolności. Upadek umysłu bikameralnego, i w konsekwencji – pierwsze „odbóstwienie” świata (odejście halucynacyjnych bogów), to wstępny etap zdobywania wolności. Tworzy się świadomość i „ja analogiczne”. Kształtuje się świadomość moralna jako relacja odpowiedzialności mojego ja wobec ja obcego. Nie sposób nie dostrzec tu analogii do biblijnej opowieści o grzechu pierwszych rodziców: oto prawdziwe wygnanie z raju – poznanie dobra i zła⁴⁷. Za kolejny etap w tym *quasi*-heglowskim pochodzie można uznać powstanie chrześcijaństwa, czyli drugie odbóstwienie. Eric Voegelin tak o tym pisze:

Niepewność stanowi o samej istocie chrześcijaństwa. W „świecie pełnym bogów” tracimy poczucie pewności razem z utratą bogów. Gdy świat ulega odbóstwieniu, łączność z bogiem ponadświatowym sprowadza się do cienkiej nici wiary (...). Nic ta jest cienka i łatwo może ulec zerwaniu⁴⁸.

Ale więź zadziergnięta z Bogiem jednym i transcendentnym staje się niezwykle znacząca dla ludzkiej świadomości. Relacja ja – inny zostaje umocniona poprzez jej rozciągnięcie na transcendentnego Boga. Metaforyczna świadomość przeobraża się bowiem w osobę poprzez obecność w metaforycznej przestrzeni bytu boskiego. Boskość wygnana najpierw z bikameralnego umysłu, później z przyrody, powraca do ludzkiego wnętrza, tym razem jednak staje się jednym z biegunów intencjonalnej relacji, staje się miejscem skierowania budującej osobę transcendującej intencji. Dzięki temu nakierowaniu ujawnia się i zostaje nazwana nowa władza duszy – wola. Cechą woli jest przede wszystkim

⁴⁷ Tak też widzi to Jaynes: opowieść o nieposłuszeństwie pierwszych rodziców to zmitologizowana narracja o upadku bikameralnego umysłu i przebudzeniu świadomości (zob. J. Jaynes, *The Origin...*, dz. cyt., s. 299).

⁴⁸ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 116.

jej wolność, czyli możliwość poruszania się w metaforycznej przestrzeni określonej przez opisane wyżej relacje i stanowi analogię do fizycznej możliwości poruszania się w rzeczywistości zewnętrznej.

W kolejnym, trzecim etapie zdobywania wolności następuje trzecie odbóstwienie, czyli Weberowskie „odczarowanie świata”. Korzeniami tkwi ono w XVI wieku i Reformacji, która dramatycznie zwiększyła dystans między człowiekiem a Bogiem. Racjonalizacja zapoczątkowana przez Oświecenie nabiera rozpędu na skutek rozwoju kapitalizmu. Nietzsche stawia diagnozę: Bóg umarł. Fromm pisze o ucieczce od wolności, Sartre o skazaniu na wolność, liberałowie ogłaszają wolność podstawową wartością jednostki ludzkiej. Indywidualizm w różnych wersjach i odcieniach staje się stopniowo dominującym sposobem myślenia i odczuwania. Choć istnienie duszy wykluczył już wiek XIX, przekonanie, „że ludzie mają wewnętrzną głębię, tak jak mają serca, wątroby i układ pokarmowy”⁴⁹, staje się silne jak nigdy dotąd. To, że człowiek posiada nie tylko świadomą jaźń, ale i ciemne i mroczne wnętrza odczuwa się powszechnie „jako obiektywny, wolny od interpretacji fakt”⁵⁰. Arnold Gehlen konstatuje, że instytucje kultury, które miały, niczym twarda skorupa, ochraniać jednostkę przed chaosem popędów, uległy rozchwianiu lub same stały się ośrodkami subiektywizacji. Niemiecki antropolog pisze:

Teraz rozpoczyna się nieuchronnie subiektywizacja i rozmiękczenie sztuki, prawa, a także religii. Wszędzie wyrastają idee, z którymi nie wiadomo co począć poza ich dyskutowaniem – dyskusja jest stosowną, odpowiadającą sytuacji formą przetwarzania zewnętrznego⁵¹.

Nasza epokę cechuje także zjawisko „namiętnej potrzeby mówienia o sobie”, której nie ma osobowość obdarzona wewnętrznym spoko-

⁴⁹ Ch. Taylor, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, tłum. D. Lachowska i S. Nowotny, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, dz. cyt., s. 155.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ A. Gehlen, *W kręgu antropologii...*, dz. cyt., s. 295.

jem⁵². Wielu autorów rozpisuje się o zagubieniu, niepokoju, narcyzmie i znerwicowaniu współczesnego człowieka. A przecież nigdy człowiek nie był tak wolny. Przypadek ucieczki od wolności opisany przez Fromma na różne sposoby został uzasadniony nie tylko przez niego samego, ale i przez późniejszych komunitarian. Oderwanie od wspólnoty, wykorzenienie, atomizacja to znane przyczyny kryzysu. Nie należy jednak zapominać o tym, co określiłbym jako marksizację i freudyzację kultury. Przestrzeń odkryta przez Freuda i Marksa odwołuje się w istocie nie do transcendencji, lecz do immanencji ludzkiej. Nie stanowi przekroczenia natury, lecz powrót do niej, stąd też wertykalne napięcia znikają, zastępują je rozliczne relacje poziome i dośrodkowe, proceduralne, praktyczne i naturalne. Transcendencja rozplywa się w najrozmaitszych dekonstrukcjach, to, co metaforyczne, okazuje się fikcyjne, prawdziwe natomiast to, co „naturalne” i „rozumne”. Niejednoznaczność tożsamości osoby skierowanej ku transcendentnej górze, scalała. Oto teraz to, co Foucault nazwał „analityką skończoności”, i czego przedmiotem jest „narodzony” w XIX wieku człowiek jako byt świadomy, lecz nieprzejrzysty dla samego siebie i skończony, dla którego towarzyszem i przedmiotem wiedzy staje się „niemyślany”, „ciemna plamka” – to, co w sobie, nieświadome, wyobcowane⁵³, owa analityka skończoności odwołuje się ciągle do głębi, ale stopniowo traci ukierunkowanie, rozpraszając się na wszystkie możliwe strony w poszukiwaniu niejasnej natury ludzkiej, by w końcu doprowadzić do rzekomej lub prawdziwej „śmierci człowieka”. Dlatego z punktu widzenia relacyjności horyzontalnej opisane przez Foucaulta techniki samopoznania mogą być uznane za wyrafinowane techniki zniewalania, wprowadzają bowiem ludzkie ja w wymaginowaną relację z wymaginowaną boskością.

⁵² Tamże, s. 297.

⁵³ Foucault tak to ujmuje: „całą współczesną myśl przenika prawo do myślenia niemyślanego – aby odbić w postaci dla siebie treści zawarte w sobie, zdezaalienować człowieka, godząc go z własną istotą (...), podnieść zasłonę Nieświadomości, zagubić się w jej milczeniu bądź nastawić uszu na niewiadomy szepc” (M. Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 219).

Czy jednak przestrzeń wolności rysowana przez pozbawioną boskości analitykę skończoności nie jest przestrzenią do tego stopnia zdeorientowaną, że aż pełną przypadkowości? Czy wolność w swym pochodzie może stać się synonimem przypadkowości, bez punktów oznaczających przyczynę lub cel? Czy wreszcie wolność jako przypadkowość nie będzie dziać się jakby bezpodmiotowo, stając się bezosobowym byciem, a przed amorficznością nie będą w stanie ochronić jej ani Gehlenowskie instytucje, ani liberalne procedury? I pytanie, którego sensu nikt w przyszłości nie pojmie, jeśli w swej drugiej części uzyska ono odpowiedź twierdzącą: czy wobec tego wolność będzie jeszcze możliwa, czy też jej relacyjna przestrzenność zamknie się w jednym punkcie lub rozproszy w nicość, powracając paradoksalnie do jakiegoś nowego bikameralnego punktu wyjścia?

Łukasz Leonkiewicz

Antropologia hezychazmu

1. „Odkrycie” hezychastycznej koncepcji człowieka i tekstów św. Grzegorza Palamasa

Tradycja monastyczna na Rusi zaczęła się rozwijać wraz z pojawieniem się na niej chrześcijaństwa. Wieki XIV i XV odkryły nową jakość życia monastycznego, gdy na ziemiach słowiańskich za sprawą Grzegorza z Synaju¹ przyniesiona została tradycja hezychastyczna. Rozwój hezychazmu na ziemiach ruskich był związany między innymi z działalnością Sergiusza z Radoneża i Nila Sorskiego, którzy rozpowszechnili monastyczną tradycję Góry Atos w monasterach ruskich. Chęć przeniesienia tradycji atoskiej na grunt ruski, organizowanie wspólnot na wzór Świętej Góry oraz cała bizantyńska praktyka życia religijnego mnichów, niestety, nie stały się fundamentem życia monasterskiego w powstającym Państwie

Łukasz Leonkiewicz – mgr filozofii i teologii, absolwent filozofii Uniwersytetu Warszawskiego oraz Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie, doktorant w Zakładzie Filozofii Religii Instytutu Filozofii UW.

¹ Grzegorz z Synaju – mnich prawosławny, hezychasta, dzięki któremu kraje słowiańskie zostały zapoznane z XIII-wieczną tradycją hezychazmu. Pochodził z Azji Mniejszej, zaś przydomek swój zawdzięcza długiemu pobytowi w monasterze św. Katarzyny na górze Synaj. Była tam ciągle żywa tradycja Jana Klimaka, dzięki czemu zapoznał się z tradycją ascetyczną i praktykami duchowymi, które w przyszłości kontynuował na Krecie i na górze Atos. Wokół niego powstało zgromadzenie mnichów, którzy praktykowali „strzeżenie umysłu” i „czystą modlitwę”. Zmuszony przez ciągle najazdy tureckie do opuszczenia Atos, udał się do Tracji, skąd jego nauka zaczęła się rozprzestrzeniać na tereny Bułgarii i pozostałych krajów słowiańskich. Jego uczeń Cyprian, metropolita Kijowa, przyniósł hezychazm na Ruś, gdzie zainicjował słynny piętnastowieczny ruch „starców” nadwołżańskich.

Moskiewskim. Reorganizacja klasztorów spowodowała nieuchronne odejście od pierwowzorów atoskich. Tradycja, która stała się przyczyną duchowego rozwoju Rusi w XV w., została zapomniana, a co się z tym wiąże, nieznana stała się także cała intelektualno-duchowa wartość hezychazmu. Odejście od tej tradycji spowodowało zubożenie życia religijnego, jak również uniemożliwiło rozwój hezychazmu i jego recepcję w środowiskach pozamonasterskich. Niejasne stało się przesłanie intelektualne hezychazmu, ponieważ teksty Palamasa nie były jeszcze znane na Rusi. Praktyki duchowe Góry Atos, jakie przeszły na teren Rusi, dotyczyły jedynie życia kontemplacyjnego, metod modlitewnych, walki z namiętnościami oraz panowania nad umysłem. Nieznajomość tekstów Palamasa spowodowała zamknięcie się myśli hezychastycznej w murach monasterów, co trwało do XVIII w. Zawirowania polityczne w Bizancjum (najazd Turków i upadek Cesarstwa) i na Rusi (tworzenie się Państwa Moskiewskiego i uzależnianie klasztorów od władzy) uniemożliwiły pełen rozwój myśli palamickiej na Wschodzie. Wyeksponowany został jedynie fragment nauki św. Grzegorza dotyczący praktyk duchowych, opanowywania wszelkich sił targających ciałem i duszą człowieka i koncentrowania ich w jednym miejscu, jakim miało być serce (duchowe centrum, skupisko emocji). Pozostałe intelektualne walory jego myśli do XIX w. pozostały niedocenione i nie doczekały się kontynuatorów. Z pewnością związane jest to także z tym, że na Rusi teksty św. Grzegorza nie były znane do XX w., a tradycja hezychastyczna dotarła nie przez jego dzieła, a przez teksty innych pisarzy chrześcijańskich (m.in. Grzegorza z Synaju), którzy rozpowszechniali atoską praktykę modlitewną. Warsztat intelektualny Palamasa został doceniony dopiero w pierwszej połowie XX wieku. Dzieła św. Grzegorza nie zamykały się jedynie w teoretycznym ujęciu praktyk duchowych, a zawierały także nowe, nieznane (albo mało znane) dotychczas treści filozoficzne, a w szczególności antropologiczne. Choć Palamas stroni od jakiegokolwiek sympatii dla filozofii greckiej, to sam kontynuuje i rozwija arystotelesowską koncepcję energii, która staje się wiodącym tematem w jego głównym dziele *Triady. W obronie świętych hezychastów*. Właśnie koncepcją energii zaj-

mie się w drugiej połowie XX wieku Sergiusz Chorużyj, który będzie twórczo kontynuował tematykę palamicką i obierze ją za fundament dla idei antropologii synergicznej, która pojawia się w dziełach rosyjskiego filozofa w latach 70. wieku ubiegłego.

Odkrycie tradycji hezychastycznej zbiega się z okresem zainteresowania filozofią niemiecką w Rosji. Zainteresowanie filozofią i religijne odrodzenie były między innymi spowodowane pojawieniem się nieznanymi wcześniej klasycznych tekstów filozofii europejskiej z jednej strony, jak również – z drugiej strony – tekstów tradycji ascetycznej chrześcijańskiego Wschodu. Wpływ obydwu czynników jest oczywisty, choć filozofia rosyjska doby Srebrnego Wieku nie stała się ślepym naśladownictwem ani metody zachodniej, ani teologii wschodniej; specyfika tej filozofii zawiera się w charakterystycznym połączeniu solidnej filozofii z treścią religijną. Jednak by treść religijna teologii Wschodu mogła ujrzeć filozoficzne światło dzienne, należało do niej dotrzeć, bowiem w Rosji (i nie tylko) została ona zapomniana, a jej miejsce zajęła teologia szkolna (scholastyczna). Myśl religijna, zarówno w Grecji, jak i Rosji zaczynała się odradzać dopiero na przełomie XVIII i XIX w., a było to związane z nową recepcją tradycji hezychastycznej. Wraz z pojawieniem się przekładów na język słowiański, a następnie na język rosyjski tekstów *Filokalii* (ros. *Добротолюбие*) rozpoczyna się odrodzenie tradycji hezychastycznej w Rosji. Nastąpił powrót do zapomnianej tradycji Świętej Rusi z XV w., który uwidocznił się w działalności Paisjusza Wieliczkowski², następnie Serafima z Sarowa i mnichów z pustelni w Optino. Ten pierwszy po długich, samotnych poszukiwaniach nauczyciela praktyk duchowych dotarł na Atos, gdzie zetknął się z tekstami ascetycznymi, które ukazywały proces zmagania się człowieka z samym sobą. Dotyczą one procesu poznawania siebie, pokonywania niedoskonałości ludzkiej natury, jej doskonalenia oraz transcendowania człowieka ku Bogu („Innemu”). *Filokalia*, które zosta-

² Wraz z pojawieniem się tłumaczeń *Filokalii* na język słowiański pojawiły się także dzieła Nikodema Hagioryty, mnicha atoskiego, które rozpowszechniły hezychazm.

ły przetłumaczone przez Paisjusza na język słowiański, okazały się nie tylko podręcznikiem zmagających się duchowych, ale także swoistą encyklopedią wiedzy o człowieku, a mówiąc językiem heideggerowskim – o *byciu* człowieka. Analiza procesów duchowych, odróżnienie poszczególnych etapów ascezy i dokładna analiza procesu transcendowania ku „Innemu” ujmowanego jako synergia (współdziałanie) energii, wszystko to okazało się odkryciem zapomnianej tradycji. Przetłumaczenie *Filokaliów* na język słowiański spowodowało odnowienie monastycyzmu na ziemiach słowiańskich oraz rozprzestrzenienie się tekstów, a wraz z nimi praktyki ascetycznej, w monasterach (nie tylko rosyjskich, ale również mołdawskich czy rumuńskich). Dzięki temu nastąpił powrót do tradycji hezychastycznej i zmieniło się dotychczasowe – oczywiście nie tylko teoretyczne, ale i praktyczne – podejście do problematyki człowieka, co spowodowało później filozoficzne ugruntowanie zastanych zjawisk (fenomenów) w myśli rosyjskiej. Nurt zapoczątkowany przez Paisjusza Wieliczkowskiego można nazwać proto-neopatrystyką, ponieważ to dzięki niemu pojawiło się w Rosji zainteresowanie problematyką hezychastyczną. Kontynuatorzy dzieła św. Paisjusza, Serafim z Sarowa i mnisi z Optino, zajmowali się praktycznym ujęciem tradycji hezychastycznej. Wcielali w życie naukę ascetyczną, a może lepiej byłoby stwierdzić, że potwierdzali prawdziwość tej nauki własnym doświadczeniem. Rozwój hezychazmu dokonywał się na dwóch płaszczyznach: nauczania praktycznego oraz nauczania intelektualnego. Pierwotne w praktyce hezychazmu jest doświadczenie, i to właśnie z niego bierze swój początek dyskurs intelektualny. Tradycja związana z pustelnią w Optino mówi nam, że monaster ów stał się miejscem, z którego czerpano wiedzę o hezychazmie przede wszystkim praktyczną, ale z czasem także intelektualną. Jeden ze starców z tej pustelni, Makary, współpracował z profesorami Uniwersytetu Moskiewskiego przy wydawaniu dzieł Paisjusza Wieliczkowskiego, przewodniczył także teologicznemu kręgowi, który powstał przy monasterze³. Wraz z pojawieniem się życiowej, praktycz-

³ Por. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 2005, s. 113.

nej potrzeby odrodzenia hezychazmu pojawiło się także intelektualne zainteresowanie tą tradycją. Pierwotnie zainteresowanie to pojawiło się w środowisku mnichów, potem zaś teologów i filozofów⁴. Optino stało się miejscem, do którego podążali najwybitniejsi pisarze i myśliciele rosyjscy (Dostojewski czy Sołowjow); inspiracją dla ich twórczości stała się religijna tradycja hezychazmu, która silnie zakorzeniona była w kulturze rosyjskiej. Odkrycie tekstów Palamasa i odnowienie myśli palamickiej było zwieńczeniem zainteresowań tradycją hezychastyczną, ponieważ to w jego dziełach owa tradycja stała się jedną całością. Św. Grzegorz połączył naukę dogmatyczną z nauką praktyczną i ukazał jej integralność. Jednocześnie jego nauka nabrała wartości filozoficznej. W dobie kryzysu antropologicznego filozofii zachodniej palamizm był nowym nurtem, który w swoim dyskursie przywracał człowieka filozofii. Z tego powodu jego myśl stała się ciekawa i intelektualnie pociągająca. Podobnie jak tradycja ascetyczna, Palamas w swej nauce ukazywał człowieka integralnego, nie dokonywał na nim żadnych zabiegów, mających na celu rozdzielenie go na odrębne dyspozycje. Nawet najbardziej abstrakcyjna nauka o przeobstwieńniu człowieka dotyczy u Palamasa całego człowieka, a nie tylko jego duszy czy umysłu. Jak zauważa trafnie Chorużyj, prawosławna myśl ascetyczna nie prowadzi do dezintegracji, lecz przeciwnie, odnajduje, skupia, jednoczy człowieka⁵. Wpływ myśli Palamasa na teologię i myśl religijną jest widoczny po dzień dzisiejszy, a pewną modę na palamizm można wytłumaczyć antropologiczną potrzebą ugruntowania bytu ludzkiego, nadania mu statusu dynamicznego i ukierunkowania go na metafizyczny Byt (a raczej Bycie), który jest gwarantem jego istnienia.

Odrodzenie hezychazmu w Rosji spowodowało, że myśl rosyjska zaczęła iść własną drogą. Niemiecka filozofia wyposażała Rosjan w niezbędny bagaż metodologiczny, zaś tradycja rosyjskiego prawosławia ożywiła ich. Filozofia ta stała się oryginalna przez włączenie do inte-

⁴ Por. И. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы*, Санкт-Петербург 1997, s. 343.

⁵ Por. С. С. Хоружий, *О старом и новом*, Санкт-Петербург 2000, s. 27.

resujących ją zagadnień treści religijnych. Jak pisze Mikołaj Łoski we wstępie do *Historii filozofii rosyjskiej*:

Początek samodzielnej myśli filozoficznej w Rosji XIX wieku związany jest z nazwiskami słowianofilów Iwana Kiriejewskiego i Aleksego Chomiakowa. Ich filozofia była próbą odrzucenia niemieckiego typu uprawiania filozofii na bazie rosyjskiej egzegezy chrześcijaństwa, opierającej się na dziełach Ojców Kościoła Wschodniego i będącej rezultatem narodowej samodzielności rosyjskiego życia duchowego. Ani Kiriejewski, ani Chomiakow nie stworzyli żadnego systemu filozoficznego, ale przedstawili określony program i dali bodziec ruchowi filozoficznemu, który stał się najbardziej oryginalnym i cennym osiągnięciem myśli rosyjskiej. Mam w tym wypadku na uwadze próbę podjętą przez myślicieli rosyjskich samodzielnego rozwijania światopoglądu chrześcijańskiego. Włodzimierz Sołowjow był pierwszym, komu przypadł honor stworzenia systemu filozofii chrześcijańskiej w duchu idei Kiriejewskiego i Chomiakowa. Jego następcy stanowią całą plejadę filozofów⁶.

Chorużyj zgadzając się z Łoskim pisze, że rozwój myślenia filozoficznego w Rosji był nieustannym spotykaniem się filozofii i prawosławia⁷. Na gruncie filozofii rosyjskiej wykształciły się różne nurty, z których można wyróżnić nurt neoplatoński i neopatrystyczny. Pierwszy niejednokrotnie sprzeciwiał się drugiemu (np. w osobie S. Franka), nie chcąc uznać roli hezychazmu w kształtowaniu się rosyjskiego dyskursu filozoficznego, drugi (chyba najbardziej popularny) wręcz przeciwnie, otwarcie głosił swoje hezychastyczne korzenie. Wydaje mi się, że nie należy sztucznie pomniejszać roli prawosławia w kształtowaniu się myśli rosyjskiej. Neopatrystyczny nurt odegrał znaczącą rolę w myśli europejskiej, to dzięki niemu nastąpiła zmiana w religijnym filozofowaniu i teologizowaniu, poza tym ukazuje on inny sposób uprawiania filozofii, który można porównać z klasycznym filo-

⁶ M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 10.

⁷ Por. C. C. Хоружий, *О старом и новом*, dz. cyt., s. 62.

zowaniem Greków. Neopatrystyczna idea wciąga człowieka nie tylko w racjonalne poznanie przedmiotu dociekań, ale wymaga także egzystencjalnego zaangażowania, prowadzi człowieka przez racjonalne poznanie do poznania teologicznego. Siłą rzeczy nasuwa się skojarzenie z wymaganą przez Sokratesa konkretną postawą wobec filozofii, której myślowe ujmowanie wpływało na sposób życia człowieka. Taki sposób uprawiania myśli nie może być oskarżany o abstrakcyjność czy o elitaryzm, bo jest po prostu życiem. Odsłania człowiekowi możliwość spełniania się, stawania się człowiekiem w pełni. Nurt neopatrystyczny był rozwijany w szczególności przez filozofów i teologów zgromadzonych wokół paryskiego Instytutu św. Sergiusza, jednak idee neopatrystyki podjęte szybko zostały przez Rosjan z innych zakątków świata.

Chorużyj zajmuje pozycję kontynuatora religijnej myśli rosyjskiej. Dla niego nurt neopatrystyczny stał się tradycją, której on sam jest żywym przedłużeniem w XXI wieku. Za swoich poprzedników uznaje wszystkich tych myślicieli, którzy na gruncie tradycji prawosławnej rozwijali religijną myśl rosyjską i aktualizowali ją w zmieniających się warunkach politycznych i kulturowych. Za filary nurtu neopatrystycznego Chorużyj uważa W. Łoskiego, abp. W. Krywoszeina i ks. J. Meyendorffa. Według niego, główną cechą tradycji neopatrystycznej była chęć oczyszczenia języka teologicznego z naleciałości neoplatońskich. Wynika z tego, że nie każdego myśliciela religijnego, który zajmował się hezychazmem czy sprawami teologicznymi, można zaliczyć do nurtu neopatrystycznego. Niemożliwość posługiwania się dłużej językiem filozoficznym w teologii tłumaczy się tym, że poznanie przedmiotu zainteresowań teologii jest nierównorzędne poznaniu filozoficznemu. I właśnie w tym zawiera się wierność neopatrystów wobec hezychazmu. Palamas, systematyk hezychazmu, dokonał absolutnego rozgraniczenia między filozofią i teologią, oczyszczenia języka dyskursu teologicznego i podjął nowy dyskurs, tym samym rozpoczynając nową jakościowo myśl. Podobnie rzecz się ma z nurtem neopatrystycznym. Każdy z myślicieli wniósł wkład w stworzenie nowej metody mówienia o przeobstwie, poznaniu Boga, procesie transcendowania. Odnowili oni tym

samym myśl religijną i stworzyli jej nową przestrzeń funkcjonowania. Chorużyj sytuuje się właśnie w tym nurcie, gdyż zbliża się do problematyki antropologicznej. Jak starałem się ukazać, tradycja hezychazmu ciągle towarzyszyła rosyjskiej myśli religijnej, jak również stale towarzyszy, a obecnie jest fundamentem, refleksji dla ostatniego z rosyjskich filozofów religijnych – Sergiusza Chorużyja. Stanowi dla niego źródło wiedzy o człowieku, podstawę dla koncepcji synergicznej antropologii oraz jest punktem styczności między teologią i fenomenologiczną metodą filozofowania. Dlatego poniżej postaram się opisać to, co dla Chorużyja jest najważniejsze w myśli hezychastycznej.

2. Antropologia hezychazmu

Przed rozpoczęciem analizy hezychastycznej nauki o człowieku należy wyjaśnić problem dwóch antropologii, o których pisał w swojej książce ks. J. Meyendorff⁸. Myśl chrześcijańska Wschodu w przeciągu kilkunastu stuleci niosła na sobie piętno neoplatonizmu. Już na przełomie szóstego i siódmego wieku, w dobie sporów monofizycznych i monoteletyckich, pojawił się problem rozumienia człowieka. Zetknęły się ze sobą dwie tradycje: ascetyczna i neoplatońska, obie głęboko umiejscowione w świadomości teologicznej Bizancjum. Pierwsza z nich związana była ze środowiskiem ascetów mieszkających na pustyni, a w szczególności z osobą św. Makarego, druga zaś z osobą Ewagriusza z Pontu, jak również Grzegorza z Nyssy, miała też swych zwolenników wśród platonizujących teologów, związanych ze środowiskami aleksandryjskim i antiocheńskim. Zapoznając się z chrześcijańską tradycją monastyczną, w wielu przypadkach napotykały tradycję ewagriąską. Terminy, jakich użył Ewagriusz do opisu doświadczeń mistycznych, pojawiają się także u późniejszych pisarzy; przynależą one do tradycji neoplatońskiej, za co w przyszłości zostanie on osądzony przez V Sobór Powszechny. Silny mistycyzm i idealizm, negowanie roli zmysłowości

⁸ Por. И. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы*, dz. cyt., s. 191.

w doświadczeniu mistycznym spowodowały, że tradycja ewagriąska musiała zostać „skomentowana” w duchu chrystologicznym. Ojcowie Kościoła odchodzili od idealizmu platońskiego w opisywaniu stanów mistycznych, a główną w tym rolę odegrał wspomniany już Makary Wielki. Ciekawe, że u samych początków powstawania prawosławnego hezychazmu Ojcowie Kościoła chronili go przed wpływem myśli platońskiej, w czym Makary odegrał znaczącą rolę. Był on przedstawicielem myśli odmiennej niż myśl Ewagriusza, psychofizycznej, a nie idealistycznej.

U podłoża konfliktu między tradycją ewagriąską a tradycją Makarego znajdują się zupełnie różne poglądy antropologiczne. Bez trudności można zauważyć, że spory, jakie miały miejsce od V do XV wieku, wywarły znaczący wpływ na literaturę monastyczną Wschodu, zarazem przeciwstawiając sobie dwa różne poglądy na człowieka i jego praktyki duchowe. Pierwszy pogląd to biblijna antropologia z charakterystyczną dla niej terminologią, drugi zaś to idealistyczna antropologia i platońska terminologia dotycząca procesu poznania. Te dwie antropologie wywierały wspólnie wpływ na rozwijający się ciągle ruch hezychastyczny, a pisarzy, którzy je rozwijali, można podzielić na kontynuatorów Ewagriusza i kontynuatorów Makarego. Obie tradycje wzajemnie się przeplatały, choć w ostatecznym rachunku to właśnie myśl Makarego została przyjęta przez hezychazm i Palamasa. Problem dotyczył wyboru między antropologią Platona i antropologią Biblii; to między nimi należy dokonać wyboru, by ustanowić wewnętrznie zgodne ze sobą zasady życia duchowego. Wybór zaś ten dotyczy problemu, kim jest człowiek, czy jest on jedynie zamkniętym w materii rozumem (duszą), dążącym do wyswobodzenia się z więzów ciała, czy też psychofizyczną całością, jednością, której wcielony Bóg przyniósł zbawienie. Czy łaska oddziałuje jedynie na *voûc*, oczyszczony ze wszelkich namiętności i pozbawiony jakiegokolwiek kontaktu z ciałem, czy może raczej cały człowiek otrzymuje możliwość cielesnego odrodzenia? Te pytania charakteryzują obie antropologie; jedna podejmuje idealistyczną próbę transcendowania, druga zaś jest integralną koncepcją antropologiczną, podejmującą

problematykę człowieka, a nie rozumu czy innej strukturalnej części człowieka⁹. Hezychastyczna wizja człowieka podąża za nauką Makarego, człowiek pozostaje tu w pełni człowiekiem, zarówno ciałem, jak i duszą. Takie przeświadczenie hezychastów było spowodowane nie filozoficznym poznaniem, lecz religijnym doświadczeniem Innego, który poznawany jest nie jako bezosobowy byt, lecz żywy oddziałujący Inny – jako Byt, przy którego spotkaniu dokonuje się ontologiczna transformacja całego istnienia ludzkiego. Hezychazm został osadzony w myśli biblijnej, a jednym z jego podstawowych pojęć jest pojęcie serca – siedziska uczuć, energii. Ks. J. Meyendorff pisze, że „pojmowanie serca jako centrum organizmu i siedziby inteligencji będzie miało, jak się o tym przekonamy, wielki wpływ na rozwój mistycyzmu chrześcijańskiego Wschodu”¹⁰. Myśl Makarego stała się obca myśli Ewagriusza, który pojmował mistycyzm chrześcijański idealistycznie oraz nadmiernie eksponował intelektualizm w poznaniu mistycznym. Poniżej postaram się przedstawić pojęcia kluczowe dla antropologii hezychastycznej.

2.1. Serce i rozum

Najwybitniejszym systematykiem hezychazmu jest św. Grzegorz Palamas, który w dziele *Triady w obronie hezychastów* dokonał syntezy ascetycznej tradycji chrześcijańskiego Wschodu. Analizując jego naukę, odkrywamy kompendium wiedzy o modlitwie hezychastów oraz całym procesie wychodzenia człowieka ku Bogu. W procesie tym człowiek transcenduje, dąży do przekroczenia swego horyzontu bycia, w czym uczestniczy jako całość. Palamas opisuje ten proces ze wszystkimi jego szczegółami, a uwagę skupia przede wszystkim na sposobie modlitwy hezychastów oraz procesie opanowywania umysłu, sprowadzania umysłu do serca. Analizując to zjawisko, Palamas porusza problematykę antropologiczną. Pisząc o praktykach antropologicznych, za jakie można

⁹ Por. tamże, s. 192.

¹⁰ J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, dz. cyt., s. 31.

uznać ascezę, św. Grzegorz stawia człowieka w centrum zainteresowań swojej myśli.

Dzieło Palamasa składa się z trzech triad, a każda z nich – z trzech traktatów. Tematom antropologicznym poświęcone są dwa pierwsze traktaty w pierwszej i drugiej triadzie, nauce o Bogu zaś – końcowe traktaty tych triad i cała trzecia triada. Podział ten wynikał ze wspomnianej wyżej chęci obrony i wytłumaczenia praktyki modlitewnej hezychastów na Atosie i znaczenia składających się na nią elementów techniki psychosomatycznej (szczególna regulacja oddechu, określony układ ciała podczas modlitwy i inne). Jednakże można widzieć w tym inną, dużo poważniejszą przyczynę, którą Chorużyj sugeruje w swojej pierwszej książce poświęconej myśli palamickiej – *Dyptych milczenia*.

Głównym impulsem i stymulatorem całej twórczości teologicznej Palamasa – pisze Chorużyj – było przedstawienie żywego doświadczenia duchowego ascetów prawosławnych. W nurcie hezychastycznym było ono organizowane w następujący sposób: pierwszymi jego stopniami było doświadczenie człowieka – doświadczenie oczyszczenia ducha i duszy, poznania stworzonej natury człowieka i uleczenie jej żądz, sił chaosu i rozpadu, natomiast wyższy stopień stanowiła wspólnota z Bogiem – równoczesne kontemplowanie Boga i zjednoczenie z Nim¹¹.

W dziele Palamasa myśl rozwija się w podobny sposób – podążając od teologii człowieka do teologii Boga; opis dotyczy wstępowania ascety od ascezy „zewnątrznej” do „wewnętrznej”, od opanowania własnej natury do zjednoczenia z Bogiem. Palamas trafnie naśladuje naturalny przebieg doświadczenia duchowego. Punktem wyjścia jest człowiek, integralna całość natury ludzkiej, która ukierunkowuje się ku Bogu. Związek człowieka i Boga ogarnia całego człowieka; w tej relacji uczestniczy cały człowiek i żadna część jego natury nie jest uprzywilejowana możliwością kontaktu z Bogiem. Także Chorużyj nazywa człowieka „pier-

¹¹ C. C. Хоружий, *Диптих безмолвия*, Москва 1991, s. 20.

wotną i niepodzielną wielkością ontologiczną, punktem ontologicznym, niedopuszczającym w sobie żadnych podziałów¹². Palamas widzi zadanie człowieka w dążeniu do Boga i zjednoczenia z nim. Choruzij twierdzi, że szczególną wartość filozoficzną w nauce Palamasa posiada myśl o człowieku jako „postaci bytowej”, która realizuje się w aktywności, czyli w dążeniu do Boga. I choć dążenie jest założeniem teologicznym, to dzięki niemu powstaje obraz człowieka, który się staje, który realizuje się przez aktywność.

Mówiąc w XXI wieku o człowieku jako jedności i integralności wydaje się dziwne, że te stwierdzenia nie pasują do współczesnego człowieka. Dzisiaj człowiek oddaje ciało w niewolę różnym wypaczeniom i nadużyciom, dusza waha się między przeciwnymi żądaniami, zaś rozum błądzi, poszukując złudnych sensacji. Stan, w jakim człowiek się znajduje, najlepiej oddaje pojęcie chaosu, który trzeba przewyciężyć, by dokonać ponownej integracji bytu ludzkiego. Praktyki duchowe hezychastów pokazują, jak można osiągnąć ten stan, ponieważ właśnie do tego miały doprowadzić ćwiczących się w ascezie mnichów. Praca duchowa polega na skoncentrowaniu całego człowieka na pewnym punkcie, centrum, na skupieniu całego człowieka, powrocie do jedności. Hezychastyczna tradycja w sposób symboliczny nazywa ten punkt skoncentrowania całego człowieka sercem. Wspomniana nauka Makarego Wielkiego odgrywa tu główną rolę. Owo serce jest centrum energetyczno-egzystencjalnym człowieka, na którym powinien on się skupiać, do którego powinien sprowadzać wszystkie swoje zdolności i siły, wszystkie zamiary i pragnienia¹³. Palamas kontynuując myśl Makarego nazywa serce „najgłębszym ciałem ciała”¹⁴, przy czym serce rozumie, jak już wspomniałem wyżej, symbolicznie.

Serce w tradycji hezychastycznej nigdy nie było rozumiane wyłączone jako metafora, ale miało charakter biblijny. Pojęcie to zostało zasto-

¹² Tamże, s. 21.

¹³ Por. tamże, s. 23.

¹⁴ Св. Григорий Палама, *Триады. В защиту священно-бесмолвствующих*, пер. В. Вениаминова, Санкт-Петербург 2004 (I, 2, 2).

sowane do opisania najważniejszych w życiu człowieka procesów, które umożliwiają mu poszukiwanie i odnajdywanie prawdy o sobie. Rola serca polega na koncentrowaniu człowieka, co może się dokonać wyłącznie przy współdziałaniu w dążeniu do radykalnej przemiany siebie całej jego natury. Praca serca polega na tym, by wszelkie elementy natury człowieka, wszystkie jego możliwości działania można było przemienić z potencjalnie zgubnych na dobrze uporządkowane, które nie doprowadzą do zła. Co interesujące, żadna z części natury człowieka nie zostaje usunięta, zminimalizowana, a jedynie uporządkowana. W człowieku nic nie jest samo z siebie ani dobre, ani złe, a jedynie może doprowadzić do zła, i dlatego praca serca ma na celu zebrać wszystkie przejawy działania człowieka w jednym punkcie i ukierunkować je na jeden cel¹⁵. Przemienienie skoncentrowanych elementów natury człowieka – ciała, duszy czy rozumu – dokonuje się dla każdego z nich w inny sposób. W procesie „opanowywania” rozumu przez serce i jego przemieniania należy zamknąć rozum w sercu, uniemożliwić mu „ucieczkę”, a poprzez to ciągle uczyć się opanowywania swoich działań. Spotkanie rozumu i serca nie dokonuje się przez wstąpienie serca na poziom rozumu, lecz odwrotnie. Przemiana rozumu może się dokonać jedynie wtedy, gdy spocznie on w „głębiniach serca”¹⁶, ponieważ tylko one dotykają głębin samego Boga, w którym rozum odnajduje wyciszenie i przedmiot swych poszukiwań. Rozum jako ta część w człowieku, która jest najbardziej dynamiczna, którą najtrudniej „zamknąć” w sercu, napotyka przed wyciszeniem wiele przeszkód. Przeszkody te powodują częściowo (niewyciszoną) zmysłowość, która nieustannie przekazuje rozumowi bodźce motywujące do działania. Także sam rozum jest dla siebie przyczyną uniemożliwiającą odpoczynek w sercu, ponieważ starając się uwolnić od wszelkich myśli, stwarza złudzenie, że niczego nie rozważa, jednocześnie rozważając swoje nierozważanie. Nawet sama myśl o Bogu przerywa bezpośrednie do Niego odniesienie i wyrывa rozum z głębin serca¹⁷. Rozum należy

¹⁵ Por. С. С. Хоружий, *Диптих безмолвия*, dz. cyt., s. 24.

¹⁶ Ks. D. Staniloae, *Modlitwa i świętość*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2004, s. 36.

¹⁷ Por. tamże, s. 38.

wyciszyć, podobnie jak i ciało, i duszę; proces koncentrowania człowieka musi się dokonywać integralnie, podobnie jak panowanie nad rozumem jest jednocześnie panowaniem nad ciałem i duszą.

Palamas w *Triadach* opisywał ważną rolę ciała i technik psychosomatycznych w modlitwie, ponieważ hezychasci jego czasów przyjmowali określoną pozycję przy rozpoczynaniu koncentrowania ciała, duszy i rozumu, i sprowadzaniu ich do centrum człowieka, do serca. Najwięcej dzieła ascetyczne mówią o przebudowie duszy, zawierają dokładne opisy przeżyć duchowych, charakteryzują się subtelnością i głębią w przekazie rzeczywistości duchowej, procesów zachodzących w duszy. To w duszy znajdują się żądze, namiętności, które skłaniają ją ku „nienaturalnym poruszeniom”. Stan duszy można opisać trójpoziomowo. Dokonując jednoczenia istnienia człowieka, należy ze stanu przeciwnego naturze duszy, poprzez stan naturalny, umożliwić osiągnięcie stanu nadprzyrodzonego¹⁸. Możliwe to będzie jedynie wtedy, gdy przez pokutę, kategorię fundamentalną dla hezychazmu, zapanujemy nad swoimi żądzami, gdy wyciszymy działalność duszy i doprowadzimy ją do jedności w działaniu z rozumem i ciałem. Opanowanie żądz nie jest praktyką nienaturalną dla człowieka, nie jest odcięciem namiętności, ale ich przekształceniem. Palamas pisze na ten temat następujące słowa:

Brak żądz to nie jest uśmiercanie pożądlivej części duszy, a jej przejście od gorszego do lepszego. (...) W duszy bez żądz i podobnej do Boga pożądliva część żyje i działa¹⁹.

Opanowanie namiętności i skupienie wymienionych aspektów człowieka w sercu jest stanem nazywanym w tradycji ascetycznej stanem „czystego serca”, który nie polega na pustce, a właśnie na pracy skupionych w sercu elementów składowych bytu ludzkiego. W nauce Palama sa odnajdujemy fragmenty mówiące o koncentracji rozumu:

¹⁸ Por. C. C. Хоружий, *Диптих безмолвия*, dz. cyt., s. 27.

¹⁹ Св. Григорий Палама, *Триады. В защиту священо-безмолвствующих*, dz. cyt., II. 2. 20; II. 2. 21.

(...) rozum i wszelkie myśli duszy znajdują się w sercu jak w swoim organie, (...) rozum zjednoczony z ciałem posługuje się sercem jako mającym pierwszeństwo przed wszystkimi innymi organami cielesnymi²⁰.

Następuje proces koncentracji rozumu, który pozbawiony wszelkich myśli i wyobrażeń ma na celu „gromadzenie z rozproszenia”, sprowadzanie do wewnętrznego centrum człowieka, do serca. Jest to przecież „hezychastyczna zasada «sprowadzenia umysłu do wnętrza» lub «trzymanie umysłu wewnątrz ciała», «strzeżenia umysłu»²¹. Te palamickie idee wyrażają jedną regułę uczestniczenia rozumu wspólnie ze wszystkimi siłami istnienia człowieka w „pracy serca” – w samogromadzeniu się człowieka w jego centrum. Rola serca polega na odnajdywaniu siebie, odnajdywaniu w samym sobie tego, co naprawdę ludzkie. Rola, jaką w zachodniej filozofii odgrywa rozum (dążenie do czegoś boskiego, do poznania), w myśli palamickiej, i w ogóle ascetycznej, jest przypisana całemu człowiekowi. Człowiekowi, który całym sobą dokonuje samoczyszczenia od tego, co dlań nienaturalne, który zmierza do samopoznania oraz dąży (wykraczając poza swój horyzont bytu) do spełnienia swojej działalności w Bogu.

Serce i rozum są centralnymi kategoriami antropologii hezychastycznej, przy czym nie są jedynie częściami składowymi człowieka, ale są przypisywane całemu człowiekowi jako część jego działania, jego misji w odniesieniu do samego siebie. Są tym samym dynamicznymi, a nie statycznymi zasadami w człowieku, dzięki którym możliwy jest proces przeobstwienia²².

3. Modlitwa

To, co w teologii nazywane jest przeobstwieniem, można nazwać inaczej procesem odnajdywania siebie i przekraczania granic własne-

²⁰ Там же, II. 2. 29.

²¹ С. С. Хоружий, *Диптих безмолвия*, dz. cyt., s. 31.

²² Por. tamże, s. 35.

go istnienia. Hezychastyczny sposób modlitwy nie jest szybką metodą doprowadzenia człowieka do mistycznych wizji, lecz powolnym procesem zdobywania doświadczenia siebie samego, przetwarzania tego doświadczenia w sercu oraz wchodzenia we współpracę z bytem, który jest celem tego procesu. Hezychazm jest z założenia ukierunkowany na Boga, co odróżnia go od innych znanych praktyk religijnych (np. jogi czy zikru). Hezychaści stosowali praktyki psychosomatycznej modlitwy w celu możliwie najlepszego poznania Boga poprzez modlitwę. Sama metoda modlitwy była jedynie środkiem do osiągnięcia synergii z Bogiem i realizacji bytu ludzkiego poprzez jego przebóstwienie. Skupienie wszelkich swoich działań w sercu jest pierwszym i niezbędnym etapem zdobywania łaski Bożej, w czym musi uczestniczyć cały człowiek. Drugim etapem tego procesu jest modlitwa, która jest bezpośrednim wyrazem wchodzenia człowieka w pole wyższych sił i łaski, jest pracą nad zdobywaniem łaski. Dzięki modlitwie w hezychazmie następuje połączenie nauki o człowieku z nauką o Bogu; modlitwa jest spoiwem łączącym dwa ontologicznie inne bycia. Chorużyj odnotowuje, że „w *Triadach* Palamas przedstawia ją [modlitwę] głównie w traktacie II. 2, dokładnie środkowym z dziewięciu”²³. Modlitwa prowadzi do pierwszych stopni poznania Boga, jest żywym z Nim kontaktem. Wraz z modlitwą rozpoczyna się proces synergii człowieka z Bogiem, który umożliwia pełne z Nim zjednoczenie²⁴. Modlitwa nie jest stanem raz osiągniętym, lecz działaniem, nieustannym wysiłkiem, do którego wzywa hezychazm. W modlitwie główną rolę odgrywa serce, które otwiera się na łaskę i poznanie Boga. Serce musi być aktywne jako źródło wszelkiego psychicznego i duchowego poruszenia, musi być żarliwe i otwarte na łaskę, ponieważ to przez serce łaska przechodzi do całej natury człowieka. Dlatego w tradycji ascetycznej niejednokrotnie słyszy się o konieczności „nieustannej modlitwy”, dzięki której możliwe jest zdobywanie łaski. Należy jednak pamiętać, że ta sama tradycja ascetycz-

²³ Tamże, s. 36.

²⁴ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 186.

na zaleca przerwanie tego wysiłku, gdy zdobywanie łaski, proces jednoczenia z Bogiem się zatrzymał i jest zagrożony utratą wcześniejszych „zdobyczy”. Nasuwa się w tym miejscu myśl o dynamicznej naturze łaski, która może „przyjść” i „odejść”; żaden, nawet najbardziej zaawansowany w modlitwie człowiek nie może przypisać sobie zdobycia łaski czy jej zatrzymania w sercu, bowiem może ona w każdej chwili od niego odstąpić lub on może ją utracić, ponieważ łaska jest „wiecznie ruchoma”²⁵. Łaskę należy nieustannie strzec, modlitwa nie jest stanem, który raz osiągnięty samoczynnie trwa dalej, jest nieustannym wysiłkiem. Wysiłek ten ma polegać na chronieniu serca przez ducha/umysł, który jest „najwyższą częścią bytu ludzkiego, jest zdolnością kontemplacji, poprzez którą człowiek skłania się ku Bogu”²⁶.

Nierozzerwalnie z pojęciem serca w literaturze ascetycznej związane jest pojęcie ducha/umysłu (νοῦς), który jest rozumiany jako najbardziej osobista część człowieka, odpowiada osobie, hipostazie ludzkiej, zawierającej w sobie całość natury – ducha/umysł, duszę i ciało. Bez ducha serce nie spełni swojej roli jednoczącej istnienie człowieka i nie doprowadzi do zjednoczenia z Bogiem, ponieważ to duch/umysł jest tym, co wprowadza łaskę do serca. „Bez serca duch jest bezsilny, a bez ducha serce jest ślepe, pozbawione kierownictwa”²⁷ – pisze Łoski, mając na myśli ascetyczną „straż ducha” nad sercem. Rolą serca jest gromadzenie łaski, co jednak nie może pozostać procesem nieświadomym, ponieważ takie też by pozostało zjednoczenie człowieka z Bogiem. Dlatego duch/umysł odpowiada za harmonię między nim a sercem, by możliwe było prawidłowe zorganizowanie osoby dzięki łasce. W tym procesie zakładana jest nieustanna czujność ducha, wysiłek woli, połączony z żarliwością serca, by nie stracić z uwagi łaski, która może przestać działać, gdy owa harmonia zostanie zachwiana. Sens tego najlepiej oddają słowa W. Łoskiego: „Ów ewangeliczny nakaz czuwania, przestroga przed za-

²⁵ Por. C. C. Хоружий, *Духитх безмолвия*, dz. cyt., s. 36.

²⁶ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, dz. cyt., s. 190.

