



# Logos i Ethos



**tom 30<sup>o</sup> 2024<sup>o</sup> numer 2**  
volume 30<sup>o</sup> 2024<sup>o</sup> issue 2

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydział Filozoficzny



# Logos i Ethos

**tom 30<sup>a</sup> 2024<sup>a</sup> numer 2**  
volume 30<sup>a</sup> 2024<sup>a</sup> issue 2

**półrocznik**  
semiannual

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydział Filozoficzny

#### **Redakcja naukowa ▫ Editorial team**

Amadeusz Pala (redaktor naczelny ▫ editor-in-chief), Anna Smoleń (sekretarz redakcji ▫ editorial assistant), Grzegorz Hołub (członek redakcji ▫ editorial member), Marek Urban (członek redakcji ▫ editorial member)

#### **Adres redakcji ▫ Editorial office**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Filozoficzny · 31-002 Kraków · ul. Kanoniczna 9  
tel. 12 889 86 08 · [logosiethos@upjp2.edu.pl](mailto:logosiethos@upjp2.edu.pl) · <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

#### **Rada naukowa ▫ Scientific council**

Członkowie rady naukowej afiliowani w Polsce (w kolejności alfabetycznej): Tadeusz Biesaga (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Aleksander Bobko (Uniwersytet Rzeszowski, Instytut Socjologii), Piotr Duchliński (Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Piotr Stanisław Mazur (Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Kazimierz Mrówka (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii), Tereza Obolevitch (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Paweł Rojek (Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii), Władysław Zuziak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny)

Members of the Scientific Council affiliated abroad (in alphabetical order): Gennadii Aliaiev (Dnipro University of Technology, Department of Philosophy, Ukraine), Juan Manuel Burgos (CEU San Pablo University, Department of Philosophy, Spain), Maryse Dennes (Bordeaux Montaigne University, Department of Philosophy, France), Joaquín García-Huidobro (University of the Andes, Department of Philosophy, Chile), Balázs Meze (Pázmány Péter Catholic University, Department of Philosophy, Hungary), Lenka Naldoniova (University of Ostrava, Department of Arts, the Czech Republic), Zlatica Plašienkova (Comenius University Bratislava, Department of Philosophy, Slovakia) Tomas Sodeika (University of Vilnius, Department of Philosophy, Lithuania), Regula Zwahlen (Universität Freiburg, Department of Philosophy, Switzerland)

#### **Recenzenci ▫ Reviewers**

Lista wszystkich recenzentów jest dostępna na stronie internetowej czasopisma. Nazwiska recenzentów dla poszczególnych publikacji nie są ujawniane. ▫ The list of all reviewers is available on the journal's website. The names of reviewers for individual publications are not revealed.

#### **Korekta ▫ Proofreading**

Język polski: Renata Komurka, Jadwiga Zięba

#### **Projekt i łamanie ▫ Layout and DTP**

Piotr Pielach

Copyright © 2024 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0867-8308 (print) ▫ ISSN 2391-6834 (online)

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.  
Pełne teksty artykułów są dostępne na <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydawnictwo Naukowe  
30-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10  
tel. 12 422 60 40 · [wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl) · <https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

# **Spis treści**

## **Table of contents**

### **Artykuły**

### **Articles**

	<b>Ilias Stanekzai</b>	<b>7</b>
Między fenomenologią a religijną metafizyką: poznanie i piękno w myśli Simone Weil		
	<b>Andrzej Duk OFM</b>	<b>29</b>
Ojkofobia, postmodernizm i konserwatyzm wobec zmian kulturowych i religijnych. Kilka refleksji w oparciu o myśl Rogera Scrutona		
	<b>Tadeusz Sierotowicz</b>	<b>51</b>
Krótki traktat o wierchowaniu. Przyczynek do filozofii gór Józefa Tischnera		
	<b>Paweł Sznajder</b>	<b>73</b>
Agon interpretacji. Rola walki i rywalizacji w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera wobec „Rywalizacji Homera” Friedricha Nietzschego		
	<b>Grzegorz Hołub</b>	<b>97</b>
Artificial intelligence: asking about its ontological status		
	<b>Wojciech Kleofas Gródek OFM</b>	<b>115</b>
Stosunek Empedoklesa do Parmenidesa		
	<b>Karol Petryszak</b>	<b>137</b>
Zmierzch (pewnie) filozofii. W odpowiedzi na książkę „Zmierzch filozofii” Jana Hartmana		



**ARTYKUŁY**

ARTICLES





**Ilias Stanekzai**

 <https://orcid.org/0000-0002-1719-9007>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

## **Między fenomenologią a religijną metafizyką: poznanie i piękno w myśli Simone Weil**

 <https://doi.org/10.15633/lie.30201>

## Abstrakt

### *Między fenomenologią a religijną metafizyką: poznanie i piękno w myśli Simone Weil*

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja filozoficznych fundamentów myśli Simone Weil poprzez analizę jej tekstów poświęconych pojęciom oderwania, wartości i „czytania”. Mimo że znajdujemy w tych tekstach raczej szkic i wstępny zarys niż spójną teorię filozoficzną, czytane razem stanowią całość i rzucają światło na problem poznania ludzkiego i sensu filozofii. Ukazana została ciągłość pomiędzy refleksją filozoficzną, inspirowaną Kantem i Alainem a religijnym wymiarem myśli Weil, w którym ważną rolę odgrywa piękno świata rozumiane jako akceptacja konieczności, która tym światem rządzi.

**Słowa kluczowe:** Simone Weil, Alain, piękno, wartość, poznanie

---

## Abstract

### *Between phenomenology and religious metaphysics: cognition and beauty in the thought of Simone Weil*

The purpose of this article is to present the philosophical foundations of Simone Weil's thought through an analysis of her texts dedicated to the concepts of detachment, value and 'reading'. Although we find in these texts a sketch and a preliminary outline rather than a coherent philosophical theory, read together they form a certain whole and shed light on the problem of human cognition and the meaning of philosophy. A continuity is shown between philosophical reflection, inspired by Kant and Alain, and the religious dimension of Simone Weil's thought, in which the beauty of the world, understood as the acceptance of the necessity that governs this world, plays an important role.

**Keywords:** Simone Weil, Alain, beauty, value, cognition

---

Redaktorzy pierwszego tomu „pism marsylijskich” pełnego wydania dzieł Simone Weil przyjęli tematyczny podział tekstów na teksty dotyczące: filozofii, nauki, religii i kwestii politycznych i społecznych. Teksty te powstawały w latach 1940–1942 w Marsylii, gdzie Simone Weil przebywała wraz z rodzicami, czekając na możliwość opuszczenia okupowanej Francji. Od razu rzuca się w oczy pewna dysproporcja w recepcji jej pism z tamtego okresu: teksty dotyczące religii (wśród nich piękne teksty dotyczące niedoli i „nieuświadomionych” form miłości Boga) i kwestii społeczno-politycznych kształtują nasze postrzeganie myśli Weil, podczas gdy teksty filozoficzne — wprawdzie nieliczne — są prawie nieznanne albo często pomijane. Jest to zrozumiałe, gdyż nie znajdziemy w nich spójnej teorii filozoficznej, są raczej wstępnym szkicem, zarysem, ale czytane razem stanowią całość, mimo że każdy z tych tekstów jest poświęcony innemu zagadnieniu. Zagadnienia te dotyczą m.in. ludzkiego poznania i sensu filozofii. Warto się przyjrzeć tym zagadnieniom, przedstawić filozoficzne fundamenty myślenia Weil i powiązać je z problematyką piękna, która w jej myśli jest czymś więcej niż teorią estetyczną.

## Wartość: myśl oderwana

W tekście pt. *Quelques réflexions autour de la notion de valeur* [Kilka przemyśleń dotyczących pojęcia wartości] Weil pisze:

Pojęcie wartości jest w centrum filozofii. Każda refleksja dotycząca pojęcia wartości lub hierarchii wartości jest filozoficzna. Każdy wysiłek umysłu skierowany na coś innego niż wartość [...] jest obcy filozofii<sup>1</sup>.

Podstawową myślą tego tekstu — jednego z niewielu późniejszych tekstów Weil, dotyczących problematyki *stricte* filozoficznej — jest to, że człowiek nie może nie kierować się ku wartościom i jednocześnie nie może wartości poznać.

1 S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4: *Écrits de Marseille*, vol. 1: 1940–1942. *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, sous la direction de R. Chenavier, Paris 2008, s. 54. Wszystkie tłumaczenia są mojego autorstwa, jeśli nie zaznaczono inaczej.

W tę sprzeczność wpisane są dwa podstawowe przekonania: po pierwsze, ludzkie poznanie jest warunkowe; po drugie, istota ludzka jest intencjonalna. Poznając świat, człowiek stwierdza jakiś fakt, wyprowadzając go z wcześniejszych ustaleń, aksjomatów, hipotez. Wartość nie może być przedmiotem hipotezy, gdyż ukierunkowuje nasze życie w każdej chwili, nieważne czy jesteśmy tego świadomi czy nie. Również samo istnienie wartości nie może być podane w wątpliwość przez umysł: możliwość postawienia takiego pytania polega tylko i wyłącznie na umiejętności łączenia słów, lecz samo pytanie jest pozbawione znaczenia; umysł nie może naprawdę postawić tego pytania, bo zawsze kieruje się ku wartości, a podważając istnienie wartości, umysł podważyłby swoje własne istnienie. A tego — mówi Weil i cała tradycja kartezjańska — umysł nie jest w stanie uczynić.

Żeby pokazać sprzeczność, leżącą u podstaw ludzkiego życia, działania i filozofowania, Weil posługuje się przykładem artysty. Artysta, podobnie jak każdy inny człowiek, wie, że nie może istnieć absolutnie pewne kryterium, które pozwoliłoby nam stwierdzić, że jakieś dzieło jest piękniejsze niż inne<sup>2</sup>. Ale mimo to ulepsza swoje dzieło, dąży do jakiejś perfekcji, potrafi powiedzieć, że jedne rzeczy są piękne, a drugie nie. Trwoga wpisana w sytuację artysty dążącego do nieznanego piękna jest przykładem *drame intime* każdej ludzkiej istoty i wszystkie sytuacje, w których może znaleźć się człowiek, mogą stać się przedmiotem podobnej analizy<sup>3</sup>.

Weil umiejscawia wartość na dwóch pozornie przeciwległych biegunach. Z jednej strony prawda zdaniem Weil jest „wartością myśli”<sup>4</sup> i, jak widzieliśmy, podważanie istnienia wartości byłoby dla umysłu tym samym, co podważanie własnego istnienia. Hierarchia wartości ustanowiona przez refleksję jest niepodważalna i nic z poza umysłu nie jest w stanie w nią ingerować, gdyż wartość jest pojęciem czysto filozoficznym, realnie obecnym tylko i wyłącznie

2 Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Galecki, Warszawa 1986, s. 109: „Nie może istnieć żadne obiektywne prawo smaku, które za pomocą pojęć określałoby, co jest piękne”.

3 Zob. S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 55.

4 Zob. S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 56. Edycja krytyczna tego tekstu pokazuje, że najpierw Weil napisała *du jugement* (sądu), jednak skreśliła to słowo i napisała „myśli”.

w ludzkiej myśli<sup>5</sup>. Z drugiej zaś strony wartość jest celem, a „wszystko, co może zostać uznane za cel, wymyka się wszelkiej definicji”<sup>6</sup>. Niestety nie wiemy, jakim tropem podążyła dalej w tym akapicie, gdyż rękopis w tym miejscu zawiera braki, ale wewnętrzna logika tego tekstu polega na utożsamieniu dwóch sposobów istnienia wartości: (1) wartość jest czymś niemalże tożsamym z myśleniem, czymś apriorycznym — choć Weil nie używa tego słowa — wobec wszelkiego myślenia i działania, i jednocześnie (2) należy do dziedziny niedających się poznać i zdefiniować celów. Zdawałoby się, że w obu przypadkach mamy do czynienia z radykalnym oddzieleniem wartości od wszystkiego, co zewnętrzne. Ale dla Weil jest to oznaka czystości i ściśłości refleksji filozoficznej:

badania filozoficzne odznaczają się tak dużą ściśłością i pewnością, jak to tylko możliwe i do jakich nauk przyrodniczym bardzo daleko. Czy należy stąd wnioskować, że filozoficzna refleksja jest niezawodna? Tak, jest niezawodna, o ile faktycznie występuje<sup>7</sup>.

Trudność filozofii polega na tym, że tak samo jak wartość jest oderwana od znanej nam rzeczywistości, refleksja również wymaga oderwania — żeby przyjrzeć się wartościom, porównać je i ustalić hierarchię, umysł musi uznać samo oderwanie za najwyższą wartość, a żeby to uczynić musi z kolei oderwać się od wszystkich wartości, porzucając również te, ku którym obecnie dąży. Jest to, ściśle mówiąc, niemożliwe — Weil widzi, że popadamy tutaj w błędne koło, dlatego stwierdza, że występowanie refleksji jest cudem. Mamy więc niepoznawalne wartości i niemożliwość oderwania, które umożliwiłoby refleksję o wartościach; co więcej, możemy łatwo dojść do wniosku o niemożliwości

---

5 Zob. S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6: *Cahiers*, vol. 1: 1933–septembre 1941, sous la direction d'A. Degrâces et al., Paris 1994, s. 174. Tutaj powołuję się na fragmenty pierwszego zeszytu, pochodzące najprawdopodobniej z tego samego okresu, co tekst o wartościach — wskazuje na to zbieżność myśli i sformułowań, a także odniesienia do Paula Valéry'ego.

6 S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 55.

7 S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 56.

filozofii w ogóle. Ale to powinno nam pokazać, że „filozofia nie polega na zdobywaniu wiedzy [...], lecz na przemianie całej duszy”<sup>8</sup>.

Oznacza to, że niemożliwe oderwanie, wymagane przez refleksję o wartościach, może zostać przewyciężone w radykalnym zwrocie. Wartość zamknięta w sferze myśli jest niepodważalna, lecz jako przedmiot myśli narzuca umysłowi nierozstrzygalne sprzeczności i będąc tym, co poprzedza myślenie i działanie, nadaje życiu kierunek. „Wartość ma związek nie tylko z poznaniem, lecz również z wrażliwością i działaniem; refleksja filozoficzna jest niemożliwa bez zasadniczej przemiany w zmysłowości i życiowej praktyce”<sup>9</sup>. Tą przemianą jest oderwanie, które nie jest skomplikowaną operacją umysłową, ale wyzbyciem się wszelkich celów, umieszczeniem pustki w miejsce wszelkich celów. Jest śmiercią, i ku śmierci powinny się kierować nasze poszukiwania mądrości. Lecz myśl oderwana (*pensée détachée*), mimo że jest pozbawiona celu, nie jest pozbawiona przedmiotu: jej przedmiotem jest prawdziwa hierarchia wartości, lepsze życie na tym świecie, bo wartości te są wartościami tego świata:

W tym sensie filozofia kieruje się ku życiu, patrzy na życie poprzez śmierć. [...] Zatem mądrość jest ciągłym pulsującym przechodzeniem od śmierci ku lepsze-  
mu życiu i od lepszego życia ku śmierci...<sup>10</sup>

W tym właśnie widzi Weil ciągłość tradycji filozoficznej, wymieniając wśród wielkich myślicieli współczesności m.in. swojego mistrza Alaina i jego mistrza Jules’a Lagneau<sup>11</sup>. Obecność Lagneau w tym kontekście zdaje się być nieprzypadkowa: wszak pojęcie „oderwania się” (*détachement*) odgrywało

8 S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 57. W tłumaczeniu Małgorzaty Frankiewicz „na zdobywaniu wiadomości”. Uważam, że w tym kontekście „wiedza” jest lepszym odpowiednikiem francuskiego *connaissances*.

9 S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 57. Frankiewicz tłumaczy *sensibilité* jako „uczuciowość”, i mimo że *sensibilité* oznacza głównie wrażliwość lub uczuciowość, Weil używa tego słowa w odniesieniu do zmysłów. Zob. np. S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6: *Cahiers*, vol. 2: *Septembre 1941–février 1942*, sous la direction d’A. Degrâces et al., Paris 1997, s. 418: „jeu automatique et aveugle de la sensibilité” w kontekście głodu i naturalnych inklinacji.

10 S. Weil, *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, s. 58.

11 Jules Lagneau i jego mistrz Jules Lachelier należą do nurtu tzw. „biranizmu kantowskiego” (określenie zaproponowane przez Barbarę Skargę).

u niego ważną rolę, umożliwiało zbadanie samego myślenia bez odniesienia do jego treści, odsłaniało Ja jako byt<sup>12</sup> — podobnie jak u Weil dla obiektywne-  
go spojrzenia na wartości konieczne jest oderwanie się od wszystkich warto-  
ści *włącznie* z tymi, do których się dąży obecnie. Dla Lagneau „oderwanie się”  
nie jest tym samym, co wątpienie — ono unieważnia wątpienie<sup>13</sup>. Zatem moż-  
na zaryzykować twierdzenie, że *détachement* w tekście Weil wiele zawdzię-  
cza poglądom Lagneau, które zostały przez nią przeniesione na płaszczyznę  
aksjologiczną.

## Czytanie: świat znaczeń

W tekście *Essai sur la notion de lecture* [Esej o pojęciu czytania] problem war-  
tości przybiera charakter rozważań nad poznawalnością wartości. To jeden  
z powodów, dla których należy rozpatrywać ten tekst i *Quelques réflexions au-*  
*tour de la notion de valeur* jako jedną większą całość. Weil napisała oba te teksty  
w ciągu zaledwie kilku miesięcy, i trudno oprzeć się wrażeniu, że w drugim  
eseju podejmuje ona ten sam problem od innej strony, wciąż pozostając pod  
wpływem dyskusji toczących się w środowisku filozoficznym Marsylii w 1941  
roku.

Pojęcie „czytania” zostaje wprowadzone jako pojęcie tajemnicze, jeszcze  
niezdefiniowane. I od razu widzimy, na czym polega jego fundamentalny  
charakter: poprzez wrażenia zmysłowe „czytamy”, „odczytujemy” znaczenia  
w świecie, lecz znaczenia te nie są zawarte w materii i treści naszych wrażeń  
zmysłowych, choć w konkretnych przypadkach są one z nimi nierozzerwalnie  
splcione. Weil podaje przykład dwóch kobiet:

Dwie kobiety — każda nich dostaje list, mówiący, że jej syn nie żyje. Pierwsza ko-  
bieta, spojrzawszy na papier, od razu mdleje, i nigdy, aż do samej śmierci, jej oczy,  
jej usta, jej ruchy nie będą takie same, jak kiedyś. Druga nie reaguje, jej wzrok

12 Zob. B. Skarga, *Kłopoty intelektu: między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 2017, s. 258.

13 „Ce détachement n'est pas le doute, car il supprime le doute” (J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, Paris 1964, s. 133).



i postawa się nie zmieniają — ona nie umie czytać. To nie wrażenie zmysłowe, lecz znaczenie zaważadnęło pierwszą kobietą [...]. To ból jest dany zmysłom.

W ten sposób w każdej chwili naszego życia jesteśmy schwytni jak gdyby z zewnątrz przez znaczenia, które odczytujemy w tym, co się jawi. Dlatego możemy spierać się bez końca o istnienie świata, gdyż to, co nazywamy światem, to są znaczenia, które odczytujemy — one nie są realne. Lecz chwytną nas jak gdyby z zewnątrz — a więc są realne<sup>14</sup>.

W pewnym sensie dane nam są tylko wrażenia zmysłowe i nic więcej poza nimi nie mamy, „lecz nie możemy pomyśleć wrażenia; czytamy poprzez nie”<sup>15</sup>, a to, co poprzez nie odczytujemy, nie zależy w żaden sposób od nas. Nie jest również tak, że są nam dane wrażenia zmysłowe i znaczenia. Widzimy **tylko** znaczenia, jesteście przez nie schwytni. Nie potrafimy nie czytać. Jeden z przykładów podanych w tekście, przykład wybuchu, w pełni uświadamia nam, czym jest podział na wrażenia zmysłowe i znaczenia — i to, że w praktyce ten podział jest niemożliwy:

Dźwięki i obrazy są same w sobie pozbawione zagrożenia, są tak samo groźne jak papier i ślady atramentu w trwożnym liście. [...] [Ale] Jeżeli słyszę wybuch, mój strach mięści się w dźwięku i chwytną moją duszę poprzez słuch, musiałbym więc przestać słyszeć, aby przestać się bać<sup>16</sup>.

Warto również dodać, że w Marsylii powstał tekst pt. *La philosophie* [Filozofia] pisany w tym samym okresie, co teksty *Quelques réflexions autour de la notion de valeur* i *Essai sur la notion de lecture*. *La philosophie* jest sprawozdaniem z posiedzenia Towarzystwa Studiów Filozoficznych w Marsylii (Société d'études philosophiques de Marseille) i stanowi jedyny dowód zaznajomienia Simone Weil z fenomenologią Edmunda Husserla<sup>17</sup> — nie bezpośrednio, lecz

14 S. Weil, *Essai sur la notion de lecture*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4, vol. 1, s. 74.

15 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 1, s. 294–295.

16 S. Weil, *Essai sur la notion de lecture*, s. 76.

17 O śladach fenomenologii w myśli Edmunda Husserla pisała Karolina Fiutak. Zob. K. Fiutak, *Ślady fenomenologii Edmunda Husserla w twórczości Simone Weil*, „Logos i Ethos” 53 (2020) nr 1, s. 55–76, <https://doi.org/10.15633/lie.3689>.

za pośrednictwem Gastona Bergera i jego prac na temat *cogito* i warunków poznania<sup>18</sup>. Można do pewnego stopnia zgodzić się z Emmanuelem Gabelierem, że z powodu zbyt nikłego wątku fenomenologicznego w myśli Weil nie możemy mówić o jej konfrontacji z dziełami Husserla, lecz jedynie postawić pytanie o miejsce jej myśli w odniesieniu do rozwoju fenomenologii<sup>19</sup>. Jednak wspomniany wyżej tekst zdradza z jednej strony żywe zainteresowanie Husserlem, z drugiej zaś umiejscawia go w szeregu myślicieli „*issus de platonisme*” [„wywodzących się z platonizmu”], jak Kartezjusz i Kant<sup>20</sup>.

Metoda fenomenologiczna jest metodą, którą stosowali wszyscy wielcy myśliciele, i tak ją przedstawia Weil:

Metoda Bergera [...] która polega na tym, że kiedy napotyka w swoim umyśle ideę lub twierdzenie, nie zadaje sobie pytania czy jest ono prawdziwe czy fałszywe, ale co ono chce powiedzieć [*que cela veut dire*] [...]. Jego metoda pozwala wyeliminować problemy pozbawione znaczenia; nie stawia on pytania o wartość poznania [*la valeur de la connaissance*], ponieważ poznanie jest dane, jest połączone z myślą i żadna istota myśląca nie może go uniknąć; nie stawia on pytania o istnienie przedmiotu, ponieważ istnienie czegoś innego [*une existence étrangère*] jest nam dane w tym samym momencie co nasze własne, w sposób równie niepodważalny<sup>21</sup>.

Przemyślenia zawarte w tekście o pojęciu wartości opierają się na tym, co Weil uznawała za metodę fenomenologiczną, czyli na (1) zawieszeniu sądu o prawdziwości/fałszywości, istnieniu/nieistnieniu rzeczy; (2) tożsamości poznania i myśli i, co z tego wynika, (3) intencjonalności świadomości.

18 Zob. G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris 1941; G. Berger, *Recherches sur les conditions de la connaissance*, Paris 1941.

19 Zob. E. Gabelieri, *Le donné et le mystère. Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil*, „Archives de Philosophie” 4 (2009), s. 627, <https://doi.org/10.3917/aphi.724.0627>.

20 Zob. S. Weil, *La philosophie*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4, vol. 1, s. 67. Dla silnie ekskluzywistycznego poglądu na filozofię, który reprezentuje Weil, jest to oczywiście nobilitacja, a nie lekceważenie. W filozofii nie chodzi o oryginalność i nowość; Husserl zatem jest filozofem, który potrafił — tylko i aż — wyrazić odwieczny temat filozofii w języku swojej epoki.

21 S. Weil, *La philosophie*, s. 67.

Weil przedstawia czytanie jako naturalny mechanizm odbierania świata przez człowieka. Mimo że znaczenia odczytujemy poprzez wrażenia zmysłowe docierające do nas ze świata (z zewnątrz), narzucamy je jednak światu — w tym sensie, że nie potrafimy się wyzbyć konkretnego sposobu odczytywania tych wrażeń, który wypiera wszystkie inne idee i sposoby odczytania<sup>22</sup>. Weil mnoży przykłady: np. dziwimy się, kiedy osoba, którą odbieramy jako odrażającą, nie jest tak odbierana przez innych; idąc samotnie wieczorem wiejską drogą, myślimy, że widzimy człowieka, który się przycałił i chce nas zaatakować, jednak podchodząc bliżej, widzimy, że jest to drzewo, ale obecność zagrożenia już zdążyła przeniknąć do naszej duszy<sup>23</sup>.

*Lecture* jest według niej lepszym określeniem tego, co na ogół określa się mianem działania wyobraźni (*effet d'imagination*)<sup>24</sup>, która to wyobraźnia nigdy nie miała w jej myśli pozytywnych konotacji. Widać w tym wyraźnie wpływ Alaina, Lagneau i de Birana<sup>25</sup>. Alain, cytując Pascala, nazywa wyobraźnię pozbawioną konkretnego przedmiotu „mistrzynią błędu”, czczym marzeniem. W kontekście sztuki podkreślał on wartość rzemiosła jako czegoś, w czym człowiek napotyka nieugięty porządek świata i uczy się go akceptować, nie uciekając się do wyobraźni, która wytwarza fikcję<sup>26</sup>:

Irytować się, że rzeczy nie podporządkowują się naszym pragnieniom — to infantylność umysłu. Doświadczenie pozwala w pełni zrozumieć, że chwiejność myśli jest złem większym niż świadomość nieugiętej konieczności, przeciw której uzbraja się wola, znajdując w niej nawet oparcie. Dzięki tej zagradzającej mi drogę przeszkodzie, która ani mnie kocha, ani nienawidzi, i która nawet mnie nie oszukuje, zaczynam myśleć<sup>27</sup>.

22 Zob. S. Weil, *Essai sur la notion de lecture*, s. 78.

23 Zob. S. Weil, *Essai sur la notion de lecture*, s. 75–76

24 Zob. S. Weil, *Essai sur la notion de lecture*, s. 76.

25 Zob. S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4: *Écrits de Marseille*, vol. 2: 1941–1942. Grèce — Inde — Occitanie, sous la direction d' A. Castel-Bouchouchi, F. de Lussy, Paris 2009, s. 273.

26 Zob. Alain, *Wyobraźnia twórcza*, tłum. M. Szpakowska, w: *Antologia współczesnej estetyki francuskiej*, red. I. Wojnar, Warszawa 1980, s. 157, 162.

27 Alain, *Wyobraźnia twórcza*, s. 163.

Przeciw konieczności wola się uzbraja (*se fortifie*), ale i znajduje w niej oparcie (*appui*); lub, jak powiedziałby Maine de Biran, któremu z kolei Alain zawdzięcza swoją niechęć do marzeń, przedmioty stawiają nam opór (*resistance*)<sup>28</sup>, który uświadamia nam, że one istnieją, że są rzeczywiste.

## Non-lecture: zawieszenie perspektywy

W tekście pt. *Formy nieuświadomionej miłości Boga* powraca przykład skulonego człowieka, w którym rozpoznajemy drzewo, i powraca również w kontekście krytyki wyobraźni, ale staje się przykładem wyrzeczenia się wyobraźni na wzór twórczego wyrzeczenia się Boga. Bóg dał człowiekowi wolność i złudzenie perspektywiczne, polegające na wyobrażonym centralnym miejscu człowieka we wszechświecie. Powinniśmy więc wyrzec się tej wymaginowanej władzy, podobnie jak Bóg wyrzekł się jej w akcie stwarzania świata. Wtedy

dokonuje się przemiana u samych podstaw wrażliwości, od razu w formie odbierania wrażeń tak zmysłowych, jak psychicznych. Jest to przemiana analogiczna do tej, która się dokonuje wieczorem na drodze, w miejscu, w którym zdawało nam się, że widzimy skulonego człowieka, rozpoznajemy nagle drzewo albo kiedy w dosłyszonym jak gdyby szepcie rozpoznajemy szmer liści. Widzi się te same kolory, słyszy te same dźwięki, ale nie w ten sam sposób<sup>29</sup>.

„Przemiana u samych podstaw wrażliwości” jest celem filozofii, sygnalizowanym w *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*. Istnieje zatem pokrewieństwo pomiędzy oderwaniem i wyrzeczeniem się swojej wymaginowanej boskości, wymaginowanego centralnego miejsca w świecie. To złudzenie fałszuje nie tylko nasze poczucie przestrzeni, lecz także czasu; tworzy fałszywą hierarchię wartości, sprawia, że rozkazujemy materii tak, jak

28 „Kiedy człowiek oddaje się natchnieniu [...], jedynym czynnikiem zdolnym uchronić go przed częstą improwizacją i chwiejnością umysłu jest, moim zdaniem, opór materii” (Alain, *Wyobraźnia twórcza*, s. 166).

29 S. Weil, *Formy nieuświadomionej miłości Boga*, tłum. M. Frankiewicz, w: S. Weil, *Dzieła*, Poznań 2004, s. 658.

gdybyśmy rzeczywiście mieli ku temu władzę<sup>30</sup>. Odnosząc się do cytowanego wyżej fragmentu, warto również dodać: odbieramy świat jako „mówiący” coś do nas, mający wobec nas jakiegokolwiek zamiary.