²⁷ Tamże, s. 191.

padnięciem w sen, jest wiodącym przesłaniem wschodniej ascezy, która od osoby ludzkiej wymaga pełnej świadomości na wszystkich stopniach drogi ku doskonałemu zjednoczeniu²⁸. Modlitwa nie może być nieświadoma, dlatego wymagany jest od człowieka ciągły wysiłek i śledzenie swoich myśli, poruszeń serca oraz umysłu. Modlitwa hezychastyczna ustanawia tego rodzaju „chronienie umysłu” i je podtrzymuje, umożliwia także wstąpienie na wyższe poziomy; taka modlitwa w tradycji ascetycznej nazywana jest „modlitwą umysłu”. „Modlitwa umysłu”, czysta modlitwa, nie przekształca się jedynie w działanie intelektu oderwanego od ciała. Palamas, jak pisze ks. Meyendorff, przeciwstawia platońskiej myśli, którą cytował jego przeciwnik w sporach hezychastycznych Barlaam, monistyczną koncepcję człowieka²⁹. Na straży jedności bytu ludzkiego ma stać umysł, ponieważ

nie jest możliwe, by strzec całego siebie czymś innym. Uczyni go stróżem duszy i ciała, ponieważ z nim z łatwością wybawisz się od niepotrzebnych żądz cielesnych i żądz duszy. Podporządkowuj samego siebie, nakazuj samemu sobie, sprawdzaj sam siebie, a dokładniej – podporządkowuj się, bądź posłuszny i nie wypróbuj. W taki sposób ty podporządkujesz nieokiełznane ciało duchu, a w sercu twoim nigdy nie pojawi się ukryte słowo³⁰.

Tymi słowami Palamas scharakteryzował szczególny stan świadomości człowieka, w którym nie ma przeciwieństwa między aktywnością i pasywnością, a stopniowo realizuje się celowość – teleologiczność bytu ludzkiego odkrywająca energijne treści świadomości.

Modlitwa, którą należy rozpatrywać jako antropologiczny fenomen, jest procesem „wchodzenia w górę”, posiada tym samym wewnętrzną strukturę, którą można opisać. Z literatury ascetycznej dowiadujemy się o różnych stopniach „modlitwy umysłu”, których opisanie podjął się

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. I. Meyendorff, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы*, dz. cyt., s. 200.

³⁰ Св. Григорий Палама, *Триады. В защиту священно-безмолвствующих*, dz. cyt., I.

także Palamas. „Modlitwa umysłu” i opisanie jej wyższych stopni jest jednym z najważniejszych dokonań św. Grzegorza w *Triadach*. Przechodząc poszczególne stopnie modlitewne człowiek dokonuje wstępowania od tego, co naturalne, do tego, co nadnaturalne. Stopnie postępowania człowieka w modlitwie noszą nazwę *θεοπία*, co przyjęło się po polsku nazywać „teorią”, „widzeniem” bądź „kontemplacją”. Opisując „teorię”, Palamas odkrywa jej strukturę, wyodrębniając poszczególne jej cechy. „Teoria” polega na zjednoczeniu, które dokonuje się nie poprzez „zmysłowe spojrzenie bądź też przez spojrzenie umysłu, czyli poznanie, lecz przez nadprzyrodzoną «zdolność umysłową», i zawiera w sobie zjednoczenie z kontemplowanym³¹. Oczywiście Choruzemu chodzi o energijne zjednoczenie, które dokonuje się w sferze bycia, a nie bytu (mówiąc językiem Heideggera). Kolejną ważną cechą podkreślającą odrębność „teorii” jest to, że człowiek, który kontempluje i jednoczy się z łaską Bożą, postrzega ją jako światłość. Sama „teoria” jest kontemplowaniem Boga jako światłości. Palamas wyraża w tym momencie najważniejszą doktrynę duchowości prawosławnej. Kto odrzuca możliwość jedności z Bogiem w Jego światłości, odrzuca także wszelką chrześcijańską cnotę i prawdę, ponieważ one nieuchronnie prowadzą do poznania Boga jako niestworzonej światłości³². Zwieńczeniem „teorii”, „kontemplacji” jest przebóstwienie człowieka, czyli oglądanie niestworzonej światłości. Temat ten jest wiodący w całych *Triadach*. Palamas broni doświadczenia Boga w Kościele, które zostało poddane krytyce przez Barlaama.

Przebóstwienie jest kontemplowane jako duchowa światłość, a ściślej, sama światłość tych, których przebóstwia, czyni duchową światłością. Powiedziane bowiem jest: Nagrodą za cnotę jest stać się Bogiem i być przeniknionym najczystsza światłością (...)³³.

³¹ С. С. Хоружий, *Диптих безмолвия*, dz. cyt., s. 37.

³² Пор. Св. Григорий Палама, *Триады. В защиту священно-безмолвствующих*, dz. cyt., I. 3. 15.

³³ Тамże, III. 1. 34.

Tymi słowami św. Grzegorz stara się podkreślić realizm doświadczenia Bożej światłości jako głównego punktu całego życia mistycznego w prawosławiu. Broniąc tego doświadczenia Palamas w *Triadach* najwięcej miejsca poświęca tej kwestii, można zatem stwierdzić, że jest ona dla niego fundamentalna, a bez prawidłowego jej zrozumienia niemożliwy jest cały proces transcendowania.

Ważny także wydaje się fakt, że w sporach z Barlaamem Palamas bronił na wszelkie sposoby cenę niestworzoneści Boskiej światłości. Uznanie jej za stworzoną prowadzi do stwierdzenia, że w procesie postępowania modlitewnego, jednoczenia się z Bogiem, człowiek nie wchodzi w relację z niczym nadprzyrodzonym, boskim, a jedynie doświadcza najwyższych stanów swojej świadomości. Jak pisze Agnieszka Świtkiewicz-Blandzi, Palamas stosując symbolikę, broni realizmu poznania³⁴, ponieważ jeżeli uznamy światłość za stworzoną, to „teoria” jako kontemplacja-zjednoczenie nie będzie kryła w sobie żadnej treści nadprzyrodzonej. Tym samym modlitwa i asceza chrześcijańska tracą swoje znaczenie, ponieważ człowiek przez psychofizyczny sposób modlitwy nie osiągnie żadnej nadprzyrodzonej natury ani nie nastąpi przyobleczenie stworzenia w Boskość. Komentując obronę Palamasa przed Barlaamem, Chorużyj stwierdza, że jeżeli światłość nie jest niestworzona, to

człowiek w ogóle nie ma żadnych dróg wejścia w bezpośredni kontakt z niestworzonym Boskim bytem. Cała sfera Boskości zostaje oddalona od człowieka, jest dla niego nieprzenikalna i nie pozostaje z nim we wspólnocie oraz pozostaje taka na zawsze, bez względu na to, jakie wyżyny będzie człowiek osiągał w życiu mistycznym³⁵.

Przekreślając tę jedną kwestię w myśli palamickiej, musi się odrzucić także całą treść antropologiczną, jaką ona z sobą niesie. „Widzenie” Bo-

skiej światłości jest zwięźczeniem wysiłku człowieka; już na początku jest on ukierunkowany na Boga, na przekroczenie własnego horyzontu bycia. Obrona hezychastów i ich metody modlitewnej odnosi się także do każdej ludzkiej egzystencji z osobna, ponieważ w niej zostały przedstawione antropologiczne cechy naszego bytu. Palamas okazał się więc solidnym antropologiem.

4. Energie i przebóstwienie

Ciągle powracająca w myśli Palamasa nauka o przebóstwieniu i niestworzonej światłości niesie z sobą liczne pytania i wymaga uzasadnienia. Dopiero uzasadniając tę naukę, św. Grzegorz buduje nową, dotychczas jedynie delikatnie zasugerowaną przez Ojców Kościoła naukę o energiach Bożych. W nauce o energiach Palamas dokonuje pełnej syntezy prawosławnej mistyki, doprowadza ją do doskonałej dojrzałości i systematyczności. Nauka o duchowej światłości musiała zostać objaśniona, ponieważ będąc Boską, pochodzącą z bytu doskonałego, nie daje wyjaśnienia, w jaki sposób ujawnia się ona człowiekowi. Powstałe pytania i zarzuty wobec hezychazmu dotyczyły miejsca światłości w sferze Boskiej, roli, jaką w niej odgrywa, oraz tego, w jakiej jest relacji do znanego już rozróżnienia na istotę Bożą i hipostazę. W trzeciej triadzie Palamas odpowiada na te pytania w następujący sposób:

Uważamy (...) światłość nie za istotę, a za energię istoty (...). Bóg nie jest kontemplowany w swojej nadprzyrodzonej istocie, a (...) w swojej energii³⁶.

Światłość Boża i łaska oraz wszelki przejaw Boskości, bezpośrednio ujawniający się człowiekowi, dopuszczający kontakt ze sobą, nie jest istotą i nie jest hipostazą Bożą, ale energią Bożą. Wprowadzając kategorię energii, Palamas ugruntował ją teologicznie, wyjaśnił, czym owa energia jest i jakie specyficzne cechy posiada. Jako kategoria filozoficz-

³⁴ Por. A. Świtkiewicz-Blandzi, *Metafizyka światła Grzegorza Palamasa*, „Przegląd Filozoficzny” 2000, nr 4 (36), s. 62.

³⁵ С. С. Хоружий, *Диптих безмолвия*, dz. cyt., s. 37.

³⁶ Св. Григорий Палама, *Триады. В защиту священо-безмолвствующих*, dz. cyt., III. 1. 24 i 29.

na energia nie pojawia się w *Triadach*, gdyż była znana już w myśli klasycznej, u Arystotelesa. Palamas akceptuje minimum założeń na temat energii, nie odwołując się wcale do arystotelizmu. Świadomie nie pozwala na odniesienie swojej nauki do jakiegokolwiek nurtu filozoficznego, ponieważ jest głóścicielem autonomicznej myśli chrześcijańskiej, niezależnej od innych nurtów. Jego nauka nie jest ani arystotelizmem, ani platonizmem czy neoplatonizmem, nie odpowiada także chrześcijańskiemu neoplatonizmowi Pseudo-Dionizego. W pierwszej triadzie św. Grzegorz dokonuje krytyki poznania filozoficznego z perspektywy doświadczenia hezychastów; chce tym samym odróżnić swoją naukę od modnych w jego czasach nurtów filozoficznych. Ucieczka od filozofii była spowodowana tym, że ówczesna filozofia nie była zdolna do przekazania doświadczenia mistycznego hezychastów bez deformacji.

Dla św. Grzegorza istnienie Boga (Boskości) nie jest jednym i tym samym co istota; istnienie uzewnętrznia istotę, czyni ją działającą i umożliwia jej poznanie. W *Odpowiedzi Akindynosowi* Palamas stwierdza, że „To, co nie posiada energii, nie jest proste, lecz nie istnieje”³⁷, zaś w *Triadach* pisze: „energii jest pozbawione jedynie to, co nie istnieje”³⁸. Powtarza w tych słowach myśl pojawiającą się już u pisarzy chrześcijańskich, m.in. u Bazylego Wielkiego, który wprost stwierdzał, że nie ma naturalnej istoty bez energii ani energii bez istoty. Istotę człowiek może rozpoznać przez istnienia – energie; dlatego nie można mówić o istocie, jeżeli nie zostało się pouczonym wcześniej przez wypływające z niej energie. Każda energia trwa przy swoim istnieniu i należy do tego samego horyzontu bycia co istota. Ontologia prawosławna zna dwa horyzonty bytowe: byt stworzony i niestworzony, a tym samym wyróżnia dwa rodzaje istoty: stworzoną i niestworzoną, istotę bytu stworzonego i istotę niestworzoną³⁹. Jest o tym mowa jest w *Triadach*: „Nie mająca

³⁷ Św. Grzegorz Palamas, *Odpowiedź Akindynosowi*. Cyt. za: G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 111.

³⁸ Св. Григорий Палама, *Триады. В защиту священно-бесмолвствующих*, dz. cyt., III. 2. 7.

³⁹ Por. С. С. Хоружий, *Диптих бесмолвия*, dz. cyt., s. 42.

początku jest nie tylko istota Boża, ale także każda z jej sił. (...) Św. Ojcowie wyraźnie mówili, że wszystkie siły i energie istoty niestworzonej są niestworzone”⁴⁰. Zaś o drugim rodzaju energii Palamas pisze: „istota, której energii są stworzone, sama z konieczności jest stworzona”⁴¹; tego rodzaju energiami są chcenia i aktywności człowieka, energiami niestworzonymi zaś są łaska przeobstwiająca i Światłość Boża.

Nauczając o energiach, Palamas znajduje się w samym centrum myśli patrystycznej. Nie uczy on o hipostatycznym charakterze energii, lecz o tym, że wspólna natura hipostaz Świętej Trójcy stanowi istotę absolutnie niepoznawalną i nieosiągalną, ale mimo to, dzięki energiom następuje realne objawienie żywego Boga. W Boskich energiach uczestniczy, przejawia się Trójca, nie oznacza to jednak plotyńskich emanacji Trójcy ani istnień różnych od Boga. Palamas nieustannie podkreśla, że energie nie posiadają swojej hipostazy ani nie istnieją oddzielnie od istoty⁴². Pochodzą one od Boskich Hipostaz, są siłami wyrażającymi realne istnienie Boga. Energie można nazwać naturalną emanacją Boskiej obecności, objawieniem Boga i Jego mocą. Nie należy też energii utożsamiać ze skutkami Bożej Przyczyny, jak mówi W. Łoski, „ponieważ nie zostały one stworzone, wytworzone z nicości, lecz wiecznie wypływają z jednej istoty Trójcy”⁴³. Energie świadczą o sposobie istnienia Boga, który istnieje w niedostępnej istocie i zarazem poza nią. W Bogu można wyróżnić istotę, trzy hipostazy, które posiadają jedną energię, której przyczyną jest Boska natura. Nie należy energii przypisywać funkcjonalnej roli wobec stworzenia, jak również emanacja energii nie oznacza wcale nieskończoności i współwieczności Bogu świata, ponieważ energie nie pociągają za sobą konieczności stworzenia. Energie nie są jakimś oddzielnym bytem, „nigdy ich nie uważano za boskie emanacje czy też za pomniejszonego Boga. Są one Boskim życiem udzielonym

⁴⁰ Св. Григорий Палама, *Триады. В защиту священно-бесмолвствующих*, dz. cyt., III. 2. 5; II, 1, 24.

⁴¹ Тамże, III, 1, 31.

⁴² Por. И. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы*, dz. cyt., s. 293.

⁴³ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, dz. cyt., s. 75.

przez Boga Jego stworzeniom⁴⁴. Nauka o energiach nie jest abstrakcyjna, dotyczy ona bowiem realności religijnej, w której człowiek spotyka się z energiami. Przy tym spotkaniu człowiek poznaje nie jakiś atrybut Boga, ale samego Boga; energie objawiają jedność i niezłożoność Boga, jak również są Jego siłami, przez które oddziałuje na świat. Relacja między Bogiem i tym, co Bogiem nie jest, ma swoją genezę w akcie stworzenia. Bóg tworząc wszystko poprzez energie (energia jako siła stwórcza), ograniczył sam siebie, ponieważ wieczne promieniowanie Boga stało się przyczyną bytu skończonego, który nieustannie, siłą swojej woli utrzymuje w istnieniu (energia jako siła podtrzymująca byt stworzony w istnieniu). „Wola (Boża) stworzyła wszystko poprzez energie, aby byt stworzony dobrowolnie doszedł do zjednoczenia z Bogiem w samych tych energiach⁴⁵ – tymi słowami można przejść do tematyki przeobstwienia człowieka. Przeobstwienie jest możliwe dzięki czynnikowi komunikującemu człowieka z Bogiem – dzięki energiom, które umożliwiają człowiekowi spełnienie jego *telosu*.

Każde działanie człowieka w procesie transcendowania powodowane jest nadzieją na zrealizowanie tego procesu. Rola serca i modlitwy, o czym była mowa powyżej, miały na celu przygotować istnienie ludzkie do spotkania i rozpoczęcia synergii z Bogiem, a mówiąc ściślej, z Jego energiami. Ich rola jednak nie jest jedynie wstępna, polegająca na przygotowaniu człowieka do przyjęcia Boskiej światłości, ponieważ to cały człowiek uczestniczy w przeobstwieniu, a serce, skupiające ciało, duszę i rozum, przez umysł w modlitwie chronione od dekoncentracji, przyprowadza całego człowieka do granicy jego istnienia. Człowiek osiągając horyzont swego bytu, swojego istnienia, staje przed granicą, której sam nie jest w stanie przekroczyć. Wszystkie przejawy człowieka są także energiami jego istoty, ale tak jak istota ta jest stworzona, tak też energie są stworzone. Człowiek nie ma możliwości przekroczenia granicy, którą wyznacza jego stworzony byt. Możliwość przekroczenia

⁴⁴ Ks. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska: historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 64.

⁴⁵ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, dz. cyt., s. 88.

antropologicznej granicy, jak nazywa ją Chorużyj⁴⁶, istnieje za sprawą niestworzonych energii Boskich, które są dostępne człowiekowi i z którymi może on wejść we współpracę. Synergia energii stworzonych z niestworzonymi prowadzi do przeobstwienia, do stanu, w którym energie człowieka, a wraz z nimi całe istnienie, od którego pochodzą, przeżywają swoją ontologiczną transformację, stając się Bogiem z łaski. Mantzaridis pisze, że

(...) przeobstwiony człowiek łączy się z Bogiem tylko w łasce i energii. Zważywszy, że łaska i energia są naturalnym blaskiem Boskiej natury, możemy powiedzieć, że Boża natura staje się dostępna człowiekowi, chociaż sama w sobie jest niedostępna⁴⁷.

Można się pokusić o stwierdzenie, że człowiek w stanie przeobstwienia posiada inny status ontologiczny, dopiero wtedy jest człowiekiem naprawdę, posiada pełnię poznania, zrealizował swoje powołanie w „energetycznym zjednoczeniu” z Bogiem. Przeobstwienie jest połączeniem natury stworzonej z niestworzoną, i co za tym idzie, jest przezwyciężeniem natury stworzonej: „Przeobstwienie ukazuje się tutaj jako autentyczna przemiana ontologiczna, jako ontologiczny akt przemienienia ludzkiej natury⁴⁸. Możliwe jest to dlatego, że Bóg obecny jest w każdej z energii: „dzięki niepodzielności swojej istoty Bóg całkowicie jest obecny w każdej energii (...), żyje w każdej z energii (...), zupełnie nierozdzielnie trwa w każdej z nich⁴⁹. Na tej podstawie Palamas głosi, że przeobstwienie, zjednoczenie z energiami Bożymi, jest bezpośrednim zjednoczeniem człowieka z samym Bogiem. Przy czym należy mieć na uwadze, że pełnia przeobstwienia, jego doskonały charakter, nastąpi

⁴⁶ Por. C. C. Хоружий, *Человек: сущее творяко размыкающее себя*, [w:] <http://www.synergia-isa.ru/> (14.03.2009).

⁴⁷ G. I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka*, dz. cyt., s. 114.

⁴⁸ C. C. Хоружий, *Диптих безмолвия*, dz. cyt., s. 48.

⁴⁹ Св. Григорий Палама, *Триады. В защиту священно-безмолствующих*, dz. cyt., III. 2. 7–9.

w wieku przyszłym, czemu będzie odpowiadało eschatologiczne spełnienie bytu. Teraz zaś, na ziemi, człowiek może uczestniczyć w mistycznym doświadczeniu „teorii” cząstkowo.

Myśl Palamicka jest podobna do myśli egzystencjalnej, która również ucieka od klasycznej formy filozofowania, odrzuca klasyczny abstrakcyjno-spekulatywny charakter myśli, problematykę epistemologicznej analizy myślenia oraz nie stroni od światopoglądu religijnego, często znajdując w nim odpowiedzi i inspiracje. W centrum jej zainteresowań, tak jak w myśli hezychastycznej, znajduje się człowiek w paradygmacie „nieklasycznym” – rozpatrywany jako nierozdzielna całość. Podział na istotę i energię w dużej mierze przypomina tomistyczny podział na *essentia* i *existentia*, choć rozpatrywanie nauki św. Grzegorza w świetle tej dychotomii nie wyczerpuje wszystkich aspektów jego myśli. Palamizm można przyrównać do egzystencjalizmu w jego warstwie antropologicznej, z jakże podobnym podejściem do problematyki człowieka. Takie porównanie Chorużyj stosuje w celu lepszego wyjaśnienia i zrozumienia kategorii energii jako autonomicznej zasady, przynależnej i nieoddzielnej od istoty. Energizm jest tematem, który zbliża myśl Palamasa do niektórych nurtów współczesnej myśli europejskiej, w szczególności do fenomenologii, ale również personalizmu i filozofii dialogu.

Należy jednak pamiętać, że św. Grzegorz celowo unikał utożsamiania swojej myśli z jakąkolwiek myślą filozoficzną „modną” w jego czasach. Żadna bowiem nie była w stanie przekazać treści tradycji hezychastycznej. On zaś swoją pracę poświęcił syntezie dogmatyki i mistyki, dowodząc, że nie istnieją one oddzielnie. Dzięki niemu tradycja hezychazmu nie jest tylko odległym epizodem z historii, ale ciągle żywą praktyką. Przez Palamasa „ostatecznie wypracowany został główny nurt, w którym do dziś płynie, jako praktyka duchowa, życie prawosławia”⁵⁰.

⁵⁰ С. С. Хоружий, *Диптих безмолвия*, dz. cyt., s. 52.

Krzysztof Cierlikowski

Znaczenie racjonalizacji religii w powstaniu nowożytnych struktur społecznych w ujęciu Webera

Wstęp

Poszukując historycznych korzeni, istotnych dla powstania nowożytnego modelu społeczeństwa, łatwo dostrzec istotny wkład religii chrześcijańskiej.

Świadomości religijna przyczyniła się w istotnej mierze do uformowania ideału życia opartego na budowaniu relacji interpersonalnych, dowartościowaniu pracy twórczej, znaczeniu obowiązku i poszanowaniu prawa. Religia nie jest więc jedynie jednym z wielu elementów składowych nowożytnego społeczeństwa, lecz stanowi bezpośrednią inspirację w formowaniu się nowoczesnych struktur świadomości: współczesnego systemu prawa oraz gospodarki wolnorynkowej. Wydaje się, iż niezwykle istotny wkład chrześcijaństwa polegał na umiejętnym zharmonizowaniu dążeń jednostki, która nie powinna rezygnować ze swych ludzkich motywacji na rzecz osiągnięcia zbawienia. Aktywność jednostki w społeczeństwie charakteryzuje rozwój relacji interpersonalnych i pozyskiwanie dóbr materialnych. Dążenie do zysku i wzrost zamożności winien być budowany na drodze sprawiedliwej i systematycznej pracy, nigdy kosztem wyzyskiwania lub wykorzystywania innych. Łączenie się poszczególnych jednostek w grupy społeczne, tworzenie instytucji umożliwia i poszerza kompetencje w realizacji wyznaczonego celu lub pozyskania konkretnej

Krzysztof Cierlikowski – magister filozofii, absolwent i doktorant Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Stypendysta Instytutu Goethego.

wymiernej korzyści, np. finansowej. Dlatego też religia wydaje się być ze wszech miar istotnym fundamentem, na którym tworzyły się podwaliny nowoczesnego modelu państwowości. Wiara jako czynnik motywujący jednostkę do intensyfikacji swych działań również w przestrzeni społecznej nie powinna pozostać niezauważona, bądź być rugowana z namysłu nad „duchowymi korzeniami” oraz tożsamością społeczeństw.

Zadaniem artykułu jest podkreślenie wieloaspektowego pola oddziaływania „religii rozumu”¹ na przestrzeń społeczną oraz ukazanie jednoczącego wpływu rozumu i religii na kształtowanie świadomości nowożytnej.

Racjonalizacja jako modelowanie rzeczywistości

Racjonalizację definiujemy jako warunek, dzięki któremu możliwe jest badanie zastanej rzeczywistości². Wyróżniona zostaje zdolność kreowania swoistej przestrzeni, w której „obowiązują” jasno wytyczone prawa i zasady. Racjonalizację można potraktować jako „siatkę modelową”, którą rozum tworzy i narzuca na chaos danych empirycznych, porządkując je tym samym oraz nadając im status poprawności i prawdziwości. Intelktualna przestrzeń, w której może dokonywać się proces racjonalizacji, wydaje się być niezmiernie szeroka i obejmować zasięgiem swego oddziaływania zarówno zróżnicowane dziedziny humanistyki, jak również nauki szczegółowe.

Szczególną rolę w procesie racjonalizacji odgrywa religia – rozumiana jako racjonalny i metodyczny sposób ukierunkowania jednostki na zbawienie. W takim podejściu świat rozumiany jest jako wspólnota cechująca się zróżnicowanymi wartościami, zamierzeniami i celami. Model takiego społeczeństwa cechuje wysoki poziom problematyzacji oraz zróżnicowania interesów, celów oraz potrzeb poszczególnych indywiduów.

¹ Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 2007, s. 34.

² Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999; B. Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, tłum. B. Banasiak, Gdańsk 2001.

Weberowska koncepcja racjonalności

Istotny wkład w zrozumienie poruszanej tematyki stanowi koncepcja racjonalizacji Maxa Webera (1864–1920). W niezwykle bogatym wachlarzu filozoficznych zainteresowań myśliciela z Erfurtu odnaleźć można liczne analizy związane z problematyką racjonalności. Autor próbuje udowodnić tezę, iż racjonalizacja stanowi o możliwości rozwoju techniczno-naukowego. Zdaniem Webera empiryczna rzeczywistość nacechowana jest pierwiastkiem racjonalizmu, który umożliwia logiczną deskrypcję procesów zachodzących w nauce i kulturze. Logiczny wywód Webera sprowadza się do konstatacji, iż racjonalizacja powstała w kul

Weber przypisuje fundamentalną rolę religii, która stanowi istotny czynnik stymulujący racjonalną interpretację świata, cechującego się różnorodnością i bogactwem danych.

Rola religii w procesie racjonalizacji

Religia jest określonym sposobem odniesienia się do rzeczywistości. Zdaniem Webera religia podlega również prawu racjonalizacji. Ewolucja przekonań religijnych od najbardziej prymitywnych wierzeń plemiennych do idei jedyne Boga religii monoteistycznych jest konkretnym przykładem racjonalizacji zachodzącej w religii, pojmowanej jako całościowy sposób odnoszenia się do świata. Zdaniem autora *Wyjątkowości kultury zachodniej* ostatecznym etapem racjonalizacji przekonań religijnych będzie uformowanie się uniwersalistycznej etyki przekonań⁶. Religijne motywy działań zostaną zastąpione przez etyczne przekonania o braterskiej solidarności, a rola religii objawionej zostanie zredukowana do minimum. Do niezmiernie istotnego znaczenia kompetencji rozumu dla religijnych przekonań jeszcze powrócimy. Zbliżoną optykę widzenia problematyki dostrzegają komentatorzy myśli Maxa Webera. Jürgen Habermas kreśli zbliżoną perspektywę, w której mityczne myślenie archaicznych religii plemiennych stopniowo ulega dogłębnej racjonalizacji, a w końcu przekształca się w uniwersalistyczną etykę norm i zasad postępowania⁷. W podobnym duchu wypowiada się również F. H. Tenbruck, która stwierdza *explicite*, że proces racjonalizacji religii sprawił, iż w pewnym momencie ludzie „przestali postrzegać moce, które tajemnie przeciwstawiały im się w nieokiełznanym otoczeniu, jako siły tkwiące immanentnie w samych”⁸, a zaczęli rozumieć transcendencję przez prymat idei Boga monoteistycznego, który zdolny jest do udzielenia kary bądź nagrody. Racjonalizowanie religii doprowadziło –

⁶ Tamże, s. 83.

⁷ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 340.

⁸ Tamże, s. 340.

zdaniem Tenbrucka – do wykształcenia się koncepcji Boga pełniącego funkcję sędziego⁹. Człowiek religijny musiał zatem przestrzegać ściśle określonych praw normujących każdą istotną część życia. Proces ten zaowocował ukierunkowaniem jednostki na przestrzeganie praw, dbałość o jego rozwój i poszukiwanie różnorodnych dróg interpretacji.

Najistotniejszy aspekt racjonalizacji religii skupia się – wedle M. Webera – na płaszczyźnie etycznej. Religia w takim ujęciu prowadzi nieuchronnie do wykształcenia się żądań moralnych, obyczajowych, a także prawnych. Weber wyraźnie poszukuje „punktu zaczepienia” dla modelu racjonalizacji religii, który można by następnie ukazać jako miarę i wzór rozwoju charakteryzującego całą kulturę zachodnią. Innymi słowy, filozof z Erfurtu widzi w religii podstawowy składnik formowania się społeczeństwa nowożytnego. Weber odnajduje idealny model racjonalnej religii w etyce protestanckiej. Podkreśla on, iż ten typ moralności obiera racjonalną metodę, która w żaden sposób nie ogranicza się do pojedynczych zdarzeń, lecz przenika wszystkie sfery życia. Tym samym jednostka troszcząc się o swoje zbawienie, dokłada również wszelkich starań, by formowały się struktury społeczeństwa nowożytnego, charakteryzującego się dużym dynamizmem i szeregiem nowych możliwości. W takim stylu pisze Weber:

Bóg kalwiński wymagał od swoich wyznawców nie poszczególnych „dobrych uczynków”, lecz świętości całego ułożonego w system działania (*Werkeiligkeit*). (...) Praktyka moralna przeciętnego człowieka została w ten sposób pozbawiona całej bezplanowości i przekształciła się w konsekwentną metodę sposobu życia¹⁰.

Tak pojmowany etyczny racjonalizm prowadzi do sytuacji, gdzie najważniejszą sferą staje się płaszczyzna życia zawodowego, lecz nie

⁹ Por. F. H. Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie”, 1975, t. 27, s. 677. Cyt za: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, dz. cyt., s. 340.

¹⁰ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 103–104.

kosztem porzucenia innych form aktywności, ale jedynie dzięki uwzniośleniu i zaznaczeniu jej specyfiki. Weber pisze o „urzeczowieniu”¹¹ działań społecznych, które zostają nakierowane na sukces zawodowy, co jest istotnym elementem w dążeniu do zbawienia. Sytuacja ta doprowadza do przełamania podziału na aktywność zawodową (publiczną) i religijną (prywatną), co do tej pory w dużej mierze uniemożliwiało racjonalne połączenie dwóch podstawowych dążeń każdej jednostki: do zysku materialnego oraz zbawienia¹². Urzeczowienie definiowane jest jako uprzedmiotowienie (*Vergengenstandlichung*)¹³ relacji interpersonalnych, co powołuje zminimalizowanie roli i znaczenia chrześcijańskiej miłości, której wpływ w dotychczasowym modelu społeczeństwa posiadał kapitalne znaczenie. Koncepcja urzeczowienia relacji interpersonalnych prowadzi do istotnego wyrugowania ważnych relacji między jednostkami w społeczeństwie, które były formowane wartością tradycji, a ich regulacja następowała w sposób czytelny i przejrzysty. Komentator myśli Webera, W. Schluchter, stwierdza dobitnie:

nie tylko odniesienie jednostki do Boga stawia ponad jej odniesie do ludzi (...); odniesieniom tym nadaje ona również nowe znaczenie, a mianowicie nie interpretuje ich w kategoriach pobożności (*Pietätsbegriffen*). Stwarza przez to motywację do **urzeczowienia stosunków międzyludzkich, najpierw religijnych, a następnie pozareligijnych** (podkr. moje – K. C.)¹⁴.

Rezygnacja w przestrzeni etycznej z działań noszących walor empatii i pomocy innym, którym powiodło się gorzej, jest konsekwencją podporządkowania oraz ustanowienia specyficznie rozumianego prymatu „kultu pracy”, który staje się celem nadrzędnym. Weber z właściwą sobie skrupulatnością pisze na temat roli pracy:

¹¹ R. Bendix, *Max Weber...*, dz. cyt., s. 123–275.

¹² Por. M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, dz. cyt., s. 73.

¹³ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, dz. cyt., s. 385.

¹⁴ W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalenen Rationalismus*, Tübingen 1979, s. 250.

marnotrawienie czasu jest więc pierwszym i zasadniczym najcięższym z grzechów. Czas życia ludzkiego jest nieskończenie krótki i cenny, dany po to, aby „zabezpieczyć” własne powołanie. Marnowanie czasu na życie towarzyskie (...) jest moralnie absolutnie naganne. (...) Ponadto i przede wszystkim praca jest wyznaczonym przez Boga samoistnym celem życia w ogóle¹⁵.

Etos etyki protestanckiej

Najistotniejsze założenie etyki protestanckiej akcentuje znacznie intensyfikacji pracy wykonywanej z maksymalnym zaangażowaniem i poświęceniem. Zasadą każdej jednostki jest podporządkowanie wszystkich działań jednemu celowi: zbawieniu. Osiągnięcie tegoż nad wyraz wymagającego zamierzenia wymaga wielu wysiłków i starań obejmujących formowanie charakteru poprzez odpowiednie kształtowanie świadomości. W Weberowskim rozumieniu praca charakteryzuje się ascezą, która nie jest zarezerwowana jedynie dla garstki wybranych. Każda jednostka jest wezwana do wzmożonych działań; nie ma miejsca na podział na obywateli lepiej i gorzej prosperujących. Praca może przyczynić się do zbawienia, dlatego każdy członek wspólnoty jest wezwany do aktywności społecznej (Weber posługuje się terminem *Beruf*, który komentatorzy tłumaczą jako wezwanie). Życie jednostki staje *sui generis* misją i zadaniem, jakie winno zostać podjęte. Autorowi *Etyki protestanckiej i kapitalizmu* bliskie jest traktowanie zawodowego życia jako konsekwentnego sprawdzianu stanu łaski, uzyskiwanej dzięki sumienności, która manifestuje się w starannym i metodycznym uprawianiu „swojego zawodu”¹⁶. Tym sposobem życie powinno charakteryzować racjonalna asceza, która umiejętnie syntetyzuje religijne wysiłki z budową ładu społecznego. Autor wyróżnia dwa podstawowe rodzaje ascezy, mianowicie: odrzucającą świat (*weltablehnende Askese*) oraz wewnątrz-

¹⁵ M. Weber, *Asceza i duch kapitalizmu*, [w:] tenże, *Szkice z socjologii religii*, dz. cyt., s. 90–91.

¹⁶ Por. M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, dz. cyt., s. 93.

światową (*innerweltliche Askese*)¹⁷. Asceza, która nakazuje odseparowanie się od świata, obecna jest – zdaniem Webera – w życiu pustelników i mnichów. Praktyczne zastosowanie rygoru religijnego, którego reguły nie są sprzeczne z codziennym egzystowaniem w społeczeństwie, posiadać mają niektóre odłamy protestantyzmu. Model ascezy, w którym można odnaleźć miejsca dla aktywnego życia w społeczeństwie natrafia na naturalną skłonność jednostki do materialnego zysku i gromadzenia dóbr. Możliwość bogacenia się jednostki, pokonywania poszczególnych stopni w hierarchii społecznej nie musi być naganne i godne potępienia. Podstawowym osiągnięciem ascezy wewnątrzświatowej jest umiejętne połączenie zróżnicowanych sfer działania jednostki, która egzystuje na granicy sfery *sacrum* i *profanum*. Posługując się językiem ewangelicznej przypowieści, można postawić pytanie: czy bogaty może mimo wszystko przejść przez ucho igielne (por. Mt 19, 24)? Prywatna gospodarcza zyskowność¹⁸ jest w dużym stopniu możliwa do uzgodnienia z nakazami religii protestanckiej, bowiem gospodarczość „jako rezultat wypełnienia obowiązku zawodowego jest nie tylko moralnie dozwolona, ale wręcz zalecana”¹⁹. Człowiek dobrze uposażony materialnie staje się szanowanym i budzącym szacunek członkiem społeczeństwa, albowiem bogactwo, jeśli tylko jest efektem ciężkiej pracy, należy traktować jako dobre inwestowanie oraz mozolne rozwijanie zróżnicowanych zdolności, takich jak: abstrakcyjne myślenie, krytyczna analiza możliwości i zagrożeń, odpowiedzialność wobec innych członków rodziny oraz wspólnoty. Purytański namysł nad etycznym życiem, które łączy wartość „własności” zdobywanych w przestrzeni społecznej z religijnymi dążeniami do zbawienia, jest wynikiem racjonalnego namysłu nad bogatą i zróżnicowaną rzeczywistością. Konflikty wiążące się z ewentualną niemożnością realizacji interesów jednostki są możliwe w przypadku przeciwstawienia kompetencji racjonalnego działania oraz religii, która odrzucałaby świat jako całość, rezygnując z rozumnego rozwoju jednostki w przestrzeni

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 417–492.

¹⁹ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, dz. cyt., s. 94.

społecznej. Znamienne jest, iż w modelu etyki protestanckiej (purytańskiej) każdy rodzaj działalności człowieka musi być racjonalny, tj. powinien prowadzić do urzeczywistnienia zadań, przed jakimi stoi każdy człowiek bytujący w społeczeństwie i wspólnocie. Racjonalny model życia nie znajduje miejsca na spontaniczną ekspresję, nieopanowane lęki i popędy, niezdrowe współzawodnictwo, którego celem byłby wyłącznie „szalony pościg” za zyskiem. Powodowałoby to bowiem naruszenie i rozbicie schematu metodycznie uregulowanego życia, traktowanego zawsze jako integralna całość zmierzająca do jasno określonego punktu. Weber nie pozostawia miejsca na wątpliwości w tym zakresie: „popędowe korzystanie z życia, które w równym stopniu odciąga ludzi od pracy zawodowej, jak od życia religijnego, było jako takie wrogiem racjonalnej ascezy, niezależnie od tego, czy przybrało formę «wielkopańskich» sportów, czy rozrywek «zwykłego człowieka»”²⁰.

Racjonalność – religia – świat (religia racjonalna)

Weberowski model etycznego wyboru życia cechuje racjonalność działań i celów. Poszczególne etapy egzystencji winny posiadać znamiona racjonalności, jeśli mają prowadzić do rozwoju nowych struktur w przestrzeni społecznej. Koncepcja Webera w istotnej mierze prowadzi do terminologicznego zbliżenia pojęć: racjonalny – etyczny – religijny. Racjonalizm zostaje zdefiniowany przez Webera jako jasno określona metody zapanowania nad światem²¹. Istota tej specyficznej władzy przejawia się w rozumnym wyjaśnieniu skomplikowanych zjawisk, możliwym dzięki samorefleksji rozumu oraz zdolności abstrahowania. Weber konsekwentnie wykazuje dominującą rolę rozumu jako gwaranta rozwoju twórczych sfer działań człowieka, tj. nauki oraz kultury. Dominująca

²⁰ Tamże, s. 98.

²¹ Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 8. Zbliżone znaczeniowo definicje widoczne są również u komentatorów Webera. Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, dz. cyt., s. 280–324; W. Schluchter, *Die Entwicklung des Okzidentalens Rationalismus*, dz. cyt., s. 36–37.

rola racjonalności była obecna już w spekulatywnej filozofii greckiej²². Prymat rozumu prowadził do ewoluowania struktur społecznych (państwo, wspólnota, interes społeczny) w bardziej wysublimowane formy, zwiększając ich funkcjonalność, zasięg oddziaływania oraz poziom problematyzacji.

Głównym celem poszukiwań Webera jest uformowanie racjonalnego wyboru, tj. obrania możliwie najlepszego sposobu pokierowania własną egzystencją. Odnalezienie „złotego środka” polega na wyborze właściwej „metodyki zbawienia”²³. Akcentowanie religii jako najistotniejszego środka prowadzącego do właściwego korzystania z życia we wspólnocie poprzez konsumowanie dóbr społecznych może wydawać się na pozór zaskakujące. Przyglądając się jednak uważniej temu rozwiązaniu, można dostrzec religijny motyw w formowaniu się „oceny świata w całości”²⁴. Racjonalna religijność afirmuje całość działania społecznego, którego celem jest wzrost dobrobytu i zasobności jednostek. Zdaniem Webera stopień racjonalności religii wyznacza jej nastawienie wobec świata. Racjonalna religijność charakteryzuje poszukiwanie możliwości rozwoju jednostki w ramach, jakie umożliwia aktywne życie w społeczeństwie. Dlatego rytualizm jako element zorganizowanej religii jest krytykowany, gdyż zdaniem autora *Dróg zbawienia i ich wpływu na sposób życia*²⁵ przyczynia się on do nieświadomego przeżywania treści religijnych, co prowadzi do zubożenia i zmniejszenia wysiłków w dążeniu do realizacji celu. Religia racjonalna nie pozostawia miejsca na kształtowanie się nieświadomych nawyków, które mogłyby dać jednostce mylne przekonanie, iż rytualizm ceniony jest wyżej niż staranne i drobniagowe przeżywanie swej codzienności. Warto powtórzyć, iż

²² Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2005; G. Reale, *Mysł starożytna*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2003.

²³ M. Weber, *Drugi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, [w:] tenże, *Szkice z socjologii religii*, dz. cyt., s. 215.

²⁴ Termin stosowany przez J. Habermasa. Por. tenże, *Teoria działania komunikacyjnego*, dz. cyt., s. 363.

²⁵ M. Weber, *Drugi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, [w:] tenże *Szkice z socjologii religii*, dz. cyt., s. 209.

Weber odrzuca taki rodzaj doświadczenia religijnego, który starałby się odizolować racjonalny podmiot od czynnego i aktywnego życia w wymiarze społecznym. Tak on sam pisze na ten temat: „rytualne zbawienie – szczególnie wówczas, gdy ogranicza laika do roli obserwatora (...) dobitnie uzmysławia, iż gwarantem zbawienia jest nastrojowa treść pobożnej chwili”²⁶. Autor zarysowuje istotne zagrożenie w potraktowaniu religii jako teatru, w którym „widz” mógłby jedynie doświadczyć różnorodnych emocji, wysłuchać ciekawych opowieści i wzniosłych pouczeń, rezygnując z realizacji religijnych wymogów. Zagrożenie zredukowania istotnych treści religijnych wyłącznie do wymiaru emocjonalnego potraktowania sacrum może częściowo wynikać z porzucenia wszelkich form intelektualnego namysłu nad artykułami wiary. To w konsekwencji może prowadzić do „wypreparowania” z religii tego, co najważniejsze: dążenia jednostki do zbawienia.

Rytualizm religijny może jednak przyczyniać się również do pozytywnego oddziaływania na racjonalną etykę. Sytuacja taka ma miejsce, gdy rytualizm w religii poszerza swój zasięg i zostaje poddany odpowiedniej kodyfikacji oraz systematyzacji. Pociąga to za sobą przymus szkolenia i studiowania prawa religijnego. Racjonalny model zbawienia, zdaniem Webera, odnajdujemy w judaizmie. Religia ta bowiem narzuca wierzącym specyficzne ćwiczenie intelektu poprzez rozwój myślenia spekulatywnego, co może znaleźć zastosowanie w dalszym formowaniu struktur społecznych. Weberowska koncepcja społeczeństwa nowożytnego „poszukuje” intelektualnych motywów w procesie formowania się treści religijnych. Judaistyczna kazuistyka, która nie zajmuje się bezpośrednio analizowaniem problematyki racjonalności społecznej, może w znacznej mierze przyczynić się do racjonalnych wyborów jednostki. Religia żydowska w sposób wyjątkowy rozwija spekulatywne dociekanie, a znaczenie schematów myślowych jest brane pod uwagę w religijnych dysputach z całą powagą. Racjonalizm judaizmu ogranicza się,

²⁶ Tamże, s. 210.

zdaniem Webera, wyłącznie do czysto formalnych kwestii, nie wnikając w ogóle w istotną treść toczonych dociekań i sporów.

Weberowska krytyka nieracjonalnych dróg zbawienia

Weberowska krytyka religijnych dróg zbawienia koncentruje się wokół problematyki ustanawiania przez religijne prawo eschatologicznych celów, jakie wierzący musi zaakceptować, aby podjąć wysiłek w celu ich osiągnięcia. Religie kreśliły zróżnicowane drogi prowadzące do osiągnięcia celu. Jedną z nich jest ekstaza. Wartość tej metody Weber ocenia jednoznacznie krytycznie:

ekstaza jako środek „zbawienia” lub samoubóstwienia (...) może mieć w większym stopniu albo charakter wielkiego uniesienia i opętania, albo charakter chronicznego, specyficznego religijnego habitusu (...). Głębokie ekstazy są jednak – zgodnie ze swą naturą – czymś przejściowym. Pozostawiają niewiele pozytywnych śladów na habitusie życia codziennego²⁷.

Weber odrzuca ekstazę jako przykład metody prowadzącej do zbawienia, który byłby możliwy do pogodzenia z wymogami rozumu. Krótkotrwałość i ulotność ekstatycznych momentów przeżywanych przez mistyka sprawia, że nie mogą one prowadzić do trwałych i solidnych nastawień wierzącego w budowie przestrzeni społecznej, w której dominują idee i interesy o radykalnie innym charakterze. Mistyk nie jest w stanie w pełni angażować się w sferę publiczną, gdyż jego wysiłki muszą być skierowane w stronę sacrum, które akcentuje dualizm interesów religijnych i światowych. Religijność ekstatyczna tworzy przepaść między przeżywaniem codzienności a doświadczeniem religijnym. Dla mistyka religia jest „wyjściem ponad” linearną koncepcję zdarzeń świata zmysłowego ku wieczności, której „doświadcza się” już będąc na tym świecie. Weber stwierdza:

²⁷ M. Weber, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, dz. cyt., s. 216.

rozwój w kierunku systematyzacji i racjonalizacji zawłaszczania religijnych dóbr zbawienia zmierzał właśnie do usunięcia tej sprzeczności między codziennym a pozacodziennym habitusem religijnym. (...) Z nieprzebranego bogactwa stanów wewnętrznych (...) niektóre wydzieliły się jako centralne, gdyż nie tylko reprezentowały pozacodzienny, duchowo-cielesny stan indywidualny, lecz także wydawały się zawierać w sobie pewne i ciągłe posiadanie osobliwie religijnego dobra zbawienia²⁸.

Racjonalna religijność dąży do dewaluacji kontemplacyjnych metod prowadzących do zbawienia, albowiem nowożytny model społeczeństwa akcentuje sformułowanie etycznych zasad, które podkreślałyby wyłącznie wartość obowiązku oraz ważność systematycznego i stopniowego doskonalenia jednostki, zamiast realizować ideały religijne, nakazujące separację od świata doczesnego. Weber w dużym stopniu krytykuje również podejście katolickie²⁹ za formowanie postawy, w której rytualne powinności zastąpiły metodyczny i racjonalny rozwój jednostki, realizującej się w społeczeństwie. Tendencja charakteryzująca się porzuconiem i rezygnacją z interesów społecznych miałaby skutkować lenistwem oraz intelektualną apatią w budowaniu postawy obywatelskiej³⁰. Weber odrzuca taki model zachowania i kreśli idealny typ ascety – racjonalisty, który pozostaje wewnątrz świata i kierując się racjonalnymi wyborami, odrzuca wszystkie możliwości, które w jakikolwiek sposób mogłyby zaburzyć harmonię życia wewnętrznego, regulowanego przez etyczne nakazy. „Pozostający wewnątrz świata «asceta» jest racjonalistą zarówno

²⁸ M. Weber, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, dz. cyt., s. 219.

²⁹ Por. M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, [w:] tenże, *Szkice z socjologii religii*, dz. cyt., s. 109.

³⁰ Teza ta jest w dużej mierze wątpliwa i trudna do pogodzenia z dzisiejszym stanem wiedzy, jaką przynoszą nauki społeczne: socjologia i etyka, historia religii. Komentator myśli Webera, D. Cantoni, wyraźnie i z całą stanowczością wykazuje wadliwą konstrukcję wywodu Webera. Katolicyzm według Cantoniego nie ma bezpośredniego związku z uformowaniem się postawy „leniwego mieszczanina”, którego cechuje lekkomyślność i irracjonalistyczne (nieprzemysłane bądź głupie) decyzje. Przeciwwstawienie ideału pracowitego protestanta i leniwego katolika jest stereotypem i ma niewiele wspólnego z prawdą historyczną. Por. D. Cantoni, *The Economic Effects of the Protestant Reformation: Testing the Weber Hypothesis in the German Lands*, London 2009.

w sensie racjonalnej systematyzacji własnego, osobistego sposobu życia, jak i w sensie odrzucenia wewnątrz świata i w jego porządku wszystkiego, co etycznie irracjonalne³¹. Na tożsamość ascety-racjonalisty złożył się specyficzny „splot okoliczności”³² tradycji zachodniej. Zachowuje on zasadę złotego środka odrzucając skrajności, dążąc natomiast do stabilności i równowagi. Wymóg etycznego życia cechuje równowaga: sfera obyczajowa nie nakazuje ani abstynencji seksualnej, ani też zaspokajania wszelkich rozkoszy zmysłowych. Również umartwienie ciała i duszy nie prowadzi racjonalisty do szczęścia, lecz tylko „opanowany sposób życia i unikanie poddania się urodzie świata, sztuki lub własnym nastrojom i uczuciom”³³. Podobną interpretację proponuje komentator Webera, J. Habermas: „Asceza (...) musi przenikać pozareligijne obszary życia, ażeby również świeckie działania podporządkować maksymom etyki przekonań (początkowo zakorzenionej w religii). Proces ten dostrzeżga Weber w narodzinach protestanckiej etyki zawodu – powołania”³⁴, który przyczynił się w zasadniczy sposób do narodzin nowoczesnego społeczeństwa.

Zastosowanie racjonalizacji celowej w strukturach społecznych

W pracy *Gospodarka i społeczeństwo* Weber przechodzi od analizy fenomenu racjonalnego życia do ukazania struktury społeczności, w której praktyczne zastosowanie etyki zawodu przyniosło doniosłe korzyści. Dlatego istotne wydaje się podkreślenie znaczenia racjonalizacji religii w procesie modernizacji, tj. narodzin kapitalistycznego społeczeństwa i europejskiego systemu państwowego³⁵.

Podstawowa tendencja formowania się nowego społeczeństwa odznaczała się odejściem od religii jako systemu wiedzy, który dawał poczucie pewności, bezpieczeństwa i stabilności. Zdecentralizowane

³¹ M. Weber, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, dz. cyt., s. 225.

³² M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, dz. cyt., s. 70.

³³ M. Weber, *Drogi zbawienia i ich wpływ na sposób życia*, dz. cyt., s. 239.

³⁴ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, dz. cyt., s. 368.

³⁵ Por. tamże, s. 371.

rozumienie świata przyczyniło się do wykształcenia się prymatu rozumnego urzeczowienia jako metody objaśniania świata, a w przestrzeni relacji interpersonalnych do rozwoju skodyfikowanego prawa i przepisów moralności. Wykształcenie innych niż dotychczas metod badawczych doprowadziło do uformowania się zinstytucjonalizowanych działań podejmowanych ze względu na cel³⁶. Dzięki racjonalizacji społecznej dwa fundamenty nowożytnego społeczeństwa: moralność i prawo, przyczyniły się w zasadniczy sposób do powstania gospodarki kapitalistycznej. Racjonalizm gospodarczy uwidacznia się we wzajemnej zależności i powinności przedsiębiorcy, urzędnika, a dalej – pracownika fizycznego i etatowego³⁷. Relacja ta jest przykładem funkcjonowania racjonalizacji ze względu na cel, gdzie każde z ogniw przedsiębiorstwa musi się wykazać maksymalnym wyęzieniem swych zdolności, a przede wszystkim wyróżnić się świadomością działań i zdolnością predykcji. Weber podkreśla oddzielenie wartości pracujących jednostek od określonych środków, które stanowią o możliwości podjęcia jakichkolwiek działań. Stwierdza, iż decydującym fundamentem ekonomicznym jest „oddzielenie pracującego (*des Arbeiters*) od rzeczowych środków administrowania w administracji publicznej, od narzędzi badawczych w uniwersyteckich instytucjach i laboratoriach”³⁸. Zdaniem autora, rozwój społeczeństwa budowany jest w oparciu o racjonalną etykę, prawo, moralność. Pytając o źródłowość racjonalizacji ze względu na cel, nie można odwołać się do bardziej rudymentalnych przyczyn metafizycznych lub religijnych, gdyż ten typ racjonalizacji umożliwia dopiero powstanie wszelkich innych regulacji w przestrzeni społecznej. Zdaniem Habermasa racjonalizacja ze względu na cel „osadza struktury racjonalności ukierunkowanej na cel w systemie osobowości i w systemie instytucji”³⁹. Jednak, aby możliwa stała się racjonalizacja rozumiana jako integracja

³⁶ Por. tamże, s. 372.

³⁷ Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 1047.

³⁸ Tamże.

³⁹ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, dz. cyt., s. 375.

społeczna, konieczne jest wystąpienie wcześniejszej konsolidacji między podmiotami na płaszczyznach:

1. racjonalnej religii, która kształtuje osobowość i tworzy odpowiednią hierarchię wartości;
2. społecznej, w której „mniejsze” komórki społeczne (rodzina, szkoła, inne mniejsze wspólnoty) umożliwiają transmisję wartości kulturowych, wzmacniając poczucie przynależności do danej społeczności lokalnej;
3. prawnej rozumianej jako „system przymuszających norm”⁴⁰, które ograniczałyby szkodliwe dla społeczeństwa realizowanie własnych interesów i potrzeb⁴¹.

Analizowana struktura racjonalności celu prowadzi do wykształcenia się nowych struktur świadomości, których zaistnienie możliwe jest jedynie w nowożytnym modelu społeczeństwa, dowartościowującym proces racjonalizacji. Innymi słowy, widoczne innowacje w analizowanym modelu społeczeństwa mogłyby powstać dzięki etycznej racjonalizacji obrazów świata. Warto przywołać w tym miejscu Habermasa, który stwierdza jednoznacznie: „nowoczesne struktury świadomości wyłaniają się jako rezultat powszechno-dziejowego procesu racjonalizacji obrazów świata, czyli procesu «odczarowania»⁴² religijno-metafizycznych obrazów świata”⁴³. Weber podkreśla niezbędność racjonalności kognitywno-instrumentalnej, która „przeniknęła” do wszystkich obszarów życia – nauki, filozofii, kultury, religii – podporządkowując sobie sferę moralności, racjonalności praktycznomoralnej. Model racjonalności kognitywistyczno-instrumentalnej wykreował określone sfery wartości realizowanych w przestrzeni społecznej. Racjonalizacja społeczna i religijna doprowadziły do uformowania określonego światopoglądu, który

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Sformułowanie *odczarowanie świata – Entzauberung der Welt* utworzone zostało przez M. Webera. Określa ona racjonalny sposób odniesienia się do świata, który zostaje pozbawiony myślenia mitologicznego, posługującego się symbolami religijnymi, stając się w ten sposób możliwym dla racjonalnej i naukowej deskrypcji. Por. M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, dz. cyt., s. 50–132.

⁴³ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, dz. cyt., s. 376.

bierze swój początek z protestanckiej etyki zawodu – powołania. Tak traktuje o tym Weber: „racjonalizacja i świadoma sublimacja stosunków człowieka z różnymi sferami zewnętrznego i wewnętrznego, religijnego i doczesnego posiadania dóbr zmuszała (...) do uświadomienia sobie wewnętrznej autonomii (*innere Eigengesetzlichkeiten*) poszczególnych sfer w jej konsekwencjach i przez to uwikłania ich we wzajemne konflikty, które w kontekście pierwotnej prostoty stosunków ze światem zewnętrznym pozostawały w ukryciu”⁴⁴. Uwidaczniają się zatem trzy podstawowe, *kulturowe systemy działania* (porządki życia), które dotąd określały wzorce w dążeniu do dóbr wyższych (idealnych): uprawianie nauki w sposób systematyczny i zorganizowany, życie we wspólnocie religijnej oraz kultywowanie sztuki (estetyki)⁴⁵. Obok wartości idealnych występują również takie systemy działania, które stymulowały jednostkę do posiadania dóbr materialnych: bogactwo – wyróżniające się wydzźwiękiem pejoratywnym, władza utworzona wskutek politycznego działania, a także miłość hedonistyczna (przyjemność własna, egoizm, indywidualizm emocjonalny)⁴⁶.

Konkludując, dostrzega się istotny podział dóbr idealnych, które są wytwarzane przez systemy kulturowe, co może przyczyniać się do problematyczności wyboru, które z interesów są nadrzędne. Można domniemywać, iż całkowite uniknięcie napięć między realizacją ideałów kreowanych przez religię a życiem w odczarowanej społeczności⁴⁷ jest niemożliwe. Istota sporu przejawia się w zróżnicowanych interesach, które są w istotnej mierze „produktem” idei i światopoglądów. Konflikty wynikają przede wszystkim z niemożności uzgodnienia wypracowania porozumienia między zróżnicowanymi strukturami racjonalności. Płaszczyznę, na której rozgrywają się spory, stanowią w dużej mierze: gospodarka kapitalistyczna, zinstytucjonalizowany sposób uprawiania

⁴⁴ M. Weber, *Teoria stopni i kierunków religijnego odrzucenia świata*, tłum. W. Buchner, „Pismo literacko-artystyczne”, 1986 nr 2 (45), s. 79–80.

⁴⁵ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, dz. cyt., s. 399.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. M. Weber, *Teoria stopni i kierunków religijnego odrzucenia świata*, dz. cyt., s. 77.

wiedzy oraz sztuki, skodyfikowane prawo cywilne, racjonalna etyka oparta na „odczarowaniu religii”. Zróznicowane idee i interesy prowadzą do powstania różnych modeli opisujących rzeczywistość. Dlatego też interesująca wydaje się idea komunikacji, dzięki której możliwe jest – nawet w ograniczonym stopniu – uzgodnienie radykalnych propozycji i wzmożenie wysiłków w celu osiągnięcia porozumienia. Koncepcja racjonalizacji Maxa Webera wydaje się w znacznej mierze przyczyniać do wzmożonych wysiłków dla osiągnięcia konsensu w przestrzeni społecznej.

artykuły

tischneriana

przekłady i komentarze

recenzje i sprawozdania

Justyna Siemienowicz

Józefa Tischnera myślenie „z wnętrza metafory”

Jednym z pierwszych pytań, jakie mogą pojawić się podczas lektury kolejnych esejów Józefa Tischnera, jest może naiwne i nieco wścibskie pytanie, co skłoniło autora do napisania danego

Justyna Siemienowicz – absolwentka Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego specjalności komparatystycznej, obecnie studentka piątego roku filozofii UJ.

tekstu. Jest ono jednak o tyle uzasadnione, że jako podmiot filozofowania myśliciel ów nie stara się nadać bardziej uniwersalnego i obiektywnego charakteru swoim rozważaniom poprzez zacieranie, wymazywanie śladów swego indywidualnego, historycznie przez czas i miejsce zdeterminowanego życia. Tischner w pewien sposób w swoich tekstach całkowicie się odsłania i powierza siebie samego ze swoim bogactwem, ze swoją troską i dobrą radą, ale też z całym swoim ubóstwem i zgryzotą tym, do których pragnie mówić. A adresatów też ma bardzo konkretnych, bardzo dobrze mu znanych i bliskich, nie jakieś tam bliżej nieokreślone modelowe figury retoryczne. Są to ludzie mu współcześni, pozbawieni nadziei, ludzie bardzo konkretnej rzeczywistości – przede wszystkim komunistycznej, a potem także demokratycznej Polski. Tischner szuka rozmowy, liczy na dialog. Dlatego z całych sił nie tylko w materii, ale też w sposobie filozofowania, w jego formie, walczy z anonimowością.

A więc wydaje się, że wspomniane pytanie o genezę można bez wahania postawić, pochylając się nad każdym z jego tekstów. A jednak w przypadku niektórych z nich wydaje się ono szczególnie uzasadnione. Które to? Dobrą wskazówkę mogą stanowić już same tytuły. Są to bowiem te eseje, w których Tischner skupia się na zagadnieniu samego myślenia. Myślenie jako takie jest jednym z głównych, nawracających tematów jego filozofowania. Pojawia się ono w bardzo różnych odmia-

nach, doprecyzowaniach. I oto myślenie może być myśleniem religijnym, myśleniem według wartości, myśleniem w żywiole piękna czy też wreszcie myśleniem z wnętrza metafory. Zawsze gdy owo myślenie staje się tematem Tischnerowskich rozważań, oznacza to pochylenie się nad kształtem i sensem własnego filozofowania, próbę uważnego, na poły zatroskanego, na poły nieufnego przyjrzenia się mu. A zatem możemy się domyślać, że również podejmując kwestię myślenia z wnętrza metafory, filozof chce nam coś powiedzieć o swojej filozofii i swoim spojrzeniu na to, czym filozofia jest w ogóle, ale przede wszystkim w geście zaufania i zawierzenia uczynić jak najbardziej jawnym to, jakie założenia leżą u podstaw jego myślenia, jakie inspiracje przenikają najgłębsze pokłady jego myśli. Pragnie pokazać, skąd jako filozof mówi, gdzie biją jego źródła, by być lepiej zrozumianym, ale przede wszystkim, by się tymi źródłami jako czymś dla niego samego najbardziej życiodajnym i ożywym podzielić z innymi. Podzielić – nie pochwalić. Zdaje się bowiem mówić: „zobaczcie, ja sam nie jestem źródłem swojej filozofii, te źródła biją już od wieków, co więcej, są nam wszystkim wspólne, są one również waszymi źródłami – są nasze, więc na nowo uczmy się z nich czerpać”. Zatem Tischner chce podzielić się, ale i może trochę poprzez to odsłaniać i wyjaśniać też się usprawiedliwić, a wszystko po to, by dać się jak najlepiej zrozumieć, jak najlepiej poznać.

Dlatego też przyglądając się tekstom poświęconym myśleniu i wchodząc z nimi w dialog, będziemy się starali zająć postawę rozumienia nie tylko wobec pewnego projektu filozoficznego, a więc składających się na niego tez i argumentów oraz odczytań innych myślicieli, ale także wobec ich twórcy. W przypadku tego filozofa bardzo dobrze bowiem widać, że filozofii nie sposób oddzielić nie tyle od podmiotu filozoficznego, bo ten może być przecież tylko abstrakcyjnym konstruktem jednego z wielu możliwych dyskursów, ale przede wszystkim od konkretnego sposobu życia, od człowieka w tym życiu zanurzonego.

Już bowiem pierwsze zdania eseju *Myślenie z wnętrza metafory*, które możemy potraktować jako wprowadzenie w interesującą nas problematykę, zdają relację z pewnej obawy filozofa w stosunku do własnej formy filozofowania.

Tischner zauważa bowiem, że jeśli prawda jest nieodłącznym horyzontem każdego myślenia, to myślenie filozoficzne wyróżnia się tym, że kieruje się ono w stronę prawdy tylko poprzez i w postawie radykalnego krytycyzmu, gdyż tylko wtedy może mieć nadzieję na osiągnięcie niezbywalnych podstaw pewności. Podkreśla też, że takie spojrzenie na filozofię utrwalił Kartezjusz, a po nim Kant. Równocześnie jednak zauważa, że prawdy w stronę, ku którym niejako mimowolnie, bezwiednie kieruje się myślenie filozoficzne, są nieosiągalne jeśli chce się zachować niezbywalną pewność.

Te przeciwstawne dążenia są wyrazem bólu rozdarcia przesywającego myślenie filozoficzne. I choć w późniejszych partiach eseju autor wyraźnie wskaże na nieusuwalny związek myślenia z cierpieniem, to już na początku swoich rozważań pragnie nań uczulić i w stronę tego problemu się zwrócić. Co ciekawsze, w tych pierwszych zdaniach daje wyraz temu, czego w trakcie późniejszych bardziej szczegółowych analiz nie chce już tak jednoznacznie przyznać, przed czym niejako się broni, mówiąc, że choć myślenie rodzi się z cierpienia, to ono samo już nie boli. W początkowych partiach wskazuje jednak wyraźnie, że myślenie samo, będąc nieustannie rozdzielane, stanowiąc w istocie to rozdzarcie, nie tylko wyrasta z cierpienia, ale też jest nim w najwyższym stopniu. Trzeba by zatem raczej powiedzieć, że to owoce myślenia nie boją, ale ono samo jako proces, w swym wydarzaniu się boli i to boli najgorszym rodzajem bólu – bólem krzyżowym – bólem rozdzielania.

Myśleniu filozoficznemu nie tylko towarzyszy „bolesna świadomość rozdarcia między najwyższymi nadziejami a trwającą możliwością utraty wszelkiej nadziei”¹, ale ono tą świadomością w swej istocie jest, czemu także, ale już w innej części tekstu, autor daje wyraz. Nie tyle mamy więc tu do czynienia z zaprzeczaniem samemu sobie, ile z próbą wyzyskania i ukazania w jak najpełniejszym świetle wydarzenia się myślenia, a więc oświelenia go z jak najróżniejszych perspektyw.

Obawa Tischnera co do formy filozofowania, przez niego wybranej, która, jak powiedzieliśmy, zdaje się przezierać z początkowych uwag

¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 463.

wspomnianego eseju, dotyczy niepewności, czy kierując się w stronę „najwyższych prawd” – o sensie życia, istnieniu i nieistnieniu Boga, początku lub końcu wszechświata, o naturze dobra i zła – nie zagubił on gdzieś po drodze prawa filozofa do radykalnego krytycyzmu. Pierwszym krokiem, by w jakiś sposób się do tych wątpliwości ustosunkować, jest właśnie wskazanie na nierozzerwalny związek tych dwóch, przeciwstawnych dążeń, o których wspomnieliśmy – związek konieczny dla zaistnienia myślenia, które mogłoby określić siebie jako filozoficzne. Tischner broni bowiem wyjątkowego, złożonego charakteru myślenia filozoficznego i w swojej ontologicznej topografii świata wydziela mu specjalne miejsce, odrębne zarówno od poezji i teologii, jak i od nauk pozytywnych. Są one dla niego, w przeciwieństwie do myślenia filozoficznego, w pewien sposób jednowymiarowe, gdyż albo ostatecznie wyrzekają się krytycyzmu, albo wyrzekają się najwyższych prawd, aby sprostać ideałowi niezbywalnej pewności. Te trzy obszary, pomiędzy którymi ma wyznaczone miejsce filozofia, można zatem równie dobrze potraktować jako możliwe wypaczenia filozofowania. Wskazują one na ciągłe ryzyko osunięcia się filozofii w jeden, drugi lub trzeci obszar myślenia – wszystkie na równi względem niej heteronomiczne. Filozofowanie ma zatem, przynajmniej w swojej idealnej, postulowanej postaci, charakter graniczny, zawsze powinno być w pewien sposób pomiędzy, zawsze w ruchu.

Taki sam sposób bycia, jaki przysługuje w powyższy sposób scharakteryzowanemu myśleniu filozoficznemu, Tischner rozpoznaje w metaforze. Na nieprzypadkowy, lecz istotowy charakter relacji między filozofią a metaforą wskazują także doniosłe przykłady. Autor wymienia symbol² „rodzenia”, wprowadzony przez św. Augustyna, czy „złego geniusza”, który zawdzięczamy Kartezjuszowi, i wreszcie najbardziej chyba intrygującą dla współczesnego filozofa Platonską metaforę „jaskini”. W każdym z tych przypadków metafora nie stanowi jedynie ilustracji danego dyskursu filozoficznego, lecz znajduje się niejako w jego centrum, w jego

sercu, tak że nie sposób jej z niego wyrugować, nie zubożając zarazem, nie zmieniając diametralnie jego wymowy. Jak rozumieć fakt, że filozofia radykalnego krytycyzmu – radykalnego wątplenia, poszukująca zasad niewzruszonej pewności – jaką była myśl Kartezjusza, cała niejako zasada się na metaforze „złego geniusza”? Metafora bazuje na niejednoznaczności, a wydaje się, że niczego tak bardzo nie pragnie i nie poszukuje postawa krytyczna w filozofii, jak jednoznaczności i jasności języka, jego najwyższej precyzji, która byłaby w tym samym stopniu dostępna wszystkim posługującym się taką samą metodą i stosującym ten sam alfabet. Najprościej zatem byłoby odpowiedzieć, że Kartezjusz nie sprostał wymogom, które sam sobie postawił. Tischner jednak stroni od takiego rozwiązywania, gdyż nie godzi się na leżącą u jego podstaw jako założenie koncepcję filozofii, którą w innych tekstach określa mianem „teryzmu”.

Metafora jest stale obecna w języku filozoficznym wtedy, gdy służy on wyrażaniu i odsłanianiu podstawowych spraw człowieka, a więc tego, co dotyczy jego egzystencji, co jest metafizyczne. Ta jego funkcja stanowi też zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej, istotę filozofowania. Wszelkie inne, jak na przykład analiza logiczna czy lingwistyczna (pojęciowa), są wobec tej pierwszej podrzędne i zawsze, jeśli się pojawiają, to właśnie ze względu na nią. Gdy tak nie jest, w ogóle nie mamy, zdaniem Tischnera, do czynienia z prawdziwą filozofią. Stała obecność metafory w języku filozoficznym w jego podstawowej – odsłaniającej funkcji rysuje przed autorem możliwość pogodzenia wymogu krytycyzmu z pragnieniem prawdziwej odpowiedzi na najbardziej nurtujące człowieka pytania. Aby się przekonać, czy nie jest to złudna możliwość i na czym ewentualnie miałyby polegać, Tischner proponuje pochylić się nad samą metaforą.

Jak jednak zaznacza autor, metafora interesuje go nie tyle jako retoryczna figura językowa, lecz jako pewna forma, którą przybiera myślenie, którą w pewnych momentach ono musi wręcz przyjąć: „Jeżeli gdzieś w języku filozoficznym pojawia się metafora, symbol lub przeno-

² Tischner przechodzi ponad rozróżnieniem na metaforę i symbol.

śnia (...), to znaczy, że metaforyczne stało się samo myślenie³. A zatem już na początku refleksja nad metaforą sprzęga się, a nawet utożsamia, z refleksją nad samym myśleniem. Czym jest owo myślenie?

Mówiąc o metaforze i jej roli w myśleniu, Tischner sam nie stroni od metafor, szczególnie chętnie zaś odwołuje się do symboliki Platońskiej jaskini. Podążając w ślad za Platonem, myślenie utożsamia on ze światłem, które przenika i scala wszystkie sfery bytu, wszystkie stopnie istnienia. Wnika nawet w najgłębsze zakamarki jaskini. To ono sprawia, że przebywający w niej więźniowie nie są całkowicie ślepi. Tam, w najniższych partiach bytu, choć już bardzo znikome, stanowi ekran, jasne, kontrastujące tło, dzięki któremu skazani mają, choć bardzo zniekształcony, to jednak obraz rzeczywistości, mają z nią kontakt. O tym świetle, które jest myśleniem, Tischner mówi także, że wdziera się ono nagle do jaskini i odsłania tkwiącym w niej ludziom prawdę o nich samych. To odsłanianie ma najpierw i przede wszystkim charakter negatywny. Nie wiemy, jaka rzeczywistość jest naprawdę, nie wiemy, skąd płynie światło, ani nawet nie domyślamy się jego prawdziwej jasności, jego potęgi. To wszystko, czym dysponujemy, jest szczątkowe, wybrakowane, jest tylko odległym śladem. Ślad ten jest tak zatarty, że łatwiej może zmylić, niż naprowadzić na właściwy trop. Jednak już nawet tak znikome światło pozwala nam stwierdzić, że „dzieje się coś, co się dzieć nie powinno. Nasze istnienie jest pozorem istnienia⁴. Tę konstatację, której dokonuje w nas myślenie, nazywa Tischner jego – myślenia – pierwszym poruszeniem, jakby pierwszymi jego słowami, a w eseju *Myślenie według wartości* określa także mianem doświadczenia *agatologicznego*. Doświadczenie to stanowi dla niego przeżycie radykalnie metafizyczne, bunt, który rodzi myśl i czyni ją winną winą Prometeuszową; jest ono równocześnie związane z pierwotnym doświadczeniem *aksjologicznym* – z przeżyciem wartości, które w akcie preferencji każe odwrócić się od tego, co się narzuca jako naprawdę istniejące, choć wcale takie nie

³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 462.

⁴ Tamże, s. 463.

jest. Myślenie metaforyczne to zatem myślenie metafizyczne, gdyż ono w najbardziej radykalny sposób „przenosi nas od czegoś poza to coś⁵”.

Czym jednak jest dla Tischnera samo myślenie? W pewnym stopniu na to pytanie odpowiada już przedstawiona powyżej Tischnerowska interpretacja metafory „jaskini”. Ważne jest, aby uświadomić sobie, jaka relacja zachodzi między myśleniem a podmiotem myślenia – tym, kto myśli. Tischner mówi, że „myślenie rodzi samo z siebie podmiot myślenia⁶”. Zaś w eseju *Myślenie religijne* relację tę doprecyzowuje. Odwołując się do Platońskiej formuły: „ktoś mi myśli”, wskazuje na zewnętrzny i autonomiczny charakter myślenia względem podmiotu myślącego. Na czym ta zewnętrzność i autonomiczność miałyby polegać? W metaforze „jaskini” zasadza się ona na tym, skąd myślenie przychodzi, jak głęboko sięga i co swym blaskiem rozświetla oraz dokąd prowadzi. Ta droga w dół, a potem w górę nie jest czymś wobec tego światła przypadkowym, ale jest z nim tożsama. Światło, oświetlając tę drogę, zarazem ją wyznacza, jak również jej kres na dole i na górze. Z drogi można zejść lub zawrócić, ale kiedy już się nią podąża, to zmierza się do celu, do którego ona prowadzi. W przypadku drogi światła w metaforze „jaskini” tym celem jest to, co istnieje naprawdę, a więc świat dany w swojej bezpośredniości i prawdzie. To jest idea, która podmiotowi myślącemu przyświeca.

W *Myśleniu z wnętrza metafory* Tischner pyta jednak przede wszystkim o to, skąd ów podmiot, a więc filozof, mówi. Jest to bardzo problematyczne pytanie. Powołując się w dalszym ciągu na treść metafor, Tischner podkreśla, że w każdej z nich, a przede wszystkim w metaforze „jaskini”, obecny jest motyw tragizmu związanego z ludzkim istnieniem, a poprzez nie także z ludzkim myśleniem. Metafory te odsłaniają zatem głęboki związek, jaki zachodzi między cierpieniem i myśleniem. Myślenie zwraca się w stronę cierpienia, ale przede wszystkim: „Cierpienie przenika ludzkie myślenie jakby od wewnątrz, od jego korzeni, czyni siebie podłożem myślenia, sprawia, że myślenie staje się jego wy-

⁵ Tamże, s. 469.

⁶ Tamże, s. 465.

razem, jego ekspresją⁷. Myślenie stanowi, zdaniem Tischnera, dobrowolną odpowiedź daną cierpieniu, nie zaś konieczną na nie reakcję. Cierpienie może zaowocować myśleniem, ale nie musi. Szczególnym rodzajem cierpienia, z którego rodzi się myślenie filozoficzne, jest radykalna niepewność – niemożność odróżnienia prawdy od fałszu, tego, co naprawdę jest, od tego, co się tylko zdaje. Wydaje się jednak, że ten ból radykalnej niepewności tak, jak mówiliśmy już o tym wcześniej, nie tylko rodzi myślenie, ale ono nim również w jakiś sposób po prostu jest, a przynajmniej spaja je z tym bólem jakiś nierozzerwalny węzeł.

W wersji metafory „jaskini”, jaką znamy z siódmej księgi *Państwa*, światło wcale nie wdziera się nagle do jaskini, lecz trwale ją, choć znikomo oświetla, tak że więźniowie od urodzenia obserwują grę cieni na ścianie, a pomimo to ich wyzwolenie czy przebudzenie wcale nie jest przesądzone. Wręcz przeciwnie, oglądających odbywający się przed nimi spektakl niezmiernie on zajmuje i mami, co stało się podstawą dla innej wielkiej metafory: *vanitas vanitatum*. Od cierpienia można się odwrócić albo poprzez ucieczkę, albo poprzez agresję – obie postawy są próbami zapomnienia o cierpieniu, a więc również o sobie jako więźniu ze skrępowanymi rękoma, szycją i nogami, i zatopienia się całkowicie w tym, co przed naszymi oczami roztacza swój pogmatwany teatr cieni. Cierpienie pojawia się wraz z zakwestionowaniem prawdziwości tego widowiska, gdyż jest równoznaczne z niemożnością dalszego w nim uczestniczenia. Odwrócenie się jednak od niego nie przychodzi łatwo, wiąże się z bólem i pociąga za sobą dalsze cierpienia, coraz dotkliwszą niepewność. W metaforze „jaskini” filozof to ten, kto nigdzie nie jest u siebie, kto ciągle jest w drodze, co więcej, to ten, kto tę drogę przemierza zarówno w górę, jak i w dół dręczony ciemnością większą niż ta, której doznają ci, którzy nigdy z jaskini nie wychodzili. Tę nieustanną wędrówkę w górę i w dół, konieczność powtarzania drogi Tischner interpretuje w następujący sposób:

⁷ Tamże, s. 464.

Podmiot filozoficznego myślenia nie żyje zatem w niebie szczęśliwości, gdzie nie ma łez ani śmierci. Myśleć znaczy pokonywać radykalną niepewność. Znaczy również: raz po raz przypominać o niebezpieczeństwie ułudy, a zatem budzić niepewność. Myślenie jest tą duchową mocą, która nie tylko przewycięża swój ból, ale także potrafi go w sobie ożywić, a nawet podtrzymać⁸.

I właśnie z tego obszaru przewyciężania zdaje się, zdaniem Tischnera, przemawiać filozof. Co stoi jednak za tym, że decyduje się on przemawiać? Tischner wskazuje na odwagę i nadzieję, które każą mu wierzyć, że jego udziałem stanie się poznanie. Metafora odzwierciedla je w na stałe wpisanej w jej strukturę alternatywie, która stanowi przeciwieństwo radykalnej niepewności. Alternatywa odpowiada w metaforze temu, co w myśleniu filozoficznym jest najbardziej istotne, a więc wskazywaniu na możliwości, które stanowiłyby nowy horyzont sensów, w którym to, co jest, mogłoby się ukazać w całkiem nowym świetle, mogłoby zostać podniesione z czeluści niebytu i bezsensu do światła pełniejszego rozumienia i istnienia. Dlatego też myśleniu towarzyszy nie tylko cierpienie, ale także radość.

Tischner podkreśla, że myślenie rozpatrywane z wnętrza metafory „jaskini” ujawnia jeszcze jedną swoją niezwykłą właściwość. Filozof, który pragnie wznieść się ponad to, co każdemu na swój sposób mami oczy, poszukuje jakiegoś jednego punktu widzenia, który byłby wspólny wszystkim. Jeśli myślenie jest światłem, które właśnie tam, na górze, ma swoje źródło, to dla podmiotu myślenia oznacza to, że drugi i konstytuująca relację z nim bliskość nie jest czymś wobec niego zewnętrznym, lecz właśnie czymś najbardziej własnym. Wznosząc się ku światłu, podmiot myślenia niesie w sobie drugiego i kieruje się ku niemu. To doświadczenie wspólnoty popycha go także do zejścia z powrotem w dół, do zajęcia miejsca, które jest udziałem drugiego, a więc do substytucji.

Przyjrzawszy się pracy metafory i pracy filozofa nad nią, możemy jednak zadać pytanie, czy to odwoływanie się do metafor, by wyjaśnić

⁸ Tamże, s. 466.

zagadnienie myślenia w jego metaforyczności, nie stanowi w istocie błędnego koła. By sobie na nie odpowiedzieć, ważne jest, aby przyrzeć się nie tylko temu, co filozof mówi poprzez te metafory, ale też, w jaki sposób to czyni.

Metafora „jaskini” staje się metaforą myślenia filozoficznego. Odwołując się do niej, Tischner pragnie pokazać, że metaforyczność oznacza metafizyczność. W ten sposób metaforyzuje on niejako samą metaforę, gdyż każe zwrócić uwagę nie tylko na to, co ona mówi, ale także na to, czym jest. Metafora jako taka staje się metaforą, czyli obrazem myślenia filozoficznego.

Tischner wskazuje też, że metafora przedkłada porządek rozumienia nad porządek wyjaśniania. Metafora nie sprowadza bowiem jednej rzeczy do innej, a jedynie obie do siebie przybliża. Nie mówi, że metafizyka jest metaforyką lub na odwrót, ale wskazuje na wspólny im obu ruch wnoszenia poza, tak samo, jak nie sprowadza Dobra czy myślenia do światła, ale wskazuje, że Dobro i myślenie dają się myśleć, a więc rozumieć jako światło.

Czy jednak na podstawie powyższych analiz możemy powiedzieć coś ostatecznie o relacji między myśleniem w jego metaforyczności a wymogiem radykalnego krytycyzmu? Czy oba te aspekty myślenia filozoficznego dają się ze sobą pogodzić? w początkowych partiach swych rozważań Tischner cytuje jeszcze jednego, poza wymienionymi Kartezjuszem i Kantem orędownika radykalnego krytycyzmu. Jedna z najbardziej znanych tez Wittgensteina brzmi bowiem: „o czym nie można mówić, o tym należy milczeć”. Paradoksalnie może stanowić ona bardzo ważną wskazówkę w naszych rozważaniach. Należy mieć przy tym na uwadze rozróżnienie między mówieniem i pokazywaniem, jakiego ten filozof dokonał. Dawać do myślenia może na równi mówienie, jak i pokazywanie. Nie wszystko da się wypowiedzieć. Kiedy zawodzą słowa, pozostaje jeszcze obywatel się bez nich pokazywanie. Mimo że coś pozostaje niewypowiedziane, to jednak uwidacznia się. Metafora w dyskursie filozoficznym pojawia się tam, gdzie język zawodzi w swym zwyczajnym użyciu, a więc tam, gdzie należy milczeć. Czym innym jest ona

wszakże, jeśli nie pokazującym coś obrazem? Platon o swej metaforze „jaskini” mówi przecież: „Otóż ten obraz...”⁹.

Metafora nie znosi zatem języka jednoznaczności, ale sytuuje się niejako obok niego, stanowi jego naturalne dopełnienie. Lecz to nie wszystko. Skoro bowiem język nie tylko mówi, ale też pokazuje, to należy się zastanowić nad naturą samego języka. Metafora, odrywając słowa od ich codziennego użycia, kieruje naszą uwagę również na sam język, którego zwykle używamy w sposób bezwiedny. Metafora przypomina nam o tym, że język nie jest bytem całkowicie transparentnym. Uczuła, by zwrócić uwagę nie tylko na świat, który chcemy za jego pomocą uchwycić, lecz również na sam język jako na jeden z jego elementów. Na tę funkcję metafory wskazuje Tischner, mówiąc, że „nic tak nie odsłania tajemnicy słów, jak próby stosowania ich poza miejscem, które je zrodziło”¹⁰. To „stosowanie poza” to przynależąca do istoty języka jego metaforyczność, czyli obrazowość. Posługiwanie się językiem w taki sposób, by o tej jego obrazowości, czyli nietransparencji, nie zapomnieć, wydaje się w najwyższym stopniu czynić zadość wymogowi radykalnego krytycyzmu. Metafora nie wyklucza go zatem, lecz mu jak najbardziej sprzyja. Język jest jak Heideggerowskie narzędzie, które daje o sobie znać dopiero wtedy, gdy zawodzi, gdy widoczne stają się jego ograniczenia.

Z metaforą jednak wiąże się to samo trwałe niebezpieczeństwo i ryzyko co z językiem, którego naturę ona wyraża i podziela. Metafory bardzo łatwo popadają w alegoryczną jednoznaczność, stając się w ten sposób obrazami, które więżą myślenie, sprzyjają jego kostnieniu. Wraz ze sztywnieniem metafory coraz słabiej widoczny staje się fakt, że jest ona metaforą, coraz bardziej zaś rośnie złudzenie, że w sposób bezpośredni odsyła ona do tego, o czym mówi, nie zaś że tylko przybliża, oświetla z pewnej strony. Tischner podkreśla, że „słowa «dają do myślenia», ale nie wyczerpują żadnej treści”¹¹. Jean-Luc Marion mówi, że

⁹ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 224.

¹⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 471.

¹¹ Tamże.

bytom przysługują dwa różne sposoby bycia: ikoniczny, który nie zatrzymuje na sobie, nie ludzi spojrzenia transparentą, dlatego paradoksalnie staje się w swoim byciu przejrzysty, bo daje się spojrzeń, nie niewoląc go; i przeciwstawny mu – idolatryczny¹². Słowo, pojęcie, jeśli nie zostanie przez nas rozpoznane w swoim byciu, a więc jako słowo czy też jako pojęcie właśnie, będzie nas więziło, przesłaniało to, co pierwotnie powinno stawiać przed naszymi oczami, co powinno czynić widocznym, przybliżać. Ikona zaś to, zgodnie ze źródłosłowem, dobry obraz, a więc taki, który przedstawiając, nie skrywa tego, że przedstawia, lecz w obu tych momentach daje się spojrzeń na równi. Jak jednak jest możliwy taki ikoniczny sposób bycia języka czy metafory?

Tischner zdaje się udzielać odpowiedzi na to pytanie w sposób, w jaki nawiązuje do metafory „jaskini”. Nie stara się jej wyjaśnić, nie analizuje jej szczegółowo, nie rozkłada na najdrobniejsze części, lecz bierze ją niejako w całości, jako obraz właśnie, i wprowadza swym namysłem w ruch. Stara metafora przestaje być za sprawą pracy jego myślenia znanym nam wszystkim bardzo dobrze, raz na zawsze danym obrazem, który trafnie tłumaczy pewne istotne kwestie platońskiego systemu. Tak rozumiana metafora może co najwyżej uspić myśl, Tischner zaś na nowo ją ożywia, pobudzając tym samym i orzeźwiając samo myślenie.

Skoro nie sposób oddzielić języka od myślenia filozoficznego, a język jako byt, który odnosi się do świata, z natury jest metaforyczny, bo „przenoszący poza”, to w imię prawdy zdobywanej w sposób radykalnie krytyczny nie tylko nie należy stronić od metafor, gdyż wcześniej czy później powrócą one nierozpoznane, tym bardziej niewoląc, lecz świadomie się w ich stronę zwracać, by móc się też z nimi zmagać, by je przezwyciężyć i w tym aporetycznym afirmatywno-negatywnym ruchu pozwolić ukazać się temu, co metafizyczne.

A więc jednak myślenie z wnętrza metafory. Czym jest owo wnętrze? Czy można w ogóle odpowiedzieć na to pytanie? Można na pewno próbować. Wydaje się, że w swym pulsującym życiem wnętrzu metafora

kryje swe związki ze światem naszego doświadczenia, który nie tyle jest przestrzenią rzeczy, co wydarzeń, spotkań z innymi ludźmi. Tego bardzo konkretnego zakorzenienia metafory w życiu Tischner jest świadomy i ten właśnie splot konkretnego z uniwersalnym chyba najbardziej go w metaforze pociąga. Czy konstruując metaforę „jaskini”, Platon nie obarczył nas wszystkich raz na zawsze bolesnym pytaniem: „Dlaczego Sokrates umarł w taki sposób?”, i nie pokazał tym samym, że to właśnie konkretne pytanie i konkretny ból wyrażają pragnienie prawdy i przybliżają do niej w o wiele większym stopniu niż najbardziej wyrafinowane argumenty, najbardziej rozbudowane koncepcje. Platon przecież tego, co uważał za najcenniejsze w swej filozofii, nigdy nie spisywał, a jeśli już, to starannie to ukrywał w enigmatycznej formie swoich metafor i mitów.

W eseju *Myślenie z wnętrza metafory* Tischner stara się pokazać, czym jest takie myślenie, jakie warunki musi ono spełniać. Zbliżając się do końca podjętych w niniejszym artykule rozważań, należy wyraźnie podkreślić, iż tytułowego myślenia z wnętrza metafory w żadnej mierze nie sposób traktować, już w perspektywie całości dokonania filozoficznych Tischnera, jedynie jako przedsięwzięcia jednorazowego czy też pomniejszej, przelotnej idei zrodzonej na pewnym etapie pracy tego filozofa, etapie, któremu odpowiada zbiór esejów *Myślenia według wartości*. O tym, że w myśleniu z wnętrza metafory należy dopatrywać się raczej generalnego projektu filozofii Tischnera, najdobitniej chyba świadczy fakt, że jego najważniejsze i najbardziej nowatorskie dzieło – *Filozofia dramatu* – w swej najbardziej podstawowej warstwie konceptualnej, stanowiącej trzon rozwijanej w ramach tej teorii antropologii i ontologii, zasadza się właśnie na metaforze, i to metaforze nie byle jakiej (co więcej, z jaskinią Platona silnie związanej): metaforze *theatrum mundi*.

Jeśli prześledzimy, jak często Tischner w swej twórczości powraca do kilku konkretnych figur, a przede wszystkim do obrazu jaskini i uwiecznionych w niej ludzi, jak głęboko się w nie wmyśla, zobaczymy, jak ta metafora żyje w jego własnym filozofowaniu. To znów konkretne doświadczenia decydują o tym, że ożywa ona z taką mocą na nowo. Jakie to doświadczenia? Na pewno ciemnego, ponurego świata komunistycz-

¹² Zob. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996.

nej Polski z więzieniami przepelnionymi ludźmi, którzy w żaden sposób nie mogli zrozumieć swojej winy, którzy wraz z innymi coraz bardziej tracili nadzieję na wyzwolenie. A filozof? Tak, jak ci w metaforze jaskini zmagający się z bólem niepewności, wyznaje:

Trudno mówić o marzeniach. Myślę, że jutro także nie przekroczę własnego cienia. Wiem, że idąc na kolejne spotkanie z człowiekiem, kolejne kazanie, kolejną popularyzację, będę w głębi duszy dręczony myślą, że nie robię tego, co robić powinienem (...). I chyba tak będzie do końca. Powiem wtedy: nie zrobiłem tego, co zrobić miałem, nie zrobiłem nawet tego, co naprawdę trzeba było zrobić¹³.

Ale czy filozof schodzący w dół, opuszczający świat słońca, nie pogrąża się w coraz większej ciemności? Już Abraham uczy, że z wyżyn wraca się z na zawsze przyciemnionym wzrokiem. Pomimo to filozof ów pozostaje całkowicie świadomy, z jakiego miejsca powinien mówić, jakie miejsce wskazuje mu odpowiedzialność, która zawsze każe „wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć trzeba”¹⁴.

artykuły

tischneriana

przekłady i komentarze

recenzje i sprawozdania

¹³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 9.

¹⁴ Tamże.

Charles S. Peirce

Ewolucyjna miłość

Pierwsze spojrzenie... Przeciwnie Ewangelie

[287] Filozofia, gdy zaledwie porzuciła swą złotą poczwarkę, mitologię¹, obwieściła, że istotnym czynnikiem ewolucji wszechświata jest Miłość. Albo, skoro nasz piracki język angielski jest ubogi w tego typu słowa, lepiej powiedzmy – Eros, miłość pełna wigoru (*exuberance-love*). Niedługo później Empedokles określił namiętną miłość i nienawiść jako dwie siły kierujące wszechświatem. Niekiedy lepszym określeniem byłaby życzliwość. Z pewnością jednak, jeśli ma ona swoje przeciwieństwo,

Charles Sanders Peirce (1839–1914) – wybitny i wszechstronny amerykański naukowiec, matematyk, logik i filozof. Uznawany za pierwszego klasycznego filozofa amerykańskiego, twórcę pragmatyzmu oraz prekursora wielu później rozpowszechnionych idei z zakresu logiki, semiotyki i metodologii. W późniejszym okresie swojej twórczości pracował nad pełnym systemem filozoficznym, w tym również nad naukową uprawianą metafizyką i kosmologią.

¹ Oprócz przyjęcia dosłownego rozumienia tego stwierdzenia (tzn., że filozofia, będąc motylem, uciekła z ograniczającej ją, złocistej poczwarki mitologii oraz doprowadziła rozum do rozkwitu) warto rozważyć możliwość, iż Peirce mówi tu raczej o wspaniałej (sens przenośny użytego słowa *golden*) poczwarcie, a ucieczka z niej stała się raczej przyczyną degradacji ludzkiej myśli i świata. Jeśli „mitologię” odczytamy jako świadomość obecnego w świecie ożywiającego go umysłu (tj. coś na wzór pierwotnego, *mitologicznego* animizmu, jednak w znacznie bardziej wyszukanej formie), będziemy bardziej skłonni uznać, iż motyl „mitologii” przepoczwarzył się w nieporadną gąsienicę „filozofii”, a nie odwrotnie. Przy takiej interpretacji zdanie to staje się swoistym programem Peirce’a w odniesieniu do tego artykułu; programem, który zakłada powrót do porzuconej, złotej poczwarki oraz przywrócenie światu zatraconej przez zachodnią filozofię wizji umysłu ożywiającego cały wszechświat. Por. E. Halton, *Peircean Animism and the End of Civilization*, „Contemporary Pragmatism”, R. II, 2005, nr 1, s. 135–166.

miłość może co najwyżej przyjąć postać ważniejszego kompana tegoż przeciwieństwa. Niezależnie od tego, ontologiczny ewangelista, w którego czasach były to znane poglądy, utożsamiał Jedyną Najwyższą Istotę, przez którą wszystko zostało stworzone z niczego, z miłością oblubieńczą (*cherishing-love*). Cóż więc może on powiedzieć o nienawiści? Nie jest teraz dla nas ważne, o czym mógł śnić autor Apokalipsy, jeśli był nim Jan, który wpędzony w szal przez długotrwałe prześladowania, niezdolny do odróżnienia podszeptów złego od wizji nieba, stał się Tym, który oczernia Boga przed ludźmi. Zapytajmy raczej, o czym mógł, albo o czym powinien, myśleć przytomny Jan, aby spójnie wyprowadzić tę ideę². Jego stwierdzenie, iż „Bóg jest miłością”, wydaje się skierowane przeciw myśli Eklezjastesa, iż nie jesteśmy w stanie określić, czy Bóg żywi do nas miłość, czy nienawiść³. „Nie – odpowiada Jan – możemy to określić, i to bardzo łatwo! Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością”⁴. Nie ma w tym żadnej logiki, chyba że znaczy to, iż Bóg kocha wszystkich ludzi. Nieco wcześniej mówi on: „Bóg jest światłością i nie ma w nim żadnej ciemności”⁵. Stąd wnosimy, że jak ciemność jest jedynie brakiem światła, tak zło i nienawiść są niedoskonałymi stopniami *ἀγάπη* i *ἄγαθόν* – miłości i dobroci. Potwierdza to wypowiedź spisana w Janowej Ewangelii:

Bóg nie posłał swojego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony. Kto wierzy w niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony. (...) A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło⁶.

² Peirce wyraźnie odróżnia tutaj dwóch Janów: autora Ewangelii („trzeźwego Jana”) oraz autora Apokalipsy („Tego, który oczernia Boga przed ludźmi”). Podążając za pewnymi trendami protestanckiej wykładni Pisma Świętego, odnosi się wrogo do Apokalipsy, która jest dziełem szatańskim (nazwa nadana autorowi Apokalipsy nawiązuje do tytułu szatana z tej księgi; por. Ap 12, 9–11), i ma nadzieję, że jej autorem nie jest Jan Apostoł i Ewangelista. Wraca do tego zagadnienia w dalszej części tego artykułu (zob. akapit nr 311).

³ Por. Koh 9, 1.

⁴ 1 J 4, 16.

⁵ 1 J 1, 5.

⁶ J 3, 17–19.

Bóg więc nie zsyła na nich żadnej kary, lecz oni sami siebie karzą, skłaniając się ku temu, co niedoskonałe. Zatem miłość, którą jest Bóg, nie jest miłością, której przeciwieństwem jest nienawiść; wtedy bowiem Szatan byłby równorzędną mu mocą. Jest raczej miłością, która obejmuje nienawiść jako swój niedoskonały stopień, jest Anterosem⁷ – tak, miłością, która wręcz potrzebuje nienawiści i ohydy jako przedmiotu swojego działania. Skoro miłość własna nie jest wcale miłością, to jeśli Bóg sam jest miłością, wtedy wszystko, co On miłuje, musi być pozbawione miłości; podobnie jak lampa, która może oświetlić tylko to, co inaczej pozostawałoby mroczne. Henry James, swedenborgianin, pisze: „Bez wątpienia, w przypadku skończonej miłości stworzeń jest do przyjęcia, aby w kimś innym kochać samego siebie, kochać kogoś innego za to, że dopasowuje się do nas samych. Nic tak jak to nie pozostaje jednak w bardziej rażącym kontraście w stosunku do Miłości stwórczej, której cała czułość *ex vi termini* musi być zarezerwowana dla tego, co jest wobec niej istotowo najbardziej wrogie i przeciwne”. To cytat z książki *Substance and Shadow; or Morality and Religion in their Relation to Life. An Essay upon the Physics of Creation (Substancja i cień: rozważania o fizyce stworzenia)*⁸. Szkoda, że nie wypełnił on czymś takim wszystkich stron, co mógłby zresztą z łatwością uczynić, zamiast besztuć czytelnika i wszystkich ludzi, aż zagadnienia fizyki stworzenia prawie całkowicie nie odejdą w niepamięć. Wnioskuje jednak z tego, co właśnie napisałem, iż nikt nawet geniusz nie jest w stanie uczynić każdego swojego

⁷ Istnieją rozmaite interpretacje funkcji Anterosa, mitologicznego brata i kompana zabaw Erosa. Anteros oznacza miłość powracającą, odwzajemnioną; w związku z tym był on również mścicielem miłości odrzuconej. Był on też – szczególnie w XIX-wiecznej Anglii – symbolem miłości bezinteresownej i filantropijnej, czego przykładem jest jego pomnik upamiętniający hrabiego Shaftesbury na placu Piccadilly Circus w Londynie. W ujęciu Peirce’a Anteros wydaje się mieć jeszcze inne znaczenie: „przed-Erosa” – „Erosa, który jeszcze nie przeszedł pełnego rozwoju, który utrzymuje jeszcze przy sobie nienawiść. Zarówno jednak grecki Anteros, jak i Anteros w rozumieniu Peirce’a nie są przeciwieństwem Erosa, gdyż Anteros był uzupełnieniem, wypełnieniem Erosa, tak jak nienawiść nie stanowi dla Peirca przeciwieństwa *ἀγάπη*” (*Annotations, [w:] Writings of Charles Sanders Peirce: a Chronological Edition* [dalej: W] 8: 411).