Ale czy tą „mową” świata, którą słyszymy z naszego wyimaginowanego centralnego miejsca, nie są właśnie znaczenia, które czytamy w świecie? Dlatego ta fundamentalna przemiana, będąca zadaniem filozofii, jest rodzajem cudu: wyrzekamy się czegoś, co stanowi po prostu warunek naszego funkcjonowania w świecie. Dlatego Weil opisuje w takich właśnie słowach tę przemianę: „To znaczy widzieć prawdziwe światło, słuchać prawdziwej ciszy”<sup>31</sup>.

Wydaje się więc, że idea która przyświecała Weil w *Essai sur la notion de lecture*, właściwie nie została w tym tekście zawarta. Bo czy nie dlatego właśnie zobaczyła w fenomenologii nowy wyraz niezmiennej tradycji filozoficznej, że sama w punkcie wyjścia próbowała znaleźć odpowiedzi na podobne pytania? Mechanizm *lecture* jest zasadniczo mechanizmem poznania świata i jej opis jest wyrazem zmagania się z podstawowym problemem poznania: jak podmiot dociera do rzeczy. Dlatego napotykając w zapiskach Weil pojęcie *non-lecture*, będące rozwinięciem myśli zawartych w *Essai sur la notion de lecture*, należy pamiętać o ideale, który przyświecał całej pokartezjańskiej filozofii nowożytnej: ideale wiedzy obiektywnej, oczyszczonej z przedzałożeń.

Tak samo jak oderwanie od wszystkich wartości jest warunkiem prawdziwej refleksji o wartościach, czytanie jako nieunikniony mechanizm dąży do swojego zaprzeczenia — do *non-lecture*, do nieczytania świata, do zawieszenia interpretacji. Jak pisze Miklós Vető, dotarcie do „rzeczy samej w sobie” i obiektywne poznanie rzeczywistości zdaniem Weil jest możliwe tylko wtedy „gdy oderwiemy się od siebie samych [*fait abstraction de soi-même*], to znaczy zredukujemy siebie do nicości. Oznacza to [...] porzucenie, zawieszenie perspektywy”<sup>32</sup>. Vető słusznie łączy owo zawieszenie perspektywy z pragnieniem i pięknem. Piękno może stać się dla człowieka lekcją oderwania

<sup>30</sup> Zob. S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 658.

<sup>31</sup> S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 658.

<sup>32</sup> M. Vető, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris 1997, s. 34, <https://doi.org/10.3917/aphi.724.0581>.

[*l'apprentissage du détachement*]<sup>33</sup>, umieszczając nas w perspektywie uniwersalnej, gdzie „pragnienie uwalnia się od wszelkiego konkretnego celu”. Ta perspektywa uniwersalna jest równoznaczna z zawieszeniem perspektywy i „przejściem do tego, co nieskończone”.

Przejście do tego, co nieskończone, jest operacją duszy analogiczną do percepcji, poprzez którą [...] nie umiejscawiamy siebie [już] w centrum przestrzeni. I jest to również warunek percepcji, warunek jawienia się rzeczywistości<sup>34</sup>.

Zatem sam akt poznania jest wyzbyciem się złudzenia perspektywicznego, ale tylko *per analogiam*: transcendujemy siebie, przestajemy uważać siebie za ośrodek świata, zakładamy, że każdy punkt przestrzeni może być tym ośrodkiem, a prawdziwe *axis mundi*, czyli Bóg, znajduje się poza światem<sup>35</sup>. „Platonizm” Weil ma tutaj swój najpełniejszy wyraz: ten świat nie jest siedliskiem Prawdy; moje postrzeganie tego świata również nie jest prawdziwe. „Żyjemy w świecie nierealnym, we śnie”<sup>36</sup>, ale budzimy się ku rzeczywistości, pozbywając się iluzji i uznając panowanie mechanicznej konieczności w materii, czyli miłując piękno świata.

Piękno świata „nie jest cechą materii samej w sobie, to jest stosunek świata do naszej wrażliwości [*sensibilité*]<sup>37</sup>. To enigmatyczne twierdzenie prowadzi do kolejnego, w którym wyraźnie widać, że „piękno świata” nie jest tylko ładnym ogólnikiem. Weil rozumie to dosłownie, jako piękno całego świata, świata jako całości:

33 M. Vető, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, s. 97. Francuskie *apprentissage* nie daje się równie pięknie przełożyć na polski. Dosłownie oznacza „terminowanie”, „zdobywanie wprawy”, „zdobywanie zawodu”.

34 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6: *Cahiers*, vol. 3: *Février 1942–juin 1942*, sous la direction d'A. Degrâces et al., Paris 2002, s. 400.

35 Zob. S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 659. Ponadto złudzenie to dotyczy nie tylko przestrzeni, lecz również czasu, co widzimy np. w bardzo silnym wspomnieniu. Należy to rozumieć tak, że teraźniejszość i jej pozorna wyłączność jest tym samym w czasie, czym w przestrzeni jest nasz ograniczony punkt widzenia. Zob. S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 3, s. 400.

36 S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 658.

37 S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 661.

istnieje tylko piękno powszechne. Ale poza Bogiem, tylko cały wszechświat może być nazwany pięknym w pełnym i właściwym tego słowa znaczeniu. Wszystko, co znajduje się we wszechświecie i co jest od niego mniejsze, można nazywać pięknym, jedynie rozciągając to słowo poza jego ścisłe znaczenie, na rzeczy, które pośrednio mają udział w pięknie, które są jego naśladownictwem<sup>38</sup>.

Ta dosłowność jest punktem krytyki Petera Wincha<sup>39</sup>. Brytyjski filozof uważa, że Weil używa mglistych pojęć, kiedy mówi o pięknie całego świata; warto zaznaczyć, że Winch jest przywiązany do filozofii Ludwiga Wittgensteina, z którą zestawia dociekania francuskiej myślicielki. Te porównania prowadzą do zaskakujących i ciekawych wniosków<sup>40</sup>, ale umiejscawiając problem piękna świata na poziomie języka, Winch gubi sedno myśli Weil. Pytaniem, które stawia Winch, jest „co możemy (sensownie) powiedzieć o pięknie świata?“, i rozważania Weil widziane z tej perspektywy rzeczywiście zdają się być pozbawione fundamentu. Nie znamy świata jako całości, możemy co najwyżej uznać go za ideę regulatywną (za Kantem) — wtedy pomiędzy naszym bardzo konkretnym *przeżyciem* piękna a całością świata powstaje przepaść nie do przewyciężenia; co więcej, uznajemy nasze przeżycie piękna za coś pozbawionego wartości, bo mierzymy je według mglistej normy, którą jest piękno świata jako całości. Winch proponuje dywersyfikację słownika opisującego piękno zamiast ograniczania się do jakiegoś nieuchwytnego „ścisłego znaczenia”; wcześniej natomiast słusznie odnotowuje „wpływ pewnych idei Platona”, nie precyzując jednak, o jakie idee chodzi, choć już w kolejnym akapicie cytowanego przez niego tekstu Weil staje się jasne, że pobrzmiewają tu echa Platonskiej *Uczty*: „Wszystkie te wtórne piękności mają nieskończoną wartość, wprowadzając do piękności powszechnej. Ale jeśli zatrzymać się na

38 S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 661. Tłumaczenie poprawione; Frankiewicz przetłumaczyła „może być nazwany pięknem”, choć w oryginale jest „être nommé beau”, nie zaś „être nommé le beau”.

39 P. Winch, *Simone Weil: „the just balance”*, New York 1989, s. 171, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624889>.

40 Wiele osób zwracało i zwraca uwagę na zaskakujące podobieństwa filozofii Ludwiga Wittgensteina i Simone Weil. Wyrzeczony jest omawiana tutaj książka Petera Wincha, teksty Henry’ego Leroya Fincha, a w ostatnim czasie publikacja *Between Wittgenstein and Weil. Comparisons in philosophy, religion, and ethics*, ed. by J. Manzi, New York 2024.

nich, stają się jakby zasłoną<sup>41</sup>. Tego właśnie próbowała nauczyć Sokratesa Diotyma:

Tą właśnie drogą należy podążać w dziedzinie erotyki, czy też być prowadzonym: zaczynając od pięknych rzeczy, wznosić się wciąż ku górze ze względu na to piękno, wspinać się po nich jak po drabinie, od jednego do dwóch, od dwóch do wszystkich pięknych ciał, od pięknych ciał do pięknych czynów, od pięknych czynów do pięknych nauk i wreszcie od nauk dotrzeć do tej nauki, która nie jest o niczym innym, jak tylko o pięknie samym, aby poznać na końcu, czym jest samo piękno<sup>42</sup>.

Sposób, w który Weil reinterpretuje drabinę Diotymy z *Uczty*, przedstawia się następująco. Choć Weil nie są obce rozważania nad platońskimi ideami, w przypadku piękna szuka ona raczej piękna zmysłowego świata jako całości niż platońskiej idei, „jednoforemnego” [μνοειδής] piękna. Oznacza to, że zamiast wznoszenia się po drabinie ku coraz bardziej abstrakcyjnemu pojęciu, patrzy raczej w głąb: „Le beau en soi visible aux yeux ici-bas, c’est la beauté du monde”<sup>43</sup> [„Piękno samo w sobie, widziane oczami tutaj, na ziemi, to jest piękno świata”]. Próbuje więc pogodzić platońską ideę („Le beau en soi...”) z konkretnym doświadczeniem piękna („visible aux yeux ici-bas”). Całość świata, widziana jak gdyby *sub specie aeternitatis*, dana jest człowiekowi w każdej jego części, i ma to związek z omawianym wcześniej zawieszeniem perspektywy. W obrazie świata, do którego dąży Weil, nie ma centrum, nie ma środków i celów, nie ma całości i części: „Bóg chce, aby wszystko występowało *na tej samej zasadzie* [„au même titre”], nie zaś jedne rzeczy jako środki, a inne jako cele. Tak samo chce *na tej samej zasadzie* całości i części”<sup>44</sup>. Świat jako całość nie jest więc całością w sensie sumy wszystkich części — taka perspektywa jest dla człowieka niedostępna (widzimy tylko wycinek świata). Co więcej, nie jest to

41 S. Weil, *Formy nieuświadomionej miłości Boga*, s. 661.

42 Platon, *Uczta*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2012, s. 62.

43 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 3, s. 398.

44 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 2, s. 373.



również perspektywa boska. Całość należy rozumieć jako sieć związków, jako całość praw konieczności, które rządzą światem materialnym<sup>45</sup>.

Winch powołuje się na ustęp z *Cahiers*, w którym Weil określa piękno jako to, czego nie pragniemy zmieniać<sup>46</sup>, i ten ustęp mógłby być odpowiedzią na jego wcześniejszą krytykę. Taka postawa zakłada dystans, ale jest to postawa wobec całego świata materialnego, rozświetlona świadomością mechanicznej konieczności, która nim rządzi. Przyjmując kantowską definicję piękna jako „celowości bez celu”, Weil rozszerza ją na analizę ludzkiego działania, a z krytyki sądu estetycznego czyni, jak ujmuje to Vető, „wprowadzenie do metafizyki ascezy”<sup>47</sup>. Piękna rzecz nie zawiera innego dobra oprócz niej samej, a jednak to nam nie wystarcza, pragniemy więcej, nie wiedząc czego. Piękno jest tylko powierzchnią, „lustrem, które zwraca nam nasze własne pragnienie dobra”<sup>48</sup>. Piękno odsyła nas do dobra — widzimy tutaj obecność drugiej i trzeciej krytyki Kanta; *Krytyka rozumu praktycznego* była dla Weil źródłem jej teorii dotyczących pragnienia dobra<sup>49</sup>. Owo lustro zwraca nasze pragnienie dobra, bo samo w sobie nie zawiera celu, szukamy go więc — według Kanta — w sobie: „jako celowość bez celu; a ponieważ celu tego nie znajdujemy nigdzie poza nami, szukamy go z natury rzeczy w sobie samych, a mianowicie w tym, co stanowi cel ostateczny naszego istnienia, to znaczy w powołaniu moralnym”<sup>50</sup>.

Zagadkowość piękna i jego bezcelowości sprawia, że chcemy się tym pięknem żywić, ale ono jest tylko przedmiotem patrzenia i jawi się tylko z pewnego dystansu.

Wielkim bólem życia ludzkiego jest to, że patrzenie i spożywanie to dwie zupełnie różne czynności. Tylko po drugiej stronie nieba, w krainie, gdzie mieszka Bóg, są one tym samym. Nawet dzieci odczuwają już ten ból, gdy długo przyglądają się ciastku i zaczynają prawie żałować, że ma być zjedzone, a zarazem nie mogą się od

45 Według Weil doświadczamy tych praw np. w niedoli.

46 Zob. P. Winch, *Simone Weil: „the just balance”*, s. 176.

47 M. Vető, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, s. 95.

48 S. Weil, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4, vol. 1, s. 304.

49 Zob. M. Vető, *Simone Weil et l'histoire de la philosophie*, „Archives de Philosophie” 72 (2009) nr 4, s. 598.

50 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 222.

tego powstrzymać. Wszelkie zapomnienia, wszystkie winy i zbrodnie są prawie zawsze albo nawet zawsze w istocie swej pokusą spożycia piękna, spożycia tego, na co powinno się tylko patrzeć. Ewa dała początek. Skoro ona zgubiła ludzkość, spożywając owoc, może postawa odwrotna, patrzenie na owoc bez spożywania go, jest tym, co zbawia<sup>51</sup>.

Piękno narzuca nam dystans i wyrzeczenie — również wyrzeczenie się wyobraźni. Pragniemy, żeby ono było, ale nie ma tutaj naiwnej pochwały czystej kontemplacji. Cytowany wyżej fragment z tekstu, który znamy jako *Formy nieświadomionej miłości Boga* znajduje się również w zeszycie jedenastym (K11) w formie z jednej strony bardziej skondensowanej, z drugiej zaś bardziej złożonej, gdyż padają tam takie dwa zdania: „To, na co patrzymy, nie jest realne, jest ozdobą. To, co spożywamy, jest unicestwione, nie jest już realne. Grzech pierwotny wytworzył w nas to oddzielenie”<sup>52</sup>. Ponownemu zakorzenieniu problemu poznania w micie towarzyszy tutaj świadomość kondycji ludzkiej. Owszem, Weil w swojej analizie ludzkiego działania będzie cały czas skłaniała się ku temu, że „Posiadać to [znaczy] kłaść”<sup>53</sup>; jest jednak świadoma, że dla człowieka żyjącego w świecie to, co nie jest posiadane, w pewnym sensie nie „istnieje”.

Opozycja „patrzenie–spożywanie” wylania się nie tylko z opisu grzechu pierwotnego w Księdze Rodzaju, ale również z *Upaniszad* i Platona. Weil przytacza piękny wiersz Upaniszady Śwetaśwatary (IV.6.):

Dwa ptaki, nierozłączni towarzysze,  
Na tym samym drzewie przebywają,  
Jeden z nich zjada słodkie owoce,  
Drugi patrzy, nie spożywając niczego<sup>54</sup>.