⁸ Zob. H. James, Sr., *Substance and Shadow; or Morality and Religion in their Relation to Life. An Essay upon the Physics of Creation*, Boston 1863. Przynotowany cytat pochodzi ze strony 442.

zdania tak wzniosłym jak to, które ujawnia ostateczne rozwiązanie problemu zła.

[288] Miłość porusza się po okręgach, jednym i tym samym poruszeniem nadając stworzeniom niezależność i wpisując między nie harmonię. Takie stwierdzenie wydaje się być skomplikowane, można je jednak łatwo wyrazić za pomocą prostej formuły, zwanej Złotą Zasadą. Oczywiście, nie mówi ona: „Zrób wszystko, co możliwe, aby uczynić zadość egoistycznym pobudkom innych”, ale raczej: „Poświęć swoje własne dążenie do doskonałości, aby pomóc doskonalić się twojemu bliźniemu”. Nie możemy jej również mylić z benthamistycznym, helwetystycznym czy też beccariańskim mottem: „Działaj dla największego dobra jak największej liczby ludzi”. Miłość nie jest ukierunkowana na abstrakty, lecz na osoby; nie na osoby, których nie znamy, nie na masy, lecz na naszych najbliższych, naszą rodzinę i bliźnich. „Nasz bliźni”, jak pamiętamy, to ten, z którym jesteśmy blisko – niekoniecznie przestrzennie, ale z pewnością życiowo i uczuciowo⁹.

[289] Każdy może dostrzec, że sformułowanie Jana jest zasadą filozofii ewolucyjnej, która głosi, iż wzrost pochodzi jedynie z miłości, nie powiem z samo-poświęcenia, ale raczej z gorliwości, ażeby pomóc drugiemu wypełnić jego najszlachetniejsze pobudki. Dla przykładu przypuścimy, że mam pewną ideę, która mnie zajmuje. To moje stworzenie; jak bowiem zostało wykazane w „The Monist” z zeszłego lipca, jest ona małą osobą¹⁰. Kocham ją; będę poświęcał siebie, aby ją doskonalić, gdyż nie poprzez chłodne wymierzanie sprawiedliwości tłoczącym się w umyśle ideom sprawiam, że one wzrastają, ale poprzez troskę i opiekę nad nimi niczym nad kwiatami w moim ogrodzie. Filozofia, którą wysnuwamy

⁹ Peirce stosuje tu wyraz *neighbor* w podwójnym znaczeniu – jako sąsiad (przestrzennie) oraz jako bliźni (znaczenie głębsze, także biblijne).

¹⁰ Zob. C. S. Peirce, *Man's Glassy Essence*, „The Monist”, R. III, 1892, s. 1–22 [Collected Papers of Charles Sanders Peirce [dalej: CP] 6.238–271; w 8: 165–183, *Essential Peirce* [dalej: EP] 1, 334–351]. „Świadomość idei ogólnej posiada w sobie swoistą «jedność własnego ego», które nie ulega zmianie nawet wtedy, gdy myśl przechodzi z jednego umysłu do drugiego. Myśl jest więc analogiczna do osoby, a sama osoba jest jedynie konkretną postacią ogólnej idei” (tamże, s. 21; CP 6.270; w 8: 182, EP 1, 350).

z Ewangelii Janowej, mówi, że w taki właśnie sposób rozwija się umysł; podobnie rozwija się kosmos, na tyle, na ile sam jest umysłem; podobnie i życie, jeśli tylko jest zdolne dalej ewoluować. Miłość, rozpoznając załączki dobra w tym, co nienawistne, swoim ciepłem rozbudza je do życia i czyni dobrym. Jest to sposób postrzegania ewolucji, którego domaga się *synechizm*, co z łatwością dostrzeże każdy uważny czytelnik mojego eseju *Prawo umysłu*¹¹.

[290] Dziewiętnaste stulecie coraz szybciej dobiega końca i wszyscy zaczynamy podsumowywać jego dokonania oraz zastanawiać się, jaki charakter, w porównaniu z poprzednimi wiekami, przypiszą mu późniejsi historycy. Mnie wydaje się, że będzie ono nazywane Wiekiem Ekonomii, gdyż ekonomia polityczna wykazuje znacznie bardziej bezpośrednie związki z wszelkimi podejmowanymi w tym wieku działaniami niż jakkolwiek inna nauka. Ekonomia polityczna ma również swoją zbawczą formułę. Oto ona: „Inteligencja na służbie chciwości zapewnia najsprawiedliwsze ceny, najlepsze kontrakty, najsprawniejszy przebieg wszelkich transakcji między ludźmi, i prowadzi do *summum bonum* – jedzenia w obfitości i pełni wygód”. Jedzenia dla kogo? Chyba dla tych chciwych mistrzów inteligencji. Nie twierdzą, oczywiście, że jest to prawomocny wniosek wypływający z rozważań ekonomii politycznej, której naukowy charakter w pełni przyjmują. Niestety, badanie słusznych doktryn często prowadzi do całkowicie błędnych uogólnień, podobnie jak w przypadku rozważań na gruncie fizyki, które stały się wsparciem dla necesytaryzmu. Uważam, iż znaczna uwaga skierowana w tym wieku na zagadnienia ekonomiczne doprowadziła do przecenienia korzystnych skutków chciwości i niekorzystnego wpływu sentymentów, i do powstania filozofii, która mimowolnie dochodzi do wniosku, iż chciwość jest doniosłym czynnikiem rozwoju ludzkości i ewolucji wszechświata.

¹¹ C. S. Peirce, *The Law of Mind*, „The Monist”, R. II, 1892, s. 533–559 [CP 6.102–163; w 8: 135–157; EP 1, 312–333].

[291] Otwierając podręcznik ekonomii politycznej¹² – całkowicie typowy, pierwszy z brzegu, który mam pod ręką – odnajduję tam pewne stwierdzenia, które pobieżnie tutaj przeanalizuję. Pomijam wszelkie klasyfikacje, oboje rzucane Cerberowi, frazesy łagodzące chrześcijańskie uprzedzenia, zasłony służące do ukrywania – zarówno przed autorem, jak i czytelnikiem – okropnej, nagiej prawdy o bogu chciwości. Dotarłem jednak do istoty. Autor wymienia „trzy motywy ludzkich działań:

miłość własną;

miłość do określonej klasy o podobnych upodobaniach i odczuciach;

miłość do całej ludzkości”.

Na początku zauważmy, jak służalczym mianem określona została chciwość – „miłość własna”. Miłość! Drugim motywem *jest* miłość. Wystarczy w miejsce „określonej klasy” wstawić „określonych osób”, a otrzymamy przyzwoite określenie. Jeżeli rozumieć „klasę” staroświecko, można stwierdzić, że opisany jest tu słaby rodzaj miłości. W przypadku ustalania znaczenia trzeciego motywu pojawiają się pewne niejasności. Pisząc o miłości do całej ludzkości autor nie ma bowiem na myśli głębokiej, podświadomej namiętności, którą właściwie nazywamy miłością, lecz jedynie zaangażowanie publiczne – być może więcej niż jedynie niepokój przy forsowaniu pewnych idei. Dalej autor przechodzi do oceny porównawczej przedstawionych motywów. Chciwość – mówi, choć oczywiście używa innego słowa – „nie jest aż tak wielkim wrogiem, za jakiego się ją powszechnie uważa... Każdy człowiek może wypromować swoje własne zainteresowania znacznie skuteczniej niż czyjeś, tak samo jak ktoś inny nie jest w stanie wypromować naszych”. Poza tym – zaznacza na następnej stronie – im bardziej człowiek jest skąpy, tym więcej czyni dobra. Drugi motyw jest zaś „najniebezpieczniejszym, na jaki wystawiona jest społeczność”. Miłość jest przepiękna: „nie istnieje żadne wyższe i czystsze źródło ludzkiego szczęścia”.

¹² Chodzi tutaj o podręcznik Simona Newcomba: *Principles of Political Economy*, New York 1886. Wszystkie cytaty zamieszczone przez Peirce’a w tym akapicie pochodzą ze stron 534–543.

(Ekhm!) Jest to jednak „źródło znoszenia urazów” i musi być wyparta przez coś rozsądniejszego. Cóż jest więc tym rozsądniejszym motywem? Zaraz zobaczymy.

Jeśli idzie o zaangażowanie publiczne, staje się ono bezwartościowe z powodu „trudności związanych z efektywnością opartych nań działań”. Przykładowo, może ono prowadzić do ograniczania płodności biednych i zdeprawowanych; w przypadku zaś przestępców „żadne środki represji nie są zbyt surowe”. Sugestia jest jasna. Niestety, nie można skłonić prawodawców, aby wzięli pod uwagę tak poważne środki, ze względu na zaraźliwe, „czułe sentymenty jednych ludzi wobec drugich”. Zdaje się więc, iż zaangażowanie publiczne, inaczej benthamizm, nie jest wystarczająco silnym czynnikiem, aby być efektywnym przewodnikiem miłości (przechodzę do następnej strony) która w związku z tym musi być przekazana kierownictwu „motywów, które skłaniają człowieka do pogoni za majątkiem”, którym jedynie możemy zaufać i które „są w najwyższym stopniu korzystne”¹³. Tak, są bez wyjątku w „najwyższym stopniu” korzystne dla istoty, na którą spływa całe błogosławieństwo, a więc dla tej Osoby (*Self*), dla której „jedynym celem” gromadzenia majątku – jak pisze autor – jest jej indywidualne „utrzymanie i zadowolenie”. Autor wyraźnie więc utrzymuje, iż stanowisko, jakoby jakiś inny motyw mógł przysparzać większych korzyści, nawet ludzkiemu wnętrzu (*man's self*), jest paradoksem pozbawionym większego sensu. Stara się jednak usprawiedliwić i zmodyfikować swoją doktrynę, choć pozwala wnikliwemu czytelnikowi odkryć, na jakich podstawach opiera się jego koncepcja; jednocześnie bowiem, utrzymując poglądy, które powyżej przedstawiłem, przyjmuje, że społeczeństwo nie może istnieć jedynie na podstawie inteligentnej chciwości. Tym sposobem sam szufladkuje się razem z innymi eklektykami, którzy szafują niezgodnymi ze sobą opiniami. Chce on zaprawić swoją mamotę szczyptą boga.

¹³ [Przypis Peirce’a:] Jak autor może mieć jakikolwiek szacunek do nauki jako takiej, skoro jest on zdolny do tak naiwnych uogólnień i pomieszania naukowych twierdzeń ekonomii politycznej, które wcale nie rozstrzygają o tym, co jest „korzystne”?

[292] Ekonomisci oskarżają o *sentymentalizm* tych, którzy słysząc wyartykułowane przez nich tak okrutne łajdactwa odczuwają dreszcz przerażenia. Być może... Sam dobrowolnie przyznaję, że noszę w sobie nutkę sentymentalizmu, i niech Bogu będą za to dzięki! Odkąd bowiem rewolucja francuska nadała temu sposobowi myślenia złą reputację – a muszę przyznać, że nie całkiem niezasłużenie, pomimo prawdy, piękna i dobra tego wielkiego nurtu, stało się tradycją, aby ukazywać sentymentalistów jako osoby niezdolne do logicznego myślenia i nie-sklonne do stawiania czoła faktom. Tradycja ta może być zestawiona z tradycją francuską według której Anglik w co drugim zdaniu mówi „Do licha!” (*godam*), tradycją angielską według której Amerykanie nazywają ich „Brytonami” (*Britishers*), oraz amerykańską według której Francuzi troszczą się o sprawy etykiety w stopniu prowadzącym wręcz do zakłopotania; krótko mówiąc, może być zestawiona z wszystkimi tymi tradycjami, które przetrwały jedynie dlatego, że trudno jest spotkać ludzi, którzy potrafią używać swoich oczu i uszu. Niegdyś bez wątpienia takie opinie mogły być zasadne; również i sentymentalizm – w czasach, gdy modną rozrywką było spędzanie wieczoru w powodzi łez wylanych nad jakimś żalonym przedstawieniem wystawianym na oświetlonej świecami scenie – czasami stawał się odrobinę śmieszny. Lecz czym tak naprawdę jest sentymentalizm? Jest *izmem*, doktryną, a mianowicie doktryną mówiącą, iż wielkim szacunkiem powinno się darzyć naturalne sądy rozsądnego serca. Tym właśnie jest sentymentalizm, dlatego szczerze zachęcam czytelnika, aby sam rozsądził, czy pozbawienie go wszelkiej wartości nie stanowi najbardziej poniżającego z wszelkich możliwych bluźnierstw. Niezależnie od tego, wiek dziewiętnasty, wprowadzając rządy terroru, konsekwentnie doprowadził do jego zdeprecjonowania. Faktem jest, że tak się stało. Pozostaje jednak pytanie: *w jakim stopniu?* Rządy terroru były bardzo złe; lecz i teraz nasze stulecie zuchwale eksponuje na tle nieba sztandar Gradgrinda¹⁴,

¹⁴ Thomas Gradgrind – główny bohater powieści Charlesa Dickensa *Hard Times* (1853), typowy utilitarysta, który w miejscowości Coketown zakłada szkołę, gdzie wpaja młodym ludziom podobne idee. Później, kiedy dostrzega niewystarczalność utilitarystycznego spojrzenia na świat,

prowokując grzmoty i przekleństwa niebios samych. Wkrótce jednak nagły i niespodziewany grom wstrząśnie ekonomistami, wytrącając ich z samozadowolenia. Wtedy będzie już jednak za późno. Dwudziesty wiek, jego druga połowa, z pewnością będzie świadkiem rozpętania się wielkiego potopu zalewającego porządek społeczny – aby obrócić świat w ruinę i oczyścić go na tyle, na ile owa filozofia chciwości przez długi czas pogrzyżyła go w odmętach winy. Nie będzie już wtedy miejsca na żadne potermidoriańskie uniki!¹⁵

Skąpiec jest więc siłą napędową społeczeństwa, czyż nie? Na podobnej zasadzie, choć wyrażając się znacznie mocniej, można by było oszustowi z Wall Street nadać miano dobrego anioła, który zabiera pieniądze osobom na tyle nierozważnym, że nie są w stanie właściwie ich zabezpieczyć, który dla dobra wszystkich doprowadza marne przedsięwzięcia do upadku i który aplikuje pouczające lekcje nieuważnym naukowcom, przekazując im bezwartościowe czeki – tak jak mnie uczyniłeś pewnego dnia, mój Mistrzu gramatyki, kiedy myślałeś, że odnalazłeś już sposób na to, aby wykorzystać moją formułę (*process*) bez płacenia za nią¹⁶, i by

nie jest już w stanie nic zmienić, gdyż jego uczniowie żyją według owych maksym, których sam Gradgrind wcześniej ich nauczał.

¹⁵ Jest to nawiązanie do historii rewolucji francuskiej, kiedy przemiany związane z rewolucją przybrały niepokojącą formę i po tzw. przewrocie termidoriańskim nastąpił okres odwilży oraz powrotu do bardziej konserwatywnych form rządów.

¹⁶ Wydarzenie to miało miejsce zapewne w 1892 roku i dotyczy jednego z wynalazków Peirce'a, których w tym czasie sporą ilość opracowywał i próbował dzięki nim się wzbogacić. W tym przypadku chodzi o formułę związaną z innowacyjnym procesem wybielania elektrolitycznego. Tytuł *Master of Glomery* (Mistrz gramatyki – użyty tu w znaczeniu: nauczyciel podstawowych zasad) występuje jedynie w średniowiecznych zapiskach z Uniwersytetu w Cambridge, gdzie było to określenie dyrektora szkółek gramatycznych (*grammar schools*) zależnych od tej uczelni. Owym „Mistrzem gramatyki” był Thomas J. Montgomery, jeden z oszustów z Wall Street, z którym Peirce podjął współpracę. Peirce relacjonował to wydarzenie w liście do redaktora wydawnictwa Open Court z 25 VI 1892 r.: „Spędziłem nad tym [tą formułą] wiele czasu, podwoiłem wewnętrzną ekonomię samego procesu, a dzięki nowym odkryciom chemicznym dałem prawdziwy fundament pod nowe patenty, których całkowicie brakowało wcześniej. Otrzymałem czek. Czek jednak okazał się «nie-dobry»; ja zaś teraz dostrzegam milionerów wykorzystujących moją pracę, nic przy tym mi nie płacących. Jestem bardzo zawiedziony, gdyż jak tylko otrzymałem czek, myślałem, że wszystko jest w porządku” (cyt. za: w 8: 411–412).

w ten sposób pozostawić coś w spadku swoim dzieciom, żeby mogły chwalić się swoim ojcem – i który wreszcie, we własnej osobie, dzięki niezliczonym machlojkom obracasz pieniędzmi na służbie inteligentnej chciwości. Bernard Mandeville w swojej *Bajce o pszczołach*¹⁷ utrzymuje, że drobna przestępczość wszelkiego rodzaju działa na korzyść społeczeństwa, i dowodzi tej tezy tak przekonująco jak ekonomista swoich poglądów o skąpcu. Z niemałą zjadłością spiera się nawet o to, że nigdy nie istniała żadna inna cywilizacja, prócz przestępczej. W tym samym duchu stanowczo utrzymywano i do dziś dość powszechnie wierzy się, iż wszelkie działania charytatywne i dobroczynne, prywatne czy publiczne, przyczyniają się znacząco do degradacji ludzkości.

[293] *O powstawaniu gatunków*¹⁸ Darwina rozciąga jedynie polityczno-ekonomiczne poglądy ewolucyjne na całą sferę życia roślinnego i zwierzęcego. Znaczna większość współczesnych naturalistów utrzymuje, iż prawdziwą przyczyną tych przepięknych i zachwycających przejawów przystosowywania się natury, przez które w czasach, kiedy byłem jeszcze chłopcem, ludzie wielbili boską mądrość, jest fakt, że stworzenia są tak stłoczone, iż te, które posiadają choćby najmniejszą przewagę nad innymi, doprowadzają słabsze do sytuacji niekorzystnych dla ich możliwości rozmnażania albo nawet je zabijają, zanim te osiągną wiek umożliwiający reprodukcję. U zwierząt prosty, mechaniczny indywidualizm objawia się jeszcze wyraźniej jako siła dążąca do dobra przez zwierzęcą, nieczułą chciwość. Jak stwierdza na tytułowej stronie swojego dzieła Darwin, jest to walka o przetrwanie; powinien zaś dodać jeszcze do swojego motto: „Każdy walczy sam za siebie, a diabeł bierze najslabszego!”. Jezus podczas swojego kazania na Górze wyraził inną opinię.

[294] Tutaj właśnie tkwi sedno całego zagadnienia. Ewangelia Chrystusa mówi, że do rozwoju dochodzi wtedy, gdy każda osoba jedno-

¹⁷ B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, tłum. A. Glinczanka, Warszawa 1957 [tytuł oryg.: *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*, wyd. w roku 1714].

¹⁸ Ch. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, tłum. J. Weiner, Warszawa 2009 [tytuł oryg.: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*, wyd. w roku 1859].

czy swoją indywidualność we współodczuwaniu¹⁹ ze swoimi bliźnimi. Z drugiej strony, w dziewiętnastym wieku panuje przekonanie, iż rozwój ma miejsce wtedy, gdy każdy z całych sił zabiega tylko o siebie, traktując i depreczując swoich bliźnich, kiedy tylko nadarzy się po temu okazja. Trafnie można nazwać to Ewangelią chciwości.

[295] Na rzecz jednej i drugiej powiedzieć można wiele. Nie ukryłem jednak, nie jestem w stanie ukryć, mojego żarliwego przekonania. Takie wyznanie będzie z pewnością szokiem dla moich naukowych pobratymców. Myślę jednak, iż owo mocne uczucie samo w sobie stanowi już pewien argument za agapastyczną teorią ewolucji – o ile tylko może być ono uznane za przejaw normalnego sądu rozsądnego serca. Z pewnością, gdybyśmy mogli wierzyć w agapazm bez gorących uczuć, przeczyłoby to prawdziwości tej doktryny. Niezależnie od tego, skoro takowe uczucia wchodzą w grę, zawsze powinny one być szczerze wyznane; przede wszystkim dlatego, że uczucia te mogą skłaniać mnie do stronniczości; to zaś zobowiązuje zarówno mnie, jak i moich czytelników do zachowania czujności.

Dalsze myśli... Propozycja pojednania

[296] Spróbujmy teraz zdefiniować logiczne podobieństwo różnych teorii ewolucji. Dobór naturalny – jak pojmował go Darwin – jest typem ewolucji, w którym jedynym pozytywnym czynnikiem przemian, prowadzących od pierwotniaka do człowieka, jest przypadkowa zmienność. Aby jednak zapewnić rozwój w określonym kierunku, przypadek musi być wsparty przez jakieś zjawisko, którego zadaniem jest powstrzymać szereg się pewnych odmian lub stymulować rozmnażanie się innych. W ściśle rozumianym doborze naturalnym ową rolę pełni eliminacja słabych osobników spowodowana przeludnieniem. W doborze płciowym jest to przede wszystkim atrakcyjność, która przyciąga potencjalnych partnerów.

¹⁹ Stosuję tutaj, a także w dalszej części artykułu, słowo „współodczuwanie” jako odpowiednik Peirce'owskiego *sympathy*. Lepiej oddaje ono głębszą treść tego pojęcia w myśli Peirce'a, niż obarczone bagażem niewłaściwych skojarzeń „współczucie”.

[297] *O powstawaniu gatunków* zostało opublikowane pod koniec 1859 roku. Lata poprzedzające, poczynając od 1846 roku, stanowią jeden z najbardziej produktywnych okresów, jeśli zaś rozszerzymy go o czas, kiedy rozważane przez nas dzieło już się ukazało, możemy uznać go za najdłuższy owocny okres takiej długości w całej historii nauki, od jej początków, aż po chwilę obecną. Idea, iż przypadek rodzi porządek, będąca jednym z kamieni węgielnych fizyki nowożytnej (choć dr Carus uważa tę myśl za „najślabszy punkt systemu Pana Peirce’a”²⁰), właśnie wtedy została najbardziej wyeksponowana. Dyskusję otworzył Quetelet w swoich *Listach o zastosowaniu prawdopodobieństw do nauk moralnych i politycznych*²¹, publikacji, która głęboko poruszyła najświatlejsze umysły tamtych czasów, a na którą Sir John Herschel zwrócił powszechną uwagę w Wielkiej Brytanii²². W 1857 roku pierwszy tom *Historii cywilizacji*²³ Buckle’a stał się ogromną sensacją, właśnie ze względu na wykorzystanie tejże idei. W tym samym czasie w fizyce molekularnej została zastosowana – pod tą właśnie nazwą – „metoda statystyczna”. Dr John Herapath, angielski chemik, w 1847 roku nakreślił w swojej *Fizyce matematycznej*²⁴ koncepcję kinetycznej teorii gazów; zainteresowanie zaś, jakie wzbudziła ta teoria, ożyło na nowo w 1856 roku dzięki znakomitym rozprawom Clausiusa i Kröniga²⁵. Latem, tuż przed publikacją

²⁰ J. Carus, *Mr. Charles S. Peirce Onslaught on the Doctrine of Necessity*, „The Monist”, R. II, 1892, s. 576.

²¹ A. Quetelet, *Letters Addressed to H.R.H. The Grand Duke of Saxe-Cobourg and Gotha on the Theory of Probabilities as applied to the Moral and Political Sciences*, tłum. na ang. O. G. Downes, Londyn 1849 [tytuł oryg.: *Lettres à S.A.R. Le duc régnant de Saxe-Cobourg et Gotha, sur la théorie des probabilités appliquée aux sciences morales et politiques*, wyd. w roku 1846].

²² Wspomniany wpływowy komentarz: J. F. W. Herschel, *Quetelet on Propabilities*, „Edinburgh Review”, R. XLII, 1850, s. 1–57.

²³ H. T. Buckle, *History of Civilization in England*, t. 1–2, Londyn 1857–1861.

²⁴ J. Herapath, *Mathematical Physics: or, The mathematical principles of natural philosophy: with a development of the causes of heat, gaseous elasticity, gravitation, and other great phenomena of nature*, Londyn 1847.

²⁵ A. K. Krönig, *Grundzüge einer Theorie der Gase*, „Annalen der Physik und Chemie”, R. XCIX, 1856, s. 315, oraz R. Clausius, *Über die Art der Bewegung, welche wir Wärme nennen*, „Annalen der Physik und Chemie”, R. C, 1857, s. 253–380.

dzieła Darwina, Maxwell odczytał przed Brytyjskim Towarzystwem [Naukowym] pierwsze i najważniejsze wyniki swoich badań dotyczących tegoż zagadnienia²⁶. Konsekwencją tego wszystkiego była właśnie owa idea, jakoby przypadkowe zdarzenia mogły skutkować prawem fizycznym; co więcej, że tak właśnie należy tłumaczyć te prawa, które wydają się stać w sprzeczności z zasadą zachowania energii. Idea ta mocno zakorzeniła się w umysłach tych, którzy wiernie podążali za wiodącymi myślicielami tamtego okresu. Dla owych umysłów było jasne, że dzieło *O powstawaniu gatunków* zostanie przyjęte ciepło, gdyż jego treść stanowiła proste zastosowanie tej samej zasady do wyjaśnienia kolejnego, „nie-zachowawczego” zjawiska, czyli rozwoju organicznego. Doniosłe odkrycie w 1847 roku przez Helmholtza zasady zachowania energii oraz sformułowanie teorii ciepła niezależnie przez Clausiusa i Rankine’a w 1850 roku pozbawiły ostatecznie argumentów wszystkich tych, którzy byli skłonni drwić z nauk fizycznych. Odtąd żaden spóźniony poeta do znudzenia gładzący o „nauce bawiącej się nazwami rzeczy”²⁷ nie wywarłby już na nikim wrażenia. Mechanicyzm był teraz wszystkim albo prawie wszystkim. Przez ten czas utylitaryzm – ten ulepszony substytut Ewangelii – święcił swoje tryumfy, a zarazem był naturalnym sprzymierzeńcem teorii indywidualizmu. Nierozsądna obrona ze strony dziekana Mansella doprowadziła do podziału w szeregach zwolenników Sir Williama Hamiltona, a zyskał na tym odpowiednio nominalizm Milla; i chociaż prawdziwa nauka, do której prowadził ludzkość Darwin, musiała pewnego dnia zadać śmiertelny cios udawanej nauce Milla, to

²⁶ J. C. Maxwell, *Illustrations of the Dynamical Theory of Gases*, „Philosophical Magazine”, R. IV, 1860, s. 21–37.

²⁷ Jest to werset z *Ode recited in Harvard Commemoration* autorstwa Jamesa R. Lowella (1865 r.). Poemat ten był wyraźnym manifestem przeciw kulturze – według autora – nadmiernej pokładającej ufność w nauce. Por. fragment (w wolnym tłum.): „Dnia dzisiejszego Czcigodna Matka wita powracających / Najświatlejszych z mędrców, tych, co pojąć zdołali / Głębszą naukę Jej mistycznej księgi / I oddać dla jej dobra zechcieli swe młode życia: / Żadna bowiem tradycja, czy Greków, czy Rzymian, / Żadna nauka nazwami rzeczy się bawiąca (No science peddling with the names of things), / Ni żadne z gwiazd czytanie, by niechlubne przeznaczenie nam odnaleźć, / Nie uniosą żywota naszego na skrzydłach / z dała od oczekującej nas beczynnej Śmierci pustki, / Ni lat naszych nie przedłużą, / ...”

jednak w teorii Darwina było kilka elementów, które z pewnością zauroczyły zwolenników Milla. Jeszcze jedno: środki znieczulające były już wtedy w użyciu od trzynastu lat. Zainteresowanie ludzi cierpieniem znacząco osłabło; konsekwencją tego stała się owa nieczuła hardość, która wyróżnia nasze czasy w porównaniu z okresem bezpośrednio je poprzedzającym i która skłoniła ludzi do rozkoszowania się tą bezlitosną teorią. Czytelnik odczytałby moje intencje mylnie, gdyby odniósł w tej chwili wrażenie, iż pragnę zasugerować, że któryś z wymienionych faktów (może oprócz osoby Malthusa) wywarł bezpośredni wpływ na samego Darwina. Mam tutaj raczej na myśli, że hipoteza Darwina – bezsprzecznie jedna z najpiękniejszych i najbardziej pomysłowych, jakie kiedykolwiek sformułowano, wsparta rozległą wiedzą, sprawną logiką, urokiem retorycznym, a nade wszystko swoistą, przyciągającą, prawie nieodpartą bezpretensjonalnością – na początku nie wydawała się wcale bliska udowodnienia, a w chwili obecnej trzeźwemu umysłowi jawi się jeszcze mniej obiecująco niż dwadzieścia lat temu; pomimo to, spotkała się ona z niezwykle ciepłym przyjęciem, i to właśnie dlatego, że jej idee przewodnie były zgodne z tendencjami tamtego okresu, a przede wszystkim dlatego, iż zapewniała poparcie dla filozofii chciwości.

[298] Koncepcji ewolucji poprzez działanie przypadku diametralnie sprzeciwiają się teorie, które wszelki rozwój przypisują wewnętrznej, koniecznej zasadzie albo innej formie konieczności. Wielu naturalistów sądziło, iż skoro jajo musi przejść ściśle określony szereg przemian embriologicznych, podczas których z całą pewnością nie dojdzie do żadnego odchylenia, i skoro w geologicznej skali czasu prawie identyczne formy następują po sobie, zastępując jedna drugą w takim samym porządku, to istnieje mocne przypuszczenie, że późniejszy postęp jest zdeteminowany w takim samym stopniu oraz jego zaistnienie jest równie konieczne jak w przypadku postępu wcześniejszego. Stąd, dla przykładu, Nägeli wnioskuje, iż w jakiś sposób z pierwszego prawa dynamiki oraz określonej, choć nieznannej budowy protoplazmy na poziomie molekularnym wynika, że poszczególne formy muszą stawać się coraz bardziej złożone. Kölliker uważa, że jedna forma generuje kolejną po osiągnięciu określonego stopnia dojrzałości. Weismann również, cho-

ciaż sam uważa się za darwinistę, utrzymuje, że nic nie dzieje się przez przypadek, lecz wszystkie formy są prostymi, mechanicznymi rezultatami dziedziczenia od obojga rodziców²⁸. Łatwo dostrzec, iż wszyscy ci członkowie rozmaitych sekt starają się wprowadzić do swojej koncepcji mechaniczną konieczność, choć fakty przez nich zaobserwowane wcale nie prowadzą do tego typu wniosków. Geolodzy, którzy przyczynę różnorodności gatunków upatrują w skrajnych wahaniach warunków klimatycznych albo w składzie chemicznym powietrza lub wody, również czynią z mechanicznej konieczności nadrzędny czynnik ewolucji.

[299] Ewolucja poprzez spontaniczne zmiany oraz ewolucja poprzez mechaniczną konieczność to dwie wzajemnie się zwalczające koncepcje. Trzecia metoda, wchodząca w miejsce konfliktu poprzednich dwóch, ukryta jest w teorii Lamarcka. Z jego punktu widzenia, wszystko to, co odróżnia najwyższe formy organiczne od tych najbardziej podstawowych, jest skutkiem niewielkich hipertrofii lub atrofii, które wywarły wpływ na poszczególne osobniki we wczesnym etapie ich rozwoju, a następnie zostały przekazane potomstwu. Taki przekaz cech nabytych nosi znamiona procesu przejmowania nawyków (*habit-taking*) i jest przykładem wyprowadzanym w ramach psychologicznej dziedziny prawa umysłu. Działanie umysłu istotnie różni się od działania siły fizycznej, a w przyjęciu istnienia praw umysłu tkwi tajemnica odrzucenia poglądów takich necesytarystów, jak Weismann. Zwolennicy Lamarcka uważają ponadto, iż choć niektóre w ten sposób przekazane modyfikacje formy mogły zostać wywołane przez przyczyny mechaniczne, to jednak głównymi czynnikami ich pierwszego zaistnienia były zmudne wysiłki oraz przerost zwielokrotniony częstym używaniem (*exercise*) danej części ciała, a także zjawiska im przeciwne. Wysiłek zatem, skoro ukierunkowany jest na pewien cel, jest w istocie zjawiskiem psychicznym, nawet

²⁸ [Przypis Peirce'a:] Cieszy mnie to, że dr Carus także umieszcza Weismanna pośród przeciwników Darwina, pomimo, iż sam Weismann utożsamiał się z poglądami darwinowskimi. [Do przypisu:] Peirce najprawdopodobniej omyłkowo odwołuje się do wypowiedzi Ernsta Ludwiga Krausego, niemieckiego botanika, który korzystał z pseudonimu Carus Sterne. Został on wzięty przez Peirce'a za podpis redaktora „The Monist” – Johna Carusa; zob. C. Sterne [E. L. Krause], *Recent Evolutionary Studies in Germany*, „The Monist”, R. III, 1892, s. 105.

jeżeli czasem bywa nieświadomy; wzrost przez używanie (*exercise*), co próbowałem wykazać w moim ostatnim artykule²⁹, przebiega zaś według praw, które są całkowicie inne niż prawa mechaniki.

[300] Ewolucja według zwolenników Lamarcka jest więc ewolucją dzięki sile nawyku. – To zdanie wyszło spod mojego pióra, gdy jeden z bliźnich, który w przestrzeni społecznej wydaje się pełnić rolę Przeszkadzającego, zadawał mi pytanie. Oczywiście, że jest to nonsens. Nawyk jest jedynie zwykłą bezwładnością, stanem spoczynku, a nie siłą napędową. Teraz staje się jednak energetyczną projekcją (na szczęście istnieje już takie słowo, gdyż w innym wypadku moja niewprawna ręka mogłaby zostać zmuszona do wymyślenia nowego³⁰), dzięki której w typowych przypadkach lamarkowskiej ewolucji po raz pierwszy zostają utworzone nowe elementy danych form. Nawyk zmusza je jednak do przybrania praktycznych kształtów, kompatybilnych ze strukturami, na które oddziałują, i stopniowo, przybierając formę cech dziedzicznych lub w inny sposób, zastępuje utrzymującą te elementy spontaniczną energię. Tak więc nawyk odgrywa tutaj podwójną rolę – służy powstawaniu nowych cech oraz dostosowuje je do ogólnej morfologii oraz funkcjonowania roślin i zwierząt, do których one przynależą. Jeśli teraz czytelnik zada sobie nieco trudu i przewróci jedną lub dwie strony wstecz, zauważy, iż takie postrzeganie lamarkowskiej koncepcji ewolucji współgra z ogólnym opisem działania miłości, na który, jak przypuszczam, wyraził on już swoją aprobatę.

[301] Pamiętając, że cała materia jest tak naprawdę umysłem, a także pamiętając o ciągłości umysłu, zapytajmy, jaki aspekt lamarkowskiej ewolucji przejawia się w odniesieniu do świadomości. Bezpośrednimi wysiłkami nie można tutaj bowiem prawie nic osiągnąć. Wykreować własnym wysiłkiem myśl, akceptowalną przez którąkolwiek z muz, nim

²⁹ C. S. Peirce, *Man's Glassy Essence*, dz. cyt.

³⁰ Niestety, w języku polskim, a wydaje się, że również w angielskim, ten termin się nadomowił. Pochodzi on od łacińskich *pro-* (do, ku) oraz *iaculari* (rzucić, miotać; por. ejakulacja) – jego znaczenie najlepiej można oddać jako *zdecydowane, gwałtowne przekazanie czegoś komuś w jakimś celu* (prefiks *pro-* świadczy o aspekcie celowym danej czynności, w przeciwieństwie do np. *ad-* lub *in-*).

będzie gotowa samodzielnie się uzewnętrznic, to tak, jakby samym myśleniem próbować komuś dodać łokieć wzrostu. W próżności niepokoiemy więc świętą studnię i tron Mnemosyne³¹; głębsze dzieła duszy dokonują się jednak w swoim własnym, wolnym tempie, bez naszego współdziałania. Słyszac jednak ich głos, brzmiący niczym głos rogu, możemy dołożyć naszych starań, pewni, że owocem tych wysiłków będzie ofiara na ołtarzu bóstwa, któremu jej woń z pewnością będzie miła. Prócz tego wewnętrznego procesu jest jeszcze oddziaływanie środowiska, które dąży do przerywania tych nawyków, które muszą zostać przerwane, aby w ten sposób pobudzić umysł do życia. Wiadomo, że ciągle, trwające długi czas postępowanie według rutyny narzuconej przez nawyk usypia naszą czujność, podczas gdy szereg niespodzianek wspaniale rozjaśnia myśli. Tam, gdzie jest ruch, gdzie tworzy się historia, tam też skupia się działalność umysłowa; mawiano bowiem, że sztuki i nauki zamieszkują we wnętrzu świątyni Janusa, budząc się wtedy, gdy jest otwarta, a pogrążając we śnie, gdy jest zamknięta³². Niewielu psychologów dostrzegło, jak fundamentalny jest to fakt. Część umysłu połączona z innymi działającą prawie mechanicznie. Jej funkcjonowanie sprowadza się do roli rozjazdu kolejowego. Z drugiej strony, część umysłu prawie całkowicie odizolowana – duchowy półwysep, ślepa uliczka – przypomina zakończenie torów. Połączenia mentalne to nawyki. Gdzie istnieje duża ich ilość, oryginalność nie jest ani potrzebna, ani doświadczana, lecz tam gdzie ich brak, uwolniona zostaje spontaniczność. Stąd też, pierwszym etapem lamarkowskiej ewolucji umysłu jest wrzucanie spętanych myśli w wir sytuacji, w których zyskują one swobodę. Co do wzrostu przez działanie

³¹ Mnemosyne jest w mitologii greckiej boginią pamięci oraz matką wszystkich muz. Tron i święta studnia to obiekty związane z jej kultem w Lebadei, w pobliżu wyroczni Trofoniosa. Adepti sekt gnostyckich przechodzili w tym miejscu rytuał inicjacyjny, którego celem było doprowadzenie ich do poznania prawdziwej wiedzy i tajemnic życia oraz dopuszczenie do zasięgnięcia rady wyroczni (por. Pauzaniusz, *Opis Grecji*, XI, 39, § 3).

³² Świątynia Janusa, rzymskiego boga wszelkich początków, patrona bram, drzwi i mostów, znajduje się w Rzymie na Forum Romanum. Istniała tradycja, iż jej bramy były zamknięte w czasie pokoju (zdarzało się to bardzo rzadko), a gdy Rzym prowadził wojny, stały one przez cały czas otworem (por. Plutarch, *Żywot Numy*, XX).

(*exercise*), dyskutując nad *Szklaną kruchością człowieka* w „The Monist” z zeszłego października³³, ukazałem już, jak musi zostać określony jego *modus operandi*, przynajmniej do czasu, aż zostanie przedstawiona inna, równie precyzyjna hipoteza. Dokonuje się on dzięki rozrywaniu molekuł oraz ich naprawianiu za pomocą nowej materii. Jest to więc rodzaj reprodukcji. Ma ona miejsce jedynie podczas działania (*exercise*), ponieważ aktywność protoplazmy polega na zaburzeniach molekularnych, co jest jego koniecznym warunkiem. Wzrost przez działanie (*exercise*) ma także miejsce w przypadku umysłu. Ten właśnie proces nazywamy *uczeniem się*. Najlepszą tego ilustracją jest jednak rozwój idei filozoficznej, która zaczyna żyć swoim życiem. Koncepcja, która początkowo jawiła się jako jednolita, dzieli się na poszczególne przypadki; następnie każdy z nich musi zostać objęty nową myślą, aby idea stała się użyteczna. Ta nowa myśl podąża jednak dość ściśle według schematu nadanego przez nadrzędną koncepcję; w ten właśnie sposób dochodzi do rozwoju homogenicznego. Zależność pomiędzy wspomnianym procesem i zjawiskami na poziomie molekularnym jest oczywista. Wystarczy nieco uwagi i cierpliwości, aby wysledzić wszystkie te elementy również w procesie zwanym uczeniem się.

[302] Tym sposobem ukazane nam zostały trzy sposoby ewolucji: ewolucja poprzez przypadkową zmienność, ewolucja poprzez mechaniczną konieczność oraz ewolucja poprzez kreatywną miłość. Możemy nazwać je odpowiednio: ewolucją tychastyczną albo *tychazmem*, ewolucją anankastyczną albo *anankazmem*, oraz ewolucją agapastyczną albo *agapazmem*. Doktryny, wg których uchodzą one za najbardziej aktywne spośród wszystkich, możemy nazwać odpowiednio *tychastycyzmem*, *anankastycyzmem* i *agapastycyzmem*. Z drugiej strony, same stwierdze-

³³ Peirce odnosi się tutaj do wcześniej już przywołanego artykułu z serii w „The Monist” – *Man's Glassy Essence*. Tytuł ten jest nawiązaniem do komedii Szekspira *Miarka za miarkę*: „(...) Miłosierny Boże, Ty częściej swoim siarczystym piorunem / Kruszysz pień dębu twardy i sękaty / Niż gibkie mirtu gałązki, lecz człowiek, / Dumny potęgą na chwilę mu dana, / a swojej szklanej niepomny kruchości (*And in his glassy essence*) / Jak małpa w gniewie, przed wysokim niebem, / Tak dziwne stroi wybryki i susy, / Ze łzy boleści sący chór aniołów, / a gdyby chór ten ludzkie miał sztycherstwo / Całe by niebo śmiechem swym napełnił” (z aktu II, wg tłum. L. Ulricha).

nia, że absolutny przypadek, mechaniczna konieczność i prawo miłości działają we wszechświecie, mogą otrzymać nazwę *tychizmu*, *anankizmu* i *agapizmu*.

[303] Te trzy typy ewolucji składają się z tych samych podstawowych elementów. Agapazm ukazuje je najbardziej przejrzysto. Dobry rezultat jest tu osiągany, po pierwsze, poprzez przekazywanie potomstwu przez rodzica spontanicznej energii, i, po drugie, poprzez dyspozycję potomstwa, by uchwycić ogólną jej ideę i w ten sposób przysłużyć się wspólnemu celowi. Pozwólcie, że aby wyrazić relację zachodzącą między tychazmem oraz anankazmem i agapazmem, pozwólcie, że zapożyczę określenie z geometrii. Elipsa przecięta przez prostą jest rodzajem krzywej trzeciego stopnia. Krzywa trzeciego stopnia jest krzywą trzykrotnie przeciętą przez prostą; prosta zaś może przeciąć elipsę dwukrotnie, a towarzyszącą jej prostą trzeci raz. Wciąż jednak elipsa przecięta prostą nie będzie miała cech krzywej trzeciego stopnia. Nie będzie miała, przykładowo, przeciwnego wygięcia, czego nie brakuje żadnej prawdziwej krzywej trzeciego stopnia; poza tym miałaby dwa ogniska, których nie posiada żadna prawdziwa krzywa trzeciego stopnia. Geometry mówią, że elipsa przecięta prostą jest *zdegenerowaną* krzywą trzeciego stopnia. Podobnie tychazm i anankazm są zdegenerowanymi formami agapazmu.

[304] Ci, którzy próbują pogodzić ideę darwinizmu z chrześcijaństwem, zauważają, że ewolucja tychastyczna, podobnie jak agapastyczna, opiera się na stwarzaniu reprodukcyjnym, gdyż zachowują się te formy, które na tyle roztropnie wykorzystują przekazaną im spontaniczność, że wpisują ją w harmonię z formą oryginalną – w zgodzie z koncepcją chrześcijańską. Bardzo dobrze! To jedynie pokazuje, że tak jak miłość nie może mieć przeciwieństwa, lecz musi obejmować wszystko to, co będąc jej zdegenerowaną formą jest jej najbardziej przeciwne, tak i tychazm jest rodzajem agapazmu. W przypadku ewolucji tychastycznej postęp jest jednak całkowicie oparty na rozdzielaniu pomiędzy pozostałymi sługami talentu zakopanego przez tego, który został odrzucony, podobnie jak zrujnowani gracze pozostawiają swoje pieniądze na stole, aby uczynić jeszcze bogatszymi tych, którzy nie zdążyli zbankrutować. Tym

sposobem radość owiec staje się potępieniem kozłów przeniesionym jedynie na drugą stronę równania³⁴. Z drugiej strony, w autentycznym agapazmie do postępu dochodzi na mocy pozytywnego współodczuwania pomiędzy potomstwem stworzonym w ramach ciągłości umysłu. Jest to idea, której tychastycyzm nie jest w stanie objąć.

[305] W tym miejscu ze swoim sprzeciwem mógłby wystąpić anankastycysta, głosząc, iż promowany przez niego typ ewolucji dochodzi do zgody z agapazmem w miejscu, w którym tychizm od niego odchodzi. Twierdzi on bowiem, że rozwój przechodzi określone fazy, napotykać oczywiście nieprzewidywalne przypyły i odpływy, lecz w największej skali dąży do wcześniej ustalonej doskonałości. Już samo istnienie naznaczone takim przeznaczeniem zdradza wewnętrzną dążność do dobra. W tym miejscu trzeba stwierdzić, że anankazm, w szerokim tego słowa znaczeniu, jawi się jako rodzaj agapazmu. Niektóre jego formy z łatwością mogą być niesłusznie wzięte za autentyczny agapazm. Przykładem takiego anankastycyzmu jest filozofia Hegla. Idea tkwiąca w tejże teorii – z jej religią objawioną, z jej synechizmem (choć niedoskonale sformułowanym), z jej „refleksją” – jest wspaniała, prawie wzniosła. Jednak, pomimo wszystko, życiodajna swoboda jest praktycznie pominięta w jego metodzie. Cały ruch jest ruchem wielkiej maszyny, napędzanej przez *vis a tergo*, kierowanej ślepy i tajemniczym przeznaczeniem, aby dotrzeć do wzniosłego celu. Mam na myśli, że *mogłaby być* takim motorem napędowym, gdyby zaiste działała; ale tak naprawdę jest to raczej silnik Keely'ego³⁵. Wystarczy założyć, że działa ona w taki sposób, w jaki sam autor twierdzi, że działa, i nie pozostaje już nic innego, jak tylko przyjąć tę filozofię. Nie widziano jednak nigdy przypadku tak długiego łańcucha rozumowań – powinienem rzec, że skazą w każdym ogniwie? – nie, raczej z każdym ogniwem będącym niczym więcej niż

³⁴ Por. Mt 25, 14–46.

³⁵ W 1873 roku J. E. W. Keely ogłosił, że odkrył sposób, który pozwala wykorzystać międzycząsteczkowe drgania eteru w produkcji energii w bardzo dużych ilościach. Tę naukową mistyfikację obalono w pełni dopiero po jego śmierci. Jego osoba, firma i pozorne wynalazki stanowią wciąż symbol jednego z największych naukowych oszustw.

tylko garścią piasku, która przybiera taką formę w marzeniu. Jest to raczej wyidealizowany model filozofii, która w rzeczywistości nie istnieje. Jeśli wykorzystamy jedyną cenną rzecz w niej zawartą, jej ideę przewodnią, oraz wprowadzimy tychizm sugerowany przez arbitralność każdego z jej kroków po to, aby uczynić go wsparciem dla życiodajnej swobody, która jest tchnieniem ducha miłości, możemy być zdolni do stworzenia autentycznego agapastycyzmu, do którego zmierzał Hegel.

Aspekt trzeci... Rozróżnienie

[306] W samej istocie rzeczy, linia demarkacyjna pomiędzy trzema sposobami ewolucji nie jest doskonale ostra. To nie przeszkadza, by była wystarczająco realna; być może nawet jest to wyznacznik jej realności. W istocie rzeczy nie ma ostrej linii oddzielającej trzy podstawowe kolory: czerwony, zielony i fioletowy. Pomimo to są one rzeczywiście różne. Główną kwestią jest zatem pytanie, czy wszystkie te trzy radykalnie odmienne składniki brały udział w procesie ewolucji, oraz pytanie drugie, jakie są owych składników najbardziej charakterystyczne cechy.

[307] Proponuję poświęcić kilka stron na bardzo pobieżne przesłanie powyższych pytań w odniesieniu do historycznego rozwoju myśli ludzkiej. Dla wygody czytelnika najpierw sformułuję możliwe zwężone definicje tych trzech sposobów rozwoju myśli, wyróżniając także dwa rodzaje anankazmu oraz trzy rodzaje agapazmu. Tychastyczny rozwój myśli oparty jest na nieustannych, niewielkich odchyleniach w różnych kierunkach od zwyczajnych idei – całkiem bezcelowo oraz całkowicie niezależnie od okoliczności zewnętrznych czy też siły logiki – po których następują nieprzewidywalne skutki mające, niektóre bardziej niż inne, tendencję do utrwalania się jako nawyki. Anankastyczny rozwój myśli opiera się natomiast na przyjmowaniu nowych idei bez przewidywania, dokąd one prowadzą; idei, które posiadają cechy zeterminowane przez przyczyny zewnętrzne wobec samego umysłu, tak jak na przykład zmieniające się okoliczności życia, albo wewnętrzne wobec umysłu, jak logiczne rozwinięcia przyjętych już idei, na przykład – uogólnienia. Agapastyczny rozwój myśli zaś jest oparty na przyjmo-

waniu pewnych tendencji myślowych, nie całkowicie nierozważnie, jak w przypadku tychizmu, nie całkiem ślepo – na mocy jedynie okoliczności czy logiki, jak w przypadku anankizmu, ale na bezpośrednim przybliżeniu do samej idei, której natura jest wyczuwana, jeszcze nim posiadzie ją umysł na mocy współodczuwania, to znaczy na bazie ciągłości umysłu. Tendencja ta może występować w trzech odmianach. Po pierwsze, może ona dotyczyć całej ludzkości albo danej społeczności jako osobowości zbiorowej i być komunikowana tym osobnikom, które trwają w mocnym współodczuwaniu ze zbiorowością, chociaż same nie muszą być wystarczająco zdolne intelektualnie, aby dojść do tej idei na drodze własnego zrozumienia, a nawet by świadomie ją pojmować. Po drugie, może bezpośrednio dotyczyć pojedynczej osoby (*private person*) tak, że tylko ona jest zdolna do tego, aby pojąć daną ideę albo by docenić jej atrakcyjność, na mocy współodczuwania ze swoimi bliźnimi, pod wpływem uderzającego doświadczenia lub rozwoju myśli. Nawrócenie św. Pawła można traktować jako przykład takiego znaczenia. Po trzecie, może dotyczyć indywidualnego osobnika (*individual*), niezależnie od jego ludzkich zamiłowań, na mocy przyciągania, jakie idea wywiera na jego umysł, jeszcze zanim on ją pojął. Jest to fenomen słusznie nazywany *przeblyskiem geniuszu* (*divination of genius*); zachodzi bowiem dzięki ciągłości pomiędzy ludzkim umysłem a Najwyższym³⁶.

[308] Rozważmy teraz, jakiego rodzaju sprawdziany mogą nam posłużyć do odróżnienia poszczególnych kategorii ewolucji. Co do istoty rzeczy, nie możemy ustalić żadnego absolutnego kryterium, gdyż w jej obrębie nie ma ostrych linii demarkacyjnych pomiędzy różnymi klasami. Można jednak odnaleźć pewne mierzalne symptomy, dzięki którym przenikliwy i współodczuwający sędzia ludzkiej natury może być zdolny do określenia przybliżonych proporcji, w których wymieszane są poszczególne rodzaje tych wpływów.

³⁶ Peirce używa sformułowania *divination*, które oznacza przewidywanie pewnych faktów (np. przyszłości) w sposób ponadnaturalny. Nadaje mu jednak znaczenie nie okultystyczne, ale bardziej religijne i metafizyczne (podobieństwo do: *divine*, czyli „boski”).

[309] Jeśli historyczna ewolucja myśli ludzkiej była tychastyczna, powinna ona postępować niewyczuwalnymi albo małutkimi kroczkami; taka jest bowiem istota przypadku, że gdy zostaje on zwielokrotniony, ukazuje fenomen regularności. Przykładowo przyjmijmy, że pośród dorosłych białych mężczyzn urodzonych w Stanach Zjednoczonych w 1880 roku jedna czwarta miała poniżej 5 stóp i 4 cali wzrostu oraz jedna czwarta – powyżej 5 stóp i 8 cali. Stąd, dzięki zasadom rządzącym rachunkiem prawdopodobieństwa, w obrębie całej populacji powinniśmy oczekiwać:

216	poniżej 4 st. i 6 cali	216	powyżej 6 st. i 6 cali
48	poniżej 4 st. i 5 cali	48	powyżej 6 st. i 7 cali
9	poniżej 4 st. i 4 cali	9	powyżej 6 st. i 8 cali
mniej niż 2	poniżej 4 st. i 3 cali	mniej niż 2	powyżej 6 st. i 9 cali

Podałem te liczby, aby pokazać, jak nieznaczna jest ilość sytuacji, w których cokolwiek bardzo dalekiego od średniej występuje przez przypadek. Choć wzrost jedynie co drugiego mężczyzny jest zawarty w przedziale 4 cali pomiędzy wzrostem 5 stóp i 4 cale a 5 stóp i 8 cali, to jeśli ten interwał rozszerzymy poniżej i powyżej o trzykrotność 4 cali, obejmie on całe 8 milionów nas tutaj narodzonych, dorosłych białych mężczyzn (w 1880 roku), z wyłączeniem jedynie 9 wyższych i 9 niższych.

[310] Jeśli test małutkiej wariacji *nie* będzie pomyślny, wtedy tychizm zostanie całkowicie zanegowany. Jeśli *będzie* pomyślny, będziemy mogli stwierdzić, że neguje on anankizm, ale nie agapizm. Chcemy teraz testu pozytywnego, który pomyślnie przejść może jedynie tychizm. Tak więc, gdziekolwiek odnajdziemy myśl ludzką postępującą niewyczuwalnymi krokami w kierunku przeciwnym do celów, które pobudzają tych ludzi, oraz niezależnie od ich najwyższych poruszeń, tam możemy z pewnością orzec, że miało miejsce działanie tychastyczne.

[311] Tak niedoskonałego myśliciela jak ja przepełniają zazdrością, osłodzoną nieco przez radosny podziw, ci badacze historii myśli, któ-

rzy utrzymują, iż dopiero co zainicjowane idee są, i mogą być, najwyżej czymś niewiele większym niż dziwactwami, gdyż nie mogły one jeszcze zostać krytycznie zbadane, a także iż wszędzie i w każdym czasie postęp odbywał się tak płynnie, że trudno jest wyraźnie określić, który z poszczególnych kroków został wykonany przez danego, konkretnego człowieka. Wynika stąd, że tychizm był jedyną metodą rozwoju intelektualnego. Muszę wyznać, że nie jestem w stanie odczytywać historii w ten sposób; nie mogę się powstrzymać od wrażenia, że chociaż czasami tychizm brał udział w rozwoju myśli, to jednak wiele innych wielkich kroków dziejowych, które posuwały historię o równie odległy dystans, oraz dokonanych niezależnie, zostało mylnie uznanych za szereg małych kroczków, a co za tym idzie, wspomniani badacze – pozostając pod mylnym i niezwyfikowanym wrażeniem, iż powinni otwierać drzwi jedynie dzikim i nienaturalnym hipotezom – nie byli skłonni, aby uznać istnienie jakiegoś „ducha” danej epoki czy też grupy ludzi. Uważam jednak, iż choć może tak być w przypadku edukacji umysłów indywidualnych, to rozwój historyczny myśli rzadko miał naturę tychastyczną, a jeśli tak, to jedynie w przypadku nurtów wyjątkowo zacofanych i barbarzyńskich. Pragnę mówić tutaj z wyjątkową pokorą, co przystoi logikowi, od którego wymaga się przesłedzenia tak szerokiego zakresu dziejów myśli ludzkiej, iż może on objąć całość tylko dzięki rozpoznaniu, w ramach którego jedynie największa sprawność i najsprytniejsze metody mogą przedstawiać jakąkolwiek wartość; mimo wszystko, mogę wyrazić tutaj tylko moje opinie i nikogo innego; moim zaś skromnym zdaniem, największym przykładem tychizmu jest historia rozwoju chrześcijaństwa od uznania go za religię państwową przez Konstantyna do, powiedzmy, czasów klasztorów iroszkockich – okres w przybliżeniu 500 lat. Niewątpliwie okolicznością zewnętrzną, która początkowo bardziej niż cokolwiek innego skłoniła ludzi do przyjmowania chrześcijaństwa w całej jego dobroci i czułości, była przerażająca perspektywa, podług której społeczeństwo zostało rozbite na jednostki przez niczym nie złagodzoną chciwość i hardość, którą Rzymianie uwiedli cały ówczesny świat. Ten sam fakt, bardziej niż jakokolwiek inna okoliczność zewnętrzna, zrodził również gorycz skierowaną przeciwko grzesznemu

światu, której najmniejszego nawet śladu nie można jeszcze dostrzec w prymitywnej Ewangelii Marka. Przynajmniej ja nie dostrzegam tego w wypowiedzi o bluźnierstwie przeciwko Duchowi Świętemu³⁷, gdzie nic nie mówi się o zemście; ani nawet w tej mowie³⁸, w której cytowane są ostatnie wersety Izajasza o robaku i ogniu trawiącym „zwłoki mężów, którzy wystąpili przeciwko mnie”³⁹. Stopniowo jednak wzrasta doza owej goryczy, aż w ostatniej księdze Nowego Testamentu jej mizerny i szalony autor ukazuje, że Chrystus cały czas mówił o swoim przyjsciu, by uratować świat, choć tak naprawdę Jego tajnym zamysłem było złapać całą ludzkość – wyłączając jedynie małą grupkę 144 000 – i rzucić w jezioro siarki, a gdy dym ich udręki będzie się wznosił na wieki, odwrócić się i wyznać: „Nie ma już więcej przekleństwa”⁴⁰. Czyż do takiej wypowiedzi nie pasuje jakiś nieczuły chichot albo demoniczny uśmieszek? Wolałbym nie wierzyć, że napisał to święty Jan; jest jednak jego Ewangelia, która mówi o „zmartwychwstaniu do potępienia” – czyli o ożywianiu ludzi jedynie po to, aby ich dręczyć; poza tym, sama Apokalipsa jest kompozycją bardzo starożytną. Można powiedzieć, że wcześni chrześcijanie przypominali ludzi z całych sił próbujących wspiąć się na stromą skarpe pokrytą wilgotną gliną; najgłębszym i najszczerzym elementem ich życia, poruszającym zarówno serca, jak i umysły, była uniwersalna miłość; ciągle jednak, wbrew swej woli, ześlizgiwali się w paszczę ducha kierującego ówczesnym społeczeństwem, każde zaś ześlizgnięcie pociągało za sobą kolejne w sposób tak dobrze znany każdemu człowiekowi. Ten proces wchodzenia w owego ducha narastał intensywnie aż do około 330 roku, kiedy ta nienaruszona i promienna integralność, która u świętego Marka odbija białego ducha światłości, została tak zatarta, że Euzebiusz (taki Jared Sparks⁴¹ tamtych czasów) w przedmowie do

³⁷ Mk 3, 29.

³⁸ Mk 9, 48.

³⁹ Iz 66, 24.

⁴⁰ Ap 22, 3. Obrazy 144 000 ocalonych oraz jeziora ognia i siarki, por. Ap 7, 4; 21, 8.

⁴¹ Jared Sparks (1789–1866) był jednym z ważniejszych historyków w dziejach Stanów Zjednoczonych. Przez pewien czas piastował urząd prezydenta Uniwersytetu Harvarda; oprócz tego był pastorem unitariańskim, a przez 2 lata – kapelanem Izby Reprezentantów. Euzebiusz z Ce-

swojej *Historii* mógł już otwarcie wyjawić swoją intencję wyolbrzymienia wszystkiego, co dążyło do chwały Kościoła, a przemilczenia tego, co mogłoby go owej chwały pozbawić⁴². Współczesny mu pisarz łaciński Laktancjusz był jeszcze gorszy⁴³; tym sposobem owa ciemnota narastała aż do czasu, gdy pod koniec IV wieku wielka biblioteka w Aleksandrii została zniszczona przez Teofila⁴⁴; gdy dwa wieki później Grzegorz Wielki spalił wielką bibliotekę rzymską, ogłaszając, że „ignorancja jest matką pobożności”⁴⁵ (co jest prawdą w takim samym stopniu, jak to, że przemoc i niesprawiedliwość są matką duchowości); gdy trzeźwy opis stanu Kościoła byłby przez nasze niezbyt przychylnie gazety traktowany jako rzecz „niestosowna do publikacji”. Cały ten nurt, przy zastosowaniu wspomnianego wyżej testu, jawi się jako tychastyczny. Podobny przykład, ale w mniejszej skali, obejmujący okres jedynie o kilkaset lat krótszy, do którego badania mamy pełne biblioteki dokumentów, możemy odnaleźć w historii rewolucji francuskiej.

[312] Ewolucja anankastyczna postępuje dużymi krokami oddzielnymi przerwami. Chodzi o to, że w tym procesie nawyk myślenia zostaje

zarej (ok. 265–340) – najwybitniejszy historyk chrześcijańskiej starożytności, który przepajał swoje dzieła treściami religijnymi, a także przebywał blisko ówczesnej władzy politycznej (głównie cesarza Konstantyna).

⁴² Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, [w:] tenże, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Kraków 1993. Por. przede wszystkim: I, 1, oraz VIII, 2.

⁴³ Chodzi szczególnie o trzecią księgę jego dzieła *Divinae institutiones*, zatytułowaną *De falsa sapientia*.

⁴⁴ [Przypis Peirce’a:] Zobacz w *Historii rozwoju intelektualnego* Drapera, rozdział 10. [Do przypisu:] J. W. Draper, *History of Intellectual Development of Europe*, New York 1863, s. 235–237. Teofil, patriarcha Aleksandrii i teolog gorliwie sprzeciwiający się religiom niechrześcijańskim, spalił nie tyle sławną bibliotekę aleksandryjską, ile pogańską świątynię bogini Serapis. Do dziś dyskutowany pogląd, jakoby w tej świątyni znajdowała się nowa biblioteka aleksandryjska, Draper przytacza za pierwszym historykiem, który wygłosił taką tezę – Edwardem Gibbonem.

⁴⁵ Jan z Salisburii (ok. 1120–1180) pierwszy spisał pogłoskę, jakoby właśnie papież św. Grzegorz Wielki spalił rozmaite pisma astronomiczne umieszczone w bibliotece na Palatynie, aby zrobić miejsce dla Świętych Pism (por. tenże, *Policraticus*, tłum. L. Dubel, Lublin 2008, p. II, 26, oraz VIII, 19). Maksyma, którą Peirce wkłada w usta Grzegorza, nie pochodzi od Jana ani z żadnego źródła historycznego, ale stanowi popularne w literaturze błędne przypisanie mu tej wypowiedzi. Przytacza ją również Draper, choć nie pisze, że takie słowa wypowiedział Grzegorz; por. J. W. Draper, *History...*, dz. cyt., s. 264.

obalony i zastąpiony przez najsilniejszy z pozostałych. Ten kolejny, najmocniejszy, jest z pewnością całkiem inny niż poprzedni, a najczęściej jest wprost jego przeciwieństwem. Przypomina to nieco starą zasadę, iż kontrkandydata mianuje się na wiceprezydenta. Ta cecha wyraźnie odróżnia anankazm od tychazmu. Cechą odróżniającą go od agapazmu jest brak celowości. Wewnętrzny i zewnętrzny anankazm muszą jednak zostać przeanalizowane oddzielnie. Rozwój pod naciskiem okoliczności zewnętrznych, inaczej ewolucja kataklazmiczna (*cataclasmine*), w wielu przypadkach odróżniany jest wystarczająco wyraźnie. Posiada on niezliczone stopnie intensywności – począwszy od brutalnej siły, czyli po prostu wojny, która już nieraz odwróciła kierunek rozwoju myśli, a skończywszy na twardych faktach dowodowych albo czymś, co zostało za nie wzięte i było zdolne przekonać masy ludzi. Jedyna niepewność związana z obecnością takiego typu rozwoju to kwestia określenia, jak wielki wkład wnosi ona w całość rozwoju. Nigdy bowiem wpływy zewnętrzne nie są jedynymi, które wpływają na umysł, dlatego musi to być sprawa osądu, dla którego nie warto ustalać suchych reguł, czy dany nurt powinien zostać uznany za kierowany w głównej mierze z zewnątrz, czy też nie. Gdy powstawała myśl średniowieczna (mam na myśli scholastykę oraz równoległy do niej rozwój sztuki), krucjaty oraz odnalezienie pism Arystotelesa niewątpliwie miały nań znaczący wpływ. Rozwój scholastyki od Roscellina do Alberta Wielkiego jest ściśle związany z kolejnymi etapami odkrywania myśli Arystotelesa. Prantl myśli, że na tym wszystko się kończy, niewielu zaś przekartkowało więcej książek niż Carl Prantl. Wykonał on solidną robotę, nawet pomimo swych zbyt pochopnych sądów. Nigdy jednak nie osiągniemy nic lepszego, jeśli będziemy próbowali zrozumieć scholastykę, zanim całość jej dorobku nie zostanie systematycznie zbadana i przetrawiona przez grupę badaczy – zorganizowaną oraz kierowaną określonymi zasadami ukierunkowanymi na ten cel. Jednakże w przypadku okresu, na którym teraz skupiamy naszą uwagę, kiedy równoległe panowała architektura romańska, jego literatura jest łatwa do przyswojenia. To jednak nie uzasadnia twierdzenia Prantla o niewolniczej zależności tych twórców od autorów, z których czerpali. Wytrwale, przez cały tok swych studiów utrzymywali

bowiem w swoich myślach określony cel. Ze względu na to, nie jestem w stanie określić scholastyki jako przykładu czystego zewnętrznego anankazmu, który wydaje się być fluorem pośród pierwiastków intelektualnych⁴⁶. Być może niedawne przyjęcie filozofii zachodniej przez Japończyków jest najlepszym tego przykładem w historii. W połączeniu z innymi pierwiastkami nie ma jednak niczego bardziej pospolitego. Jeśli więc rozwój myśli pod wpływem badania faktów zewnętrznych potraktujemy jako zewnętrzny anankazm – znajduje się on na granicy pomiędzy formami zewnętrznymi i wewnętrznymi – jest on, oczywiście, kwestią podstawową we współczesnym poszukiwaniu wiedzy. Lecz Whewell, którego mistrzowskie opracowanie historii nauki nie zostało odpowiednio docenione z powodu ignorancji krytyków, jasno ukazuje, że czynnikowi temu daleko do miana wpływu zdecydowanie dominującego, nawet w tym przypadku.

[313] Wewnętrzny anankazm, czyli logiczne poszukiwanie po omacku postępuje po wcześniej określonym torze, bez możliwości przewidzenia, dokąd zostanie poniesiony, ani bez możliwości kierowania tokiem swojego rozwoju. Jest to zasada rozwoju filozofii. Świat zrozumiał to po raz pierwszy dzięki Heglowi; zmierzał on bowiem nie tylko do uczynienia z logiki subiektywnego przewodnika albo narzędzia kontroli myśli, co wcześniej było wszystkim, czego od niej wymagano, ale także do tego, aby logika była najważniejszym źródłem myślenia, i to nie tylko myślenia indywidualnego, ale również dyskusji, historii rozwoju myśli, całej historii, wszelkiego rozwoju. Takie podejście zawiera pozytywny, łatwy do wskazania błąd. Niech omawiana logika będzie dowolnego możliwego typu logiką wniosowania koniecznego bądź prawdopodobnego (teoria zapewne może być tak dostosowana, aby pasować do obu rodzajów), w każdym jednak wypadku zakłada ona, że logika jest samowystarczalna w określaniu, jakie wnioski wynikają z danych przesłanek; jeśli bowiem

⁴⁶ Fluor stanowi najbardziej reaktywny pierwiastek, który z tego względu prawie nie występuje w czystej postaci (F_2), wchodzi bowiem prawie natychmiast w reakcje z praktycznie każdym napotkanym związkiem chemicznym. Podobnie – wskazuje Peirce – trudno jest odseparować sam element anankastyczny w procesie ewolucji.

tego się nie założy, nie będzie ona wystarczająca, aby wyjaśnić, dlaczego indywidualne rozumowanie powinno obracać taki właśnie kierunek, jaki został obrany; nie wspominając już o innych typach rozwoju. Tak więc Hegel zakłada, iż z określonych przesłanek można wysnuć jedynie jedną logiczną konkluzję i nie ma tutaj w ogóle miejsca na wolny wybór. To, iż z danych przesłanek można logicznie wyprowadzić tylko jeden wniosek, jest jednym z fałszywych pojęć, które zapoczątkowali logicy skupiający swoją uwagę na myślowym Nantucket⁴⁷ – logice terminów nie-relacyjnych. W ramach logiki relacji to wszystko nie wygląda już tak różowo⁴⁸.

⁴⁷ Nazwa Nantucket odnosi się do niewielkiej wysepki, oddalonej o ok. 30 km od wybrzeży Massachusetts. Znaczenie tego porównania odnajdujemy w innym fragmencie pism Peirce'a (rękopis odrzuconego wstępu do serii wykładów w Instytucie Lowella z 1892 r.): „Dwadzieścia trzy lata temu opublikowałem pracę na temat logiki relacji. (...) Nie sądzę, iż przesadą byłoby powiedzieć, że w porównaniu do starej sylogistyki logika relacji, ze względu na jej zakres, różnorodność i wartość, ma się tak, jak kontynentalna część Stanów Zjednoczonych do wyspy Nantucket. Wszystkie reguły i zasady logiki, tak jak wyłożone są w podręcznikach, mają taką wartość, jak rozprawa o ekonomii Stanów Zjednoczonych, której autor, aby ułatwić sobie zadanie, ograniczył swoje obserwacje jedynie do wyspy Nantucket” (cyt. za: w 8: 417).

⁴⁸ W tym miejscu znajduje się brakujący w ostatecznie opublikowanej wersji fragment tekstu (szczegóły zob. przypis nr 22):

(...) Niemniej wprawiony myśliciel, jak sam redaktor tego czasopisma [Paul Carus] uznał „myślenie maszyn” za możliwe („The Monist”, R. III, s. 93). Mówi on, że „nie ma teoretycznej racji”, dla której nie moglibyśmy skonstruować maszyn logicznych, które wykonywałyby wszystkie operacje myślenia dedukcyjnego. Jeśli tak by było, jeśli maszyna nie musiałaby być nieskończenie złożona, aby poradzić sobie z wszelkimi zadaniami jej przesłankami, to stosunkowo prostym zadaniem powinno być skonstruowanie maszyny, która radziłaby sobie z jednym zbiorem składającym się z pół tuzina przesłanek, które nigdy nie ulegałyby zmianie; szczególnie jeśli owe przesłanki byłyby wystarczająco proste i całkowicie określone. Z pewnością do zbyt skomplikowanych nie należałaby maszyna wyciągająca wszelkie możliwe wnioski z następujących czterech przesłanek:

1. Żadna liczba nie jest większa od samej siebie.
2. Każda liczba większa od drugiej, która jest większa od trzeciej, sama jest większa od tej trzeciej liczby.
3. Dla dowolnej danej liczby A istnieje liczba większa niż A, lecz nie większa niż liczba większa niż A. Innymi słowy, istnieje kolejna liczba większa niż A.

4. Jest pewna liczba, 1, taka, że dla dowolnej własności, która jej przysługuje i która przysługuje każdej liczbie następnej większej niż dowolna liczba, to przysługuje ona każdej liczbie.

Te cztery zdania całkowicie obejmują istotne własności dodatnich liczb całkowitych. W konsekwencji, wnioskami, które można z nich wyciągnąć, są wszystkie zdania teorii liczb – jednej z najbardziej nieogarnionych gałęzi matematyki; jeśli więc, nawet wymagałoby to wielkiej bu-

[314] Przychodzi mi na myśl jedna uwaga. Jeśli ewolucja historii w znacznej mierze opiera się na wewnętrznym anankazmie, powinna ona przypominać rozwój pojedynczych ludzi; i tak jak trzydzieści trzy lata są przybliżoną, lecz naturalną miarą czasu dla pojedynczego człowieka, będąc dlań średnim wiekiem, w którym posiada już potomka – tak samo powinien istnieć pewien przybliżony okres, na którego końcu jeden wielki ruch historyczny zostaje zastąpiony przez inny. Sprawdźmy, czy to stwierdzenie ma jakiś sens. Jako przykład obierzmy polityczny rozwój Rzymu, który obejmuje wystarczająco długi okres i przedłożmy główne daty.

a.C. 753	Założenie Rzymu.
a.C. 510	Wypędzenie Tarkwiniuszy.
a.C. 27	Oktawiusz przyjmuje tytuł Augusta.
A.D. 476	Koniec Cesarstwa Wschodniego.
A.D. 962	Święte Cesarstwo Rzymskie.
A.D. 1453	Upadek Konstantynopola.

Ostatnie z tych wydarzeń było jednym z najbardziej znaczących w historii, szczególnie dla Włoch. Odstęp czasu to 243, 483, 502, 486, 491 lat. Wszystkie są zadziwiająco zbliżone, oprócz pierwszego, który stanowi połowę pozostałych. Następujące po sobie długości panowania

dowli, aby pomieścić samą maszynę i silnik parowy, który by ją poruszał, a także kilku rąk do pracy, jednakże jeśli wszystkie te twierdzenia, z których jedynie nieliczne są znane, mogłyby być wypracowane mechanicznie, bez wątpienia pieniądze na takie przedsięwzięcie byłyby już gotowe. Myślę, że dr Carus przyzna, że nie jest całkowicie jasne, iż nie mogą pojawić się żadne teoretyczne trudności w skonstruowaniu takiej maszyny. Jeśli taka maszyna zostałaby skonstruowana, musiałaby używać nie tylko logiki, ale także musiałaby arbitralnie określać, który wniosek z ich nieskończonej liczby wyprowadzić najpierw. W logice relacji wybór musi zostać dokonany pomiędzy różnymi tokami rozumowania – równie logicznymi i równie bezpośrednimi. Dlatego też, dopóki nie będziemy w stanie rozdzielić czasu na dwoje albo myśleć o dwóch różnych rzeczach jednocześnie, absurdem jest mówić, że rozwój zdeterminowany jest jedynie przez logikę.

* [przypis Peirce'a:] On rozciąga tę uwagę także na myślenie *indukcyjne*, ukazując brak zrozumienia w jeszcze jednym punkcie, choć w tej chwili nie ma to związku z rozważaną kwestią.

poszczególnych królów nie byłyby już tak zbliżone. Przedłożmy teraz kilka dat z historii rozwoju myśli.

a.C. 585	Schyłek Talesa. Początek filozofii greckiej.
A.D. 30	Ukrzyżowanie.
A.D. 529	Zamykanie szkół ateńskich. Koniec filozofii greckiej.
A.D. 1125	(w przybliżeniu) Powstanie uniwersytetów w Bolonii i Paryżu.
A.D. 1543	Publikacja <i>De revolutionibus</i> Kopernika. Początek nauki nowożytnej.

Odstępy czasu to 615, 499, 596, 418 lat. W przypadku historii metafizyki możemy obrać następujące wydarzenia.

a.C. 322	Śmierć Arystotelesa.
A.D. 1274	Śmierć Akwinaty.
A.D. 1804	Śmierć Kanta.

Przedziały czasu to 1595 i 530 lat. Pierwszy okres jest prawie trzykrotnie dłuższy niż drugi. Z tych zestawień nie można wysnuć prawie żadnych przekonywających wniosków. Jednocześnie sugerują one, iż może występować tutaj jakiś naturalny okres o długości około 500 lat. Jeśli przedłożone zostanie jakieś niezależne uzasadnienie tego związku, zauważone odstępy czasu mogą nabrać jakiegoś znaczenia.

[315] Agapastyczny rozwój myśli, jeśli taki istnieje, powinien być odróżniany ze względu na jego celowy charakter, a celem jest właśnie rozwój idei. Powinniśmy mieć bezpośrednie – agapiczne lub oparte na współodczuwaniu – jego zrozumienie i poznanie dzięki ciągłości myśli. Zakładam tutaj, iż ciągłość myśli została już wystarczająco uzasadniona dzięki argumentom użytym w moim artykule *Prawo umyśłu* w „The Monist” z zeszłego lipca⁴⁹. Nawet jeśli te argumenty nie są same z siebie wystarczająco przekonywające, to jeśli zostaną one uznane na nowo

⁴⁹ C. S. Peirce, *The Law of Mind*, dz. cyt.

dzięki oczywistej obecności agapazmu w historii myśli – wtedy obie te koncepcje wzajemnie zapewnią sobie wsparcie. Ufam, że czytelnik posiada wystarczającą wiedzę logiczną, aby nie pomylić takiego wzajemnego wsparcia z błędnym kołem w rozumowaniu. Jeśli można by było bezpośrednio wskazać, że jest taki byt jak „duch epoki” albo grupy ludzi, i że indywidualna inteligencja nie jest w stanie sama z siebie wytłumaczyć całokształtu doświadczanych fenomenów, byłoby to jednocześnie wystarczającym dowodem na rzecz agapastycyzmu i synechizmu. Muszę przyznać, że nie jestem w stanie przedłożyć spójnego dowodu tegoż; mogę jednak, jak sądzę, przytoczyć takie argumenty, które posłużą do potwierdzenia tych, które zostały już wyprowadzone z innych faktów. Uważam, że wszystkie największe osiągnięcia umysłu były poza zasięgiem jednostek pozbawionych jakiegokolwiek pomocy; uważam również, iż – oprócz wsparcia, jakie dają temu stwierdzeniu rozważania o synechizmie, a także oprócz celowego charakteru wielu znaczących nurtów – bezpośredni powód takiego podejścia tkwi we wzniosłości samych idei oraz w ich równoczesnym i niezależnym pojawianiu się u pewnej liczby jednostek, które nie posiadały żadnych nadzwyczajnych uzdolnień. Smukła architektura gotyku w wielu przejawach swojego rozwoju wydaje się być tego właśnie przykładem. Wszystkie próby jej naśladowania przez najbardziej nawet wykształconych i uzdolnionych nowożytnych architektów wydają się płytkie i bez wyrazu, czego nawet ich autorzy są świadomi. Jednakże w czasach, gdy styl ten był żywy, nie brakowało ludzi zdolnych do tworzenia takich właśnie dzieł o niesamowitej potędze i wzniosłości. W niejednym wypadku rozległa dokumentacja wskazuje na to, że kapituły katedralne, dobierając architektów, traktowały geniusz artystyczny jako walor drugorzędny, zupełnie tak jakby nie brakowało osób nim obdarzonych; efekty zaś potwierdzają słusność ich postępowania. Czy więc w tamtych czasach indywidualni artyści powszechnie posiadali tak wzniosłego ducha i wielki intelekt? Taka opinia nie wytrzymuje już pierwszych prób krytyki.

[316] Jak wiele razy ludzie w średnim wieku widzieli wielkie odkrycia, które były dokonywane niezależnie i prawie jednocześnie! Pierw-

szym takim przypadkiem, który pamiętam, było przewidzenie przez Leverriera i Adamsa obecności planety znajdującej się za Uranem. Trudno jest również przypisać komuś odkrycie zasady zachowania energii, choć może być to świadomie uznane za największe dotychczasowe osiągnięcie nauki. Mechaniczna teoria ciepła została przedłożona przez Rankine'a i Clausiusa tego samego miesiąca – w lutym 1850 roku; wielu szanowanych ludzi przypisuje ten wielki krok również Thomsonowi⁵⁰. Kinetyczna teoria gazów, po tym jak badania nad nią rozpoczęł John Bernoulli, którego pracę okrył całun zapomnienia, została na nowo odkryta i zastosowana nie tylko do praw Boyla, Charlesa i Avogadra, ale również do zjawisk dyfuzji i lepkości niezależnie przez przynajmniej trzech nowożytnych fizyków⁵¹. Dobrze znanym faktem jest to, że doktryna doboru naturalnego została zaprezentowana przez Wallace'a i Darwina podczas tego samego spotkania Brytyjskiego Towarzystwa [Naukowego]; Darwin zaś w swoim *Szkicu historycznym*, poprzedzającym późniejsze wydania jego książki, ukazuje, że również oni dwaj mieli swoich nieznanych poprzedników. Metoda analizy spektralnej została przypisana zarówno Swanowi, jak i Kirchhoffowi, a byli i inni, którzy być może mieli do niej większe prawa. Spory o autorstwo prawa okresowości pierwiastków chemicznych dotyczą Rosjanina, Niemca i Anglika⁵², chociaż nie ma wątpliwości co do tego, iż największa zasługa należy się tutaj temu pierwszemu. To prawie wszystkie największe odkrycia naszych czasów. Podobnie jest z wynalazkami. Nie może dziwić fakt, iż telegraf powinien zostać stworzony przez kilku niezależnych wynalazców, gdyż była to prosta wypadkowa dobrze już wcześniej opisanych zjawisk fizycznych⁵³. Nie tak łatwo jest jednak wytłumaczyć historię powstania

⁵⁰ [Przypis Peirce'a:] Sam Thomson w swoim artykule *Ciepło* w *Encyklopedii Britannica* ani razu nie wspomina nazwiska Clausiusa.

⁵¹ Rudolf Clausius, James C. Maxwell oraz Ludwig Boltzmann.

⁵² Dimitr I. Mendelejew, Lothar Meyer oraz John A. R. Newlands.

⁵³ Można wymienić tu m.in. Carla F. Gaussa i Wihelma E. Webera, którzy w 1835 r. przyczynili się do wynalezienia telegrafu elektromagnetycznego. Telegraf został skonstruowany

telefonu⁵⁴ i innych wynalazków. Eter, pierwszy środek znieczulający, został wprowadzony niezależnie przez trzech lekarzy w Nowej Anglii⁵⁵. Teraz, od stu lat, eter jest już w powszechnym użyciu. Od trzech wieków był on jednak jednym ze znanych środków farmaceutycznych. Nie wydaje się zbyt prawdopodobne żeby przez tyle czasu nie znano jego własności znieczulających; były one znane. Prawdopodobnie wiedza ta była przekazywana potajemnie od czasów Bazylego Valentine'a⁵⁶, przez długi czas był to jednak sekret na miarę Punchinellego⁵⁷. W Nowej Anglii przez wiele lat chłopcy używali eteru do zabawy. Dlaczego więc nie został on wykorzystany do poważnych zastosowań. Nie można znaleźć innej przyczyny niż ta, że nie było wtedy jeszcze wystarczająco silnych motywów. Motywami tymi mogła być co najwyżej chęć zysku albo filantropia. Około 1846 roku, kiedy wprowadzono eter, filantropia przeżywała niebywały wzrost. Ta wrażliwość lub sentymentalizm, która zaistniała w poprzednim stuleciu, dojrzała nieco, w konsekwencji czego, choć teraz już mniej intensywnie niż wcześniej, stała się ona skłonna do wywierania wpływu na bezmyślnych ludzi bardziej niż kiedykolwiek przedtem. Wszyscy trzej tak zwani odkrywcy eteru działali prawdopo-

w 1837 r. przez Williama F. Cooke'a i Charlesa Wheatstone'a (w Anglii) oraz Samuela Morse'a i Alfreda Vaila (w Stanach Zjednoczonych).

⁵⁴ Prototyp telefonu opracował Johann P. Reis w 1861 r.; pierwszy działający telefon zbudowali natomiast Alexander Bell i Thomas Watson.

⁵⁵ William T. G. Morton, Charles T. Jackson oraz John C. Warren.

⁵⁶ Basilius Valentinus to dość tajemniczy XV-wieczny niemiecki mnich benedyktyński i alchemik, z którego osobą wielu łączy początki nowożytnej chemii. Po dziś dzień toczy się debata, czy postać ta naprawdę istniała. Peirce opublikował w 1898 roku krótką notę, w której uzasadniał, że Basilius Valentinus stanowi wytwór lub tylko pseudonim niemieckiego alchemika Johanna Thölde, który zredagował sześć tomów dzieł przypisywanych Valentinusowi; por. C. S. Peirce, *Note on the Age of Basil Valentine*, „Science” z 12 VI 1898, nr 189, s. 169–176.

⁵⁷ *Punchinello* to nazwa charakterystycznej dla neapolitańskiej szkoły kukielkowej postaci pajaca, pochodzącej z XVII-wiecznej *commedia dell'arte*, która przyjęła się również w kulturze amerykańskiej jako tzw. *Punch*. Sekret Punchinella to popularne określenie, którego znaczenie bazuje na opowiadaniach o tej postaci – jest to mianowicie tajemnica, która raz przekazana komuś w sekrecie, jest dalej w ten sposób przekazywana innym; ostatecznie wszyscy znają treść danej tajemnicy, ale nikt nie jest świadom tego, że znają ją wszyscy.

dobnie pod wpływem chęci zysku, z pewnością nie byli jednak nieczuli na wpływy agapiczne.

[317] Wątpię, iżby którekolwiek wielkie odkrycie mogło słusznie być uważane w całości za indywidualne osiągnięcie; uważam ponadto, iż wielu podzieli ze mną ową wątpliwość. A nawet jeśli nie, to jakim jest to argument za synechizmem, a także agapastycyzmem! Nie chciałbym się zbyt łatwo narzucać. Wystarczy, że skłoni to myślicieli do tego, aby odłożyć swoje uprzedzenia i wniknąć w zgłębianie dowodów świadczących za tą doktryną, a ja z wielką radością zaczekam na ostateczną decyzję.

Maciej Manna

Ewolucyjna miłość Charlesa S. Peirce'a

Charles Sanders Peirce (1839–1914) jest autorem dość słabo znanym w Polsce, lecz przez długie lata jego twórczość była w dużej mierze nieznana także w świecie. Ten pierwszy klasyczny filozof amerykański – jak zwykli nazywać go historycy – zakończył swoje życie w skrajnej nędzy i niedocenianiu; dziś jednak jego poglądy filozoficzne przeżywają swoisty renesans. Jego nazwisko kojarzone jest szczególnie z pragmatyzmem (uznawany jest przecież za twórcę tego nurtu), a także z koncepcjami w dziedzinie logiki formalnej, metodologii (fallibilizm i rozumowanie abdukcyjne) oraz semiotyki (triadyczna koncepcja znaku). Wielu interpretatorów zwraca również uwagę na prekursorski charakter wielu jego idei, które powróciły ze wzmożoną intensywnością w filozofii XX wieku. Z badań historyków idei wyłania się portret myśliciela wszechstronnego, nowatorskiego, bezkompromisowego. Często jednak jest to obraz niepełny.

Maciej Manna – student filozofii i teologii na Wydziale Teologicznym – Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Obecnie przygotowuje rozprawę na temat filozofii Charlesa S. Peirce'a.

Komentatorzy myśli Peirce'a, w zależności od analizowanego aspektu, rozmaicie dzielą czas, w którym tworzył. Wspólny wszystkim jest jednak najogólniejszy podział jego życia i działalności na dwa okresy. Pierwszy jest często określany mianem bardziej pozytywistycznego, naturalistycznego, neutralistycznego czy też empirycznego. Koncepcje wypracowane w tym czasie, kontynuowane również w późniejszym okresie, są podstawą znanego nam obrazu Peirce'a jako filozofa. Nie tak wielu jednak, wychodząc poza schematyczny wizerunek amerykańskiego filozofa, dociera do jego późniejszej twórczości, znacznie bardziej

spekulatywnej, częściej zwracającej się ku zagadnieniom kosmologicznym, metafizycznym, religijnym.

Przyczynę takiego stanu rzeczy można upatrywać w wieloletnim negatywnym, wręcz lekceważącym podejściu interpretatorów do owego „spekulatywnego” okresu jego twórczości¹. Po części było to spowodowane słabą znajomością późniejszych pism Peirce’a, pozostawił on bowiem z tego okresu wiele tysięcy stron rękopisów, spośród których prawie żadne nie zostały opublikowane za jego życia. Dopiero mozolna praca badaczy prowadzi do stopniowego udostępniania tych tekstów szerszemu gronu czytelników i badaczy jego twórczości. Dzięki temu powszechna jest dziś opinia o ciągłości całej twórczości Peirce’a – okres „metafizyczny” nie jest odchyłem w twórczości Amerykanina, ale kolejnym przepracowaniem, pogłębieniem i dopełnieniem rozwiązań wcześniejszych, które dotyczą tych samych problemów, będących motorem jego twórczości. Nie ma „dwóch Peirce’ów”, pozytywisty oraz marzyciela, lecz jeden niebagatelny myśliciel, którego niełatwo oceniać w świetle ustalonych schematów.

* * *

Ewolucyjna miłość (Evolutionary Love) jest jednym z nielicznych opublikowanych tekstów z późniejszego okresu twórczości Peirce’a, któ-

¹ Takie nastawienie można zauważyć u wielu wczesnych autorów, przede wszystkim J. Buchlera (*Charles Peirce's Empiricism*, New York 1939) i T. A. Goudge'a (*The Thought of Peirce*, Toronto 1950). Podobną wizję przejęli również pierwsi prezentatorzy filozofii Peirce'a w Polsce: H. Buczyńska (*Peirce*, Warszawa 1965) oraz M. Dobrosielski (*Filozoficzny pragmatyzm C. S. Peirce'a*, Warszawa 1967). Taki stan rzeczy jednak nie dziwi, choćby ze względu na fakt, że już za życia amerykańskiego filozofa odzywały się głosy dezaprobaty wobec zmiany kierunku jego twórczości, nawet ze strony jego przyjaciół. Znany tego przykładem jest reakcja jego wcześniejszej studentki, Christine Ladd-Franklin, która po publikacji jego artykułu *Szklana kruchość człowieka* uznała, że „z pewnością zaczął on tracić głowę w pierwszej połowie lat 90.”. Relacjonując tę wypowiedź E. B. Wilson podsumował jedynie, iż zawsze wydawało mu się, że „jego [Peirce'a] pisma po 1890 roku potwierdzają taką opinię, gdy porównać je z tymi sprzed roku 1885” (List E. B. Wilsona do P. Weissa z 22 listopada 1946 r. [cyt. za:] N. Houser, *Introduction*, [w:] *Writings of Charles Sanders Peirce: a Chronological Edition*, t. VIII, red. C. de Waal, A. de Tienne, Bloomington – Indianapolis 2010, s. xcvi [dalej: *Introduction*]).

ry został wydrukowany w ramach serii pięciu artykułów w czasopiśmie „The Monist”. Celem tej serii było wyłożenie wybranych idei ewolucyjnego ujęcia kosmologii, proponowanego przez amerykańskiego filozofa. Czas ich napisania (1891–1893) wyznacza pierwsze lata nowego etapu życia Peirce'a. Była to najtrudniejsza dekada w jego życiu osobistym, kiedy utracił wszelkie posady, które gwarantowały mu stały dochód, ponadto stopniowo tracił uznanie i autorytet w ówczesnym gronie akademickim i naukowym. Łączyło się to z wieloma niepowodzeniami finansowymi i trudnościami zdrowotnymi. Był to jednak również czas wzmożonej twórczości pisarskiej – to zajęcie stało się jego podstawowym źródłem dochodów. Pisząc zaś na różne tematy zdobywał coraz szersze rozeznanie w różnych dziedzinach wiedzy. Także zyskał więcej czasu i swobody, co pozwoliło mu zająć się nowymi dociekaniem i dążyć do sformułowania pełnego systemu filozoficznego, co zawsze było jego zamierzeniem.

Zainteresowanie tymi zagadnieniami pojawiło się u niego już wcześniej, w ostatnim artykule znanej serii „Ilustracje logiki nauki” (*Illustrations of the Logic of Science*) z czasopisma „Popular Science Monthly” (1877–1878), która wpisuje się w centralny punkt pierwszego okresu jego twórczości². Impulsem do powtórnego rozważenia problemów metafizycznych i kosmologicznych mogła być, jak zauważa Brent, śmierć jego ojca, wybitnego amerykańskiego matematyka Benjamina Peirce'a (1809–1880), który zawsze faworyzował Charlesa jako spadkobiercę swoich zdolności intelektualnych³. Poglądy metafizyczne ojca miały znaczący wpływ na zapatrywania syna, który w dużej mierze je przejął i zaadaptował na potrzeby własnych rozważań. Zwrócenie się ku tym kwestiom mogło być wręcz swoistym hołdem dla zmarłego ojca. Niezależnie jednak od przyczyn, w latach 80. (mniej więcej od 1883 roku) zauważamy pierwsze dzieła poświęcone ściśle i bezpośrednio tej tema-

² Jest to ta sama seria, w której ukazały się znane, bardziej „pozytywistycznie” nastrojone artykuły związane z zasadą pragmatyzmu: *Jak uczynić nasze myśli jasnymi?* (*How to Make Our Ideas Clear?*) oraz *Utrwalanie przekonań* (*Fixation of Belief*). Piąty, bardziej spekulatywny artykuł tej serii zatytułowany był *Porządek natury* (*The Order of Nature*).

³ Por. J. Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life*, Bloomington – Indianapolis 1998, s. 160.

tyce. W roku 1884 Peirce, w ramach spotkań Klubu Metafizycznego, przedstawił swój tekst *Projekt i przypadek* (*Design and Chance*), a cztery lata później przygotował plan książki traktującej o tych zagadnieniach, zatytułowanej *Próba odgadnięcia zagadki* (*A Guess at the Riddle*). Rozszerzeniem idei zawartych w tych nieopublikowanych rękopisach stała się wspomniana seria pięciu artykułów z „The Monist”. Jak pisał Peirce na początku 1891 roku: „W ostatnich dziesięciu latach odczuwałem przemożne wezwanie, aby rozwinąć moją kosmologię”⁴. W tych pismach można już dostrzec zarodki jego podstawowych idei metafizycznych i kosmologicznych.

W *Projekcie i przypadku* wyrażony został wyraźny sprzeciw wobec filozofii głoszącej skrajny determinizm (nazywa on ten nurt necesytaryzmem), a także dowartościowanie roli przypadku w świecie. Peirce nazwał ten pogląd tychazmem, od greckiego słowa *τυχη* (przypadek). Ważnym oparciem dla takich zapatrywań była hipoteza Darwina, którą można uczynić „szkieletem nowej filozofii”⁵. Nie uważał on jednak, że słusznym wyborem jest skrajne podejście do tej koncepcji: nie chodzi o to, by przypadek miał rządzić wszystkim, ale że należy uznać jego działanie w świecie. Jak trafnie zauważył Houser: „Choć «hipoteza Darwina» odgrywa kluczową rolę w artykułach Peirce’a z „The Monist”, ważniejsze w nich okaże się ukazanie jej ograniczeń”⁶. Peirce musiał odnaleźć *via media* – koncepcję, która pozwoliłaby mu pogodzić rolę przypadku i konieczności w świecie, nie zbywając naiwnie problemu, lecz wprowadzając nową jakość; pogląd, który mógłby „zająć miejsce konfliktu poprzednich dwóch”⁷.

W *Próbie odgadnięcia zagadki* – szkicu, który większość uznaje za swoisty plan nowej, naukowo uprawianej filozofii o bardzo szerokich

⁴ List C. S. Peirce’a do Christine Ladd-Franklin z października 1891 r. [cyt. za:] *Introduction*, s. xxxv.

⁵ C. S. Peirce, *a Sketch of a New Philosophy*, [w:] *Writings of Charles S. Peirce...*, dz. cyt., s. 21–22.

⁶ *Introduction*, s. xxxvi.

⁷ C. S. Peirce, *Ewolucyjna miłość*, nr 299 (nr akapitu w niniejszym tłumaczeniu) [dalej: EM].

perspektywach, która ma doprowadzić do sformułowania całego systemu – Peirce powraca do dwóch istotnych, ściśle powiązanych idei, towarzyszących mu od początku twórczości: koncepcji kategorii oraz ciągłości (synechizm). Długo towarzysząca mu koncepcja trzech kategorii (różnie nazywanych, najczęściej, dla podkreślenia ich ogólnego charakteru, jako: Pierwsze – spontaniczne uczucie; Drugie – relacja; oraz Trzecie – reprezentacja) oraz wynikający z niej pogląd o ciągłości świata i doświadczenia stały się swego rodzaju heurystyczną wskazówką, jak pogodzić wspomniany konflikt kosmologiczny. Ponadto, owe pojęcia, mające swój początek w najogólniejszych rozważaniach logiki formalnej i fenomenologii Peirce’a, stanowią idealny punkt zaczepienia metafizyki naukowej, która aspiruje do miana czegoś więcej niż metafizyka uprawiana w fotelu (*armchair metaphysics*), czyli tworzona jedynie metodą aprioryczną.

Te dwie myśli coraz wyraźniej ujawniały się w większości pism z lat 80. „Peirce wyróżnił przypadek i ciągłość jako kluczowe koncepcje konieczne dla skonstruowania filozofii kształtowanej i w pełni spójnej z nowoczesną nauką”⁸. Potrzebował jedynie okazji, aby przepracować i systematycznie wyłożyć swoją hipotezę, która miała dać początek pełnemu systemowi. Taka okazja się nadarzyła, choć było to w znacznej mierze dziełem przypadku.