„Te dwa ptaki to dwie części naszej duszy”. W innym miejscu cytuje fragment *Timajosa*, który mówi o tym wprost: „istnieje w naturze człowieka dwa

51 S. Weil, *Formy nieświadomionej miłości Boga*, s. 662.

52 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 2, s. 368.

53 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 2, s. 383.

54 *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 2004, s. 303.

pragnienia (to które pochodzi od ciała ma za przedmiot pożywienie, i drugie, które pochodzi od tego, co jest w nas najbardziej boskiego, ma za przedmiot rozumowanie)<sup>55</sup>. Weil poddaje analizie sam proces przemiany materii w energię, który można rozumieć zarówno dosłownie jak i metaforycznie: „To, co spożywamy, staje się żywymi komórkami naszego ciała”<sup>56</sup>. Pożywienie (spożywanie) jest zatem figurą ludzkiej cielesności i jej ekspansywnej, egoistycznej potrzeby władania<sup>57</sup>; jest to przejaw fałszywej perspektywy, która sprawia, że pragniemy zawładnąć ludźmi i rzeczami, dosłownie i metaforycznie przemienić je w siebie samych. Zjadanie zawiera obietnicę osiągnięcia celu, w rzeczywistości jednak niszczy cel.

## Wnioski

Nie wiem, czy myśl Simone Weil da się przedstawić inaczej niż poprzez ukazanie ciągu zazębiających się, wzajemnie się przenikających pojęć. Podążając tą drogą w tym artykule, próbowałem przejść od jej rozważań metafizycznych i teoriopoznawczych — bo, jak widzieliśmy, jej teksty filozoficzne dotyczą tych właśnie zagadnień — ku zagadnieniom dotyczącym religijnego wymiaru jej myśli. Poznanie świata poprzez „czytanie” dąży do „nie-czytania”, zawieszenia sądu i perspektywy, przypominającego z jednej strony fenomenologiczne *epoché*, z drugiej zaś ascezę, przemianę w całej życiowej praktyce, czyli również w ludzkiej cielesności, rozpiętej pomiędzy „patrzaniem” (bezinteresownym zachwytem nad pięknem świata jako całości) a „spożywaniem” (egoistyczną potrzebą władania i ingerowania w świat).

55 Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 121. Weil przytacza ten fragment w *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 2, s. 446–447.

56 S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 6, vol. 2, s. 233.

57 Warto odnotować, że myśl Platona w przytoczonym przez Weil fragmencie również idzie w tym kierunku, ale dalsza część tego ustępu nie została przez nią zacytowana w tym kontekście: „Z drugiej strony, gdy ciało wielkie i silniejsze od duszy złączone jest z rozumem małym i słabym [...], wtedy ruchy części silniejszej odnoszą zwycięstwo i powiększają obszar swego panowania, natomiast ten [obszar], który należy do duszy, ogłupiają, czynią niezdolnym do nauki i zapamiętania czegokolwiek, wreszcie sprowadzają najcięższą chorobę — ignorancję” (Platon, *Timajos*, s. 121).

Podobnie jak mądrość jest „nieustannym, pulsującym przechodzeniem od życia ku śmierci i od śmierci ku życiu”, poznanie u Weil zostaje włączone w dynamikę pewności i niepewności. Świat znaczeń, w którym się poruszamy, naznaczony jest zmianą, wynikającą zarówno z niestałości zachodzących w świecie zdarzeń, jak i z uwarunkowań naszej psychiki. Żądanie prawdy absolutnej, absolutnej wartości w tym świecie nie zostaje spełnione, ale umysł człowieka nie jest w stanie zakwestionować ustanowionej przez siebie hierarchii wartości, która nadaje życiu kierunek. Przychodzą tu na myśl piękne słowa z ulubionej tragedii Weil, *Hippolytos uwieńczonego* Eurypidesa:

Więc — tak się zdaje — kochamy obłądnie  
to, co się błyszczy tutaj, na ziemi,  
bo nie doznaliśmy innego żywota  
i nie odkryto nam tajni podziemnych,  
i tylko nas baśnie uwodzą<sup>58</sup>.

Owe „baśnie”, które nas uwodzą, to jest świat znaczeń, który jest dany równoległe ze światem zmysłowym i który jest z nim nierozzerwalnie związany. Nie ma więc nic dziwnego w tym, że dla Weil jedynym wyjściem z niepewności jest dokonanie czegoś niemożliwego, co zostało w tym artykule opisane: radykalny zwrot, radykalna przemiana, oderwanie od wszystkiego, zawieszenie perspektywy.

Oderwanie od wszystkiego ukazuje związek pomiędzy poznaniem a pragnieniem. Weil nie próbuje dokonać — skądinąd niemożliwego — opisu poznania w oderwaniu od przedmiotu; jej rozważania teoriopoznawcze zatrzymują się na opisie mechanizmu poznania. Natomiast próbuje ona opisać pragnienie, które odrywa się od każdego konkretnego celu. To oderwanie się jest przede wszystkim dyscypliną pragnienia, które dociera do samego siebie i uświadamia sobie swoją właściwą miarę, swój prawdziwy cel, a jest nim tylko i wyłącznie cały świat.

<sup>58</sup> Eurypides, *Hippolytos uwieńczonego*, tłum. J. Łanowski, w: Eurypides, *Tragedie*, t. 1, Warszawa 2005, s. 267.

## Bibliografia

- Alain, *Wyobrażenia twórcza*, tłum. M. Szpakowska, w: *Antologia współczesnej estetyki francuskiej*, red. I. Wojnar, Warszawa 1980, s. 157–179.
- Berger G., *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris 1941.
- Berger G., *Recherches sur les conditions de la connaissance*, Paris 1941.
- Between Wittgenstein and Weil. Comparisons in philosophy, religion, and ethics*, ed. by J. Manzi, New York 2024.
- Eurypides, *Hippolytos uwieńczony*, tłum. J. Łanowski, w: Eurypides, *Tragedie*, t. 1, Warszawa 2005.
- Fiutak K., *Ślady fenomenologii Edmunda Husserla w twórczości Simone Weil*, „Logos i Ethos” 53 (2020) nr 1, s. 55–76, <https://doi.org/10.15633/lie.3689>.
- Gabellieri E., *Le donné et le mystère. Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil*, „Archives de Philosophie” 4 (2009), s. 627–644, <https://doi.org/10.3917/aphi.724.0627>.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1986.
- Lagneau J., *Célèbres leçons et fragments*, Paris 1964.
- Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
- Platon, *Uczta*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2012.
- Skarga B., *Kłopoty intelektu: między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 2017.
- Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 2004.
- Vető M., *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris 1997, <https://doi.org/10.3917/aphi.724.0581>.
- Vető M., *Simone Weil et l'histoire de la philosophie*, „Archives de Philosophie” 72 (2009) nr 4, s. 581–606.
- Weil S., *Essai sur la notion de lecture*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4: *Écrits de Marseille*, vol. 1: 1940–1942. *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, sous la direction de R. Chenavier, Paris 2008, s. 73–79.
- Weil S., *Formy nieuświadomionej miłości Boga*, tłum. M. Frankiewicz, w: S. Weil, *Dzieła*, Poznań 2004, s. 645–687.
- Weil S., *Intuitions pré-chrétiennes*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4: *Écrits de Marseille*, vol. 2: 1941–1942. *Grèce — Inde — Occitanie*, sous la direction d' A. Castel-Bouchouchi, F. de Lussy, Paris 2009, s. 147–293.

- Weil S., *La philosophie*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4: *Écrits de Marseille*, vol. 1: 1940–1942. *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, sous la direction de R. Chenavier, Paris 2008, s. 62–68.
- Weil S., *Œuvres complètes*, t. 6: *Cahiers*, vol. 1: 1933–septembre 1941, sous la direction d'A. Degrâces et al., Paris 1994.
- Weil S., *Œuvres complètes*, t. 6: *Cahiers*, vol. 2: *Septembre 1941–février 1942*, sous la direction d' A. Degrâces et al., Paris 1997.
- Weil S., *Œuvres complètes*, t. 6: *Cahiers*, vol. 3: *Février 1942–juin 1942*, sous la direction d'A. Degrâces et al., Paris 2002.
- Weil S., *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, w: S. Weil, *Œuvres complètes*, t. 4: *Écrits de Marseille*, vol. 1: 1940–1942. *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, sous la direction de R. Chenavier, Paris 2008, s. 53–61.
- Winch P., *Simone Weil: „the just balance”*, New York 1989, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624889>.

**Andrzej Duk OFM**

 <https://orcid.org/0000-0002-0061-2299>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

**Ojkofobia, postmodernizm i konserwatyzm  
wobec zmian kulturowych i religijnych.  
Kilka refleksji w oparciu o myśl Rogera Scrutona**

 <https://doi.org/10.15633/lie.30202>

## Abstrakt

### *Ojkofofia, postmodernizm i konserwatyizm wobec zmian kulturowych i religijnych. Kilka refleksji w oparciu o myśl Rogera Scrutona*

Poszukiwania wszelkich nowych rozwiązań w życiu indywidualnym, społecznym, a nawet religijnym stanowią dziś niezwykle częste zjawiska. W sposób oczywisty rodzą się zatem nowe sposoby myślenia i postawy z nich wypływające, dotyczące każdej dziedziny naszego życia. Na szczególną uwagę powinny zasługiwać te z nich, które pod pozorem naturalnie zmieniającego się świata próbują administracyjnie i autorytarnie kruszyć zastane schematy myślenia i działania osób oraz narodów, a które klasycznie można określić mianem konserwatywnych. Zarówno pojawienie się też postmodernistycznych, jak i postawy ojkofobiczne (termin utworzony przez brytyjskiego filozofa Rogera Scrutona) należy zaliczyć do tych typów myślenia i działania, które próbują odgórnie zmieniać rzeczywistość. Jednak, jak wynika, między innymi z ewolucyjnie pojmowanej myśli konserwatywnej, wszelkie zmiany wprowadzane w taki sposób nie przyczyniają się do prawdziwego postępu jednostek i narodów. Pojawia się za to chaos i niezrozumienie. Analizy porównawcze przeprowadzone w niniejszym artykule próbują ukazać niektóre niepokonywalne różnice pomiędzy złudnym pragnieniem szybkich i dogłębnych zmian a prawdziwym, czyli ewolucyjnym rozwojem. Wskazują także na, często dziś zapomniane, obiektywne i trwałe fundamenty naszego życia osobistego, społecznego, narodowego oraz religijnego.

**Słowa kluczowe:** Roger Scruton, postmodernizm, ojkofofia, konserwatyzm

---



## Abstract

### *Oikophobia, postmodernism and conservatism towards cultural and religious changes. Some reflections based on the thought of Roger Scruton*

There is no doubt that the search for new solutions in individual, social and even religious life is an extremely common phenomenon today. It cannot be denied that new ways of thinking and the resulting attitudes appear in every area of our lives. Particular attention should be paid to those that, under pretense of a naturally changing world, try to administratively and authoritarianly break the current patterns of thinking and action of people and nations, that can classically be defined as conservative. Both the emergence of postmodernist theses and oikophobic attitudes (a term coined by the British philosopher Roger Scruton) should be classified as types of thinking and action that try to change reality from above. However, as it follows, among others, from the evolutionarily understood conservative thought, the changes introduced in this way do not contribute to the real progress of individuals and nations. Instead, chaos and misunderstandings occur. The comparative analyzes carried out in this article try to demonstrate some insurmountable differences between the illusory desire for quick and profound changes and real, i.e. evolutionary development. They also point to the objective and lasting foundations of our personal, social, national and religious life, which we often forget today.

**Keywords:** Roger Scruton, postmodernism, oikophobia, conservatism

---

Termin „ojkofobia” został utworzony przez angielskiego filozofa konserwatywnego Rogera Scrutona i oznacza, pokrótce, fobię (także sprzeciw) człowieka względem własnego domu, i szerzej — środowiska, w którym wzrastał. Autor owego terminu zajmuje wyjątkowo ważne miejsce w grupie myślicieli o konserwatywnych poglądach. Jak pisze o nim Krzysztof Brzechczyn: „Jest zaliczany obok Edmunda Burke’a i Michaela Oakeshotta do trzech najważniejszych postaci w historii brytyjskiego konserwatyizmu (Hörcher 2020)”<sup>1</sup>. Nie stronił on również od aktywności ściśle politycznej. Znane jest, na przykład, jego zaangażowanie w działalność antykomunistyczną na terenie Bloku Wschodniego, szczególnie w Czechosłowacji. Za swoją działalność został odznaczony medalami: czeskim, węgierskim i polskim<sup>2</sup>.

O postmodernizmie można powiedzieć, że wciąż pozostaje, bodajże, najbardziej aktualnym sposobem myślenia rozlicznych elit intelektualnych, ale także, iż przebił się z zaskakująco dobrym skutkiem do świadomości wielu zwykłych ludzi. Jego cechą charakterystyczną jest, mówiąc językiem Jacques’a Derridy, dekonstrukcja<sup>3</sup>, czyli łamanie wszelkich dotychczasowych struktur<sup>4</sup>. Choć pojawiają się twierdzenia, że czas postmodernizmu już się skończył<sup>5</sup>, nie oznacza to, iż są one w pełni adekwatne do rzeczywistości. Prace wielu wybitnych humanistów, mniej lub bardziej zakorzenionych w tym nurcie, takich jak: wspomniany Derrida, Jean-François Lyotard, Jürgen Habermas, Karl Popper, Julia Kristeva, Zygmunt Bauman, Francis Fukuyama czy wielu innych<sup>6</sup>, popularyzowane na różne sposoby, wyryły realne i powszechne

1 K. Brzechczyn, *Patriotyzm — nacjonalizm — ojkofobia w myśli Rogera Scrutona*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 29 (2020) nr 1, s. 52, <https://doi.org/10.24425/pfns.2020.132970>; F. Hörcher, *Farewell to Roger Scruton — the classic of contemporary British conservatism*, „Hungarian Review” 11 (2020) no. 1, [http://hungarianreview.hu/article/20200121\\_farewell\\_to\\_roger\\_scruton\\_the\\_classic\\_of\\_contemporary\\_british\\_conservatism](http://hungarianreview.hu/article/20200121_farewell_to_roger_scruton_the_classic_of_contemporary_british_conservatism).

2 Por. B. Day, *The velvet philosophers*, London 1999, s. 281–282; see: information from 2016 Events, <https://www.roger-scruton.com/> (23.07.2024).

3 Zob. J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011.

4 Trudno jednoznacznie stwierdzić, że w pełni możliwe jest hasło odejścia od wszelkich „konstrukcji” czy „matanarracji” w historii filozofii. Sam termin „dekonstrukcja”, pojmowany jako hasło główne, już nosi znamiona nowej metanarracji. Zob. K. Brzechczyn, *W obronie metanarracji w filozofii historii*, w: *Całość — wizje, pejzaże, teorie*, red. P. Orlik, Poznań 2006, s. 231–241.