Latem 1890 roku, za pośrednictwem Francisa C. Russella, sędziego z Chicago zafascynowanego twórczością Peirce’a (szczególnie w dziedzinie logiki), rozpoczęła się znajomość pomiędzy Charlesem a Pauliem Carusem. Ten drugi w niedługim czasie został redaktorem dwóch czasopism wydawanych przez Edwarda C. Hegelera, bogatego przemysłowca, którego zamiarem było pogodzenie na gruncie filozoficznym nauki i religii. Kilka lat ukazywał się już miesięcznik „The Open Court”, a na rok 1890 planowano pierwszy numer kwartalnika „The Monist”, poświęconego „rozwijaniu i przedstawianiu zasad monizmu w filozofii,

⁸ *Introduction*, s. XI.

naukach szczegółowych, religii i socjologii”⁹. Carus w tym czasie poszukiwał odpowiednich autorów, aby zapełnić pierwszy numer czasopisma. Właśnie dzięki podpowiedzi Russella złożył on Peirce’owi propozycję napisania artykułu. Co ciekawe, Carus jako temat zaproponował najpierw wybrane zagadnienie z logiki współczesnej lub logiki i etyki; następnie zaś, przeczytawszy anonimowy artykuł Peirce’a w „The Nation”, nalegał raczej na esej o filozofii Herberta Spencera¹⁰. Propozycja została przyjęta, lecz Peirce myślał już w inny sposób – jak odpisał w liście Russellowi, „filozofia nie jest tym, co można układać przypadkowo, (...) powinno się ją konstruować architektonicznie”¹¹. Myślał już o pełnym systemie, na którego nawet pobieżną prezentację nie wystarczyłby jeden artykuł. Stąd zrodziła się idea całego cyklu, którego celem miało być wyłożenie i opisanie podstawowych założeń systemu Peirce’a. Była to pierwsza systematyczna próba wyrażenia w druku jego dojrzałej filozofii – tego, co miało być treścią planowanej, nigdy niepublikowanej książki *Próba odgadnięcia zagadki*.

W ten sposób ukazały się kolejno obszernie artykuły: *Architektura teorii* (*The Architecture of Theories*), gdzie przedstawiona została idea całościowej, architektonicznie wzniesionej „budowli filozoficznej”, opartej na trzech kategoriach i idei ciągłości; *Analiza doktryny konieczności* (*The Doctrine of Necessity Examined*), sprzeciwiający się determinizmowi i wprowadzający ideę tychizmu; *Prawo umysłu* (*The Law of Mind*), wykładający podstawową dla dojrzałej metafizyki Peirce’a doktrynę synechizmu; *Szklana kruchość człowieka* (*Man’s Glassy Essence*), rozwijający na gruncie biologii argument poprzedniego artykułu; i wreszcie – jako piątą z kolei – *Ewolucyjna miłość* (*Evolutionary Love*). Peirce, korzystając często z tez wyprowadzonych przy okazji wcześniejszych artykułów, przedstawia swoją kosmologię w świetle doktryny chrześcijańskiej czy też – jak ujął to Brent – przedstawia swoją „adaptację teologii chrześci-

⁹ Z reklamy pierwszego numeru czasopisma w „Science” z 19 września 1890 r. [cyt. za:] *Introduction*, s. xxxiii–xxxiv.

¹⁰ Por. J. Brent, *Charles Sanders Peirce: a Life*, dz. cyt., s. 205–206.

¹¹ List C. S. Peirce’a do Francisca C. Russella z 3 lipca 1890 r. [cyt. za:] *Introduction*, s. xxxiv.

jańskiej”¹². W ten sposób, w scenerii błyskotliwych rozważań dotyczących historii nauki i ówczesnych problemów społecznych, wyłania się doktryna agapazmu głosząca, iż „prawo miłości działa we wszechświecie”¹³. Jest to ta właśnie doktryna, której zadaniem jest „wejść w miejsce sporu” koncepcji przeceniających rolę przypadku albo konieczności.

Punktem wyjścia rozważań Peirce’a są kwestie religijne¹⁴. Forsuje on właściwe swojej metafizyce pojęcie miłości, wyprowadzone z biblijnych tekstów przypisywanych św. Janowi, ontologicznemu ewangeliście. W jego interpretacji wyraźnie można zauważyć również ślady teologii Emanuela Swedenborga. Miłość nie jest bowiem przeciwieństwem nienawiści, ale raczej „potrzebuje nienawiści i ohydy jako przedmiotu swojego działania. (...) [P]odobnie jak lampa, która może oświetlić tylko to, co inaczej pozostawałoby mroczne”¹⁵. Aby jeszcze wyraźniej zarysować słuszność i aktualność swojej koncepcji miłości, Peirce posługuje się dość wymownym kontrastem. Ukazuje, posiłkując się tekstami z podręcznika Simona Newcomba, jak pojęcie miłości, jego zdaniem, zostało wypaczone i było ukazywane we wzajemnie sprzecznych znaczeniach w ramach ówczesnie panującej w Ameryce doktryny polityczno-ekonomicznej¹⁶. Tym sposobem w bardzo jasnym świetle ukazany zostaje kontrast między Ewangelią Chrystusa (prawdziwej miłości) i Ewangelią

¹² J. Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life*, dz. cyt., s. 214.

¹³ EM 302.

¹⁴ Jest to o tyle interesujące, że wcześniej nie znajdujemy u niego większego zainteresowania zagadnieniami religijnymi. Sytuacja zmienia się dość nagle i w znacznej mierze w trakcie publikacji serii w „The Monist”. W artykule *Prawo umysłu* (a nawet we wczesnych rękopisach) odnajdujemy znacznie większe niż zwykle przyłgnięcie Peirce’a do kwestii religijnych oraz potrzebę porównywania i odnoszenia swoich hipotez do zasad doktryny chrześcijańskiej. Biografowie wskazują tutaj na bardzo osobiste – udokumentowane spisaniem świadectwem – doświadczenie religijne, które przeżył on w kościele episkopalnym św. Tomasza w Nowym Jorku 24 kwietnia 1892 roku. Od tego czasu znajdujemy w jego pismach więcej odniesień religijnych, aż po prace ściśle poświęcone tym kwestiom – od strony praktycznej (*Zaślubiny religii i nauki* z 1893 roku) oraz teoretycznej (*Zaniedbany argument za rzeczywistością Boga* z 1908 roku). Idealnym przykładem tej tendencji w twórczości Peirce’a jest również prezentowana tutaj *Ewolucyjna miłość*.

¹⁵ EM 287.

¹⁶ Lata 1892–1893 – obok osobistego finansowego kryzysu Peirce’a – to początek odwrotu ekonomii leseferyzmu i społecznego darwinizmu w Stanach Zjednoczonych, czego namacalnym

Chciwości, opartą na „miłości” egoistycznej, która prowadzi świat do upadku. Dookreślenie rozumienia pojęcia miłości jest o tyle istotne, że staje się ono fundamentem całej koncepcji ewolucji.

W drugiej części artykułu scenografia ulega jednak całkowitej zmianie. Peirce nie chce brnąć w dysputy religijno-społeczne, ale rozpoczyna analizę szeroko pojętej historii XIX-wiecznej nauki (dziś rozważania takiego rodzaju nazwano by zapewne badaniem historii idei). Jest to typowe dla Peirce’a i nie jest bynajmniej próżnym popisem erudycji oraz wszechstronnej wiedzy (czego nie można mu odmówić), ale ukazuje powszechność i „ciągłość” jego koncepcji (zasada synechizmu). Skoro dobrze rozumiana miłość prowadzi do rozwoju duchowego i społecznego, to jej ewolucyjne działanie nie może pozostać niezauważone w świecie przyrody, świecie materii, świecie rozumianym jako jedność i całość; inaczej rozrywalibyśmy go na kawałki, oddzielali umysł od materii, ludzi od ich środowiska, ludzi od siebie nawzajem (propagując indywidualizm). W metafizyce Peirce’a, także w poglądach wywodzącego się od niego pragmatyzmu, taki powrót do skrajnego, kartezjańskiego dualizmu nie mógł mieć miejsca. Dostrzegamy zatem wielokrotnie postawiony akcent na ciągłość – ciała i umysłu, człowieka i myśli, człowieka i społeczeństwa, umysłu i Umysłu. Stąd też, obok agapazmu, ważne miejsce w *Ewolucyjnej miłości* zajmuje praktyczne zastosowanie i kolejne potwierdzenie podstawowej dla filozofii Peirce’a zasady synechizmu.

Polem analiz prowadzonych przez Peirce’a stały się przede wszystkim trzy koncepcje ewolucji, uogólnione, wyprowadzone z doświadczeń zarówno nauk biologicznych, społecznych, jak i szeroko pojętej historii idei – anankazm, tychazm i agapazm. Te pojęcia są skojarzone z konkretnymi modelami ewolucji biologicznej – deterministyczną¹⁷,

świadectwem była wielka depresja gospodarza oraz strajki w 1893 roku, które w pewnym sensie autor przewiduje w swoim „proroczym” fragmencie w *Ewolucyjnej miłości* (zob. EM 292).

¹⁷ Pierwszą z omawianych koncepcji ewolucji Peirce przypisywał różnym osobom; w *Architekturze teorii* reprezentantami tego poglądu są Herbert Spencer oraz Clarence King; w *Ewolucyjnej miłości* przytaczane są natomiast nazwiska badaczy i myślicieli niemieckich – Nägelego, Köllikera i Weismanna, a nawet samego Hegla.

darwinowską i lamarkowską. Ich znaczenie jest jednak szersze. Są one próbą objęcia fundamentalnych zasad tychże koncepcji, mającą na celu ich dopasowanie i przeanalizowanie w odniesieniu do najszerszej pojętej ewolucji Wszechświata. Odpowiadają one szerszym grupom poglądów filozoficznych, które są ściśle powiązane z osiągnięciami nauk szczegółowych. W XIX wieku doszło bowiem do konfliktu dwóch, wcześniej już wspomnianych, tendencji filozoficznych. Pierwszą z nich, wiodącą prym od czasów Newtona, jest mechanicyzm (determinizm), który uznawał, że wszystkie zjawiska są całkowicie określane przez wcześniejsze, a zatem zachodzące z całkowitą pewnością, koniecznością i przewidywalnością (dla kogoś kto posiada wiedzę demona Laplace’a). W XIX wieku istotnym oparciem naukowym dla tej doktryny stało się odkrycie przez Helmholtza zasady zachowania energii (w Ameryce często na tę zależność powoływał się H. Spencer). Z drugiej strony, inne hipotezy naukowe, na czele z hipotezą Darwina, prowadziły do filozofii dowartościowującej, czasami aż do przesady, znaczenie przypadku, (istotny w tym względzie okazał się także wpływ dwóch dziedzin matematyki – rachunku prawdopodobieństwa i statystyki – które w drugiej połowie XIX wieku szybko znalazły zastosowanie w naukach empirycznych). Peirce zaś, pozbawiony świątłych przykładów w swoich poszukiwaniach „złotego środka”, może niezbyt fortunnie, obrał za tło dla prezentacji swoich poglądów teorię ewolucji Lamarcka. Druga i trzecia część artykułu stanowi w znacznej mierze właśnie dookreślenie i porównanie tych trzech koncepcji ewolucji, z których to rozważań powoli wyłaniają się wnioski filozoficzne i szeroka argumentacja na korzyść prymatu dobrze rozumianej miłości w procesie ewolucji (doktryna agapastycyzmu)¹⁸.

¹⁸ Włączając określone pojęcie miłości w rozważania dotyczące ewolucji, Peirce wpisuje się w trwającą od połowy XIX wieku w Stanach Zjednoczonych bardzo ożywioną dyskusję i próbę pogodzenia ewolucjonizmu i chrześcijaństwa. Mocne przywiązanie do religii w Ameryce dawało niełatwy grunt dla ateistycznych interpretacji teorii ewolucji (np. w wydaniu T. Huxleya). Z jednej strony plasowali się działający za oceanem zwolennicy Darwina (m.in. A. Gray), a z drugiej jego antagoniści, reprezentanci necesytaryzmu i kreacjonizmu (tak jak np. wcześniejszy nauczyciel Peirce’a, L. Agassiz, wieloletni oponent i krytyk poglądów Gray’a). Wydaje się, że Peirce postrzegał

Blżej końca artykułu szeroko zatoczone przez autora koło zaczyna się zamykać: Peirce zonglując rozmaitą argumentacją powraca do punktu wyjścia, ukazując, iż „takie postrzeganie lamarkowskiej koncepcji ewolucji współgra z ogólnym opisem działania miłości”¹⁹; także obalony zostaje indywidualizm, który stanowił istotny element darwinizmu i społecznej Ewangelii Chciwości. Wszystko to, razem z odwołaniem się do zasady synechizmu, stanowi wsparcie dla ewolucyjnej miłości i całej kosmologii Peirce’a. Z drugiej jednak strony, wiele kwestii pozostaje otwartych: wielu komentatorów, wskazując szczególnie na enigmatyczny ostatni akapit, określa *Ewolucyjną miłość* jako artykuł niedokończony. W pewnym sensie cały cykl nie posiada wyraźnego zakończenia²⁰, jedynie pokorną, a może raczej ironiczną prośbę, aby bez uprzedzeń rozważyć przedstawiony argument. Artykuł nie spotkał się po publikacji z wielkim odzewem, a przez długie lata, także po śmierci Peirce’a, jego ewolucyjna metafizyka i kosmologia uznawane były raczej za żart lub filozoficzny niewypał niż istotny element całościowego, „ciągłego” systemu filozoficznego, nad którym pracował do końca swoich dni. W tym kontekście ostatni akapit artykułu brzmi raczej jak świadoma, gorzka, ironiczna wypowiedź człowieka, którego wyrzucono poza marginesy wszystkiego, czemu poświęcił całe swoje życie – filozofii i nauki; filozofii uprawianej naukowo i nauki, która nie obawia się filozoficznych wniosków.

Sam Peirce kilkanaście lat później uznał serię artykułów z „The Monist” za „pierwszą, nieoszlifowaną próbkę” swojej naukowej metafizyki.

obie te drogi jako nie do końca trafione ze względu na ich pewną naiwność i odzegność się od skrajnych rozwiązań, szukając pojednania w samej istocie konfliktu. Por. L. Menand, *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, New York 2001, s. 120–128.

¹⁹ EM 300.

²⁰ Istnieje wiele fragmentów świadczących o tym, że Peirce planował szósty artykuł, który nie został nigdy napisany, a który miał zawierać ogólne podsumowanie prezentowanego w poprzednich pięciu artykułach systemu. Nie można za takie zwieńczenie uznać szóstego artykułu *Odpowiedź dla necesytarystów (Reply to the Necessitarians)* wydanego na łamach „The Monist” bezpośrednio po omawianej serii pięciu, który stanowi raczej doraźną ripostę pod adresem Paula Carusa krytykującego jego jednoznacznie negatywną postawę wobec filozofii deterministycznej.

Podsumowując, można zauważyć w *Ewolucyjnej miłości* przedwcześnie (zrealizowany w pełni w szóstym artykule) splot i wzajemne powiązanie podstawowych idei metafizyki amerykańskiego filozofa: tychazmu, synechizmu i agapazmu; oraz odpowiedź w jaki sposób naukowa metafizyka wiąże się z jego pozostałymi poglądami filozoficznymi.

Przez połączenie absolutnego przypadku i prawa umysłu Peirce mógł zrozumieć niedeterministyczny i nieodwracalny bieg zdarzeń w czasie, proces prawdziwego wzrostu. Jeśli tak, to dopuszczamy również jego prawo miłości, któremu do dziś poświęcano zbyt mało uwagi. Tychazm Peirce’a i jego synechizm były przez długi czas przedmiotem badań studentów filozofii; agapazm znacznie mniej, choć sytuacja zaczyna się zmieniać. Pewnego dnia może się okazać, że prawo miłości Peirce’a zostanie uznane za największy wkład poczyniony przez niego w ramach serii artykułów z „The Monist”²¹.

* * *

Prezentowane dalej tłumaczenie oparte jest na oryginalnym tekście, który opublikowany został w trzecim roczniku czasopisma „The Monist” ze stycznia 1893 roku (s. 176–200). Artykuł ten został przedrukowany w licznych zbiorach pism Peirce’a, m.in. w *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (t. VI, § 287–317), *Essential Peirce* (t. I, s. 352–371) oraz w długo oczekiwanym, niedawno wydanym (2010 r.) VIII tomie *Writings of Charles Sanders Peirce: a Chronological Edition* (s. 183–205). Ostatnia pozycja zawiera liczne komentarze oraz krytykę tekstu, co zostało częściowo wykorzystane przy opracowaniu niniejszego wprowadzenia oraz samego tłumaczenia wraz z przypisami²². Numeracja akapitów pokrywa się z numeracją paragrafów w VI tomie *Collected Papers*.

²¹ *Introduction*, s. xcvi–xcvii.

²² Dalej prezentowane jest tłumaczenie tekstu opublikowanego, który jednak – jak sugerują badacze zaangażowani w przygotowanie VIII tomu *Writings* – nie stanowi wersji przeznaczonej

Na koniec pragnę wyrazić wdzięczność ks. prof. Stanisławowi Wszółkowi za zasugerowane korekty podczas przygotowywania niniejszego przekładu oraz komentarza.

do druku przez samego Peirce'a. Tekst zrekonstruowany zawiera dodatkowo drugą część akapitu oznaczonego w tłumaczeniu numerem 313 oraz jeszcze jeden po nim następujący. Uzupełniony fragment łączy nieco rozerwany artykuł (poprzez wzmianki) powołujące się na redaktora „The Monist”, Paula Carusa, na temat potencjalnych „maszyn myślących”. Redaktorzy wydania chronologicznego nie przesądzą jednoznacznie, czy ten fragment został usunięty z inicjatywy samego Peirce'a, czy raczej pod presją Carusa i redakcji; bardziej prawdopodobne jest jednak drugie rozwiązanie. Tłumaczenie ostatecznie nieopublikowanego fragmentu można znaleźć w przypisie na końcu akapitu 313.

artykuły

tischneriana

przekłady i komentarze

recenzje i sprawozdania

Bogdan Strachowski

Uwagi na marginesie artykułu Pawła Rojka *Imiesławie i problem konstytucji*¹

Poniższe uwagi nasunęły mi się początkowo tylko w związku z zastosowanymi w artykule rozwiązaniami formalnymi. Jednak po dokładniejszym przestudiowaniu tekstu uznałem, że poruszony w artykule problem wymaga gruntowniejszego przemyślenia i przeanalizowania. Zacznę tak, jak początkowo zamierzałem – od rozważań natury formalno-logistycznej. Zanim jednak przejdę do tekstu, chciałbym wyrazić swoją opinię na temat formalizacji języka naturalnego, a także specyfiki języka o. Pawła Florenskiego.

Otóż, wypowiedź w języku naturalnym znaczy zawsze więcej, niż by to wynikało z sumy znaczeń użytych pojęć. Wypowiadający dane słowo przekazuje, na ogół mimowolnie, mnóstwo treści dodatkowych, czasem dość luźno z tym słowem związanych. Dzieje się tak dlatego, że język nie rozwinął się w próżni, lecz jest rezultatem, bynajmniej nie zakończonym, doświadczenia społeczno-kulturowego w kontekście historycznym i przyrodniczym. To dlatego możliwa jest poezja i cała literatura piękna. Język naturalny przypomina akwarelę, gdzie nie ma porządku

Bogdan Strachowski (ur. 1958) – absolwent Wydziału Matematyczno-Fizycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorant na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się relacją między tym, co skończone, a nieskończonością aktualną, jej konsekwencjami metafizycznymi, poznawczymi i etycznymi, a także (nie)możliwością wyrażenia jej w języku.

¹ P. Rojek, *Imiesławie i problem konstytucji*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010, s. 41–64.

liniowego, brak jest konturów, a sens poszczególnych plam barwnych określa kompozycja całości. W niczym to nie przypomina zdań ujmowanych przez logikę, które są jak nitka z nanizanymi nań jasno określonymi pojęciami. Formalizacja umożliwia badanie danej wypowiedzi przez logikę. Działa ona jak pewien gatunek mrówek południowoamerykańskich, które potrafią błyskawicznie zostawić ze zwierzęcia czysty szkielet. Formalizacja wydobywa więc na jaw, z wielką precyzją, ukrytą strukturę, na której wspiera się wypowiedź, ale równocześnie gubi całe jego bogactwo. Przede wszystkim jednak niszczy to, co najcenniejsze – życie. Jest to narzędzie bardzo ostre, przydatne, ale należy stosować je z umiarem i tylko wtedy, gdy naprawdę trzeba. Co się tyczy języka o. Pawła Florenskiego, to po pierwsze – stosując formalizację, chciałby on zachować możliwie całe bogactwo wypowiedzi naturalnej. Po drugie – używa nieraz pojęć o znaczeniu zmienionym w stosunku do obecnie przyjętego. Stąd trudności w odczytywaniu jego tekstów i wrażenie, że miesza poezję z językiem naukowym.

Przechodzę wreszcie do konkretów, czyli do artykułu Pawła Rojka. Píše on:

W związku z fenomenologicznym sformułowaniem tezy imiesławia Florenski zaproponował jej prostą formalizację. „Ogólny sens imiesławia jako zasady filozoficznej” polega – jego zdaniem – na następującej formule:

$$(7) (A \supset B) \wedge (B \supset \neg A).$$

Zapis ten ma oznaczać, że „jeżeli jest A , to jest B ” i „jeżeli jest B , to nie ma A ”, gdzie A jest zjawiskiem, a B jest rzeczywistością (s. 54).

Już to sformułowanie powinno wzbudzić czujność logika. Zdanie (7) znaczy bowiem (jeżeli A , to B) i (jeżeli B , to nie A). Słowo „jest” jest tu zbędne, jeśli A i B to rzeczywiście zdania. Dalej: „Zdania A i B należy więc interpretować jako zdania egzystencjalne «istnieje zjawisko» i «istnieje rzeczywistość»” (tamże). Występuje tu pewna niekonsekwencja. Raz mówi się o A jako „zjawisku”, innym razem jako zdaniu „istnieje zjawisko”. To nie to samo. Podobnie jest z B .

Idźmy jednak dalej:

Niestety, formalizacja ta jest nie do przyjęcia. Za pomocą prawa przechodności implikacji z (7) można łatwo uzyskać formułę $A \supset \neg A$, która natychmiast prowadzi do sprzeczności. Jak się zdaje, nie jest to zamierzony przez Florenskiego rezultat (tamże).

Zauważmy, że formuła (7), podobnie jak i „ $A \supset \neg A$ ”, jest prawdziwa, jeśli tylko zdanie A jest fałszywe, bez względu na wartościowanie B . Fakt, że B jest tu bez znaczenia, wydaje się przeczyć intencji Florenskiego. Czytajmy jednak dalej tekst Pawła Rojka:

Formułę (7) można jednak łatwo poprawić, zastępując negację *de re* w drugim członie koniunkcji negacją *de dicto*. Wówczas przyjmuje on następującą postać:

$$(8) (A \supset B) \wedge \neg(B \supset A).$$

Jeżeli A , to B , i nieprawda, że jeżeli B , to A . Formuła ta nie prowadzi do trudności (tamże).

Zdanie (8) jest prawdziwe, gdy B jest prawdziwe i A jest fałszywe, i tylko wtedy. Zauważmy, że ono sprowadzalne do drugiego członu koniunkcji. Pierwszy jest tu bez znaczenia. Ale jest większy problem.

Florenski przedstawia „możliwość czterech inkluzji”:

$$A \supset B, A \supset \neg B, B \supset A, B \supset \neg A^2.$$

Jak widać, w każdej „inkluzji” występuje zarówno A , jak i B , przy czym przeczenie występuje tylko w następniku. Jeśli połączymy te „inkluzje” po dwie w koniunkcji tak, że gdy poprzednikiem pierwszej będą

² P. Florenski, *Imiesławie jako zasada filozoficzna*, tłum. T. Obolevitch, [w:] tenże, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza oraz inne pisma*, Warszawa 2009, s. 154.

dzie A , to drugiej B , to wówczas otrzymamy cztery formuły logiczne reprezentujące cztery dokumenty filozoficzne. Są to:

- I $(A \supset B) \wedge (B \supset A)$,
- II $(A \supset \neg B) \wedge (B \supset A)$,
- III $(A \supset \neg B) \wedge (B \supset \neg A)$,
- IV $(A \supset B) \wedge (B \supset \neg A)$ ³.

Jak podkreśla Florenski, „nie ma żadnych innych możliwości logicznych”⁴. Konstrukcja ta ma dla niego najwyraźniej duże znaczenie. Formuła IV jest identyczna z (7) z artykułu Pawła Rojka. Otóż, jeśli modyfikuje on tę formułę, otrzymując (8), to konsekwentnie w podobny sposób powinny dać się zmodyfikować pozostałe formuły. W szczególności III powinna mieć postać:

$$(*) \neg(A \supset B) \wedge \neg(B \supset A),$$

równoważna:

$$(**) (A \supset \neg B) \wedge (B \supset \neg A),$$

po zastosowaniu prawa przemienności:

$$(***) (A \supset \neg A) \wedge (B \supset \neg B),$$

co daje sprzeczność przy każdym wartościowaniu. Wróćmy jednak do tekstu Pawła Rojka. Poprawia on formułę (8):

Jeszcze lepszą odpowiedniość wobec wyjściowej zasady imiesławia można uzyskać, korzystając z logiki modalnej. Wówczas (8) można przeformułować następująco:

³ Tamże.

⁴ Tamże.

$$(9) L(A \supset B) \wedge \neg L(B \supset A).$$

Z konieczności, jeśli A , to B , ale nie jest konieczne, że jeśli B , to A (s. 54–55).

Autor nie precyzuje tu, o jaką logikę modalną mu chodzi. Przyjmuje znaczenia terminów modalnych za Ludwikiem Borkowskim:

Lp – jest konieczne, że p .

Stan rzeczy jest konieczny wtedy i tylko wtedy, jeśli forma logiczna zdania stwierdzającego ten stan rzeczy jest prawdziwa dla wszystkich wartości zmiennych, a więc jeśli to zdanie jest analityczne.

Mp – jest możliwe, że p , przy czym

$$Mp \equiv \neg L \neg p$$

Stan rzecz jest możliwy wtedy i tylko wtedy, jeśli forma logiczna zdania stwierdzającego ten stan rzeczy sprowadzi się do pewnych wartości zmiennych, jeśli więc to zdanie jest niesprzeczne.

Inaczej mówiąc, zdanie pod funktorem konieczności L jest prawdziwe, gdy jest tautologią, tzn. gdy przy każdym wartościowaniu zdań składowych jest prawdziwe.

Zdanie pod funktorem możliwości jest prawdziwe, gdy istnieje także wartościowanie zdań składowych, przy którym jest ono niesprzeczne⁵.

Wróćmy do zdania (9):

$$L(A \supset B) \wedge \neg L(B \supset A).$$

Jest ono równoważne zdaniu:

$$(10) L(A \supset B) \neg M \neg(B \supset A).$$

A to wtedy, gdy:

$$(11) L(A \supset B) \wedge M(B \wedge \neg A).$$

⁵ Por. L. Borkowski, *O terminach modalnych*, [w:] tenże, *Studia logiczne. Wybór*, Lublin 1990.

Gdyby np.

$$A \equiv p \neg(p \supset q); B \equiv q,$$

to $A \supset B$ byłoby prawdziwe zawsze, zaś $B \wedge \neg A$ wtedy, gdy q byłoby prawdziwe, a p fałszywe. $A \supset B$ jest więc tautologią, a dla $B \wedge \neg A$ istnieje takie wartościowanie, przy którym jest niesprzeczne. Koniunkcja jest prawdziwa.

Jak to będzie wyglądało w przypadku formuły III, z którą wcześniej był kłopot? Po modyfikacji w logice modalnej będzie miała postać:

$$(\circ) \neg L(A \supset B) \wedge \neg L(B \supset A),$$

co jest równoważne:

$$(\circ\circ) M \neg(A \supset B) \wedge M \neg(B \supset A),$$

a to zaś:

$$(\circ\circ\circ) M(B \wedge \neg A) \wedge M(B \wedge \neg A).$$

Zarówno dla pierwszego, jak i dla drugiego członu koniunkcji istnieje wartościowanie, dla których zdania te są prawdziwe. Dla pierwszego, gdy A jest prawdziwe, a B fałszywe. Dla drugiego, gdy B prawdziwe, a A fałszywe. Koniunkcja jest więc prawdziwa. Formuła III w ujęciu Florenskiego reprezentuje kantyzm, który „uznaje niesprowadzalność rzeczy do jej zjawiska, ale grzeszy (...) głosząc niepoznawalność rzeczywistości poprzez jej zjawisko”⁶. Tymczasem, ponieważ w każdym członie koniunkcji mamy inne wartościowanie, musielibyśmy ją interpretować jako: *albo* rzeczy są niesprowadzalne do ich zjawiska, *albo* rzeczywistość jest niepoznawalna poprzez jej zjawisko. Znowu więc mamy niezgodność z intencją Florenskiego.

⁶ P. Florenski, *Imięstawie...*, dz. cyt., s. 155.

Wróćmy do tekstu Florenskiego *Imięstawie jako zasada filozoficzna* i spróbujmy zrozumieć, co właściwie chciał tam powiedzieć. Czytamy w nim:

(...) ludzkiemu myśleniu o rzeczywistości z konieczności przysługują dwa pierwotne pojęcia – pojęcie istoty lub substancji tego, co się jawi, oraz pojęcie energii, zjawiska. A zatem, abstrakcyjnie rzecz biorąc, te dwa pojęcia mogą się łączyć przez cztery różne „inkluzje”; (...) uznanie czy stwierdzenie jednego pierwotnego pojęcia pociąga za sobą albo *afirmację*, albo *negację* drugiego, według schematu:

Jeżeli jest A , to jest B .

albo według schematu:

Jeżeli jest A , to nie ma B .

Ponieważ jednak relacja włączenia (inkluzji) terminów myśli (pojęć, sądów) (...)?

Tak więc znak „ \supset ” powinniśmy interpretować jako znak relacji, a nie spójnika w rachunku zdań. Jest to relacja wyłącznie „inkluzji”. Polega ona na tym, że na podstawie pojęcia (sądu) A uznajemy pojęcie (sąd) B , gdzie stan rzeczy wyrażany przez A ujawnia (odsłania) stan rzeczy B . Jeśli zaś stan A nie odsłania stanu B (jeśli wychodząc w akcie poznawczą z A , nie dochodzimy do B), to wtedy z uznania A wyprowadzamy negację B . Jak widać, relacja ta z założenia zachodzi między dwoma różnymi obiektami A i B , co wyklucza takie jej stosowanie, które eliminowałoby jeden z nich. (Relacja $A \supset \neg A$ mogłaby znaczyć np. „zjawisko nie ujawnia siebie (tylko coś innego), nie można więc uznać pojęcia zjawiska na podstawie jego samego”, ale w ujęciu Florenskiego taka relacja nie ma sensu. Można po prostu założyć, że tak określona relacja nie jest przechodnia).

⁷ Tamże, s. 153.

Następna uwaga dotyczy atrybutywnej interpretacji twierdzenia imiesławia. Autor artykułu formułuje tezę antologii imiesławskiej w postaci:

(T 6) Własność x -a jest x -em, ale x nie jest własnością x -a (s. 59).

Następnie wycofuje się z niej na podstawie przykładu: „Miłość jest Bogiem, ale Bóg nie jest miłością” (tamże), która brzmi absurdalnie. Gdyby jednak w (T 6) za x podstawić „Bóg” w odpowiednim przypadku, a za własność „miłość”, to otrzymalibyśmy: „Miłość Boga jest Bogiem, ale Bóg nie jest miłością Boga”. Wydaje się, że trudno coś zarzucić takiemu zdaniu. Miłość Boga rzeczywiście jest Bogiem, ale Boga nie można sprowadzić do Jego miłości. W przykładzie „Miłość jest Bogiem itd.” problemem jest zbyt szeroki zakres słowa „miłość”. Jeśli jednak zaznaczymy, że nie chodzi tu o jakąkolwiek miłość, tylko właśnie o miłość Boga, to wszystko jest w porządku.

Natomiast w popularnym określeniu „Bóg jest Miłością” nie chodzi w ogóle o własność. Nie podejmuję się tutaj analizy, ale chodzi tu zapewne o wyraz zachwyty i uwielbienia. Bóg jest Miłością (Boga) dla nas. Tak to odbieramy i tak czujemy. I dlatego jesteśmy Mu wdzięczni. To forma modlitwy.

Przejdę teraz do zasadniczego tematu artykułu Pawła Rojka, czyli do zastosowania doktryny imiesławia w rozwiązywaniu problemu konstytucji. Na początku swojego artykułu autor podaje trzy następujące przykłady konstytuowania jednych przedmiotów przez drugie. Kawałki gliny konstytuują figurkę z gliny, cząsteczki wody – lód, chmura atomów – stół. To bardzo różne zestawienia. Jeśli chmura atomów konstytuuje stół, to to samo można powiedzieć o każdej innej rzeczy fizycznej. „Cząsteczki wody” to woda jako związek chemiczny. Musi ona występować w jednym z trzech stanów skupienia: stałym (lód), płynnym i gazowym (para wodna). Tak więc „lód” jest po prostu uszczegółowieniem pojęcia „woda” poprzez podanie jej stanu skupienia. Najciekawszy jest przykład pierwszy: „kawałki gliny” konstytuują glinianą figurkę. Przez pojęcie

„kawałki gliny” należy, jak sędzę, rozumieć glinę w dowolnej postaci, glinę jako materiał. Natomiast figurka odsyła do czegoś innego, czegoś poza gliną. Wyraźniej było to widać na wykładzie Pawła Rojka (14 maja 2010 r.) podczas konferencji dotyczącej symbolizmu rosyjskiego (WSF-P „Ignatianum”, Kraków). Jako ilustracji wykładowca użył figurki z gliny wyobrażającej głowę Puszkina.

Otóż, o ile głowę Puszkina można było rozpoznać od razu, to, jeśli prelegent by tego nie powiedział, nie domyślilibyśmy się, że jest ona z gliny. Co więcej, gdyby ktoś pokazał mi taką figurkę bez żadnego komentarza, zareagowałbym tak, jak sędzę zareagowałyby większość ludzi: „To głowa Puszkina”. Znikome albo żadne znaczenie miałoby dla mnie, że jest ona akurat z gliny. Równie dobrze mogłaby być z gipsu, brązu, czy jeszcze czegoś innego. Z drugiej strony, gdyby decydująca miała być właśnie glina, to gliniana figurka głowy Puszkina powinna być bliższa glinianemu dzbankowi niż podobnej figurce np. z gipsu. Jasne jest, że to, co daje sens i formę figurce z gliny wyobrażającej głowę Puszkina, to jest właśnie owa głowa Puszkina, a nie glina. Gdyby nigdy nie było Puszkina na świecie, nie byłoby też figurek wyobrażających jego głowę. Jeśli więc przez „konstytucję” rozumieć porządek określający sens danej rzeczy, a przez „konstituowanie” – ustalenie tego porządku, to glinianą figurkę głowy Puszkina konstytuuje nie glina, tylko prawdziwa głowa Puszkina.

Przejdźmy teraz do przykładu, który autor artykułu podaje za o. Pawłem Florenskim: „Róża nie jest płatkami, ale płatki róży są różą”⁸. Jest on inny niż wcześniejsze. Gdyby chciał je upodobnić, trzeba by je odpowiednio zmodyfikować. Tak więc płatki róży mają się do róży podobnie jak nogi stołu do stołu, kryształki lodu do całego kawałka lodu, fragmenty figurki do całej figurki. Byłaby to zatem relacja części do całości. Relacja ta zachodzi, gdy mamy do czynienia – jak to wynika

⁸ П. Флоренский, *Диалектика*, [w:] tenże, *Сочинения в четырех томах*, Москва 2000, t. III (2), s. 138. Cyt. za: P. Rojek, *Imiesławie...*, dz. cyt., s. 41.

z innego cytatu z Florenskiego⁹ – z wcieleniem. Tak więc – człowieczeństwo Chrystusa jest Chrystusem, ale Chrystus nie jest swoim człowieczeństwem. Wróćmy jednak do róży. Przyjrzyjmy się jej. Suma płatków róży nie daje jeszcze róży. Nawet jeśli dodamy tutaj inne brakujące elementy, takie jak słupek czy pręcik, to jeszcze nie mamy róży. Wszystko to musi być odpowiednio połączone, musi być związane w pewną strukturę matematyczną. (Na marginesie należy poczynić następującą uwagę: Nie należy mylić struktury matematycznej ze strukturą formalną. Formalizm jest narzuconym przez nas sposobem uchwycenia tego, co matematyczne. Matematyka jest czymś wewnętrznym, niezależnym od nas. Stawia opór naszemu poznaniu. Żaden system formalny nie jest w stanie zamknąć w sobie całej matematyki, jak to wynika z twierdzenia Gödla o niezupełności).

Co więcej, ta struktura nie jest ani statyczna, ani sztywna. Płatki róży mogą się związać i rozwijać. Gdy pozbawimy różę pojedynczego płatka albo nawet kilku, to nadal mamy różę. Nie mamy co do tego wątpliwości. „Róża jawi się w swoich płatkach”¹⁰ przede wszystkim dlatego, że wcześniej już ją znaliśmy, tę, albo inną, do niej podobną. Wtedy pojedynczy płatek wywołuje w nas obraz całej róży. Wyobraźmy sobie jednak inteligentną istotę z innej planety, wyposażoną w zmysły podobne do naszych, która jednak nigdy nie miała do czynienia ani z różą, ani z innymi kwiatami. Dajmy jej pojedynczy płatek albo nawet koszyk płatków. Czy będzie w stanie zrekonstruować z nich różę? Wątpliwe. Coś jednak do niej dotrze – barwa, zapach, pewna atmosfera otaczająca różę, jakaś „różaność” róży. Ale żeby ją zrekonstruować, musiałaby mieć dostęp do jej wewnętrznej struktury matematycznej, do tego, co różę czyni różą, a co Florenski nazywa „różą w jej duchowej istocie”¹¹. Tak więc płatki nie konstytuują róży. Konstytuuje ją „jej duchowa istota”, „wcielona”

⁹ П. Флоренский, *Диалектика*, dz. cyt., s. 138: „Każde wcielenie, będąc częścią, jest zarazem całością. Całość równa całości, ale całość nie równa części – oto definicja symbolu”. Cyt. za: P. Rojek, *Imięstwie...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁰ П. Флоренский, *Диалектика*, dz. cyt., s. 138. Cyt. za: P. Rojek, *Imięstwie...*, dz. cyt., s. 41.

¹¹ Tamże.

w tę dostrzegalną przez nas zmysłami. To dlatego, jak mówi Florenski, „róża jawi się właśnie w swoich płatkach”¹². Nie zaszkodzi w tym miejscu przypomnieć, że to, co duchowe, nie jest dla Florenskiego mniej, tylko bardziej realne niż to, co materialne. Realność tego pierwszego jest wręcz warunkiem realności drugiego. Z drugiej strony, to drugie, ujmowane zmysłowo, ujawnia to pierwsze, duchowe, tym, którzy potrafią widzieć i słyszeć, a nie tylko odbierać wrażenia za pomocą zmysłu wzroku i słuchu. W swoim artykule Paweł Rojek chce pokazać, że relacja między symbolem a symbolizowanym (a także między zjawiskiem a rzeczywistością, imieniem Boga a Bogiem, ikoną a tym, do czego się ona odnosi) jest podobna do tej, jaka zachodzi między konstytuującym a konstytuowanym, przy czym np. chmura atomów konstytuuje stół, cząsteczki wody lód, a kawałek gliny figurkę. Zauważmy jednak, że symbol jako przedmiot jest zawsze konkretny, jasno określony. Takie są też przykłady Florenskiego: krzyżmo, głos człowieka, twarz, krew, okno, rezonator elektromagnetyczny (zob. s. 55). Można go zobaczyć, usłyszeć, dotknąć itd. Podobnie zjawisko. Imię można usłyszeć lub zobaczyć jako napis. Ikona jako przedmiot jest pomalowaną deską, zgodnie z określonymi regułami (kanonami). Funkcją symbolu jest dotarcie do tego, co symbolizowane, a co nie jest bezpośrednio dla nas dostępne tak, jak symbol właśnie. Tymczasem w przytoczonych przykładach jest dokładnie na odwrót. Stół, lud i figurka są bardzo konkretne. Chmura atomów jest zupełnie nieokreślona. Nie sposób jej zobaczyć. Poza tym musiałaby być symbolem wszystkiego. Nie można zobaczyć wody poza jakimś jej stanem skupienia. Nawet bryła gliny jest dostrzegalna od razu w jakimś kształcie (w szczególności gdy jest figurką, widzimy właśnie tę figurkę, a gliny możemy w ogóle nie dostrzec).

Ale jest jeszcze inny problem. Jeśli tak się rzeczy mają, to zjawiska konstytuują rzeczywistość, a nasze wrażenia zmysłowe konstytuują zjawisko, imiona Boga, a z kolei imię Boże jest konstytuowane przez głoski – gdy jest wypowiedane, lub przez litery – gdy jest zapisywane. Ikony konstytuują to, do czego się odnoszą, czyli np. Trójca Święta Andrieja

¹² Tamże.

Rublowa nie tylko jest modlitwą droga do Trójcy, nie tylko ją uobecnia, ale i konstytuuje. Z kolei ikona jest konstytuowana przez deskę i farby. Te paradoksalne konsekwencje nie miałyby miejsca, gdybyśmy przyjęli, że to „wyższa” rzeczywistość konstytuuje „niższą”, tzn. Bóg – swoje imiona, rzeczywistość – swoje zjawiska, Niebo – ikony. Konstytuowanie byłoby więc relacją odwrotną do relacji „inkluzji”, polegającej na ujawnianiu, czy też odsłanianiu. Mielibyśmy zależność:

Jeśli B konstytuuje A , to A odsłania B .

Jeśli chodzi o problem istnienia dwóch przedmiotów w jednym miejscu i czasie, dwóch takich przedmiotów, jak gliniana figurka i bryła gliny, z której zrobiona jest ta figurka, to widać od razu, że chodzi tu o jedynie przedmiot w dwóch ujęciach, aspektach itp. W matematyce mówi się wtedy o różnych przestrzeniach (w sensie abstrakcyjnym, a nie w sensie przestrzeni trójwymiarowej). Np. jeśli narysujemy kwadrat w układzie kartezjańskim, tak że jego boki będą równoległe do osi układu, to w przestrzeni metrycznej z metryką euklidesową jest to kwadrat, ale w przestrzeni metrycznej z metryką *maximum* jest to koło. W języku potocznym używamy wtedy takich słów, jak: „pod względem”, „jak”. Jako materiał figurka z gliny jest kawałkiem gliny, ale pod względem formy albo jako dzieło sztuki jest to figurka głowy Puszkina. Wtedy „istnieć” znaczyłoby „być elementem danej przestrzeni”. (Łatwo zauważyć, że przy takim rozumieniu słowa „istnieje” nie można powiedzieć „Bóg istnieje”. Wtedy bowiem byłby określony przez jakąś przestrzeń, a więc nie byłby Bogiem, bo to On jest tym, który określa, a nie tym, co określone. Jest to zgodne z intuicją wielu mistyków, którzy mówią o Bogu ponad istnieniem i ponad wszelkim pojęciem. Można by było natomiast dotrzeć do Boga właśnie na drodze symbolicznej). Oczywiście relacja części do całości ma sens tylko wtedy, gdy jesteśmy na terenie tej samej przestrzeni. Tymczasem relacja konstytuowania w ujęciu, jakie proponuję, zdaje się dotyczyć różnych przestrzeni – rzeczywistości „wyższej” i „niższej”. Można ten problem rozwiązać przez pojęcie od-

wzajemnienia: B konstytuuje A , gdy B daje się odwzorować w A w taki sposób, że zostawia w tym A swój trwały „ślad”. Ów „ślad” można utożsamić z emocją w sensie palamickim. Natomiast pojęciu „odwzorowania” odpowiada w języku Florenskiego pojęcie „wcielenia” (zob. s. 58). Jeśli teraz jesteśmy „wewnątrz” poznawania B na drodze symbolicznej („wewnątrz” modlitwy, kontemplacji), to A jest dla nas po prostu energią B (ikona jest „przezroczysta”, podobnie zjawisko czy imię Boga). Jeśli ujmujemy stosunek A do B (lub B do A) „z boku”, z pewnego dystansu, to mamy do czynienia z synergizmem. Pomalowana deska, jak każdy byt, ma swoją istotę i energię, która staje się ikoną (tzn. działa jak ikona), gdy jej energia łączy się z energią Boga (świętych, aniołów), i wtedy ta pierwsza „niesie” tę drugą. Redukcja symbolu polega na odcięciu B od A . Nie może polegać na redukcji do istoty¹³, ponieważ, jako że poznajemy tylko poprzez energię, dana rzecz – sprowadzona do swojej istoty – przestałaby dla nas istnieć. Redukcja do energii też nie jest możliwa, ponieważ z określenia energii wynika, że nie ma jej bez istoty.

Pojęcie synergii jest typowe dla prawosławia. Polega ona na współdziałaniu dwóch różnych „działań”, np. łaski i wolności człowieka, bez redukcji jednego z nich do drugiego. Pojęcie to było używane w uzasadnieniu dogmatu chalcedońskiego, według którego dwie natury – ludzka i boska – łączą się w Chrystusie „bez zlania, bez przemiany, niepodzielnie i nierozłącznie”, co przeciwstawiało się zarówno nestorianizmowi – według którego dwie natury są oddzielone w dwóch osobach, jak i monofizytyzmowi – według którego dwie natury zlewają się¹⁴. Jeśli więc autor artykułu opowiada się za „utożsamianiem” (zob. s. 57) energii A i B (symbolu i symbolizowanego), to tym samym wybiera opcję monofizycką, co jednak niszczy synergizm¹⁵.

¹³ Zob. tamże, s. 57.

¹⁴ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986.

¹⁵ W dalszej części tekstu zdaje się jednak wracać do tego pojęcia. Zob. np. P. Rojek, *Imiesławie...*, dz. cyt., s. 62.

Dalej Paweł Rojek przytacza cytaty z Florenskiego: „Kwestia symbolu jest kwestią połączenia dwóch bytów, dwóch warstw bytu – wyższego i niższego, ale takiego połączenia, w którym to, co niższe, zawiera w sobie to, co wyższe, jest przezeń przeniknięte, przepojone”¹⁶. Ciekawe, że z tego samego zdania wyciągamy zupełnie inne wnioski. Dla mnie byt wyższy B – konstytuujący zawiera się w bycie A – konstytuowanym, jako swój „ślad” – energia, poprzez odwzajemnienie zwane „wcieleniem”. Dlatego właśnie A jest symbolem B. To znaczy, że poprzez A, w którym jest „ślad” B, widać B. „Kto mnie widzi, mojego Ojca widzi”. Gdy Bóg odciska w słowie swój „ślad”, tzn. napełnia słowo swoją energią, czyni je – konstytuuje – swoim Imieniem. Wtedy możliwy jest kontakt z Bogiem poprzez Jego Imię. Gdyby jednak nie było tutaj działania Boga, konstytuowania przez Niego Jego Imienia, to byłaby to tylko ludzka usurpacja. Gdyby ikonopisarz nie wierzył, że pisze ikonę zgodnie z kanonami poddaje się Boga, to jego ikona byłaby nic niewarta. W ogóle nie byłoby ikony. Właśnie dlatego ikon się nie sygnuje. Prawdziwym autorem jest zawsze Bóg. Podobnie w innych przypadkach. Głowa Puszkina zawiera się – jako idea, czyli energia – w figurce głowy Puszkina. Idea jest tu bardziej realna niż figurka. Realność figurki jest tu ufundowana na realności idei. Gdyby nie było Puszkina, a więc i jego głowy, nie byłoby też jej energii, czyli idei, którą można by wyrazić w figurce. O ile mogę przyjąć, że „bryłka gliny «zawiera» w sobie figurkę” (np. jako jedną z możliwości), to już zupełnie nie mogę zrozumieć, w jaki sposób „cząsteczki są «przeniknięte» przez kostkę lodu”, ani tym bardziej, co to znaczy, że „chmura atomów jest «przepojona» stołem”. Gdyby zapytać fizyka, z czego składa się stół, to nie odpowie, że z chmury atomów. Odpowie, że z blatu i nóg. Żeby zbudować stół trzeba umieć ocenić i wybrać odpowiedni materiał, posiadać odpowiednie umiejętności i narzędzia. Fizyka jądrowa daje teoretycznie podstawy, jak zbudować bombę atomową. Nie daje jednak żadnych wskazówek, jak zbudować stół. Nie rozumiem,

¹⁶ П. Флоренский, *Об Имени Божиим*, [w:] tenże, *Сочинения в четырех томах*, t. III (1), Москва 2000, s. 354. Cyt. za: P. Rojek, *Imiesławie...*, dz. cyt., s. 60.

dłaczego „atomy i próżnia są tylko zjawiskiem, symbolem, częścią wyższej rzeczywistości”. Jak coś, czego nie sposób dostrzec, może być symbolem czy zjawiskiem czegokolwiek? Dlaczego „atom”, który jest bardzo wyrafinowanym pojęciem współczesnej fizyki, ma należeć do „niższej” rzeczywistości? Czy takie dzielenie na „niższą” i „wyższą” rzeczywistość ma tu w ogóle sens? Atomy i ich konstelacje (a nie nieokreślone „chmury”), a także ich wewnętrzna struktura należą do dziedziny badań nauki zajmującej się mikroświatem. Nie jest to „niższa” rzeczywistość. Jest to nasza rzeczywistość widziana z innej perspektywy.

Gdy fizyk jądrowy idzie na spektakl „Hamleta”, to wzrusza się tak jak inni. Nie widzi wszędzie „chmury atomów”. Gdy kocha, to też nie widzi swojej ukochanej poprzez „chmurę atomów”. To są różne przestrzenie i fizyk, tak jak i inni, doskonale sobie zdaje z tego sprawę. – nie miesza ich ze sobą. Z drugiej strony, zarówno atomy, jak i stoły mogą być symbolem – przynajmniej teoretycznym – innej rzeczywistości, bardziej po platońsku realnej, bo duchowej. Zdaje się, że tak właśnie Florenski rozumiał uprawianie nauki – jako odślanianie prawdziwej realności, czyli tego, co duchowe, a w rezultacie – Boga. Dla Florenskiego nauka jest symboliczna. Jeśli nie, to posługuje się tylko „imionami pospolitymi” – symbolami zdegenerowanymi. Obawiam się, że duch mojej polemiki okaże się zbyt obcy duchowi dyskursu Pawła Rojka. Niemniej jednak, dziękuję za podjęcie takiego tematu, za niezwykle inspirujący artykuł, który sprowokował mnie do napisania powyższego tekstu¹⁷.

¹⁷ Nie jestem pewny, ale sądzę, że w tekście artykułu, gdzie na s. 53 artykułu P. Rojka (8. wiersz od dołu) jest: „Imiesławiska fenomenologia prowadzi do tego pierwszego rozumienia”, powinno być: „(...) drugiego rozumienia”. Tak by wynikało z kontekstu. Z kolei na s. 58 (11. wiersz od dołu) zamiast „Całość równa całości” ma być chyba „część równa całości”.

Paweł Rojek

Imiesławie i problem konstytucji raz jeszcze. Odpowiedź Bogdanowi Strachowskiemu

Jestem wdzięczny Bogdanowi Strachowskiemu za interesujące uwagi do mojego tekstu o imiesławiu i problemie konstytucji¹. Nie uważam wcale, że „duch” jego polemiki jest „obcy duchowi dyskursu Pawła Rojka”². Obaj próbujemy zrozumieć, o co chodziło Pawłowi Florenskiemu, i staramy się życzliwie czytać jego pisma. Obaj interesujemy się jego próbami wykorzystywania w analizie filozoficznej logiki i matematyki. Różni nas to, że ja próbuję dokonywać interpretacji przez przeformułowanie tego, co mówił, w terminach współczesnej filozofii analitycznej, a Bogdan Strachowski – przez przeformułowanie w terminach współczesnej matematyki. Różni nas też – co spróbuję pokazać – ogólne podejście do problemu symbolu: dla mnie symbol jest sposobem istnienia, dla niego – sposobem poznania.

Paweł Rojek – absolwent filozofii i socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, redaktor pisma „Pressje”. Przygotowuje rozprawę doktorską z teorii uniwersaliów.

Bogdan Strachowski stawia mi trzy zarzuty. Po pierwsze, uważa, że moja propozycja poprawienia formalizacji Florenskiego jest błędna, po drugie – że niepotrzebnie odrzucam atrybutywną interpretację imiesławia, i – po trzecie – że błędnie łączę imiesławie i teorię konstytucji, popadając przy okazji w herezję monofizytyzmu. Wszystkie jego zarzuty uważam za nietrafne, wskazują one jednak pewne niejasności, które

¹ P. Rojek, *Imiesławie i problem konstytucji*, [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010, s. 41–64; B. Strachowski, *Uwagi na marginesie artykułu Pawła Rojka*, „Logos i Ethos” 2010, nr 2, s. 191–205.

² B. Strachowski, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 205.

widocznie pojawiły się w moim tekście. Spróbuję wykorzystać tę okazję do ich wyjaśnienia i rozwinięcia kilku myśli.

1. Problem z formalizacją imiesławia

Bogdan Strachowski wiele miejsca poświęca w swojej polemice krytyce formalizacji w filozofii. Jestem skłonny przyznać mu rację, uważam jednak, że wszystkie te uwagi dotyczą także budowania modeli matematycznych dla teorii filozoficznych, co proponuje mój polemista. Przede wszystkim jednak jego uwagi dotyczą nie tyle mnie, co Pawła Florenskiego. To on bowiem zaproponował formalizację zasady imiesławia. Ja ją tylko próbowałem poprawić.

Jak wiadomo, Florenski miał szczególne zamiłowanie do stosowania formuł logicznych i matematycznych w swoich tekstach filozoficznych. Obaj z Bogdanem Strachowskim wiemy dobrze, że bardzo często formuły te są niedokładne lub błędne. W tłumaczonych przez nas pracach tego filozofa w wielu miejscach zmuszeni byliśmy do wprowadzania elementarnych poprawek³. Trudno orzec, czy błędy wynikały z nieuwagi autora czy z ignorancji jego wydawców. W każdym razie, moim zdaniem, z podobnym błędem mamy do czynienia w analizowanej przeze mnie pracy o imiesławiu⁴.

Florenski proponował formalizację charakterystycznego dla doktryny imiesławia przekonania o związku między zjawiskiem a istotą. Związek ten polega na tym, że „zjawisko rzeczywiście odsłania istotę”, ale istota jest „samodzielną realnością” wobec zjawiska⁵. Florenski zaproponował następującą formułę:

³ Zob. P. Florenski, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza oraz inne pisma*, tłum. T. Obolevitch, P. Rojek, B. Strachowski, Warszawa 2009, s. 35, 37, 38, 181, 183, 184.

⁴ Zob. P. Florenski, *Imiesławie jak zasada filozoficzna*, tłum. T. Obolevitch, [w:] P. Florenski, *Sens idealizmu*, s. 153–155.

⁵ Tamże, s. 155.

$$(7) (A \supset B) \wedge (B \supset \neg A)^6.$$

Formuła ta wywołuje trzy wątpliwości: nie wiadomo, co oznaczają symbole „A” i „B”; nie wiadomo, jak należy rozumieć symbol „ \supset ”, i nie jest jasne, czy negacja pojawia się w odpowiednim miejscu.

Florenski nie rozstrzyga, czy A i B zastępują sądy, czy pojęcia. Pisze między innymi, że „terminami myśli” mogą być pojęcia lub sądy⁷, a relację między nimi charakteryzuje raz jako „inkluzję”, a raz jako implikację⁸. Uwaga Bogdana Strachowskiego o „niekonsekwencji” i wezwanie do „czujności”⁹ odnoszą się więc do tekstu Florenskiego, a nie mojego. Ja wyraźnie zaznaczyłem, że przyjmuję propozycjonalne, a nie konceptualne rozumienie tych symboli. Ma to uzasadnienie w tym, że Florenski pisze o „uznawaniu czy stwierdzaniu pojęć”¹⁰, i czyta zapis „ $A \supset B$ ” jako „jeżeli jest A to jest B”¹¹. Pierwszy krok mojej interpretacji polega więc na tym, że uznaję A i B odpowiednio za zdania egzystencjalne „istnieje zjawisko A” i „istnieje istota B”.

W formule (7), w drugim członie koniunkcji, negacja występuje w pozycji *de re*. Moja propozycja polega na tym, by przenieść ją na pozycję *de dicto*. Uzasadniam to zgodnością z intencjami autora, wyrażonymi w tekście. Florenski chciał powiedzieć, że zjawisko zależy od istoty, ale istota nie zależy od zjawiska. Można to wyrazić tak, że z istnienia zjawiska wynika istnienie istoty, ale z istnienia istoty nie wynika istnienie zjawiska. Taki sposób rozumienia zależności ontologicznej jest

⁶ Tam, gdzie to możliwe, numeruję formuły – podobnie jak mój polemista – tak jak w moim artykule.

⁷ P. Florenski, *Imiesławie...*, dz. cyt., s. 153, por. także P. Florenski, *Filar i podpora Prawdy*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 471–473.

⁸ P. Florenski, *Imiesławie...*, dz. cyt., s. 154.

⁹ B. Strachowski, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 192.

¹⁰ P. Florenski, *Imiesławie...*, dz. cyt., s. 153.

¹¹ Tamże, s. 153–154.

często przyjmowany we współczesnej filozofii analitycznej¹². Zapis powinien więc wyglądać tak:

$$(8) (A \supset B) \wedge \neg(B \supset A).$$

Tymczasem oryginalny zapis Florenskiego głosi, że z istnienia A wynika istnienie B i z istnienia B wynika *nieistnienie* A . Formuła (7) wydaje się po prostu nie chwytać intuicji imiesławskich. Z istnienia istoty nie ma wynikać nieistnienie zjawiska (wówczas zjawiska by nie istniały!), lecz nie ma wynikać istnienie zjawiska (istoty mogą istnieć bez zjawisk). Jak słusznie zauważa Bogdan Strachowski, formuła Florenskiego może być prawdziwa, ale tylko wtedy, gdy A jest fałszywe; we wszystkich pozostałych wypadkach prowadzi do sprzeczności. Innymi słowy, prawdziwość tej formuły zakłada nieistnienie zjawisk. Florenski nie chciał jednak powiedzieć, że zjawiska nie istnieją, ale że są zależne od istot. Dokładnie to mówi formuła (8).

Kolejną sprawą, którą podnosi Bogdan Strachowski, jest sposób rozumienia pojawiającej się w zapisie Florenskiego implikacji. Mój polemista rozumie ją jako implikację materialną i dochodzi do wniosku, że zgłoszona przeze mnie propozycja zamiany negacji *de re* na negację *de dicto*, nawet jeśli jest przekonująca w wypadku „platonizmu”, nie daje się zastosować w pozostałych wypadkach. W szczególności wskazuje, że jeśli formułę wyrażającą „kantyzm”¹³ poprawi się analogicznie jak formułę wyrażającą „platonizm”, to okaże się ona sprzeczna. Skłania to mojego polemistę do wniosku, że symbol implikacji należy czytać nie jako spójnik logiczny, lecz jako znak relacji „włączania” czy „odsłaniania”.

Trudności podniesione przez Strachowskiego są rzeczywiste, ale wynikają tylko z dobrze znanych paradoksalnych własności implikacji materialnej. Zmodyfikowana formuła „kantyzmu” Florenskiego $\neg(A \supset B) \wedge \neg(B \supset A)$ jest sprzeczna dlatego, że tezą logiki jest $(A \supset B) \vee (B \supset A)$.

¹² P. M. Simons, *Dependence*, [w:] *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol. I, red. H. Burkhardt, B. Smith, Munich 1991, s. 209–210.

¹³ P. Florenski, *Imiesławie...*, dz. cyt., s. 154.

W swoim artykule zaproponowałem poprzedzenie obu implikacji funktorem konieczności, to znaczy – o czym już nie pisałem – wprowadzenie implikacji ścisłej. Implikacja ścisła jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest możliwe, by zarazem poprzednik był prawdziwy, a następnik fałszywy. Formuła (8) przyjmuje wówczas następującą postać:

$$(9) L(A \supset B) \wedge \neg L(B \supset A).$$

Formuła $L(A \supset B)$ jest właśnie definicją implikacji ścisłej i równoważna jest formule $\neg M(A \wedge \neg B)$. Operuję tu zwyczajnym rozumieniem konieczności, przyjmowanym powszechnie w logikach modalnych, na przykład w systemach C. I. Lewisa czy w systemie R. Feysa¹⁴. Dodam, że uznanie konieczności za synonim analityczności jest filozoficznie trudne do obrony¹⁵.

Jeśli wprowadzi się implikację ścisłą, znikają trudności wskazane przez Strachowskiego. Formuła Florenskiego wyrażająca kantyzm, poprawiona do postaci *de dicto* i opatrzona modalnościami wygląda tak:

$$(*) \neg L(A \supset B) \wedge \neg L(B \supset A),$$

czyli, po pewnych przekształceniach:

$$(**) M(A \wedge \neg B) \wedge M(B \wedge \neg A).$$

Formuła ta nie prowadzi do sprzeczności, ponieważ, choć $M(A \wedge B) \supset MA \wedge MB$ jest tezą systemów Lewisa czy Feysa, to nie jest tezą formuła odwrotna, to znaczy $MA \wedge MB \supset M(A \wedge B)$.

Bogdan Strachowski dochodzi w swojej analizie do formuły (**), odrzuca ją jednak dlatego, że ma być niezgodna z tym, co chciał po-

¹⁴ Zob. Z. Ziemba, *Modalny rachunek zdań*, [w:] *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, red. W. Marciszewski, Warszawa 1987, s. 320–321.

¹⁵ Zob. np. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1988, s. 41–42.

wiedzieć Florenski. Moim zdaniem wyraża ona dokładnie jego myśl. Zjawiska i istoty uznaje się tu za oddzielone od siebie, to znaczy za byty, które mogą istnieć niezależnie od siebie. Zjawiska niczego z konieczności nie objawiają, istoty nie muszą się przejawiać. Wyrażone jest to w taki sposób, że mogłyby istnieć zjawiska bez istot i mogłyby istnieć istoty bez zjawisk. W pewnym możliwym świecie jest tak, że istnieją zjawiska, ale nie ma istot i w pewnym innym możliwym świecie istnieją istoty, ale nie ma zjawisk. W żadnym razie nie oznacza to – jak twierdzi Bogdan Strachowski – że któraś z tych możliwości musi być zrealizowana w naszym świecie. W świecie „kantyzmu” istnieją zarówno zjawiska i istoty, ale nie są one powiązane ze sobą w sposób konieczny. W takim świecie prawdziwe są formuły (*) i (**).

Uważam, że analogicznie można poprawić pozostałe formuły Florenskiego. Jest to – jak sądzę – rozwiązanie o wiele lepsze niż interpretacja mojego polemisty. Proponuje on uznać „ \supset ” za symbol relacji „odślaniania”. Niestety, utrzymanie formuł Florenskiego wymaga w tym wypadku przejścia od negacji *de dicto* do negacji *de re*¹⁶ i uznania, że relacja odślaniania jest nieprzechodnia¹⁷. Wszystko to podaje w wątpliwość proponowaną interpretację.

2. Problem z atrybutywną interpretacją imiesłowia

W toku analizy różnych wersji filozoficznej teorii imiesłowia zaproponowałem interpretację atrybutywną. Własność rozumiana jest jako energia przedmiotu, a sam przedmiot – jako istota. Zgodnie z tą interpretacją

(T6) Własność x -a jest x -em, ale x nie jest własnością x -a.

Jest to dość niezgrabne sformułowanie, które faktycznie może prowadzić do nieporozumień. Można je wyrazić tak:

¹⁶ Por. B. Strachowski, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 197.

¹⁷ Tamże.

(T6') F-ność jest x -em, ale x nie jest F.

Przejście od (T6) do (T6') wymaga oczywiście zastąpienia w drugim członie jednostkowego terminu ogólnego odpowiednim predykatem. Przy takim sformułowaniu wyraźniej, jak sądzę, widać problematyczność interpretacji atrybutywnej. Zdanie

(#) Róża jest czerwona.

naturalnie interpretujemy jako stwierdzenie, że czerwoność jest jedną z energii istoty róży. Niestety, na mocy (T6') musimy uznać, że

(##) Czerwień jest różą, ale róża nie jest czerwona.

Innymi słowy, zasada imiesłowia w tym sformułowaniu wymaga powiedzenia, że jeśli róża jest czerwona, to nie jest czerwona. Nie jest to sprzeczność, ponieważ „jest” w (#) różni się od tego w (##). Jak wskazywałem w tekście, świadczy to tylko o niezgodności formuły imiesłowia w pewnej wersji ze zwykłym sposobem mówienia. Z reguły w zwykłym języku gdy mówi się, że coś jest czymś, to pierwszy człon wypowiedzi odnosi się do istoty, a drugi – do energii („Róża jest czerwona”). Natomiast w formule imiesłowia jest odwrotnie: pierwszy człon oznacza energię, a drugi – istotę („Imię Boże jest Bogiem”). Jak sugerowałem, tym, co się liczy, jest asymetria między jednym członem a drugim.

Dla porządku pragnę dodać, że nie przywiązywałem szczególnej wagi do przykładowego zdania „Bóg jest miłością”. Ontologia nie ma być tylko filozofią Boga. Nie wydaje mi się też, by wyjściem z problemu było mówienie, że „czerwień róży jest różą”. Jest to tak samo dziwaczne jak powiedzenie „czerwień jest różą”, i w nie mniejszym stopniu wymaga na gruncie (T6') uznania problematycznego zdania „róża nie jest czerwona swoją czerwienią”.

3. Problem z konstytucją

Najważniejszy zarzut, jaki stawia Bogdan Strachowski wobec mojego tekstu, polega na tym – jak rozumiem – że moja interpretacja imiesława w terminach teorii konstytucji jest błędna. To nie jest tak – jak pisałem – że „niższy” byt konstytuuje „wyższy”, lecz „wyższy” konstytuuje „niższy”. Sądzę, że doszło do nieporozumienia. Po pierwsze, wydaje mi się, że mój polemista nie przyjął do wiadomości znaczenia, jakie we współczesnej filozofii nadaje się terminowi „konstytucja”, którym posługiwałem się w swoim artykule. Po drugie, wydaje mi się, że przyjmuje on subiektywistyczny punkt widzenia symboli, odmienny od obiektywistycznego – moim zdaniem – poglądu Florenskiego.

(1) W swoim artykule wprowadziłem pojęcie konstytucji – tak jak się to często robi – za pomocą kilku klasycznych przykładów. Rzeźbiarz bierze do ręki kawałek gliny. Formuje z niego bryłkę o kształcie podobnym do głowy Puszki. Pytanie brzmi: jaki jest stosunek tego kawałka gliny do figurki Puszki? To właśnie taka bryłka – powiada się – konstytuuje figurkę. Słowo to ma tutaj sens techniczny, różny od innych sensów, które mogą wiązać się ze słowem „konstytucja”. Na pozór bryłka i figurka są tą samą rzeczą. Jest jednak inaczej – warunki istnienia bryłki i figurki są różne; bryłka może trwać mimo destrukcji figurki, podobnie jak figurka może przetrwać niewielką zmianę bryłki. Jak wskazywałem, problem ten jest intensywnie dyskutowany we współczesnej filozofii i narosła wokół niego ogromna literatura.

Bogdan Strachowski przez konstytucję rozumie jednak „porządek określający sens danej rzeczy”, a przez „konstytuowanie” – „ustalenie tego porządku”¹⁸. Z przykrością stwierdzam, że nie jest to rozumienie przyjmowane przeze mnie ani przez autorów, na których się powołuję. Większość jego uwag opiera się więc na nieporozumieniu.

Co ciekawe, rozumienie konstytucji przez Bogdana Strachowskiego prowadzi do dokładnie przeciwnych tez niż moje. Uznaje on, że tym,

¹⁸ Tamże, s. 199.

co konstytuuje jakiś przedmiot, jest to, co ten przedmiot symbolizuje, odsłania. Tymczasem w technicznym rozumieniu tym, co konstytuuje dany przedmiot, jest to, co symbolizuje ten przedmiot, co go odsłania. Tym, co konstytuuje figurkę Puszki, jest według Bogdana Strachowskiego prawdziwa głowa Puszki, a według mnie – kawałek gliny. Między nami nie dochodzi do sporu, lecz tylko do niezrozumienia.

Rozwiązanie problemu konstytucji, jakie proponuje Strachowski, jest bardzo niezadowolające. Píše on o bryłce i figurce: „widać od razu, że chodzi tu o jeden przedmiot w dwóch ujęciach, aspektach itp.”¹⁹. I dalej: „Jako materiał figurka z gliny jest kawałkiem gliny, ale pod względem formy - albo jako dzieło sztuki - jest to figurka głowy Puszki”²⁰. Niestety, jest to w istocie tylko przeformułowanie problemu, a nie jego rozwiązanie. Co stanowi ontologiczne uzasadnienie tego, że kawałek gliny jest „jako materiał” kawałkiem gliny, a „jako dzieło sztuki” – figurką? Czym jest ta figurka sama w sobie? Co jest bardziej pierwotne – figurka czy kawałek gliny? Czy można być naraz jednym i drugim? Jak to możliwe, że jeśli są czymś jednym, figurka i kawałek gliny mogą mieć różne losy? i wreszcie, od czego zależy to, czy się aktualnie jest figurką, czy kawałkiem gliny? Niestety, na te wszystkie pytania nie odpowiada kreślona przez mojego polemistę analogia geometryczna z kwadratem, który jest kołem. Obawiam się, że według niego to, co istnieje, zależy od tego, w jaki sposób to postrzegamy. W takim jednak wypadku figurka jest tylko naszą subiektywną projekcją i tak naprawdę istnieje tylko kawałek gliny, a my zostajemy imieburcami.

(2) w ten sposób przechodzę do drugiego zagadnienia. Tym, co wydaje mi się najbardziej pociągające w teorii symbolu Florenskiego, jest to, że rozumiał on symbole w sposób ontologiczny. Bycie symbolem czegoś to dla niego relacja zachodząca w świecie w sposób obiektywny, nie wymagająca istnienia podmiotów poznających. Jest tak dlatego, że Florenski uznawał symbole za energie istoty tego, co symbolizowane.

¹⁹ Tamże, s. 202.

²⁰ Tamże.

Energie, choć różne, są nieodłączne od istoty. Florenski zdawał się też sądzić, że każdą energię można uznać za symbol istoty. W tym sensie można powiedzieć, że jego teoria nie jest tylko ontologią symbolu, lecz ontologią symboliczną. Nie opisuje relacji języka do świata, lecz strukturę całego świata.

Niestety, wydaje się że Bogdan Strachowski rozumie symbole w odmienny sposób. Symbolem według niego może być tylko jakiś postrzegalny przedmiot, który – na mocy konwencji lub stałego współwystępowania z czymś innym – przywołuje w naszej świadomości inny przedmiot. Jak stwierdza, „funkcją symbolu jest dotarcie do tego, co symbolizowane, a co nie jest dla nas bezpośrednio dostępne”²¹. Stąd też wynika konieczność dostępności poznawczej symboli i konieczność odpowiedniego nastawienia psychicznego. Płatek róży jest symbolem róży tylko dla tych, którzy potrafią go dostrzec i którzy kiedyś się z różą zetknęli. Dla kosmity – powiada Bogdan Strachowski – może on nie być żadnym symbolem. Ostatecznie działanie symboli zależy od nastawienia podmiotu. „Gdyby ikonopisarz nie wierzył, że pisać ikonę zgodnie z kanonami poddaje się woli Boga, to jego ikona byłaby nic niewarta. W ogóle nie byłoby ikony”²².

W swoim artykule próbowałem pokazać, że relację energia-istota można uznać za podstawę dla relacji symbol-symbolizowane i to, co konstytuujące – to, co konstytuowane. Oczywiście, takie zrównanie prowadzi – jak zwracałem uwagę – do szeregu dziwacznych sformułowań²³, które Bogdan Strachowski uważa za absurdalne. Dziwaczność wynika jednak tylko z tego, że z terminami tymi wiąże się zwyczajne znaczenie. Na gruncie „energetycznej” teorii symboli można śmiało stwierdzić, że bryłka jest symbolem figurki.

Pozostaje jeszcze kwestia monofizytyzmu. Bogdan Strachowski słusznie zauważył moje wahanie w kwestii rozumienia synergii. Rzeczywiście, nie mam jasności, czy należy ją rozumieć jako tajemnicze

²¹ Tamże, s. 201.

²² Tamże, s. 204.

²³ P. Rojek, *Imiesławie...*, dz. cyt., s. 63.

połączenie dwóch energii, czy jako ich utożsamienie. Ma to ważne konsekwencje filozoficzne i – jak twierdzi mój polemista – teologiczne. Swoją drogą, nie zgadzam się z tym, że teoria tożsamości działań sprzeciwia się to postanowieniom IV Soboru, dotyczyły bowiem one natur, czyli istot, a nie działań, czyli energii Chrystusa²⁴; jeśli miałbym być czegoś winien, to raczej pogwałcenia ustaleń VI Soboru, który wyraźnie mówił o analogicznej podwójności działań²⁵. Oświadczam jednak, że nie miałem na uwadze tak szczególnego przypadku jak Chrystus. Zajmowałem się kostkami lodu, figurkami i stołami. Wszystkie te przedmioty – w przeciwieństwie do Chrystusa – mają jedną naturę. W ich przypadku pojawia się interesujący problem, czy działanie jednego przedmiotu podporządkowane działaniu drugiego jest różne czy tożsame z działaniem tego drugiego. Czy rąbanie drewna przez siekiere jest tym samym działaniem co rąbanie drewna przez drwała, używającego tej siekiery? Problem taki dyskutował między innymi św. Tomasz²⁶, podobne zagadnienie pojawia się też we współczesnej filozofii umysłu pod nazwą „przedeterminowania” (*overdetermination*)²⁷. Sprawa jest dość skomplikowana, ale powiedzenie od razu, że są to po prostu dwa działania „bez mieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania” wydaje się przedwczesne.

W tekście Bogdana Strachowskiego pojawia się jeszcze wiele innych wątków, których nie poruszyłem w swojej odpowiedzi. Ich pełna analiza wymagałaby ode mnie o wiele dłuższego artykułu. Mam nadzieję, że udało mi się wyjaśnić choć w niewielkim stopniu główne wątpliwości wywołane moim tekstem i główne wątpliwości, jakie mógł wywołać tekst mojego polemisty. Na koniec zwrócę uwagę jeszcze na jedną rzecz. Bogdan Strachowski ma niewątpliwie rację, że każdy zdrowy fizyk nie

²⁴ *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 223

²⁵ Tamże, s. 321. Swoją drogą, sądzę, że trudno byłoby obronić Florenskiego przed zarzutem apolinaryzmu, pisał on bowiem, że w przypadku synergii „nie ma ani jednej, ani drugiej energii wziętej z osobna, lecz pojawia się coś nowego”. Zob. P. Florenski, *Imiesławie...*, dz. cyt., s. 134.

²⁶ *STh III*, 19, 1.

²⁷ J. Heil, *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*, London, New York 2005, s. 185 n.

dostrzega chmur cząsteczek, tylko zwykłe rzeczy codziennego doświadczenia. Bardzo się cieszę, że fizycy wzruszają się na spektaklu *Hamleta*. Jest to – jak powiedziała Florenski – objaw naturalnego imiesławia, prawdziwej filozofii, żywionej spontanicznie przez wszystkich ludzi. Nie zmienia to jednak faktu, że możliwe jest też fizyczne imieburstwo. O ile się nie mylę, to właśnie fizyk Arthur Eddington zupełnie na serio twierdził, że nie ma stołów, lecz tylko chmury atomów.

Dariusz Oko

Poznanie jako struktura dynamiczna

Giovanni B. Sala, *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis. Eine Erkenntnislehre*, WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2009, s. 368

Także współcześnie, pomimo zwątpienia w możliwości umysłu ludzkiego, filozofia poznania uważana jest przez wielu myślicieli za filozofię najbardziej podstawową albo przynajmniej bardzo ważną. Dzieje się tak dla szeregu istotnych racji, między innymi dlatego, że wobec krytycyzmu filozofii nowożytnej nie sposób mówić o czymkolwiek, nie próbując wcześniej przynajmniej częściowo uzasadnić, w jaki sposób przedmiot naszego dyskursu jest nam poznawczo dostępny. Tym bardziej można się cieszyć z ukazania się nowego, oryginalnego traktatu na temat filozofii poznania – i to w dodatku w Niemczech, kraju, w którym w ostatnich wiekach najwięcej uczyniono dla jej rozwoju. Jego autorem jest ks. prof. Giovanni B. Sala, włoski jezuita (ur. 1930), od kilkudziesięciu lat pracujący w Wyższej Szkole Filozofii SJ w Monachium. Poprzez swoje prace (między innymi na temat kantowskiej filozofii poznania oraz

Ks. Dariusz Oko (ur. 1960) – dr filozofii i dr teologii, adiunkt Katedry Metafizyki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Studiował na uniwersytetach w Niemczech, Włoszech oraz Stanach Zjednoczonych. Opublikował między innymi: *The Transcendental Way to God according to Bernard Lonergan*, Frankfurt am Main 1991; *Wolność i łaska. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997; *Przełom – wyzwanie i szansa*, Kraków 1998; *W poszukiwaniu pewności. Próba transcendentalnego ugruntowania metafizyki w filozofii Emericha Coretha i Bernarda Lonergana*, Kraków 2010.

filozofii Boga) jest znany szerszym kręgom przede wszystkim jako jeden z czołowych ekspertów od myśli Kanta, ale w kręgu specjalistów z zakresu tomizmu transcendentального jest ceniony jako najważniejszy europejski uczeń oraz najlepszy znawca Bernarda Lonergana (i jeden z kilku najlepszych w świecie). Można powiedzieć, że cała jego praca naukowa przez ponad pięćdziesiąt lat w dużym stopniu polegała na rozwijaniu i upowszechnianiu filozofii Lonergana oraz krytyce z jej pozycji filozofii Kanta. Owocem i ukoronowaniem tych wysiłków, prawdziwym *opus vitae*, jest książka *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis. Eine Erkenntnislehre (Struktura ludzkiego poznania. Filozofia poznania)*, która ukazała w 2009 roku w Darmstadt, wydana przez bardzo cenione w Niemczech wydawnictwo naukowe WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft – Towarzystwo Książki Naukowej). Książka ta nie tylko prezentuje interesującą koncepcję teorii poznania, ale ponadto przybliżyła nam myśl Bernarda Lonergana (1904–1984), największego, najbardziej znaczącego tomisty transcendentального kręgu kultury języka angielskiego. O jego randze świadczy między innymi fakt, że podczas gdy Karl Rahner, największy, najbardziej znaczący tomista transcendentálny kręgu kultury języka niemieckiego, ma tylko jedno centrum poświęcone badaniu i rozwijaniu swojej myśli (Rahner Archiv w Monachium), to Lonergan posiada na czterech kontynentach aż siedemnaście takich ośrodków (Lonergan Centers) – między innymi w Toronto, Bostonie, Los Angeles, Rzymie i Sydney. Już to samo mówi, jak szczególnie udana musiała być jego synteza tradycji arystotelesowsko-tomistycznej oraz filozofii współczesnej, w tym zwłaszcza transcendentalizmu; jak warto ją poznawać i uzupełniać luki w jej znajomości.

Wielką pomocą w tym może być książka profesora Sali, który nie tylko zbiera w niej w jedną całość i systematyzuje Lonerganowską filozofię poznania, ale także ubogaca ją o swój oryginalny wkład, polegający głównie na odniesieniach do zmian w filozofii, które nastąpiły już po śmierci jego mistrza. Jest to tym cenniejsze, że dla Lonergana jego teoria poznania była fundamentem i punktem archimedesowym całej jego filozofii, właściwie każdy problem rozwiązywał on poprzez odwo-

łania także do niej, dlatego też posiada ona kluczowe, podstawowe znaczenie dla jej rozumienia. Zależność od Lonergana widać już w samym układzie rozdziałów, bardzo przypominającym strukturę głównego dzieła Lonergana *Insight. The Study of Human Understanding (Wgląd. Studia nad ludzkim rozumieniem)*, pierwsze wydanie w Londynie 1957, piąte w Toronto jako tom trzeci wydania zbiorowego *Collected Works of Bernard Lonergan*, które dla jego filozofii posiada podobne znaczenie, jak *Krytyka czystego rozumu* dla filozofii Kanta. Książka jest podzielona na dwie zasadnicze części. Część pierwsza, na którą składa się dziesięć rozdziałów, poświęcona jest analizie świadomego procesu poznawczego, który zaczyna się doświadczeniem, aby następnie poprzez akt zrozumienia (wgląd) doprowadzić do sądu, poprzez który dostępna jest nam rzeczywistość. Poznanie ukazuje się tutaj jako zespół aktów dokonywanych na poszczególnych poziomach dynamicznej struktury umysłu, której negacja jest czymś niemożliwym, bo wewnętrznie sprzecznym. Część druga, na którą składa się pięć rozdziałów, pokazuje zastosowanie, konkretyzację i zróżnicowanie działania tej struktury w podstawowych, kluczowych dziedzinach ludzkiego poznania, czyli kolejno w obszarach powszedniego, powszechnego poznania (zwanego też sferą „zdrowego rozsądku”), nauk przyrodniczych, humanistyki, metafizyki i poznania Boga. Tak książka ta stanowić ma systematyczny, możliwie wyczerpujący traktat na temat filozofii poznania.

Podobnie jak u Lonergana, w centrum całej refleksji znajduje się typowy ludzki „akt zrozumienia” – inaczej „wgląd” (ang. *Insight*, niem. *Einsicht*), który okazuje się najważniejszym, kluczowym aktem całego procesu poznawczego. Można wyróżnić dwa jego zasadnicze rodzaje: „bezpośredni akt zrozumienia”, polegający na uchwyceniu pewnej inteligibility w zawartości doświadczenia, oraz „refleksyjny akt zrozumienia”, polegający na krytycznym uchwyceniu poprawności tego pierwszego, bezpośredniego aktu. Pierwszy rodzaj aktów zrozumienia jest podstawą dla tworzenia pojęć i hipotez, drugi dla wydawania sądów. Centralna teza traktatu to stwierdzenie, że do poznania przedmiotu danego w doświadczeniu jako rzeczywistości docieramy tylko poprzez

sąd, dlatego też rzeczywistość możemy poznać w tej mierze, w jakiej poprawnie zrozumieliśmy doświadczenie. Teza ta jest uzasadniona poprzez analizę faktycznego przebiegu naszych czynności poznawczych, czyli poprzez zastosowanie metody introspekcji do poszczególnych części procesu poznawczego, począwszy od doświadczenia, poprzez intelektualny wgląd, aż do racjonalnego sądu, tak aby adekwatnie ująć, jaki jest wkład każdego z tych aktów do procesu poznawczego. Chodzi tu zatem o metodę „empiryczną” w szerokim znaczeniu tego słowa. Podczas kiedy nauki przyrodnicze opierają się na danych zewnętrznego (zmysłowego) doświadczenia, metoda introspekcji uwzględnia przede wszystkim dane doświadczenia wewnętrznego (świadomości), to znaczy samego procesu poznawczego w takim zakresie, w jakim przebiega on świadomie. Dlatego też ta empiryczna metoda nie prowadzi do empiryzmu, według którego ludzkie poznanie redukuje się do doświadczenia, ponieważ za pomocą introspekcji staramy się stematyzować także duchowe akty, takie, jak akty doświadczenia, pytania, poszukiwania, zrozumienia, tworzenia pojęć i hipotez, sądzenia, sprawdzania zgodności rozumienia z danymi oraz z innymi aktami rozumienia i sądami. O ile udaje się nam właściwie odczytać naturę i powiązanie tych aktów ze sobą, o tyle możemy je rozumieć oraz formułować zasady ich tworzenia, czyli zasady poznawania – odpowiednio do charakterystyki tych aktów. W tym też sensie ludzkiego poznania zostaje określone jako struktura złożona z wielu aktów poznawczych, z których żaden osobno nie jest właściwym poznaniem, ale które razem, dynamicznie, kumulatywnie zakładając siebie nawzajem i budując na sobie, prowadzą od doświadczenia do sądu, czyli do poznania we właściwym, pełnym sensie. Ponieważ wszelka ludzka wiedza osiągnana jest za pomocą takiej właśnie struktury, odciska ona swoje dogłębno piętno na każdej dziedzinie poznania i kultury, bo umożliwia ją i kształtuje. W ten sposób znajomość działania tej struktury pozwala wstępnie, ogólnie określić i zrozumieć naturę każdej dyscypliny poznawczej oraz prawa nią rządzące, gdyż każda z nich jest tworzona i rozwijana za pomocą tej samej struktury. Konsekwentnie tak utworzona fundamentalna teoria poznania okazuje się

podstawą jedności nawet w tak niezwykle bogatym i zróżnicowanym kosmosie ludzkiego poznania jak współczesny.

Służy temu szczególnie druga część dzieła, w której zostaje przedstawione, w jaki sposób – odpowiednio do danego obszaru badanej rzeczywistości – kształtowana jest nasza struktura poznawcza oraz jak zostaje zróżnicowana. Ta konkretyzacja pomaga też lepiej zrozumieć bardziej ogólne (właśnie „strukturalne”) analizy i stwierdzenia części pierwszej. Temu samemu mają również służyć wyróżnione z głównej osnowy tekstu dodatki i aneksy pogłębiające rozumienie poszczególnych pojęć i tez – zarówno z punktu widzenia systematycznego, jak i historycznego. W monografii tej jednak rezygnuje się z głębszego badania i przedstawiania wszystkich filozofii poznania, które pojawiły się w toku tysiącletnich dziejów filozofii. Wyjątek jest uczyniony jedynie dla filozofii poznania Kanta (której prof. Sala jest wyjątkowym znawcą), ponieważ jego rolę w filozofii można rzeczywiście uznać za analogiczną do roli Kopernika w astronomii. Dzisiaj nie sposób uprawiać jakiegokolwiek filozofii poznania bez odniesienia do Kanta, po pierwsze dlatego, że szereg jego odkryć zachowuje do dzisiaj istotne znaczenie, a po drugie dlatego, że szereg współczesnych teorii jest w istocie jakąś modyfikacją jego stanowiska. Ponadto wiele tez prof. Sali w odniesieniu do Kanta ma charakter polemiczny, stąd jego prezentacja pozwala lepiej zrozumieć filozoficzny spór, który jest tu toczony. Monachijski filozof jest szczególnie przekonujący, gdy wskazuje, że zasadniczy brak filozofii Kanta polega na przyjęciu ukrytego założenia, iż ideałem wszelkiego poznania jest patrzenie, ogląd (*Anschauung*). Stąd tak wiele mówi on też o intelektualnym oglądzie, który jedynie mógłby pozwolić na poznanie rzeczy samych w sobie, ale niestety jest nam niedostępny. Wynikiem tego jest zasadnicza deprecjacja wartości naszych władz duchowych i przyznanie im możliwości poznawania najwyżej fenomenów. Jest to jednak w istocie stanowisko bliskie empiryzmowi, którego, mimo najlepszych chęci, Kantowi nie udaje się przewyciężyć. Rozwiązanie polega na dostrzeżeniu, iż miarą poznania nie jest (fałszywy) ideał oglądu, ale prawda, którą osiągamy jedynie na drodze

całego zespołu czynności, pośród których akt patrzenia jest tylko jednym z wielu.

Podobny redukcjonizm w pojmowaniu poznania jest przyczyną jawności i niepowodzenia projektu neopozytywistów. Ich skupienie się na języku i regułach nim rządzących wynikało z kolei z niedoceny fundamentalnego znaczenia aktu zrozumienia, wglądu. To on przede wszystkim jest najbardziej pierwotnym źródłem znaczenia, sensu, natomiast analiza języka jest wobec niego czymś wtórnym, pochodnym i zależnym. O użyciu języka, obok reguł logiki, decyduje znaczenie pojęć i teorii, a one są wyrazem właśnie zawartości aktów zrozumienia. Tę kluczową rolę aktu zrozumienia potwierdzają także badania nad rozwojem współczesnej nauki, odkrycie roli twórczego wglądu naukowca, który nie jest prostą kopią otrzymywaną na drodze patrzenia, ale raczej kreatywnym pomysłem, osobistym dziełem, wkładem i zasługą badacza otrzymanym na podstawie tych samych danych, które posiadali także inni naukowcy, ale nie potrafili, nie byli w stanie dojść do podobnego odkrycia (z racji niemożności wytworzenia w sobie aktu zrozumienia, do którego okazał się zdolny prawdziwy odkrywca). Jednak najbardziej nawet fascynujący i obiecujący akt zrozumienia ma status jedynie hipotezy, ponieważ właśnie nie jest prostą kopią rzeczywistości, ale jedynie pomysłem naukowca, który lepiej lub gorzej może pasować do rzeczywistości. Aby rozstrzygnąć, jak sprawy rzeczywiście się mają, potrzeba sądu, do którego dochodzi się nieraz na bardzo długiej drodze weryfikacji (lub falsyfikacji); tutaj analizy prof. Sali są jak najbardziej zbieżne z wynikami badań Karla Poppera.

Trafność tych analiz widać jeszcze wyraźniej przy ich zastosowaniu do poszczególnych dziedzin poznania, a zwłaszcza nauk humanistycznych. Między innymi tłumaczą one w dużym stopniu bardzo poważne i nieusuwalne różnice oraz sprzeczności występujące pomiędzy nawet największymi naukowymi autorytetami w tych dziedzinach. Są one możliwe dlatego, że ich rozstrzygnięcia nie są rezultatem nieomylnych, niepodważalnych oglądów poszczególnych stanów rzeczywistości, ale wynikiem twórczych pomysłów tych naukowców. Są one dlatego wielo-

rako uwarunkowane nie tylko danymi dotyczącymi danego przedmiotu – które mogą być w przybliżeniu te same dla różnych naukowców – ale stwierdzeniami, które już uprzednio zostały przez poszczególnych badaczy uznane za prawdziwe, oraz ich osobistymi zdolnościami do zrozumienia. Zbiór tych twierdzeń zawsze jednak jest przynajmniej częściowo przypadkowy, jest wypadkową całej dotychczasowej intelektualnej historii podmiotu, który uznaje je za prawdziwe, wszystkich jego uwarunkowań i wpływów, które na niego oddziaływały. Są to przede wszystkim: własna rodzina, środowisko i kultura narodowa, których przekonania – zarówno prawdziwe, jak i zupełnie fałszywe – przyjmuje się nie na drodze skrupulatnego, naukowego badania, ale wychowania, nauczania i socjalizacji, możliwym dzięki zaufaniu do tych, których uważamy za autorytety. W ten sposób jednak przytłaczająca większość naszych przekonań okazuje się należeć nie do obszaru wiedzy rozumianej jako zbiór twierdzeń uzyskanych od początku do końca na drodze samodzielnego badania, ale do obszaru wiary rozumianej jako zbiór twierdzeń przejętych od innych, ponieważ wydają się wystarczająco albo najbardziej wiarygodni, a sami nie jesteśmy w stanie sprawdzić prawdziwości tych twierdzeń. Jest to konieczny, nieunikniony sposób postępowania, bo jego alternatywą byłoby dowodzenie wszystkiego samemu od początku, a zatem niejako cofanie się na własną rękę do epoki pierwotnej rodzaju ludzkiego. Jednak świadomość tego powinna prowadzić do pokory w głoszeniu swoich przekonań, całkowitej otwartości na ich korektę, ponieważ są one w dużym stopniu twierdzeniami przejętymi od innych, nieskontrolowanymi do końca (albo nieskontrolowanymi choćby tylko częściowo), i dlatego też mogą być błędne. Podobnie też mogą być błędne z powodu osobistych braków osób, które je głoszą, nie tylko braków ich wiedzy i inteligencji, ale także braków moralnych, które nie pozwalają im uznać za prawdziwe twierdzeń, które wymagałyby od nich pewnego wysiłku egzystencjalnego, pewnego nawrócenia czy nawet ofiary i poświęcenia. Jednak brak choćby jednego prawdziwego twierdzenia nieprzyjętego z jakichkolwiek powodów albo też obecność twierdzenia fałszywego może mieć skutek podobny jak błąd w ciągu

dowodzenia matematycznego, może powodować błędy coraz większe, całą serię błędów na kolejnych etapach poznania. Zespół takich błędów może filozofię, a nawet naukę, zamieniać w ideologię.

Dodatkowym, istotnym źródłem błędu, którego prof. Sala już tak wyraźnie nie dostrzega, może być niewystarczające usunięcie wątpliwości związanych z sądem. Prof. Sala uznaje za Lonerganem następujące kryterium poprawności sądu: wydanie każdego sądu wiąże się na ogół z koniecznością odpowiedzenia na zespół pytań i wątpliwości, które z nim się wiążą, zatem można go wiążąco wydać, kiedy odpowie się na wszystkie te pytania i usunie wszystkie te wątpliwości. Prof. Sala nie pisze jednak, że bardzo często nie jest to możliwe. Niejednokrotnie musimy wydać sąd, choć nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na wszystkie pytania i wątpliwości z nim związane, jak na przykład lekarz, który musi postawić diagnozę i leczyć pacjenta, choć z powodu biedy lub warunków wojennych nie ma możliwości wykonania badań, które w innej sytuacji byłyby czymś standardowym. Co więcej, mogą być pytania, na które nie jest w stanie odpowiedzieć, bo w ogóle nie wie o ich istnieniu, jak na przykład lekarze XIX stulecia, którzy nie wiedząc o istnieniu bakterii, nie mogli w ogóle stawiać pytań o ich rolę w powstawaniu choroby oraz o konieczne zabiegi higieniczne. Co więcej, w swojej niewiedzy byli niejako uwięzieni do czasu rewolucyjnego odkrycia medyków ze szpitali wiedeńskich, którzy zauważyli, że mycie rąk pomiędzy badaniami położnic bardzo obniża poziom ich zakażeń i śmiertelności. Nie ma jednak uniwersalnej zasady, która chroniłaby przed powtórzeniem się takich sytuacji, stąd tym bardziej trzeba być ostrożnym w wydawaniu sądów i otwartym na ich korektę, wiedząc, na jak kruchych podstawach mogą się opierać.

Zbytni optymizm w kwestii prawdziwości sądów jest jednak tylko jednym z nielicznych mankamentów książki profesora Sali. W całości jest to bardzo przekonujące dzieło opracowane z prawdziwie niemiecką solidnością. Pokazuje, że postmodernistyczne zwątpienie w filozofię poznania okazuje się przedwczesne, bo także dzisiaj można tworzyć teorię poznania, w której wykorzystuje się wielki dorobek przeszłości, ale

która też dobrze sprawdza się na terenie zarówno współczesnej hermeneutyki i filozofii języka, jak i humanistyki oraz nauk przyrodniczych (a może tak sprawdzać się także w przyszłości). Pokazuje ona również drogę wyjścia ze sporu pomiędzy takim realizmem, któremu można zarzucić przesadne, naiwne wręcz roszczenia do obiektywizmu, a takim idealizmem, który wydaje się zamykać w więzieniu własnej subiektywności. Bo kiedy możemy być bardziej pewni, że jesteśmy obiektywni, że osiągnęliśmy przedmiot, prawdę o nim lub chociaż maksymalnie, w danych warunkach, zbliżyliśmy się do niej? Wtedy właśnie, kiedy wszystkie czynności na poszczególnych poziomach naszej struktury poznania wykonaliśmy maksymalnie starannie, odpowiedzialnie, czyli zgodnie z naszą naturą, zgodnie z ontyczną prawdą naszej subiektywności, autentycznie. Stąd powszechne obowiązywanie złotej reguły tak chętnie i często powtarzanej przez Lonergana: „obiektywność jest owocem autentycznej subiektywności”.

Dzięki metodzie introspekcji, za pomocą której stworzona została ta monografia, można ją traktować jako współczesną wersję realizacji starożytnego przykazania: „poznaj samego siebie”. Chodzi tutaj o wyjaśnienie w aspekcie poznawczym świadomej, inteligentnej, racjonalnej i moralnej dynamiki, która czyni nas osobami. Jako pomoc do krytycznego i gruntownego przyswojenia sobie swojej samoświadomości trzeba traktować tę książkę nie jako referat o ideach wielkich myślicieli przeszłości, ale jako wprowadzenie do analizy tych procesów, w których od zawsze uczestniczymy, które mają w nas miejsce zawsze, kiedy cokolwiek poznajemy. Prawdziwe poznanie jest osiągnięciem autentycznego podmiotu, który zgodnie z wewnętrznymi normami swojego spontanicznego dążenia do poznania pyta i poszukuje, nie pozwalając, by kierowały nim jakiegokolwiek inne pragnienia poza czystym pragnieniem poznania. Jest to zatem książka bardziej do ćwiczenia, niż tylko do samego czytania i rozumienia. Ten trud warto podjąć, to jest właśnie droga do obiektywności, do prawdy.