5 Por. T. S. Markiewka, *Bruno Latour i „koniec” postmodernizmu*, „Diametros” (2012) nr 33, s. 101–119.

6 Por. H. Kiereś, *Postmodernizm*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/postmodernizm.pdf> (22.03.2023).

piętno w myśleniu i postępowaniu wielu ludzi. Być może wyjątkowo dobrze „przyjmuje się” ten typ myślenia w popkulturze, także poprzez postulat przełamania wszelkich dotychczasowych reguł. Należy przyznać, że nie jest łatwo dokładnie określić ten sposób uprawiania filozofii<sup>7</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że ma on wiele wspólnego z różnymi, wcześniejszymi czy aktualnymi, stylami myślenia. Do tych wcześniejszych należy zaliczyć: psychoanalizę Zygmunta Freuda, myśl Fryderyka Nietzschego czy Karola Marksa, do aktualnych zaś: różne odmiany ewolucjonizmu, genderyzmu, feminizmu czy transhumanizmu.

Spoglądając na powyższe zagadnienia, wypada zadać pytanie, czy pomiędzy ojkofoobią a postmodernizmem występują jakieś głębsze odniesienia, niż tylko wspólny czas występowania lub postawa sprzeciwu wobec zastanych schematów myślenia i postępowania? Po głębszej analizie obydwu pojęć, można postawić dwie tezy: (1) nie są to zjawiska tożsame, oraz (2) istnieją daleko idącej zbieżności i wzajemne oddziaływania pomiędzy nimi. Choć ojkofoobia naznaczona jest głównie piętnem relacji społecznych, a postmodernizm indywidualnymi tęsknotami za idealnym światem, to stanowią one, poniekąd, dwa wymiary bardzo podobnego stosunku do całej rzeczywistości. Trudno nie zauważyć w ojkofoobii hasła i treści głoszonych przez postmodernizm, jak również nie dojść do wniosku, że owe treści rodzą w praktyce „postawy ojkofoobiczne”.

Obydwa zjawiska mają również wspólnego przeciwnika, a nawet śmiertelnego wroga. Chodzi o sposób myślenia i działania, które określane są mianem konserwatywnego, czyli takiego, w którym występują obiektywne wartości, sposoby postępowania, czy w miarę jasne i przekazywalne terminy oraz schematy myślenia. Zresztą sam termin „ojkofoobia” już w sobie zawiera, w pewnym sensie, przeciwieństwo konserwatyzmu. Choć myśliciele konserwatywni, zwłaszcza należący do nurtu ewolucyjnego<sup>8</sup> reprezentowanego, między

7 Por. A. Miś, *Filozofia współczesna: główne nurty*, Warszawa 2006, s. 235–237.

8 W nurcie konserwatywnym należy wyróżnić dwie frakcje: tradycjonalistyczną, zapoczątkowaną przez Josepha de Maistre’a, której późniejszym przedstawicielem jest m.in. generał Francisco Franco, i ewolucyjną, do której należy zaliczyć Rogera Scrutona. Cały zaś nurt konserwatywny zrodził się w reakcji na zmiany społeczne po oświeceniu i rewolucji francuskiej. Por. A. Hamilton, *Conservatism*, <https://plato.stanford.edu/entries/conservatism/> (29.10.2019).

innymi przez wspomnianego już Burke'a<sup>9</sup>, dokonują na bieżąco redefinicji wielu swoich głównych pojęć, nie zmieniają one diametralnie w ich rozważaniach swojego pierwotnego znaczenia. Z tego też względu myśl ta jawi się jako obiektywna, zdroworozsądkowa oraz szanująca i rozwijająca umiejętność aktualnego odczytywania ponadczasowych treści.

Zupełnie inaczej jest w wielu nurtach liberalnych. Ich przedstawiciele, do których należy zaliczyć wszystkich postmodernistycznych humanistów, głoszą potrzebę dekonstrukcji i zerwania z wszelką metanarracją<sup>10</sup> dotyczącą świata klasycznie rozumianych wartości i postaw. Oparcie zaś polityki na postmodernistycznych hasłach może przyjść z pomocą w realizacji potrzeby zmiany obrazu świata z konserwatywnego na liberalny lub coraz bardziej utwierdzać ten drugi. Oczywiście takie przedsięwzięcia myślicieli liberalnych mają na celu zbudowanie nowego i lepszego niż dotychczas świata<sup>11</sup>. Według nich można to osiągnąć przez odrzucenie wszystkiego, co powoduje zawsze degradujące ludzkość podziały, a co jest wręcz kodem genetycznym konserwatyizmu. Warto pochylić się nad tematami postmodernizmu i ojkofobii, ich wzajemnych relacji oraz stosunku do konserwatyizmu, gdyż nie jest to problem teoretyczny i marginalny, ale dotyczący ważnych dla każdego z nas zmian kulturowych, religijnych<sup>12</sup> i cywilizacyjnych, wprowadzanych często świadomie — także poprzez akty prawne — pod pozorem naturalnie zmieniającego się świata. Niniejszy artykuł może stanowić skromny przyczynek do refleksji nad tak ważnymi dla każdego z nas procesami.

O ile problemowi postmodernizmu wciąż poświęca się dużo uwagi, o tyle ojkofobia pozostaje zagadnieniem w Polsce szerzej nieznanym lub znanym zbyt powierzchownie. A dzieje się tak pomimo wydania w naszym języku wielu dzieł Rogera Scrutona. Ze względu na ograniczoną znajomość ojkofobii

9 E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Kraków–Warszawa 1994.

10 Zob. J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *Just gaming*, University of Minnesota Press, 1985 (*Theory and History of Literature*, 20); J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

11 Por. J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości: dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, przeł. K. i P. Wierchosławscy, Poznań 2012.

12 Por. K. Kaucha, *Czy może być co dobrego w postmodernizmie?*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 8 (2013), s. 73–86.

zaczniemy nasze rozważania od tego zjawiska, aby poprzez porównanie go z niektórymi zagadnieniami charakterystycznymi dla postmodernizmu zobaczyć ich „wspólną inność” wobec myśli konserwatywnej.

## **Dom (οἶκος) jako punkt odniesienia dla patriotyzmu, nacjonalizmu i ojkofoobii**

Słowo „ojkofoobia” zawiera w sobie dwa terminy greckie: „dom” (οἶκος) oraz „fobia” (φόβος) i oznacza strach, lęk, wobec całej przestrzeni kulturowej i duchowej, którą oznacza ten pierwszy. Samo zaś słowo „dom” jest niezwykle cennym punktem odniesienia zarówno dla patriotyzmu, nacjonalizmu, jak i samej ojkofoobii. Warto przywołać w tym miejscu rozumienie „domu” w antycznej myśli greckiej, gdyż wydaje się ono niezwykle cenne dla naszych dalszych rozważań.

Dom jest miejscem podstawowym dla życia indywidualnego i społecznego, czyli także politycznego, antycznego Greka. Dom obywatela rozumiany jest jako wspólnota gospodarza (właściciela, przywódcy religijnego), członków jego rodziny, służby i niewolników zamieszkujących razem pod wspólnym dachem. Ponieważ w Grecji mamy do czynienia z patriarchalnym sposobem sprawowania władzy, a każde „ojkos” znajduje się pod szczególną opieką Zeusa czczonego jako opiekuna zgody (Ζεὺς Ἐρκεῖος), ojciec rodziny jest zobowiązany do dbałości o życie religijne swojego domu i składania w jego imieniu ofiar na ołtarzu poświęconym właśnie temu bóstwu. Taki zaś ołtarz powinien znajdować się w każdym domu. Przy palenisku domowym, które uważane jest za siedzibę bogini Hestii, odbywają się zaś obrzędy inicjacyjne, takie jak: uznanie przez ojca i wprowadzenie do rodziny nowo narodzonego dziecka, młodzieńca do „fratrii” (większej niż dom, często rówieśniczej, grupy społecznej, ok. 16 roku życia), czy dorosłego człowieka (18 lat) do „demu”<sup>13</sup>, co równoznaczne jest ze zdobyciem pełni praw obywatelskich w „polis” (państwie). W tych przypadkach również składa się ofiarę. Jednak życie członków

<sup>13</sup> „Dem” (δημος) oznacza gminę, podstawową jednostkę terytorialną i administracyjną starożytnej Grecji. Por. W. Lengauer, *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*, Warszawa 1999, s. 81–82.

„ojkos” to nie tylko obrzędowość religijna, to także związane z nią określone wzory zachowań. Po zachowaniu Ateńczyka powinno być widać, że jest on pobożny i bogobojny. Kto wyznaje i w praktyce czci bóstwa we własnym domu, przyczynia się nie tylko do jego pomyślności, lecz również całego „polis”. Kto zaś czyni odwrotnie, staje się propagatorem bezbożności i wrogiem wszystkich obywateli<sup>14</sup>.

Roger Scruton w podobny sposób patrzy na zagadnienie domu w aktualnych już czasach. Nawet dziś trudno wyobrazić sobie człowieka nieprzynależącego, choćby w najluźniejszy sposób, najpierw do „jakiejs postaci” własnego domu, a w dalszej kolejności do szerszej, międzyosobowej, duchowej czy kulturowej przestrzeni. Podobnie bowiem jak w starożytnej Grecji istniał ścisły związek pomiędzy **klimatem duchowym** domu rodzinnego a zasadami życia w większej wspólnocie społecznej i politycznej, tak jest i dziś. Dom to wciąż, najważniejsza i podstawowa komórka społeczna oraz fundament rozwoju i wychowania młodego pokolenia, nawet jeśli pojawiałyby się inne teorie. W domu kształtujemy i wychowujemy naszą osobowość, uczymy się miłości, odpowiedzialności i prawdziwej wolności oraz czegoś, co nazywamy „tradycją”. Jest ona szczególnym rodzajem wiedzy praktycznej, doskonalszej niż teoretyczna, która uczy nas zachowań zgodnych z potrzebami i zainteresowaniami innych. Innym imieniem tej wiedzy jest określenie „dobre manieri”. One to pozwalają na swobodne wyrażanie siebie i jednocześnie dostrzeganie godności i wartości innych osób. Dom jest zatem jedną z fundamentalnych i podstawowych potrzeb każdego człowieka<sup>15</sup>. Píše filozof: „dom to nie tylko jakieś miejsce. To miejsce obejmujące tych, których kochasz i potrzebujesz; to miejsce, które dzielisz, miejsce, którego bronisz, miejsce, dla którego obrony mógłbyś być powołany, walczyć o nie i zginąć”<sup>16</sup>.

Z postawy miłości i szacunku do własnego domu rodzą się podobne uczucia i więzi względem własnego narodu. Od własnego narodu, podobnie jak od klimatu domu rodzinnego, nie sposób uciec. Scruton przywołuje słowa francuskiego duchownego i jednego z głównych inicjatorów rewolucji francuskiej

14 Por. W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 36–37.

15 Zob. R. Scruton, *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, przeł. J. Grzegorzczak, R. P. Wierchosławski, Poznań 2017, s. 213, 218.

16 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 228; K. Brzechczyn, *Patriotyzm — nacjonalizm — ojkofobia*, s. 52–53.

Emmanuela-Josepha Sieyès, że: „Naród poprzedza wszystko. Jest źródłem wszystkiego. Zawsze będzie legalny [...]. Nie ma znaczenia, w jaki sposób naród realizuje swoją wolę; ważne jest to, że ją realizuje; każda procedura jest odpowiednia i zawsze będzie najwyższym prawem”<sup>17</sup>. Można jednak mieć względem narodu trzy różne postawy, określane mianem: nacjonalizmu, patriotyzmu oraz właśnie ojkofoobii.

Nacjonalizm w opinii brytyjskiego filozofa jest w ścisłym sensie ideologią i jak każda ideologia stawia siebie w roli absolutu. Naród staje się tu przedmiotem deifikacji. Niesie to ze sobą bardzo negatywne konsekwencje zarówno dla wyznających taką ideologię, jak i dla ich przeciwników. Zajmując miejsce prawdziwego absolutu, nacjonalizm wymaga od swoich wyznawców oddawania czci idei narodowej, szukania w niej ostatecznego celu własnego życia, a nawet złagodzenia doczesnego cierpienia<sup>18</sup>. Względem zaś niepodzielających takiego stanowiska rodzi ekspansywność, a nawet usprawiedliwia agresję. Scruton jest zdania, że to właśnie ideologie nacjonalistyczne, począwszy od wojen napoleońskich, odwołując się do fałszywych idei wspólnego pochodzenia i rasy, przyczyniły się do krwawych przewrotów<sup>19</sup>.

Można jednak patrzeć na duchową i fizyczną przestrzeń, jaką jest naród, w sposób wolny od niesłusznego absolutyzowania i agresji. Umożliwia to postawa nazywana przez brytyjskiego filozofa patriotyzmem. Przepięta jest ona duchem solidarności wobec ludzi zamieszkujących dane terytorium i lojalności wobec historii i wartości, które na przestrzeni wieków kształtowały daną społeczność. Choć poczucie narodowej lojalności ma na wskroś pokojowy charakter, od obywateli wymagana jest postawa obrony swojej ojczyzny przed zewnętrznym zagrożeniem. Wspaniałym przykładem takich postaw — solidarności i zaangażowania w obronę — jest obraz domu rodzinnego. To tam uczymy się wzajemnego szacunku i tolerancji, posiadając własne poglądy i troszcząc się o dobre imię tej wspólnoty, o której każda jednostka, bez wyjątku, może powiedzieć: „mój dom”. Dla patrioty naród jest nie tylko jakąś przestrzenią fizyczną, co również jest niezwykle ważne ze względu na

17 R. Scruton, *Jak być konserwatystą*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2016, s. 63.

18 Zob. R. Scruton, *Jak być konserwatystą*, s. 64–65.

19 Por. K. Brzechczyn, *Patriotyzm — nacjonalizm — ojkofoobia*, s. 52.

procesy formowania się na danym terenie odpowiednich praw i zwyczajów, tworzących odpowiednią strukturę życia społecznego<sup>20</sup>, ale nadto, wręcz nierozzerwalną relacją zażyłości, podobną do relacji rodzinnych. W rodzinach bowiem uczymy się twórczych dyskusji o ważnych sprawach, kreatywnej wymiany zdań, kompromisu czy podporządkowania się powziętym decyzjom, dla dobra wspólnego, choćby nie były one jednomyślne<sup>21</sup>.

To właśnie z relacji rodzinnych rodzą się szersze odniesienia człowieka do innych ludzi i „innych domów”. Scruton, interpretując myśl Burke’a<sup>22</sup>, zauważa podobnie jak on, iż nasze nawyki, sposoby uchwytowania rzeczywistości czy pozytywnie uczucia, które żywimy wobec najbliższych, przyczyniają się w oczywisty sposób do tworzenia szerszych relacji społecznych. Tak, w sposób oddolny i spontaniczny, tworzy się naród jako większa i szersza grupa ludzi. Wspólne wartości i działania narodu są bardziej ogólne niż sprawy poszczególnych rodzin czy grup społecznych. Nie oznacza to jednak, że więzi narodowe są mało trwałe. Scruton pisze w jednym ze swoich tekstów: „Zasadniczym elementem natury narodów jest to, że wyrastają od dołu, poprzez nawyki dobrowolnego zrzeszania się sąsiadów, oraz że budują lojalność wobec miejsca i jego historii, a nie wobec religii, dynastii, czy też, jak w Europie, samoodtwarzającej się klasy politycznej. Narody mogą się stapiać w bardziej złożone całości — tak jak to zrobiły Walia, Szkocja i Anglia — ale mogą się też rozpaść jak Czesi i Słowacy...”<sup>23</sup>

Oprócz historii i miejsca zamieszkania najmocniejszym spoiwem generującym naród, według Scrutona, są jego instytucje i prawodawstwo wyrastające, jak on sam, spontanicznie i oddolnie. Dlatego niezwykle ważny dla narodu jest każdy proces wyboczy, w którym władza jest przez niego wybierana, by reprezentować jego interes. I w tym miejscu dotykamy tego, co w życiu narodu jawi się jako jedno z największych niebezpieczeństw. A są nimi instytucje międzynarodowe, ogólnościatowe, ponadnarodowe, które ze swej natury są obce każdemu narodowi i podporządkowane nieznanemu mu poprawnności

20 Zob. R. Scruton, *England and the need for nations*, London 2006, s. 12–16.

21 Zob. R. Scruton, *Jak być konserwatystą*, s. 66–67.

22 E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, s. 210.

23 R. Scruton, *Jak być konserwatystą*, s. 72–73.



politycznej<sup>24</sup>. W życiu narodu prawo jest stanowione oddolnie, by stać na straży jego niepodległości. Każda zaś z „instytucji zewnętrznych” próbuje na siłę, nie licząc się z wolą narodów, forsować własne pomysły, nie będąc na dodatek, poddana żadnej demokratycznej kontroli<sup>25</sup>.

Nieco zaskakująca jest opinia filozofa odrzucająca religię jako ważne spoiwo narodu. Co więcej, Scruton jest zdania, że kluczowym osiągnięciem cywilizacji europejskiej jest właśnie zmiana paradygmatu lojalnościowego z religii na „reguły życia narodowego”<sup>26</sup>. Wspomniany obraz domu i rytuałów religijnych zaczerpnięty ze starożytnej Grecji, który praktycznie dziś już nie występuje, jest tu doskonałym przykładem tej zmiany. Wydaje się jednak, że filozof nie docenia religii i jej społecznego oddziaływania. Gdyby spojrział szerzej na ten problem, na przykład, z perspektywy narodu izraelskiego lub polskiego, albo innej religii niż dominujące w Europie chrześcijaństwo, być może zmieniłby zdanie.

Najpoważniejszym jednak przeciwnikiem narodu nie są organizacje międzynarodowe, ale myślenie i postawy, określane przez Scrutona jako ojkofoobiczne. One są wyrazem głębszych zmian poznawczych i ontologicznych jednostki, które dokonują się pod wpływem życia społecznego i zasad demokratycznych.

Scruton początkowo rozważa termin „ojkofoobia” na gruncie kultury amerykańskiej końca XX wieku, by przejść następnie do jej międzynarodowej postaci.

Patrząc na historię USA, niektórzy komentatorzy propagujący wielokulturowość dochodzą do przekonania, że jest ona naznaczona piętnem myślenia imperialistycznego, odrzucającego, a nawet poniżającego kultury innych narodów. Rodzi się w tradycyjnemu (narodowo) myślących Amerykanach, a z czasem także u przedstawicieli innych narodów podobnie myślących, postawa odrzucenia i wyparcia względem innych kultur. Tymczasem każda kultura (każdy naród) ma wiele do zaoferowania innym: własną historię, tradycje czy system wartości. Wszystkie kultury mają równe prawa. Nie może

24 Zob. R. Scruton, *England and the need for nations*, s. 13–14.

25 Zob. R. Scruton, *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2003, s. 138.

26 K. Brzechczyn, *Patriotyzm — nacjonalizm — ojkofoobia*, s. 56.

jedna wynosić się nad drugą, a tym bardziej nad inną panować lub próbować ją zmieniać<sup>27</sup>. U zwolenników wielokulturowości, teraz już z różnych krajów, postawa odrzucenia zostaje skierowana przeciwko własnym narodom. Rodzi się wręcz patologiczna nienawiść względem wszystkiego, co do tej pory kształtowało człowieka, co było jego przestrzenią życia, rozwoju i zdobywania wiedzy. Trzeba uwolnić się od tego, co nie jest kosmopolityczne, co dzieli i wprowadza niesłuszne ze swej natury hierarchie, również poprzez ukazanie własnego domu w krzywym zwierciadle. Dom, rodzina i naród — te trzy naturalne formy przynależności społecznej stają się realnie największym życiowym wrogiem. Takie myślenie zakorzenione również w hasłach intelektualistów oświecenia i ich spadkobiercach jest jednak mrzonką<sup>28</sup>. Jak celnie zauważa Scruton: „«Wielokulturowość» jest próbą «pluralizowania» tego, co jest z natury rzeczy jednostkowe: mojej tożsamości jako istoty społecznej. Traktując świat ludzki jako zbiór jednakowo słusznych «stylów życia», «kultur» i «wartości», wymyślamy alternatywy, bo ich po prostu nie ma”<sup>29</sup>.

Świat wielokulturowy okazuje się mrzonką także z innego powodu. Brak mu bowiem pogłębionej refleksji nad poznaniem innych kultur, którą amerykański filozof określa mianem „ksenofilii”. Współczesny wyznawca ojkofobicznego stylu myślenia zachowuje się często jak dziecko szukające w programach telewizyjnych jedynie tego, co go interesuje lub bawi. Nie zna i nie ma zamiaru poznać głębiej kultur, na które się powołuje, zatrzymując się na własnych wyobrażeniach o nich. Świat to dla niego rynek różnych kultur, z których może wybierać to, co mu się aktualnie podoba. Toleruje wszystko, z wyjątkiem „własnego domu”<sup>30</sup>.

Patrząc na zjawisko ojkofobii, warto zapytać o jego socjologiczne źródła? Scruton podaje dwa takie źródła: (1) zmiana roli intelektualisty w dzisiejszym społeczeństwie<sup>31</sup>, (2) — współczesna antropologia, a szczególnie polityka<sup>32</sup>.

27 Zob. R. Scruton, *Oikofobia i ksenofilia*, przeł. A. Depowska, w: *Narody i stereotypy*, red. T. Walas, Kraków 1995, s. 292.

28 Por. K. Brzechczyn, *Patriotyzm — nacjonalizm — ojkofobia*, s. 58.

29 R. Scruton, *Oikofobia i ksenofilia*, s. 293.

30 K. Brzechczyn, *Patriotyzm — nacjonalizm — ojkofobia*, s. 58.

31 Zob. R. Scruton, *Oikofobia i ksenofilia*, s. 295.

32 Zob. R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 236–238.

Ad. 1. Niezwykle cennym osiągnięciem cywilizacji europejskiej jest powstanie państw wolnych od wpływów religijnych. Jednak i dziś potrzebni są „przewodnicy duchowi”. Taką rolę w społeczeństwie spełniali jeszcze do niedawna intelektualiści, lecz i oni, na skutek coraz łatwiejszego i bardziej powszechnego dostępu do wiedzy każdego człowieka, tracą powoli swoją uprzywilejowaną rolę, co powoduje ich frustrację i oburzenie. Rodzi się niechęć i deprecjonowanie środowiska, które nie zauważa już ich przewodniej roli. Szukają zatem innej, bardziej kosmopolitycznej przestrzeni, w której na nowo odzyskają utraconą rolę. Jednak, ze względu na istniejący wciąż prestiż i zajmowane stanowiska, antypatia intelektualistów do własnego „domu” staje się wyjątkowo niebezpieczna. Jest ona bowiem podbudowana teoriami naukowymi, które zawsze mocniej przemawiają do wyobraźni każdego człowieka niż jakiegokolwiek inne treści<sup>33</sup>.

Ad. 2. W wymiarze antropologicznym ojkofoobia rodzi się jako przejaw specyficznej niedojrzałości współczesnego człowieka. Jest ona formą prywatnego i młodzieńczego wyparcia się własnego „domu”, podobnego do infantylnych zachowań młodych ludzi względem swoich rodziców. Nie jest to jednak forma najbardziej niebezpieczna, gdyż zwykle pod wpływem doświadczenia życiowego można z niej wyrosnąć. Dużo bardziej niebezpieczna jest ojkofoobia motywowana względami politycznymi. Wykorzystywany jest tu bowiem cały wachlarz zachowań, propagandy i działań prawnych, mających na celu promocję zjawisk ojkofoobicznych, by uzyskać cele ponadnarodowe. Zdaniem Scrutona organizacjami propagującymi takie rozwiązania jest Unia Europejska i instytucje Organizacji Narodów Zjednoczonych. W ocenie brytyjskiego filozofa takie odgórne działania wymienionych organizacji, wymierzone w lojalność obywateli względem swoich narodów, paradoksalnie uderzają również w skuteczność samych tych instytucji. Podstawą bowiem kreatywnego życia obywateli są prawa przez nich ustanawiane, dla ich własnego „domowego” pożytku<sup>34</sup>.

33 Por. K. Brzechczyn, *Patriotyzm — nacjonalizm — ojkofoobia*, s. 56, 59.

34 Por. K. Brzechczyn, *Patriotyzm — nacjonalizm — ojkofoobia*, s. 59–60.

## Ojkofobia i postmodernizm – przestrzeń wspólnych wyobrażeń

Do zagadnień charakterystycznych zarówno dla ojkofobii, jak i nurtów postmodernistycznych należy zaliczyć: rozumienie domu i historii oraz związanych z nimi problemów religii i kultury, a także samej koncepcji człowieka i jego relacji do świata. Można dostrzec również wspólny zachwyt nad epoką oświecenia oraz zmianami mentalnościowymi i społecznymi następującymi po rewolucji francuskiej, a zatem po wydarzeniu, które już kilka wieków temu miało przekształcić wszelki zastany porządek. Jest to jednak, po części, także wspólny świat „wymyślanych alternatyw”, o których wspominał Scruton.

### Dom i historia

Wcześniejsze opisy rozumienia domu w starożytnej Grecji ukazują nam nie tylko pewną przestrzeń duchową czy fizyczną, w tym również szczególne relacje międzysobowe zachodzące pomiędzy członkami domu, ale nade wszystko specyficzną ciągłość obecną w każdym z tych wymiarów. Najlepiej tę ciągłość wyraża linearnie i świadomościowo pojmowana historyczność, której autorem jest Arystoteles<sup>35</sup>. Warto przypomnieć, że Stagiryta traktuje czas jako jedną z kategorii bytu (jedna substancja, dziewięć przypadłości), a linearność czasu wyrażana jest przez liczbowe ujęcie różnicy pomiędzy tym, co jest, a tym, co było. Nie chodzi mu jednak jedynie o świat bytów materialnych, ale również duchowych. Ostatecznie czasu nie da się bowiem zrozumieć bez człowieka i jego świadomości<sup>36</sup>. Relacje ojca do dziecka albo męża do żony nigdy nie są tylko relacjami formalnymi lub prawnymi, które można by było opisać za pomocą jakiegoś schematu. Człowiek psychologicznie

35 Zob. Arystoteles, *Kategorie*, IV, 1 b 25, w: Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka. Z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 5–6; Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, 218 b–219 a, b, 223 a, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka*, Warszawa 2003.

36 Por. M. Jędraszewski, *Filozofia czasu*, w: *Pojęcie czasu w nauce, sztuce i religii*, red. A. Wójtowicz, Poznań 2001, s. 13–16.

„nasiąka” klimatem swojego domu, przyjmując nawet nieświadomie jego piętno. Również więzy krwi pozostawiają ślad „ojca w synu” zarówno fizyczny, jak i osobowościowy. Nie da się zatem zerwać z przeszłością czy stać się „od teraz” kimś zupełnie innym, jak ma to miejsce w krytyce amerykańskiego imperializmu kulturowego. Taka próba zerwania z przeszłością będzie rodzić zawsze negatywne skutki społeczne i osobowościowe.

Z podobną, nieudaną próbą zerwania z „czymś, co było”, mamy do czynienia w postmodernizmie. Warto odwołać się do ważnej dla wielu współczesnych socjologów myśli francuskiego filozofa i socjologa Jeana Baudrillarda. W ujęciu tegoż humanisty historię można przedstawić w sposób idealistyczny, czyli wolny od konkretnych miejsc i linearnego ujęcia czasu. Doskonałym przykładem takiej interpretacji jest jego opis wojny w Zatoce Perskiej, o której można właściwie powiedzieć, że „nie miała ona miejsca”<sup>37</sup>. Nie ma powodu, by pogłębiać teraz analizy specyficznego języka używanego przez tegoż autora, które zostały już gdzie indziej naświetlone<sup>38</sup>. Wystarczy zwrócić uwagę na dwa aspekty jego wywodu: (1) idealistyczną konstrukcję tego wydarzenia oraz łączące się z nim (2) przekreślenie logicznego porządku przyczynowo-skutkowego.

Dla Baudrillarda wojna w Zatoce to nie tyle wydarzenie, do którego doprowadziły konkretne osoby, fakty, lub procesy, w określonym miejscu i czasie, ile wynik „fatalnego zbiegu zdarzeń”, które mogło się po prostu nie wydarzyć albo wydarzyć się w innym miejscu i czasie, gdyby zadziałały takie same okoliczności. Powołuje się on na wielkie systemy metafizyczne, które głosiły już wcześniej hipotezy kontestujące nieodwracalny porządek znaczeń, praw i czasu, oraz współczesną naukę, w której coraz częściej do głosu dochodzą teorie odrzucające prawa fizyki, jak jest na przykład w teorii chaosu<sup>39</sup>. Niestety, autor ten myli pojęcie odwracalności praw z odwracalnością porządku przyczynowego (przyczyna–skutek) w fizyce. Trudno też jednoznacznie wskazać, po pogłębionej refleksji, że w jakimś wcześniejszym systemie metafizycznym

37 J. Baudrillard, *The Gulf War did not take place*, trans. & intro. P. Patton, Bloomington 1995.

38 Por. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2004.

39 Zob. J. Baudrillard, *The illusion of the end*, trans. C. Turner, Cambridge 1994.

mieliśmy do czynienia z odwróceniem porządku: przyczyna–skutek<sup>40</sup>. Zamiana występowania wydarzeń określanych terminami „skutek” i „przyczyna”, w jego myśli, jest jedynie pustą zamianą semantyczną, za którą nie kryje się żaden metafizyczny czy fizyczny fakt.

## Kultura i religia

Padło już kilka słów o wizji kultury, jak również o niedowartościowaniu, a nawet przekreśleniu znaczenia religii w ojkofobii. Należy przyznać, że w nurcie postmodernistycznym mamy do czynienia z podobnym postrzeganiem kultury. Nieco inaczej jest z problemem religii. Ponieważ dla postmodernizmu religia jest częścią kultury z niej wyrastającą, pojawiają się hasła nie tyle deprecjonujące samą religię, ile promujące nowy sposób jej widzenia lub jej zamiany na bardziej praktyczną, ogólnoludzką etykę<sup>41</sup>. Obydwa sposoby myślenia nie uwzględniają jednak niezwyklej mądrości, kryjącej się w szeroko pojmowanej kulturze (czyli także w jej „rysie religijnym”), w której przyszło wzrastać poszczególnej jednostce czy grupie. Wypada przywołać tu, choćby, starogreckie rozumienia mitu, jako swoistą, konserwatywną i zdroworozsądkową przeciwwagę dla wielu twierdzeń typowych dla przedstawionych tu sposobów myślenia.