Halina Czerna

Demokracja według Spinozy

Etienne Balibar, *Spinoza i polityka*, tłum. A. Staroń,
Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 215

Wydaje się, że (...) tłem całej aktywności teoretycznej Balibara jest to, co sam nazywa „teorematem Arendt”. Chodzi tu o kwestię stosunku między prawami człowieka i prawami obywatela. Dla Balibara gwarantem istnienia

Halina Czerna – doktorantka w Katedrze Metafizyki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się metodologią i filozofią percepcji, kognitywistyką, estetyką współczesną.

fundamentalnych praw człowieka, które nie są prawami abstrakcyjnymi czy moralnymi, opartymi na ogólnej idei człowieczeństwa, są instytucje polityczne. Historia wielokrotnie pokazywała i pokazuje, jak w sytuacjach załamania się praw obywatela (wojna, kolonizacja, totalitaryzm itd.) destrukcji ulegały również prawa człowieka¹. Dlatego tak dużą rolę przypisuje on kwestii „prawa do posiadania praw”. Balibar definiuje je jako elementarną możliwość uczestniczenia w sferze publicznej związanej z działaniem politycznym. Kiedy instytucje polityczne upadną, osłabną lub skostnieją, pozostaną tylko słowa. Dlatego tak ważna staje się polityka obywatelskości czy też ucywilizowanie polityki, szczególnie teraz, gdy przemoc staje się wszechobecna, a polityka neoliberalna sprawiła, że człowiek stał się „zbyteczny” lub „jednorazowy” (s. 26).

¹ Ponieważ E. Balibar kilkakrotnie powołuje się w recenzowanej pracy na poglądy L. Kołakowskiego, dlatego kiedy przywołany został temat praw człowieka, warto dodać, że gdy po śmierci Jana Pawła II polski filozof udzielał wywiadu dla „The Independent”, podkreślił, iż w jego przekonaniu najtrwalszym osiągnięciem Papieża na polu filozofii jest włączenie pojęcia praw człowieka do nauki Kościoła.

Andrzej Staroń wyczerpująco uzasadnił we wstępie powyższą notą o autorze, z jakiego powodu spotkanie z myślą profesora Etienne'a Balibara może być niebanalnym doświadczeniem inetelektualnym.

Spinoza i polityka jest analizą myśli politycznej holenderskiego filozofa, zapisanej w trzech jego pracach: *Traktacie teologiczno-politycznym*, *Traktacie politycznym* i *Etyce*. *Etyka* pozostaje klasyką filozofii, dlatego zatrzymajmy się nad *Traktatami*. Spinoza opublikował *Traktat teologiczno-polityczny* w 1670 roku, a już w 1673 r. doczekał się jego potępienia przez Kościół reformowany. Bezpośrednim powodem potępienia mogło być napiętnowanie porozumienia monarchistów z propagatorami kalwinizmu. Spinoza nie ukrywał, że za zagrożenie dla republiki uważa mariaż teologów kalwińskich z absolutystycznymi monarchistami. Wyraził przekonanie, że teologowie antropomorfizują Boga, opisując Jego działanie w świecie jako przejaw wolnej woli, dokładnie w takim znaczeniu, w jakim mówimy o wolnej woli człowieka, czyli o mocy działania lub niedziałania. W ten sposób Bóg staje się niezrozumiały, a teologowie kalwińscy zyskują uprzywilejowaną pozycję jedynych wśród ludzi, którzy potrafią uchylić rąbka tajemnicy działań Boga (s. 55). Wszelkie teoretyczne rozważania Spinozy można odczytywać jako komentarz do ówczesnej wewnętrznej sytuacji politycznej w Niderlandach. Spinoza jawnie sympatyzował z ugrupowaniem remonstrantów, którzy optowali za tolerancją religijną, rozumianą w taki sposób, jak zwykł o niej mówić Erazm z Rotterdamu. Równocześnie jednak Spinoza nie wyrażał przekonania, że mają oni monopol na wolność w Zjednoczonych Prowincjach (s. 40). Niemniej otwarcie nie zgadzał się z poglądami kontrremonstrantów (gomarystów), ortodoksyjnych kalwinistów, którzy głosili, że chrześcijanina obowiązuje podwójne podporządkowanie: Kościołowi i urzędowi (np. księciu), który stoi na straży wiary kalwińskiej. Głosząc takie przekonania Benedykt Spinoza musiał stać się wrogiem dla wszystkich. Ponadto *Traktat...* nie został zauważony przez filozofów, ponieważ sądzono, że jest przede wszystkim głosem w sporach dotyczących religii. Odniesienia do problemów filozofii polityki, stosowanie pojęć ogólnych niczego tu jeszcze nie rozwiązuje, a służy jedynie postawieniu

problemu (s. 112). Zarazem w *Traktacie teologiczno-politycznym* Spinoza wyraża przekonanie, które jest powszechnie znane z lektury *Etyki*, że celem państwa jest wolność. Spinoza już podczas pisania *Traktatu teologiczno-politycznego* był przekonany, że państwu nie wolno ograniczać wysiłków rozumu.

Inny paradygmat Spinoza sformułował w książce, którą zaczął pisać pięć lat po opublikowaniu *Traktatu teologiczno-politycznego*, czyli w *Traktacie politycznym*: celem państwa jest pokój i bezpieczeństwo (s. 103). Analiza Biblii nie zajmuje tu uprzywilejowanego miejsca, a „historia święta” nie jest już źródłem politycznych wskazówek. Wynika to z diagnozy, że większym zagrożeniem dla wolności politycznej od wrzenia podsycanego przez religie jest spór o źródło legitymizacji władzy absolutnej. Jedni twierdzą, że absolutyzm ma uzasadnienie w prawie boskim, drudzy, a ich szeregi rosną, że rządy absolutne można uzasadnić poprzez makiaweliczną figurę racji stanu. Z pierwszym stanowiskiem Spinoza nie chce się już długo wadzić, nazywa je platonizmem i uważa za pogląd tracący na aktualności. Z drugiego uzasadnienia wyciąga wnioski, które większości ówczesnych pilnych czytelników *Księcia* pewnie nie wydały się oczywiste. Zauważa, że skoro legitymacją władzy państwowej jest racja stanu, to powinna być ona rozumiana jako reprezentacja i obrona praw jak najliczniejszej warstwy społecznej, ponieważ podstawą siły państwa jest lud (wielość). Taka konstatacja była *novum* w filozofii polityki (s. 111). Balibar jest przekonany, że Spinozjańskie pojęcie wielości (*multitudo*) jest aktualnie ważnym źródłem pytań o podmiotowość w polityce (s. 26). Zwraca również uwagę na następujący problem. Otóż Spinoza nie potrafi lub nie chce opisać demokracji inaczej, niż przez ruch, jakiego dokonuje w instytucjach monarchistycznych. Spinoza był ponadto przekonany, że monarchia absolutna jest niejednokrotnie tylko ukrytą formą arystokracji, ponieważ książę nigdy nie rządzi sam, a jeśli jest słaby i nie potrafi powołać odpowiednich ciał doradczych, władza ulega degeneracji i przybliża się do oligarchii. Wyraża równocześnie nadzieję, że jeśli monarchia podejmie wysiłek samodoskonalenia, to możliwa jest też zmiana w kierunku przeciwnym

i otwiera się droga ku demokracji, staje się możliwe, by kiedyś wielość rządziła sama sobą (s. 134). Podobnie arystokracja nie jest negatywnym modelem ustroju, pod warunkiem, że zachodzą w niej przemiany zmierzające do uznania całego ludu za klasę panującą. W taki sposób, mimo że *Traktat polityczny* nigdy nie został ukończony i rozważania nad demokracją nie zostały doprowadzone do końca, możemy uznać, że dla Spinozy demokracja nie jest systemem politycznym w takim sensie jak monarchia, ale jest trwałą tendencją przemian wewnątrz systemu politycznego (s. 14). Dla Benedykta Spinozy silne, absolutne państwo to takie, które kontroluje własną władzę. Natomiast najlepszym ustrojem jest ten, w którym współzależność między bezpieczeństwem jednostek a stabilnością instytucji jest najsilniejsza (s. 121).

Etienne Balibar uważa, że przemyślenia Spinozy są aktualne. Na przykład zagadnienie laickości omawiane przez holenderskiego filozofa w *Traktacie teologiczno-politycznym* pozostaje aktualne dla rzeczywistości Koranu. Ponadto jest przekonany, że w dobie eksportowania modeli demokratycznych za pomocą środków zbrojnych lub pokojowych poza historyczne miejsca ich wypracowania konieczne jest zwracanie uwagi na fakt, iż działania instytucjonalne, a nawet konstytucyjne nie wystarczą, ponieważ niezbędny jest proces emancypacji obywateli (s. 15). Balibar zwraca również uwagę, że najczęściej podczas lektury prac Spinozy odnosimy wrażenie, iż stosunek wolności do równości wydaje się aporetyczny. Równocześnie jednak proponuje, by na gruncie Spinozjańskich rozważań odnowić greckie pojęcie *isonomii* (fr. *ega-liberte*), czyli równości w wolności (s. 22). Podkreślanie aktualności poglądów Spinozy na temat natury procesów politycznych może być rozumiane jako zaproszenie do dyskusji, tym bardziej że Balibar natychmiast wskazuje, jak korespondują one z problemami doświadczanej przez nas politycznej rzeczywistości. Jeśli więc założymy, że dyskurs taki mógłby być wspomnianą formą emancypacji obywatelskiej i nie musi ograniczać się do wąskiego grona profesjonalnych filozofów polityki, to należy postawić pytanie o możliwości takiej „obywatelskiej dyskusji”. Niestety, wydaje się jednak, że polski czytelnik będzie miał tylko okazję obcowania z książką

Balibara w bardzo dobrym przekładzie Andrzeja Staronia. Natomiast, dla porównania, czytelnik francuski może samodzielnie odnieść poglądy Spinozy do dowolnie wybranych klasyków filozofii, ponieważ system edukacji zagwarantował mu możliwość zapoznania się z tradycją filozoficzną naszego obszaru kulturowego w szkołach publicznych². Może także bez wielkich starań stwierdzić, jaki zakres klasyki filozofii polityki nosi znamiona aktualności dla innych współczesnych filozofów, ponieważ np. na łamach „Philosophie Magazine”³ toczą oni debatę na tematy dyktowane przez wydarzenia polityczne, choćby te, na które wyżej wskazywał Balibar: laickość państwa a rzeczywistość Koranu czy eksport ustroju demokratycznego na Bliski Wschód. I, wreszcie, ma okazję oceny tej formy intelektualnej aktywności z metapoziomu, ponieważ tygodniki polityczne⁴ akcydentalnie oceniają polityczną nośność przemyśleń luminarzy współczesnego francuskiego parnasu filozoficznego.

² Raport o edukacji filozoficznej w szkołach publicznych w Unii Europejskiej, opublikowany w czerwcowym numerze 2009 roku w „Philosophie Magazine” (s. 18–19) informuje, że tylko w Polsce i Irlandii filozofia nie jest dostępna w szkole nawet opcjonalnie.

³ „Philosophie Magazine” jest miesięcznikiem popularyzującym problemy filozoficzne, nie wymaga od czytelnika takiego przygotowania, jak lektura czasopism naukowych.

⁴ „Le Nouvel Observateur”, tygodnik politycznego centrum, poświęcił jeden z numerów majowych br. problemowi znaczenia (mocy) intelektualistów we współczesnym świecie. Swoistą prowokacją do zadania takiego pytania była udzielona Francuzom jakiś czas temu reprimenda autorstwa Christine Lagarde, minister gospodarki w rządzie N. Sarkozy’ego, według której jej rodacy, w przeciwieństwie do Amerykanów, za dużo uwagi poświęcają intelektualistom, czyli tym, którzy niczego nie produkują. Ta uwaga została we Francji bardzo źle przyjęta.

Paweł Koza

Taylor i MacIntyre jako terapeuci nowoczesności

Witold M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, s. 531

Badanie nowoczesności jest nie-
zwykle trudne, gdyż ciągle żyjemy za-
nurzeni w nowoczesnym (lub, jak wolą
niektórzy, ponowoczesnym) świecie.
Nowoczesność nie jest przedmiotem
naszych intelektualnych dociekań –
nie mamy do niej bowiem dystansu,
który cechuje *mędrca szkiełko i oko*. Jesteśmy uczestnikami nowocze-
sności i tylko z takiej perspektywy możemy ją poddać naukowej anali-
zie. z tego powodu na szczególną uwagę zasługują rozważania Charlesa
Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Obaj podejmują wielkie wyzwanie:
nie tylko chcą opisać nowoczesność, ale też pragną wskazać metodę jej
uzdrowienia. Albowiem według obu tych myślicieli nowoczesność jest
naznaczona pewnymi bardzo dotkliwymi bolączkami. Witold M. No-
wak wybiera Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a na przewodni-
ków. Poprzez swoją książkę *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa
Taylora i Alasdaira MacIntyre'a* pozwala nam zapoznać się z istotą no-
woczesnego społeczeństwa oraz poszukać lekarstwa na jego choroby.

Książka Witolda Nowaka jest pisana z perspektywy terapeutycznej,
która przekłada się na strukturę rozprawy. Część I nosi tytuł *Konteksty* –
w niej autor zapoznaje nas z metodą Taylora i MacIntyre'a, w części II

Paweł Koza (ur. 1983 r.) – absol-
went filozofii PAT i stosunków mię-
dzynarodowych Wyższej Szkoły Eu-
ropejskiej; doktorant na Wydziale
Filozoficznym Uniwersytetu Papie-
skiego Jana Pawła II w Krakowie.
Współredagował *Antologię tekstów
filozoficznych* (Kraków 2002).

(*Diagnozy*) zostajemy zaproszeni do wędrówki wraz Taylorem i MacIntyre'em po meandrach nowoczesności. Dzięki temu możemy poznać ideały nowoczesnego życia, skupiając się zwłaszcza na konsekwencjach projektu oświeceniowego. Wreszcie w części III (*Remedia*) Witold Nowak szuka u Taylora i MacIntyre'a sposobów zaradzenia słabym punktom naszej nowoczesnej ludzkiej kondycji. *Konkluzje* stanowią IV część książki – znajdujemy tutaj ocenę trafności propozycji sanacyjnych postulowanych przez dwóch wybitnych komunitarian.

Podstawowym punktem odniesienia w dyskursie o nowoczesności jest kartezjański niezaangażowany podmiot (*disengaged self*) (s. 51). Jaźń ma tutaj charakter kontemplatywny. Tą drogą podąży później John Locke, tworząc koncepcję jaźni punktowej. Podmiot jawi się w tym ujęciu jako pełen dystansu do otaczającego świata, ponadczasowy, oderwany od sytuacji „tu i teraz”. Takie „wycofanie się ze świata” może zostać osiągnięte tylko przez ahistoryczność – oderwanie „ja” od konkretnej wspólnoty, w której się znajduje. Doprowadziło to do postrzegania moralności na sposób poznawczy. Uwaga została skupiona na treści moralnych powinności, a nie na tym, „kim warto być oraz na czym polega natura dobrego życia” (s. 106). Tak właśnie dochodzi do ukonstytuowania się „projektu Oświecenia” (*The Enlightenment Project*). W tym miejscu rozpoczyna się wielka polemika Taylora i MacIntyre'a z nowoczesnym stanem ducha. MacIntyre dokonuje totalnego potępienia nowożytności. Taylor jest bardziej subtelny – wskazuje na *głęboką dwuznaczność* ukrytą w projekcie Oświecenia. Według niego, w nowoczesność wpisane są zarówno dotkliwe choroby, jak i wielkie osiągnięcia (zob. s. 108, 446–458).

Obaj filozofowie są, by użyć określenia Taylora, *monomaniakami*. Ich diagnoza nowoczesności skupiona jest wokół jednej idei centralnej. Taylor koncentruje się na walce z naturalizmem, a MacIntyre na powrocie do teleologizmu.

Tym, co wyróżnia naturalizm, jest pragnienie uczynienia przyrodzawstwa fundamentem nauk o człowieku. Istota ludzka jest według naturalistów wyłącznie częścią przyrody, będąc w dodatku całkowicie

podległą jej prawom. Wartości moralne traktowane są jako projekcje pragnień. Przypatrując się ludzkiej moralności, naturaliści próbują wyjaśnić je z perspektywy socjobiologicznej. W tym celu porównują zachowania społeczne ludzi i tych zwierząt, które są nam najbliższe w ciągu ewolucji. Paradoksalnie jednak socjobiologia bierze na siebie funkcje moralności, gdyż wyjaśniając ludzkie zachowania z perspektywy przetrwania i rozmnażania, opisuje je zarazem używając terminów absolutnych (por. s. 167). Postawę naturalistyczną Taylor nazywa „humanizmem wyłącznym”, który zakłada, że „nie istnieją żadne dobra transcendentne względem ludzkiego życia – jedynym dobrem jest pojęty na sposób doczesny rozwój ku pełni człowieczeństwa” (s. 168). Taylor nie zgadza się z takim poglądem z kilku względów:

Po pierwsze, naturalizm słumił koncepcję dobra, która znajduje się u jego podstawy (por. tamże). Taylor odsłania bowiem teistyczne źródła naturalizmu, gdyż wyrasta on z afirmacji zwyczajnego życia, która została zapoczątkowana przez Reformację. Wartość codziennego życia niesłychanie wzrosła w reformacyjnych czasach. Najważniejsze było od-tąd nie to, jaki rodzaj życia prowadzimy, ale czy żyjemy pobożnie i bogobojnie (s. 131).

Po drugie, naturalizm jest słabo uzasadniony, gdyż zakłada *a priori*, że człowieka można opisać za pomocą kategorii nauk przyrodniczych. Jednak, jak pisze Taylor, nie można przy badaniu człowieka pominąć takich fenomenów, jak pragnienie doskonałości, odkupienia czy dobra (por. s. 169). Naturalizm popełnia bowiem błąd, zwany przez Taylora „błędem obiektywistycznym”. Polega on na tym, że podmiotowość (*self*) opisuje się tak jak obiekty fizyczne. Towarzyszy temu pragnienie przejrzystości i rygoryzmu. Jaźni nie da się jednak wyizolować w laboratorium i badać w oderwaniu od otoczenia, w którym na co dzień się znajduje. Punktem wyjścia badania człowieka powinna być sytuacja rozmowy, albowiem jaźń wyraża się poprzez ekspresję, a człowiek to „samointerpretujące się zwierzę” (s. 173).

Po trzecie, naturaliści nie uznają istnienia obiektywnych wartości. Według nich wartości są jedynie wynikiem ludzkich potrzeb biolo-

gicznych. Taylor pisze, iż konstytutywnym elementem ludzkiej jaźni jest silne wartościowanie (*strong evaluation*) – to ono kieruje naszą uwagę na pytania o ostateczny sens i ostateczne dobro. A zatem głębia naszego wnętrza tworzy strukturę, w którą wpisane jest dokonywanie radykalnych wyborów pomiędzy dobrem a złem. Tak właśnie działają „mocni ewaluatorzy”, których Taylor odróżnia od „zwykłych wyborców alternatyw” (s. 172). Charakterystyczną cechą mocnego wartościowania jest poruszanie się w horyzoncie podziwu i wzgardy. Nasza jaźń jest tak skonstruowana, że nie możemy uciec od pytań absolutnych i ostatecznych. „Zwykli wyborcy alternatyw” kierują się w swoich wyborach utylitarystycznym rachunkiem przyjemności. Błąd naturalizmu polega na tym, że wartości wspólnotowe traktuje wyłącznie jako efekt pewnego projektu, co skutkuje ich niewiążącym charakterem (por. s. 171).

Podsumowując swoje rozważania na temat naturalizmu, Taylor proponuje Zasadę Najlepszego Objaśniania (*the best account principle*), która ma za zadanie „ukazanie sposobu, w jaki ludzie przeżywają, opisują oraz nadają sens własnemu życiu” (s. 174). Zasada ta stanowi dokładne przeciwieństwo pozycji bezstronnego, niezaangażowanego obserwatora.

Alasdair MacIntyre również wybiera jedną ideę przewodnią, która doprowadzi do demystyfikacji oświeceniowego projektu – chodzi mianowicie o teleologizm. Według autora *Dziedzictwa cnoty* Oświecenie poniosło klęskę, gdyż odrzuciło pojęcie człowieka-który-ureczywistnił-swoją-cel. Zupełnie inna jest perspektywa filozofii arystotelesowskiej, w którą wpisane było pojęcie *telos* – polegało na „zasadniczej rozbieżności pomiędzy człowiekiem-jakim-on-faktycznie-jest a człowiekiem-jakim-mógłby-się-on-stać-gdyby-ureczywistnił-swą-istotę” (s. 214). Normy moralne wskazują nam, jak przejść od tego, co jest (faktyczność), do tego, co może być (realizacja potencjalności). Wychodzimy od natury ludzkiej, która jest nam dana, i chcemy ureczywistnić jej *telos*. W ten sposób MacIntyre opiera swoją etykę na arystotelesowskich filarach: na akcie i potencjalności, istocie człowieka i ludzkim *telos*.

Autorzy projektu Oświecenia odwrócili się jednak od tradycyjnie rozumianego teleologizmu. Człowiek w nowożytności przestał być ujmowany jako „człowiek funkcjonalny”, a zatem taki, który ma z góry określony *telos*. Role społeczne (członka rodziny, żołnierza, obywatela, filozofa) nie są traktowane jako sposób na urzeczywistnienie dobrego życia. Oświecenie przestało traktować podmiot kontekstualnie, a przeciż, powiada MacIntyre, to, kim jesteśmy, określa kontekst wspólnoty, w której żyjemy (por. s. 219–220). W nowożytności wykształcił się bowiem model badania czystej, nagiej natury ludzkiej, a cały katalog cnot sprowadzono do jednej abstrakcyjnej cnoty w ogóle (por. s. 224).

Ze względu na to, że *telos* przestał już organizować życie społeczne, doszło do *rozzłonkowania*. Polega ono na tym, że życie jednostek nie stanowi jedności. Płynnie przechodzą one z jednej roli społecznej do innej. Jedna część osobowości odpowiada za bycie menedżerem spółki, inna za bycie rodzicem, a jeszcze inna – za bycie obywatelem (por. s. 258). Nie ma bowiem punktu odniesienia, celu, do którego jednostka zmierza. Mamy tylko zbiór społecznych ról – *telos* jest nieobecny. Życie staje się „ciągim niepowiązanych epizodów” (s. 259).

Według MacIntyre'a odejście od schematu teleologicznego skutkuje emotywizmem, który jest traktowany przez autora *Dziedzictwa cnoty* jako naturalny element oświeceniowego dziedzictwa. Można tutaj dostrzec paralelę z myśleniem Taylora, który główny problem dostrzegał w naturalizmie.

Taylor i MacIntyre nie poprzestają na wskazaniu symptomów choroby trapiącej ducha nowoczesności. Poszukują remediów, którym Witold Nowak poświęca część trzecią swojej książki.

Recepta Taylora polega na powrocie do źródeł nowoczesności. Tylko powrót do korzeni, z których wyrastamy, pozwoli nam na nowo odkryć fundamentalne dla nas dobra. „Podobnie jak narracja w psychoanalizie – sztuka opowiedzenia sobie własnego życia tak, by stało się ono pewną całością – artykulacja jest także rodzajem kulturowej *talking cure*” (s. 309). Celem Taylora jest zatem dokonanie terapii nowoczesnej kultury. Uzdrowienie polegałoby na tym, że powracamy do przeszłości, by

dotknąć tego, co dla nas naprawdę ważne. Musimy również dokonać oczyszczenia naszych iluzji, które uniemożliwiają nam widzenie dobra. Powrót do źródeł oznacza według Taylora odkrycie na nowo idei autentyczności. Na czym ona polega? Celem jest tutaj odkrycie takiego sposobu bycia człowiekiem, który jest moim sposobem¹. Kluczem jest wierność samemu sobie, gdyż muszę odkryć sens mojego życia – w przeciwnym razie nie zobaczę, czym dla mnie jest człowieczeństwo. z autentycznością wiąże się zasada oryginalności. Nakazuje ona kierowanie się wskazaniem wewnętrznego głosu, który ma coś własnego do powiedzenia². Naszym zadaniem jest urzeczywistnienie naszej potencjalności. Droga do tego nie może być konformizm prowadzący do dopasowania się do oczekiwania społeczności, w której żyję. Wzór do naśladowania mogę odkryć wyłącznie we własnym wnętrzu. Najważniejsze staje się zatem „nawiązanie przez jednostkę kontaktu z samą sobą, a ściślej – z jej wewnętrzną naturą, czyli uczuciami moralnymi” (s. 333). Na tej drodze człowiek spotyka utrudnienia dwojakiej natury: z jednej strony społeczeństwo oczekuje od nas konformizmu, a z drugiej – my często traktujemy siebie instrumentalnie. Prowadzi to do zagłuszenia wewnętrznego głosu. Taylor dokonuje ponadto *korekty wspólnotowej*. Wewnętrzne doświadczenie własnej tożsamości nabiera pełnego sensu dopiero w relacjach z innymi członkami wspólnoty. Nie można odkryć siebie w samotności, lecz trzeba wejść w dialog z innymi (s. 337). Niezwykle ważne jest wydarzenie indywidualnej epifanii. Podmiot, poprzez akt ekspresji, musi objawić to, co jest dla niego naprawdę ważne. Co więcej, przeżycie epifaniczne można porównać do „drugich narodzin”. Jak pisze Witold Nowak: „dzięki epifanii dokonuje się nowe zaczarowanie (*Wiederverzauberung*) rzeczywistości, zubożonej przez redukcyjny język nauki” (s. 342).

Alasdair MacIntyre również zaproponował remedium na bolączki nowoczesności. Współczesny człowiek, jeśli chce odzyskać utracony

¹ Por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 2006, s. 34; cyt. za: W. Nowak, *Spór o nowoczesność...*, dz. cyt., s. 333.

² Por. tamże.

sens, powinien powrócić do etyki cnót. Tę myśl Witold Nowak określa mianem „punktu archimedesowego” teorii MacIntyre’a (s. 415).

Istnieje bowiem zasadnicza różnica między postrzeganiem moralności przez starożytnych a naszą perspektywą, którą odziedziczyliśmy po Oświeceniu. Współczesne etyki proceduralistyczne koncentrują się wyłącznie na powinnościach i zakazach. W świecie antycznym natomiast moralność traktowano jako „dziedzinę pielęgnowania i realizowania cnót” (tamże).

Nowak pokazuje, dlaczego etyka cnót jest dla MacIntyre’a tak ważna. Przede wszystkim dzięki cnotom zapewniamy sukces naszym działaniom, które podejmujemy na co dzień, pracując przykładowo w rolnictwie, nauce czy sztuce. Cnota dokonuje również „porządkowania” naszego życia. Wreszcie, tylko człowiek wpatrzony we wzór moralnej doskonałości (jakim jest cnota) może z powodzeniem budować wspólnotę polityczną (por. s. 416 n.). Najważniejsze jest to, że „istnieją dobra (cnoty) wewnętrzne wobec rozmaitych ludzkich praktyk” (s. 417). Według Arystotelesa cnota nie jest czymś prostym, lecz jest „harmonijnym pogodzeniem skrajności” (tamże). Cnota nie jest tutaj pojęciem metahistorycznym, wykraczającym poza tradycję. MacIntyre widział człowieka jako *usytuowanego* w konkretnym miejscu i czasie.

Według MacIntyre’a rzemiosło nie jest nastawione wyłącznie na wytworzenie dobrego produktu. Równie ważne jest doskonalenie się rzemieślnika. MacIntyre, swego czasu zachwycony marksizmem, sięga tutaj do koncepcji alienacji pracy. Etyka cnót mogłaby być sposobem, by ustrzec się przed pracą wyobcowaną.

Książka Witolda Nowaka *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a* stanowi doskonały przewodnik po mapie współczesnych sporów intelektualnych. Wybór Taylora i MacIntyre’a jest nieprzypadkowy – obaj należą do wybitnych komunitarian, a ich myślenie stanowi ważny punkt odniesienia dla myślenia o wspólnocie politycznej. Autor w swojej książce dotyka problemów, które są niezbędne dla zrozumienia kondycji nowoczesnego człowieka. Szczególnym walorem książki jest rzetelne przedstawienie przez

autora poglądów obu filozofów. *Spór o nowoczesność...* ma bardzo uporządkowaną strukturę. Witold Nowak starannie oddziela problematykę skupioną wokół diagnozy współczesności od poszukiwania remediów. Poza tym w książce mamy precyzyjne wskazanie „punktów węzłowych” filozofii Taylora i MacIntyre’a. Dzięki temu możemy łatwiej porównać koncepcje obu myślicieli. Zasób pozycji bibliograficznych, z których korzystał autor, jest imponujący. Możemy zapoznać się nie tylko z esencją kanonicznych dzieł Taylora i MacIntyre’a, ale również poznać poglądy innych myślicieli, których pisma tworzą horyzont współczesnych badań nad *modernitas* i podmiotowością. *Spór o nowoczesność...* może być również doskonałym kompendium dla tych, którzy interesują się sporami z zakresu filozofii polityki i dopiero wkraczają w świat akademicki. Książka ta jest bowiem napisana bardzo klarownym językiem, a autor starannie wyjaśnia główną linię sporu między Taylorem i MacIntyre’em, prowadząc czytelnika przez dyskurs o nowoczesności.

Witold Nowak nie tylko wskazał diagnostyczny i remedialny aspekt myśli Taylora i MacIntyre’a. W *Konkluzjach* odpowiada on bowiem na pytanie *Taylor czy MacIntyre?*, wskazując jednocześnie na Charlesa Taylora jako tego, którego propozycje „są lepiej uzasadnione i mniej schematyczne” (s. 418). Wskazuje on na większą subtelność i koncyliacyjność myśli kanadyjskiego filozofa, którego dodatkowo cechuje większy optymizm w spojrzeniu na nasze poświeceniowe dziedzictwo. Nowak wskazuje dodatkowo, że romantyczna rewizja, której dokonuje Taylor, jest niezwykle potrzebna współczesnej kulturze. Nowak rzetelnie podsumowuje wyniki swoich badań, a wskazanie na Taylora jako tego, który lepiej ujął nowoczesną kondycję, jest naturalną konsekwencją przedstawionych w książce analiz.

Spór o nowoczesność nie jest tylko systematycznym przedstawieniem koncepcji dwóch filozofów polityki. Główną bohaterką książki jest bowiem *nowoczesność*, w której wszyscy jesteśmy zanurzeni. Nie można zrozumieć kondycji współczesnego człowieka bez zrozumienia nowoczesności. Stąd, moim zdaniem, praca Witolda Nowaka jest niezwykle ciekawą opowieścią o człowieku. W intelektualnym krajobrazie współ-

czesności jesteśmy bowiem rozdarci między wycofaniem, niezaangażowaniem (krytykowany *disengaged self*), a zanurzeniem w tradycję i uwarunkowania historyczne. Książka Witolda Nowaka z pewnością nie udzieli nam łatwych odpowiedzi, ale może pomóc w zrozumieniu naszej sytuacji jako spadkobierców Oświecenia buntujących się przeciwko pozostawionemu nam dziedzictwu. W tym sensie książka Nowaka ma walor terapeutyczny – pozwala powrócić do moralnych źródeł, o których zdążyliśmy już zapomnieć.

Mateusz Hohol

O umyśle, redukcji i emergencji

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej – Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 578

Wśród polskich filozofów zaobserwować można coraz większe zainteresowanie zagadnieniami związanymi z umysłem i mózgiem. Filozofia umysłu, która przez większość uczonych uważana jest za ważny dział kognitywistyki (*cognitive science*), wydaje się być obecnie z jedną z najbardziej rozwojowych dyscyplin filozoficznych. W większości przypadków filozofowie umysłu korzystają obficie z wyników badań prowadzonych w ramach nauk, takich jak neurobiologia, psychologia, lingwistyka, nauki komputerowe czy biologia ewolucyjna. Pozwala to na postawienie nurtującego filozofów od wielu wieków pytania o naturę umysłu w nowej formie. Trudno jest wyliczyć wszystkie problemy, jakimi zajmuje się filozofia umysłu, jednak do najbardziej podstawowych zaliczyć wypada następujące pytania: jaki jest związek pomiędzy umysłem a ciałem (tzw. *mind-body problem*)? Czy stany mentalne można zredukować do impulsów przetwarzanych przez układ nerwowy? Czym jest świadomość? Czy stwierdzenie, zgodnie z którym „umysł ma się do mózgu tak, jak program do struktury fizycznej komputera” jest sensowne, a jeśli tak, to czy jest tylko płodną heurystycznie

Mateusz Hohol – magister filozofii, doktorant Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, student prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obszar zainteresowań: nauki neurokognitywne, metodologia i filozofia nauki, filozofia matematyki i logiki.

metaforą, czy też mówi o ontologii umysłu? Czy stany mentalne są jedynie epifenomenami, czy też posiadają moc przyczynową? Pytań tego typu wyliczyć można by jeszcze wiele. Współcześnie mało kto wątpi w twierdzenie, że procesy zachodzące na poziomie układu nerwowego są fundamentem dla zjawisk mentalnych oraz że dokonany przez Kartezjusza podział na dwie substancje: myślącą i rozciągłą, jest nieadekwatny. Poważnym problemem jest natomiast wyjaśnienie, w jaki sposób zjawiska mentalne, z których najważniejszym jest (samo)świadomość, wyłaniają się z poziomu neuronowego. Próba rozwiązania problemu jest budowanie różnych teorii i modeli formułowanych w oparciu o kategorie *redukcji* oraz *emergencji*.

Redukcjonizm w dziedzinie filozofii umysłu jest programem badawczym lub mówiąc inaczej zbiorem różnych programów badawczych, których zadaniem jest wyjaśnienie zjawisk mentalnych poprzez sprowadzenie ich do zjawisk na poziomie bardziej podstawowym. Do najbardziej radykalnych stanowisk redukjonistycznych zalicza się eliminacjonizm, zgodnie z którym zjawiska mentalne w istocie nie istnieją, a fałszywe teorie psychologii potocznej (*folk psychology*) powinny zostać wyeliminowane na rzecz badań neurobiologicznych. Zwolennikami takiego stanowiska jest małżeństwo Paul i Patricia Churchlandowie, którzy sami określają się jako neurofilozofowie. Typowym podejściem redukjonistycznym jest również *fizykalizm*, zgodnie z którym procesy mentalne na najniższym poziomie można sprowadzić do fizyki, ze szczególnym uwzględnieniem procesów kwantowych (np. Roger Penrose). Z kolei zwolennicy różnych teorii emergencji uważają, że z odpowiednio skomplikowanych struktur niższego rzędu, takich jak układ nerwowy, mogą się wyłaniać *nieredukowalne* do nich zjawiska wyższego rzędu, do których należy (samo)świadomość. Do grona zwolenników teorii emergencyjnych zalicza się m.in. Karla Poppera oraz Johna Searle'a. Zgodnie z dość powszechnie przyjętą w środowisku filozofów umysłu opinią programy redukjonistyczne i emergentystyczne wykluczają się wzajemnie.

Zarysowaną wyżej problematykę w książce *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym* (Wrocław 2009)

podejmuje Robert Poczobut. Autor ten znany jest dobrze w polskim środowisku filozoficznym m.in. dzięki uhonorowanej Nagrodą im. Tadeusza Kotarbińskiego monografii *Spór o zasadę niesprzeczności. Studium z zakresu filozoficznych podstaw logiki* (Lublin 2000). Jego istotny wkład do polskiej filozofii umysłu, oprócz omawianej pracy, stanowi tłumaczenie książki Jaegwona Kima *Umysł w świecie fizycznym* (Warszawa 2002) oraz współredakcja antologii *Analityczna metafizyka umysłu* (Warszawa 2008), która zawiera tłumaczenia artykułów znanych filozofów umysłu i kognitywistów, takich jak m.in. Jerry Fodor, Daniel Dennett, Hilary Putnam czy David Chalmers.

W *Między redukcją a emergencją* Robert Poczobut analizuje zagadnienia z zakresu filozofii umysłu z punktu widzenia rozmaitych teorii redukjonistycznych i emergencyjnych. Mimo podkreślanej przez niego wartości heurystycznej wielu programów redukjonistycznych adekwatna ontologia umysłu musi uwzględniać emergentny charakter zjawisk mentalnych względem neurobiologicznego podłoża. Podkreśla on również, że filozofia umysłu musi być uprawiana zawsze w kontekście nauk empirycznych wchodzących w skład kognitywistyki. W tym miejscu warto zacytować autora:

Filozofowie z reguły prowadzą badania „od góry” (o charakterze analitycznym, fenomenologicznym czy hermeneutycznym), skupiając się na opisie, analizie oraz interpretacji rozmaitych form życia umysłowego. Natomiast przedstawiciele nauk empirycznych odkrywają mechanizmy ich realizacji (...). Zintegrowana ontologia umysłu uwzględnia oba te rodzaje danych oraz buduje ich niesprzeczną syntezę (s. 507).

Ilość teorii referowanych i diskutowanych przez Poczobuta jest duża, dlatego zamiast streszczenia lepiej wskazać na podstawowe idee i koncepcje, jakie pojawiają się w *Między redukcją a emergencją*. Autor zwraca uwagę na szczególnie, tj. interdyscyplinarne i multidyscyplinarne charakter kognitywistyki, w której ramach uprawiana jest filozofia umysłu. Podejście takie podyktowane jest wieloaspektowością samej problematyki podejmowanej w ramach *cognitive science*. Warto wspomnieć

w tym kontekście, że prócz zwykle wymienianych dziedzin wchodzących w skład nauk poznawczych, Poczobut zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia również nauk społecznych. Struktura umysłu (oraz pojawiające się w jej ramach treści) związana jest bowiem nie tylko z neurologicznym podłożem, ale także z relacjami, w jakie jednostka wchodzi w przestrzeni społecznej i kulturowej. Autor dyskutuje w perspektywie historycznej różne teorie emergencji (m.in. Alexandra, Sellarsa, Broada i innych) oraz przedstawia krytyczne argumenty. Robert Poczobut przedstawia również ideę emergencji psychofizycznej, która jego zdaniem powinna być uwzględniona w ontologii umysłu. Wprowadza on następnie różne modele redukcji, takie jak redukcja definicyjna, derywacyjna czy mikroredukcja. Rozważa relacje, jakie zachodzą pomiędzy teoriami redukcji i teoriami emergencji. Co ciekawe, okazuje się, że relacja pomiędzy nimi nie zawsze musi polegać na wykluczaniu się. Poczobut rozważa następnie tzw. argument wielorakiej realizacji, skonstruowany przez Putnama w okresie, gdy był on zwolennikiem funkcjonalizmu komputerowego. Szczegółowo analizuje również argumentację Kima, który dochodzi do niespójnego – pod pewnymi względami dualistycznego, pod innymi zaś redukcjonistycznego – modelu umysłu. Warto zauważyć, że podtytuł monografii Poczobuta wyraźnie nawiązuje do książki Kima *Umysł w świecie fizycznym*, z którym to autorem polski filozof ostatecznie nie zgadza się w kwestii ontologii umysłu, ale ceni przeprowadzone przez niego analizy. Problematyka redukcji i emergencji dyskutowana jest następnie przez Poczobuta w kontekście teorii systemów oraz naturalizmu biologicznego (m.in. Johna Searle'a), który zdaniem polskiego filozofa prowadzi w naturalny sposób do modularnej teorii umysłu. Autor wskazuje następnie na ograniczenia tego typu podejścia. W ostatnim z rozdziałów Poczobut przedstawia tzw. fundamentalne teorie umysłu, z których dokładniejszej analizie poddaje niealgorytmiczny model umysłu Rogera Penrose'a oraz teorię Davida Chalmersa.

Niewątpliwie książka Roberta Poczobuta, obok prac m.in. Józefa Bremera (*Osoba – fikcja czy rzeczywistość?*, Kraków 2008) czy Roberta Piłata (*Doświadczenie i pojęcie*, Warszawa 2006), jest jedną z najważniejszych

polских publikacji z zakresu filozofii umysłu i kognitywistyki, jakie ukazały się na przestrzeni ubiegłych lat. Analiza poszczególnych teorii, jakie pojawiają się w *Między redukcją a emergencją*, przeprowadzona została wnikliwie i starannie. Co najważniejsze, kolejne przedstawiane teorie klarownie układają się w ciąg zmierzający do ugruntowania postulatu na temat emergentnego charakteru zjawisk mentalnych. Oczywiście zwolennik redukcjonizmu, np. eliminatywista, może nie zgadzać się z podstawowym postulatem Poczobuta. Na pewno znajdzie jednak w omawianej książce wiele wartościowych analiz i informacji, także na temat teorii redukcjonistycznych. Ponadto wydaje się, że argumenty przedstawiane w *Między redukcją a emergencją* pozwalają na odparcie zarzutu, zgodnie z którym hasło emergencji ma służyć do „zatykania dziur” tam, gdzie ze względu na naszą niewiedzę i ograniczenia poznawcze nie można jeszcze sformułować programów redukcyjnych. Warto podkreślić, że wiele z zagadnień poruszanych przez autora nie było szeroko dyskutowanych w polskiej literaturze. Przykładowo, ważna wydaje się analiza postulowanej, m.in. w ramach psychologii ewolucyjnej, modularnej teorii umysłu. Ze względu na szeroki kontekst uwzględniany przez Poczobuta jego książka ma sporą wartość nie tylko dla filozofii umysłu, ale także innych dziedzin, takich jak np. filozofia biologii.

Między redukcją a emergencją nie będzie najłatwiejszą lekturą dla osób, które wcześniej nie miały zbyt wiele styczności z filozofią umysłu i kognitywistyką. Jest to niewątpliwie cena, jaką płaci się za omówienie i krytyczną ocenę dużej liczby skomplikowanych teorii w jednym tomie. Nie jest to jednak wada, gdyż książka Poczobuta nie ma charakteru podręcznika czy wprowadzenia. Książkę polecić można nie tylko filozofom umysłu i przedstawicielom innych nauk wchodzących w korpus kognitywistyki. Ze względu na obszerne analizy metodologiczne interdyscyplinarności i multidyscyplinarności kognitywistyki książka Roberta Poczobuta (lub przynajmniej niektóre jej rozdziały) powinna stać się lekturą filozofów nauki i metodologów. Na zakończenie chciałbym wyrazić nadzieję, że w niedługim czasie czytelnicy doczekają się jeszcze niejednej pracy z zakresu filozofii umysłu i kognitywistyki, napisanej na tak wysokim poziomie.

Abstracts

Wojciech P. Grygiel
**Mathematicians on Mathematical Platonism:
An Interesting Discussion**

Most of the professional mathematicians turn out to be mathematical platonists who admit that the mathematical structures exist independently of the human mind. Consequently, each mathematician is a discoverer of objective mathematical truths proper to the abstract world of ideas. The paper presented surveys an interesting discussion among famous mathematicians regarding their views on the philosophy of mathematics published in the "European Mathematical Society Newsletter" with the main question on whether mathematical platonism is a viable option in this regard. The discussion reveals a number of fundamental problems of both ontological and epistemological nature generated within the Platonist position. The main objection concerns the problem of mathematical intuition that is supposed to be responsible for the mind's direct access to the mathematical truth. Inasmuch as several participants consider intuition to be a fully theistic position, they anticipate its scientific clarification in the area of contemporary cognitive sciences.

Jakub Gomułka
Ludwig Wittgenstein's Progressive Antimetaphysicism (II)

The present paper is the last part of the two-piece article which concerns Ludwig Wittgenstein's antimetaphysicism. It begins dealing with so the called tractarian ontology of simple objects and a logical

form. Subsequently, I consider the problem of the sense of the *Tractatus* itself which recognizes its own theses as nonsensical. This curious situation can be interpreted in two different ways and I sketch both of them. Then I move on to the reasons of Wittgenstein's rejection of the *Tractatus* in *Some Remarks of Logical Form* and the process of forging the new idea of the language. The main goal of the last part of my article was to show the roots of the famous language-game concept in 19th century's mathematical formalism of Thomae and Heine.

Zbigniew Ambrożewicz
From bicameralism to consciousness:
An essay on the archeology of freedom
(on the basis of Julian Jaynes' theory)

In this paper I shall present the problem of freedom as a phenomenon that emerged alongside the appearance of consciousness. According to Julian Jaynes (an American psychologist, author of the book *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*), it took place about 1200 B.C. as a consequence of the breakdown of the so called the bicameral mind. The bicameral men (who built all the Ancient states before 1200 B. C.) did not form consciousness (although they thought and used notions) and in order to resolve problems they turned to the "voices" of idols (gods) that were in fact evolutionary products of their own minds. Contacts with people of alien cultures, who appeared strange and incomprehensible, generated in the bicameral mind the belief that inside an "odd man" there was a hidden cause of his (or her) strange behavior and customs. The bicameral mind attributed this supposed interior to his (or her) nature. The bicameral mind was replaced by the "conscious man". Consciousness is comprehended by Jaynes as a metaphor of what is called the "real world". It is a kind of mind space with an "analog myself" which is produced by an analogy with the physical space and the physical I. I argue that freedom becomes possible when the "analog myself" comes into contact with

several relations. These are relations between the "analog myself" and some mind objects in the mind space, between "analog myself" and another "analog myself", and also between "analog myself" and the Transcendence. The Transcendence is the most important: it is a point of reference in the chaotic space of freedom. In conclusion, I refer to the diagnoses given by several thinkers (among others: Foucault, Gehlen) and I shall ask questions about present and future conditions of freedom in our culture, with its breaking ties with Transcendence and with the consequences of more and more chaotic horizontal relations. The question is: are we aiming now for a new era of bicameralism, an era beyond freedom and slavery?

Łukasz Leonkiewicz
Anthropology of the hesichasm

The orthodox anthropology created the dynamic and integral image of the man. The man isn't in it shown as getting to know the mind-subject of classical philosophy, and as body-spirituals whole. Gregory Palamas' discourse of the energy is describing the all signs of activity of the man – passions of the soul, the activity of the mind and the aspiration to God. In the face of the crisis of contemporary philosophy the Palamas' learning is an interesting and valuable proposal for the concept.

Krzysztof Cierlikowski
The role of the rationalization of religion
in the origin of modern social structures
according to Weber

In this article I consider the philosophical problems which are related to the meaning of religion for the rational model of a society, and Weber's concept of the rational religion. Weber recognizes the huge impact of the rational religion on the shape of consciousness and the formation model of the society. He underlines the uniting power

of religion which doesn't limit human aspiration and motivation, but is able to seek the consensus between its rules and human social activities such as: aspiration for profit and personal abilities. Weber criticizes contemplative kinds of religion, because they separate an individual from the society or community. The philosopher argues that an individual can exist only inside a group, because no one is self-sufficient and everybody needs another member of community.

The author of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* perceives the radical changes in the history of religion. He recognizes the movement from magic to religion and from naturism to symbolism. However, life is more complicated and almost every religion consists of natural and symbolic features. For example: in the Protestant Church the bread and the grape juice symbolize the body and blood of Christ, whereas the Catholic doctrine holds that wine and bread become literally the blood and the body of Christ. Nonetheless revisions are appreciable inside the sphere of religion.

Weber concludes that Christianity contributes to the development of law, human rights and new shape of economy, because the reason and the motivation of religion come together in the western culture.

Justyna Siemienowicz

Józef Tischner's thinking from within a metaphor

Józef Tischner is the kind of a philosopher which asks himself constantly about the form of his own philosophical thinking and thereby about the form of philosophical thinking in general. Firstly, the paper tries to explain why Tischner answers himself by turning to metaphor and why he considers the metaphorical thinking to be the general project of philosophy; secondly what understanding of metaphor and philosophy lets see some fundamental similarity between these two dimensions. Tischner shows that the philosophical thinking and the philosophical language cannot exist without a metaphor – otherwise philosophy consists of a set of the tautologies only – and proves that

a metaphor doesn't deny one of the most fundamental philosophical requirements – the requirement of the criticism.

Charles S. Peirce

Ewolucyjna miłość

[*Evolutionary Love* (polish translation)]

Evolutionary Love is the last article from the series of five, which appeared in "The Monist" journal in 1893. The whole series is one of the most important sources of Peirce's metaphysical and cosmological thought. In this particular article the doctrine of agapism, which states that evolution takes place by virtue of the creative love, is introduced. This concept, along with synechism (the continuity of universe) and tychism (that chance is a real factor in the universe), form the backbone of the author's metaphysics which, during the course of article, is confronted with the Christian way of perceiving the world. Apart from philosophical matters, *Evolutionary Love* also gives some insight into Peirce's views concerning some social, economical and religious issues, and includes his comprehensive view of history of science and ideas in 19th century.

Maciej Manna

The Evolutionary Love of Charles S. Peirce

This article offers a brief introduction into C. S. Peirce's paper: *Evolutionary Love* (1893). It sketches the historical and intellectual context in which that paper appeared: both the story of Peirce's growing interest of speculative thought, and the circumstances in which this text might have been published along with other four cosmological articles in "The Monist". Moreover, a short overview of the content of *Evolutionary Love* is presented, and, in particular, the relevance of this paper, its consistence with the rest of Peirce's thought, and, on the other hand, a diminishing response it drew throughout many years.