Platon twierdził, że w każdym naszym poznaniu mamy do czynienia zarówno z prawdą (*logoi*), którą można poznać rozumem, jak i z fałszem (*mythoi*). Jednak w samym *logoi* może pojawić się fałsz, zaś w *mythoi* wiele z prawdy<sup>42</sup>. Dzieli zatem mity na **większe**, które zawierają treści doniosłe egzystencjalnie i poznawczo, oraz **mniejsze**, które można przyrównać do bajek opowiadanych dzieciom, legend lub baśni ludowych. Wszystkie one zawierają różnego rodzaju informacje oraz przesłania wychowawcze dla poszczególnych ludzi,

40 Por. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury*, s. 145–146; A. Duk, *O wątpliwych podstawach i metodologii humanistów postmodernistycznych*, „Analecta Cracoviensia” 52 (2020), s. 18–21, <https://doi.org/10.15633/acr.4043>.

41 Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012.

42 Zob. Platon, *Państwo*, 377, 522 A, w: Platon, *Państwo. Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2001.

jak również stają się przydatne w polityce i pedagogii społecznej<sup>43</sup>. Również Arystoteles nie był w stanie zrezygnować zupełnie z wyobrażeń mitycznych w swojej teorii poznania. Mitologię wiązał on z poznaniem poetyckim, które wyrasta z doświadczenia ludzkiego. Choć twierdził, że czas mitów się kończy, jego zdaniem nie należy ich ani lekceważyć, ani uważać wyłącznie za relikw historyi<sup>44</sup>. Opowiadania mityczne zawierają bowiem treści uniwersalne i ponadhistoryczne, i w związku z tym nie powinny być wybiórczo i arbitralnie tłumaczone przez młodych, niedoświadczonych i goniących jedynie za sławą poetów. Mogliby oni wypaczyć zawarte w nich ważne dla ludzi przesłania<sup>45</sup>.

Myślenie postmodernistyczne i ojkofoobiczne charakteryzuje zatem bardzo wybiórcze i płytkie ujęcie wszelkich dotychczasowych pojęć, treści, a nawet zachowań. Nie da się zbudować teraźniejszości, a w jej ramach żadnej kultury czy nowej religii, bez odwołania do zdrowych dokonań i mądrości przeszłych pokoleń. Te zaś można odnaleźć w myśli konserwatywnej.

## Koncepcja człowieka i relacja do świata

Ostatecznych źródeł ojkofoobii i postmodernizmu należy szukać jednak w filozofach o zabarwieniu monistycznym i materialistycznym. Warto zwrócić uwagę na te z nich, które pojawiły się w przestrzeni intelektualnej na przestrzeni ostatnich dwóch wieków. Szczególnie chodzi o szeroko rozumiane dążenia dekadentkie przełomu XIX i XX wieku, nietzscheańską wolę mocy nowego człowieka, filozofię marksistowską, która nie chce już opisywać rzeczywistości, ale ją zmieniać, oraz freudowską absolutyzację niejasnej przestrzeni podświadomości kierującej człowiekiem w sposób bezwolny. Przełom wskazanych powyżej wieków dobrze charakteryzuje Andrzej Miś:

---

43 Zob. Platon, *Państwo*, 377 C.

44 Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, 984 a–987 a, 1000 a, 1074 b, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologika. O świecie. Metafizyka*, Warszawa 2003.

45 Por. H. Kiereś, *Mit*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/m/mit.pdf>, s. 1–6 (29.05.2024).

Zaczęto manifestować rozczarowanie dotychczasową kulturą i głosić jej upadek (*decadence*). [...] Nastroje nihilistyczne i katastroficzne — ale i wzmocnienie się rewolucyjnych dążeń; ironia i autorefleksyjność — ale i sztuka zaangażowana — takie były między innymi symptomy tego stanu rzeczy (a pewne z nich odnaleźć można nawet w modernizmie katolickim, na przykład odwoływanie się do podświadomości, podważanie obiektywności dogmatów, historyzm). [...] Rozum bowiem — ze swoją logiką, ze swoimi kategoriami — stał się czymś podejrzanym. Okazało się, że dawnego jego wyobrażenia — że jest autonomiczny, od niczego innego nie zależny i że przez to właśnie zapewnia człowiekowi status podmiotu — nie da się już utrzymać. Tym samym podejrzana stała się filozofia i nauka<sup>46</sup>.

Można skonkludować, że podejrzanym stał się sam człowiek w swojej racjonalności i wolności.

Podejrzanymi stały się również relacje człowieka do otaczającego go świata, a nawet jego najbliższych. Skoro nie jest już pewnym siebie racjonalnym podmiotem, wszystko, co klasycznie jawiło się jako obiektywny przedmiot naszego poznania, również traci swój obiektywny sens. Nawet rodzice stają się dla swojego dziecka przeszkodą na jego drodze do prawdziwego i dojrzałego życia, jeśli uczą go zastanych (kulturowych i historycznych) wzorów postępowania, jak głosi Julia Kristeva<sup>47</sup>. Zanikająca różnica pomiędzy przedmiotem i podmiotem poznania sprawia, że właściwie wszystko staje się w jakiejś mierze iluzją, zamykającą człowieka w „subiektywnym niezrozumieniu świata” lub/i nieustannym poszukiwaniu swojej „niewyraźnalnej ostatecznie istoty”<sup>48</sup>. Należy przyznać, że takie zagadnienia nie występują wśród głównych tematów ewolucyjnie rozumianego konserwatyzmu.

46 A. Miś, *Filozofia współczesna*, s. 233–234.

47 Zob. J. Kristeva, *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*, Paris 1985.

48 J. Hańderek, *Kłopoty z tożsamością — kłopoty ze współczesnością*, „Kwartalnik Filozoficzny” 44 (2016) z. 2, s. 5–28.



## Refleksja na zakończenie

Na kanwie poruszonych zagadnień łączących ojkofobię i postmodernizm oraz ich konfrontacji z myślą konserwatywną mogą rodzić się przynajmniej dwa pytania: (1) czy pomiędzy tak różnymi stylami filozofowania da się nawiązać konstruktywny dialog, oraz (2) czy zarówno jedną, jak i drugą wizję świata można w jakiś sposób rozwinąć lub dopełnić?

Ad. 1. Wydaje się, że nawiązanie głębszego dialogu pomiędzy dwoma tak różnymi sposobami myślenia, jak ojkofoobia/postmodernizm i konserwatyzm, sięgającego samych fundamentów tychże filozofii, nie jest możliwe. Jednak w wymiarze praktycznym można, a nawet powinno się prowadzić taki dialog, a nawet wspólne przedsięwzięcia. Dobrym przykładem takich przedsięwzięć mogłaby być troska o chorych czy pomoc charytatywna<sup>49</sup>.

Ad. 2. Każda filozofia próbuje dać odpowiedzi na pytania najbardziej nurtujące ludzkie serca. Wielość różnych jej kierunków jest jednak najlepszym przykładem na to, że nie jest to do końca wykonalne w ramach samej filozofii<sup>50</sup>. Otwiera się tu przestrzeń dla wiary religijnej, wiary w Boga Transcendencji, przychodzącego do nas przez historię czy obiektywne prawa fizyczne i duchowe. O ile w myśli konserwatywnej, szczególnie w jej ewolucyjnej wersji, może pojawić się szansa otwarcia na odkrycie takiej wiary i takiego Bytu, nawet pomimo też Scrutona niedostrzegających wartości religii, o tyle w przypadku ojkofoobii i postmodernizmu jest to po prostu niemożliwe.

---

49 Por. J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości*, s. 10.

50 Por. M. Heller, G. Brotti, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Kraków 2022, s. 82–90.

## Bibliografia

- Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka*, Warszawa 2003, s. 7–203.
- Arystoteles, *Kategorie*, w: Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka. Z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 3–50.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka*, Warszawa 2003, s. 601–857.
- Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6: *Polityka. Ekonomika. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęta do filozofii. Ustrój polityczny Aten. List do Aleksandra Wielkiego. Testament*, Warszawa 2001, s. 563–626.
- Baudrillard J., *The Gulf War did not take place*, trans. & intro. P. Patton, Bloomington 1995.
- Baudrillard J., *The illusion of the end*, trans. C. Turner, Cambridge 1994.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012.
- Brzechczyn K., *Patriotyzm – nacjonalizm – ojkofobia w myśli Rogera Scrutona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 29 (2020) nr 1, s. 51–62, <https://doi.org/10.24425/pfns.2020.132970>.
- Brzechczyn K., *W obronie metanarracji w filozofii historii*, w: *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, red. P. Orlik, Poznań 2006, s. 231–241.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Kraków–Warszawa 1994.
- Day B., *The velvet philosophers*, London 1999.
- Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011.
- Duk A., *O wątpliwych podstawach i metodologii humanistów postmodernistycznych*, „Analecta Cracoviensia” 52 (2020), s. 7–28, <https://doi.org/10.15633/acr.4043>.
- Hamilton A., *Conservatism*, <https://plato.stanford.edu/entries/conservatism/> (29.10.2019).
- Hańderek J., *Kłopoty z tożsamością – kłopoty ze współczesnością*, „Kwartalnik Filozoficzny” 44 (2016) z. 2, s. 5–28.
- Heller M., Brotti G., *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Kraków 2022.
- Hörcher F., *Farewell to Roger Scruton – the classic of contemporary British conservatism*, „Hungarian Review” 11 (2020) no. 1. [http://hungarianreview.hu/article/20200121\\_farewell\\_to\\_roger\\_scruton\\_the\\_classic\\_of\\_contemporary\\_british\\_conservatism](http://hungarianreview.hu/article/20200121_farewell_to_roger_scruton_the_classic_of_contemporary_british_conservatism)

- Information from 2016 Events, <https://www.roger-scruton.com/> (23.07.2024).
- Jędraszewski M., *Filozofia czasu*, w: *Pojęcie czasu w nauce, sztuce i religii*, red. A. Wójtowicz, Poznań 2001, s. 9–32.
- Kauchka K., *Czy może być co dobrego w postmodernizmie?*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 8 (2013), s. 73–86.
- Kiereś H., *Mit*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/m/mit.pdf>, s. 1–6 (29.05.2024).
- Kiereś H., *Postmodernizm*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/postmodernizm.pdf> (22.03.2023).
- Kristeva J., *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*, Paris 1985.
- Kristeva J., Vanier J., *(Bez)sens słabości: dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, przeł. K. i P. Wierzchosławscy, Poznań 2012.
- Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.
- Lengauer W., *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*, Warszawa 1999.
- Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migański, Warszawa 1997.
- Lyotard J.-F., Thébaud J.-L., *Just gaming*, University of Minnesota Press 1985 (Theory and History of Literature, 20).
- Markiewka T. S., *Bruno Latour i „koniec” postmodernizmu*, „Diametros” (2012) nr 33, s. 101–119.
- Miś A., *Filozofia współczesna: główne nurty*, Warszawa 2006.
- Platon, *Państwo*, w: *Platon, Państwo. Prawa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 13–338.
- Scruton R., *England and the need for nations*, London 2006.
- Scruton R., *Jak być konserwatystą*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2016.
- Scruton R., *Ojkofoobia i ksenofilia*, przeł. A. Depowska, w: *Narody i stereotypy*, red. T. Walas, Kraków 1995, s. 291–297.
- Scruton R., *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2003.
- Scruton R., *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, przeł. J. Grzegorzcyk, R. P. Wierzchosławski, Poznań 2017.
- Sokal A., Bricmont J., *Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2004.



**Tadeusz Sierotowicz**

 <https://orcid.org/0000-0001-8049-3957>

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych

 <https://ror.org/0o6be7t88>

## **Krótki traktat o wierchowaniu. Przyczynek do filozofii gór Józefa Tischnera**

 <https://doi.org/10.15633/lie.30203>

## Abstrakt

### *Krótki traktat o wierchowaniu. Przyczynek do filozofii gór Józefa Tischnera*

Artykuł traktuje o „wierchowaniu”, czyli chodzeniu po górskich szczytach (wierchach). Ten ostatni, „locus ad quem” wspinaczki, symbol o wielorakim znaczeniu, jest widziany jako metafora o podwójnej wymowie: eschatologicznej i poznawczej. Interpretację metafory szczytu poprzedza refleksja dotycząca sposobu, w jaki konkretyzuje się myślenie właściwe filozofii gór. Zejściu z gór poświęcono podsumowanie.

**Słowa kluczowe:** filozofia gór, eschatologia, poznanie i jego konteksty, myślenie i filozofia gór, mountain studies, śmierć, Józef Tischner

---

## Abstract

### *A short treatise on climbing. A contribution to the philosophy of the mountains of Józef Tischner*

The article examines “wierchowanie”, i.e. walking on mountain peaks (wierchy). The latter, the “locus ad quem” of climbing, a symbol with multiple meanings, is seen here as a metaphor with a double meaning: eschatological and cognitive. The interpretation of the summit metaphor is preceded by a reflection on the way in which the thinking inherent in the philosophy of mountains is concretized. The final section of the text focuses on the descent from the summit.

**Keywords:** mountain philosophy, eschatology, knowledge and its contexts, thought and mountain philosophy, mountain studies, death, Józef Tischner

---

Góra w doskonały sposób wyraża naturę symbolu; ona sama może być uważana za symbol [...]. Góra [jako symbol] odsyła do wspinaczki, a odsyłając, uzmysławia, że wszystkie punkty wspinaczki są istotne i skoordynowane. Jednocześnie góra to miejsce, które pokazuje, że czas i jego artykulacja są w rzeczywistości retrospektywną projekcją tego, co wydarza się na szczycie<sup>1</sup>.

## Źródłowa metafora filozofii gór

Człowiek zauroczony szczytami — tak została określona źródłowa metafora filozofii gór inspirowanej refleksjami Józefa Tischnera<sup>2</sup>. Metafora ta, wyrażająca sposób „trawienia świata”, innych i własnej egzystencji<sup>3</sup>, to jednocześnie styl myślenia, odczuwania i motywacja działania człowieka zauroczonego górami. W tym przypadku motywacja do wejścia na górski szlak, bowiem z tej metafory rodzi się pragnienie „wierchowania”, czyli wejścia na szczyt.

Zapytany na początku lat 90. ubiegłego stulecia, czy myślenie z wnętrza metafory ma swe źródło w krajobrazie i poetyce Podhala, Józef Tischner odpowiedział:

pojęcie „myślenia z wnętrza metafory” wzięło się raczej z refleksji nad metaforami greckimi — Platońskiej jaskini i złośliwego geniusza. Metaforyka typowo podhalańska jeszcze się do końca nie wyłoniła w moim pisaniu, ale czasem odsłania się zupełnie przypadkowo. Ostatnio dużą rolę nabiera słowo „wierchowanie”. To znaczy: chodzić po szczytach<sup>4</sup>.

- 
- 1 A. Brandalise, *Simboli dell'ascesa e della discesa*, w: *Montagne mute, discepoli silenziosi. Percorsi di filosofia della montagna*, a cura del gruppo „filosofia&montagna”, Padova 2013, s. 82.
  - 2 Por. T. Sierotowicz, *Prolegomena do filozofii gór Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 28 (2022) nr 1, s. 177–192, <https://doi.org/10.15633/lie.59109> oraz T. Sierotowicz, *Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 1, s. 66–94, <https://doi.org/10.15633/lie.30104>.
  - 3 Zob. J. Tischner, *Inny*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 289.
  - 4 *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2015, s. 54.



Tak rozumiane wierchowanie to temat niniejszego artykułu, krótkiego traktatu o tym, co Pieśń nad Pieśniami, choć w innym kontekście, określa jako wędrówkę albo skakanie po górskich szczytach (Pnp 2, 8). Górski szczyt, czyli wierch, to *locus ad quem* wspinaczki. Na przestrzeni wieków literatura, poezja, malarstwo, religioznawstwo odsłoniły wielość przesłań metafory górskiego szczytu<sup>5</sup>. Dwa z nich staną się osnową prezentowanych tutaj refleksji, dwa przesłania wskazujące na rzeczywistość eschatologiczną i poznawczą. Zostanie im poświęcona trzecia i czwarta część artykułu. Poprzedzi je dyskurs dotyczący źródłowości podstawowej metafory filozofii gór i wewnętrznej dynamiki tej filozofii. W zakończeniu zostanie podjęty temat zejścia z górskiego szczytu, w oczywistym sensie naturalna konkluzja wierchowania.

## O wewnętrznej dynamice filozofii gór

Wypada zacząć od pytania, jaki charakter ma źródłowość dopiero co wspomnianej źródłowej metafory filozofii gór. Dobrosław Kot, pisząc o metaforyczności źródła w myśli Józefa Tischnera, wyodrębnia w tym kontekście trzy sensy słowa „źródło”: sens według fenomenologii Edmunda Husserla, sens odpowiadający Tischnerowskiemu ujęciu metafory jako źródła-gniazda i w końcu sens inspirowany ujęciem Ricœura: źródłowość jako metafora-symbol dająca do myślenia<sup>6</sup>. Źródłowa metafora filozofii gór daje się sprowadzić do trzeciej kategorii, pozostając bliska jakże często cytowanemu przez Tischnera sformułowaniu „Symbol daje do myślenia”<sup>7</sup>.

Konieczna jest tu jednak podwójna precyzacja. I tak należy zauważyć pewną nieostrość rozróżnienia pojęć „symbol” i „metafora” w myśli Tischnera, co

5 Zob. dla przykładu esej Jacka Woźniakowskiego *Góry niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*, w: J. Woźniakowski, *Pisma wybrane*, t. 2: „Góry niewzruszone” i pisma rozmaite o Tatrach, red. N. Cieslińska-Lobkowitz, Kraków 2011, s. 5–330 i rozważania Mircei Eliadego poświęcone górze świętej jako *axis mundi* w: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, red. M. Czerwiński, Warszawa 1974, s. 61–79.

6 Zob. D. Kot, *Metaforyczność źródła w myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe UEK” (2016) nr 4, s. 58–59 <https://doi.org/10.15678/ZNUEK.2016.0952.0404>.

7 „«Symbol daje do myślenia» — to zdanie, które mnie zachwyca” — pisze Tischner (J. Tischner, *Świadectwo heroicznemu myśleniu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 491).

zdaje się odpowiadać interpretacji Ricœura<sup>8</sup>. W niniejszym eseju powyższa nieostrość pojęć pozostanie. Po drugie zaś, jak podkreśla Kot, według Ricœura „symbol daje — a więc nie jest ustanowiony przez myślącego, ale to dawanie jest zaproszeniem do drogi, nie daje bowiem wszystkiego (rozumianego jako ostateczna odpowiedź)”<sup>9</sup>. W konsekwencji, komentuje Kot, cytując Ricœura, „symbol, w przeciwieństwie do większości innych znaków, jest nieprzejrzysty. To stanowi o nieprzebranej jego głębi”<sup>10</sup>. A jeżeli tak, to jaśniejsze się staje, dlaczego Tischner, pisząc o poznaniu i doświadczeniu innego, konkluduje, iż chodzi tu o drogę, która „nigdy nie jest w stanie zamknąć się w formie ostatecznego wyniku”<sup>11</sup>.

Nieprzejrzystość symbolu, i jeżeli zgodzić się z powyższymi uwagami, także i metafory, prowadzi do następującego określenia myślenia: „myślenie to otwieranie horyzontów możliwości dla tego, co jest dane jako istniejące. Każdy akt otwarcia nowego horyzontu pragnie się wyrazić metaforą. Dzięki temu «symbol może dawać do myślenia»”<sup>12</sup>. W konsekwencji myślenie jest jakby przechodzeniem od metafory do metafory, od symbolu do symbolu. Dlatego też proces myślowy może być opisany jako ciąg wzajemnie ze sobą powiązanych i zazębiających się metafor. Wewnętrzna dynamikę tworzenia ciągu metafor w procesie myślenia konstytuują dwa momenty: agatologiczny i aksjologiczny. Istotnie bowiem, jak pisze Tischner, „to, co agatologiczne, daje do myślenia”, zaś to, „co aksjologiczne, pobudza szukanie i kieruje nim. Pierwsze jest warunkiem drugiego: myślowe poszukiwania są możliwe tam, gdzie coś zostało «dane do myślenia»”<sup>13</sup>.

W ogólności ciąg „dających do myślenia” metafor nie jest ciągiem nieskończonym. Myślenie nie przypomina cebuli Szymborskiej, która to cebula „nie ma wnętrzości. | Jest sobą na wskroś cebula | do stopnia cebuliczności. |

8 Por. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 523.

9 D. Kot, *Metaforyczność źródła*, s. 58.

10 D. Kot, *Metaforyczność źródła*, s. 58.

11 J. Tischner, *Imy*, s. 288.

12 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 525.

13 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 538.

Cebulasta na zewnątrz, | cebulowa do rdzenia”<sup>14</sup>. Skończoność ciągu symboli nie wynika li tylko ze skończoności człowieka, choć naturalnie także i z tego.

Pisze Tischner, „poznanie zatrzymuje się [...], by w pewnym momencie powiedzieć do siebie: wystarczy”. Do poznającego można wtedy odnieść słowa, które w Biblii czytamy o Hiobie, to jest, że „umarł syty dni” (Hi 42, 17). Poznający dociera do miejsca, w którym dalsza „podróż nie jest już konieczna”, bo stanął przed czymś, co nasyciło jego duszę. W przypadku poznania **innego** „moment postępu jest momentem uchwycenia wewnętrznej indywidualności **innego**”, zaś wewnętrzna indywidualność innego „jest — mówiąc metaforycznie — sposobem «trawienia świata» przez **innego**”. Metafora trawienia opiera się na konstatacji, że „świat jest nie tylko światem, w którym żyjemy, lecz również światem, z którego żyjemy”. Nie chodzi to tylko o konieczność zdobywania chleba, lecz także o doświadczenia, takie jak „poczucie swobody na szczycie góry”, „lęk w czasie burzy” czy też „doświadczenie **innego** jako **innego**”. Te i inne doświadczenia nasycają duszę i muszą być „przetrawione”, zasymilowane, uczynione swoimi. A każdy trawi na swój sposób, i ten sposób przyswajania „pokarmu”, jakim jest świat, Tischner nazywa „indywidualnym skretem świadomości”. Tak oto Tischner dochodzi do określenia świadomości jako konkretnego skretności, który „tak «przekręca» świat, by stał się «strawny» dla człowieka”<sup>15</sup>.

Jak powyższy bieg myśli przejawia się w przypadku filozofii gór? Opisując swój związek z Tatrami, Tischner powiedział w jednym z wywiadów, że przed tym, jak zaczął chodzić w góry, „po góralsku” myślał, że „Tatry są po to, żeby je podziwiać, ale nie po to, żeby się w nie pchać”<sup>16</sup>. Można tu dostrzec zaczątek krystalizacji źródłowej metafory filozofii gór, czyli zauroczenia szczytami gór, w świadomości Tischnera. Dopiero w późniejszym okresie Autor *Mądrości człowieka gór* zaczął „łazić po Tatrach”, czyli się wspinać. Z tego „łazenia po Tatrach”, wynikającego z wewnętrznej potrzeby, zrodziła się u niego swoista „filozofia przestrzeni” związana z ideą wolności człowieka. Owa Tischnera filozofia przestrzeni i wolności streszcza się w powiedzeniu, „jaka jest twoja

14 W. Szymborska, *Cebula*, w: W. Szymborska, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2023 (ebook Kindle; poz. 3951).

15 Wszystkie cytaty w niniejszym paragrafie pochodzą z: J. Tischner, *Imy*, s. 288–290.

16 *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!*, s. 33.

przeestrzeń, taka jest twoja wolność<sup>17</sup>. Tak więc w przypadku Tischnera ciąg metafor jest następujący:

zauroczenie Tatrami → wspinaczka → przestrzeń → wolność jako przestrzeń → przestrzeń wolności.

Być może filozofia wolności to coś jakby nasycenie duszy autora *Sporu o istnienie człowieka*, nasycenie, o którym była wyżej mowa.

Uogólniając, można zaryzykować tezę, że filozofia gór to ujaśnienie i zarazem konkretna, „górska” realizacja sformułowania „symbol daje do myślenia”, tak bliskiego Tischnerowi<sup>18</sup>. Istotnie, góry są nam dane i zarazem są symbolem na wiele sposobów obecnym w szeroko pojętej kulturze<sup>19</sup>. Dla niektórych są uobeczeniem regularności i potęgi praw przyrody rządzących dynamiką ziemi. Dla innych, jak na przykład dla Plantingi, są darem bożym zapraszającym do kontemplacji i oferującym możliwość wspinaczkowej przygody<sup>20</sup>. Dla jeszcze innych góry i wspinaczka są sposobem wyłożenia traktatów teologicznych, jak to czyni dla przykładu Roman Rogowski, pisząc o Eucharystii i górach<sup>21</sup>. Góry zatem są dane człowiekowi jako wieloznaczny

17 *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu!*, s. 33.

18 Chodzi tutaj o konkretność po góralsku rozumianą, w duchu tego, co Tischner notuje w *Historii filozofii po góralsku*, cytując pytanie Staska Szewczyka: „a konkretnie o co chodzi?”. Pokrótce chodzi o to, żeby „być mądrym ogólnie i być mądrym konkretnie” (J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018, s. 48–49). Słowa Ricœura to mądrość ogólna, zaś filozofia gór to mądrość konkretna.

19 Zob. np. następujące artykuły i cytowaną tam literaturę przedmiotu: A. Brandalise, *Simboli dell'ascesa e della discesa* i E. Dutka, *Góry wolają i milczą. O antropomorfizacji, personifikacji i prozopopei*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 13 (2023), s. 67–80, <https://doi.org/10.32798/pflit.960>. Zob. też wyżej przypis 5.

20 Zob. A. Plantinga, *Why climb mountains?*, „The Reformed Journal” November 1969, s. 8.

21 Zob. R. Rogowski, *I uczynisz mi ołtarz z kamieni*, Opole 1988. Jeżeli filozofia gór może być interpretowana jako konkretna realizacja powiedzenia Ricœura, to liczne książki Rogowskiego mogą być odczytywane jako konkretna realizacja różnych traktatów teologicznych. Dotyczy to zwłaszcza *Mistyki gór* (R. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław 1983; na temat wątków górskich w twórczości Romana Rogowskiego zob. np. J. Ślósarska, *Hermeneutyka śladu i świadectwa w pismach ks. Romana E. Rogowskiego jako projekt egzystencji, w: Autorytety w perspektywie chrześcijańskiej*, red. B. Bogolebska, M. Worsowicz, Łódź 2011, s. 77–87, <https://doi.org/10.18778/7525-592-8.07>; E. Dutka, *Wanderings and moments of pause: biblical motifs in „Mistyka gór” [Mountain Mysticism] by Roman E. Rogowski*, „Roczniki Humanistyczne” 20 (2022), s. 115–130, <https://doi.org/10.18290/rh22701.8>) oraz B. Ferdek, *Chrystologia Romana*

symbol, który w swym aspekcie agatologicznym daje do myślenia, powodując specyficznie górski skręt świadomości. Z kolei wspinaczka, wierchowanie i zejście ze szczytu stają się momentami aksjologicznego aspektu tego sposobu myślenia, albo lepiej — tego ciągu metafor, który charakteryzuje bieg myśli właściwy filozofii gór.

## Wierch — eschatologiczne przesłanie metafory

Józef Tischner pisze o wspinaczce: „człowiek wisi na ścianie, wyciąga rękę, która szuka uchwytu, i cały jest w tym uchwycie. Człowiek jest tym, ku czemu sięga jego serce. Człowiek nie jest już tym, od czego odrywa się jego stopa. Ten czujny ruch w górę — to jest właśnie etos człowieka”<sup>22</sup>. Słowa te doskonale oddają całkowite zanurzenia wspinacza w chwili, w tej właśnie, a nie innej chwili, w której trzeba znaleźć uchwyt i pewne oparcie dla stopy. Stąd, jak celnie zauważa Adone Brandalise, góry, a tym bardziej wspinaczka, to „miejsce, w którym ruch nie wyklucza możliwości rozkoszowania się czasem, tak jakby przepływał bez przemijania. Chodzi tu o doświadczenie, które można określić jako «poszerzenie chwili», gościnne doświadczenie niematerialne wymykające się wszelkim próbom chronometrycznym”<sup>23</sup>.

A kiedy już dotrze się na szczyt, kiedy już nie trzeba szukać pewnych chwytów, kiedy już nie ma biegnącej w górę, pionowej ściany, wówczas, jak napisał Guido Rey zakochany bez pamięci w Matterhornie, wspinacz może smakować „świeżą, niewysłowioną radość z osiągnięcia najwyższego punktu — szczytu; miejsca, w którym góra przestaje się wznosić, a dusza człowieka tęsknić”. Pisze o tej radości jako o niemal doskonałej formie duchowej satysfakcji, porównywalnej do tej, „jaką być może osiąga filozof, który w końcu odkrył prawdę wypełniającą i uspokajającą umysł”<sup>24</sup>. Czy tylko filozof? W cytowanym wyżej opisie Tischner zdaje się nadawać wspinaczce charakter metafory opisującej

---

Rogowskiego w kontekście mistyki, „Teologia w Polsce” 18 (2024), s. 67–79, <https://doi.org/10.31743/twp.2024.18.1.03>.

22 J. Tischner, *Alfabet Tischnera*, Kraków 2012, s. 84.

23 A. Brandalise, *Simboli dell'ascesa e della discesa*, s. 79.

24 G. Rey, *Il Monte Cervino*, Torino 1962, s. 197.

etos człowieka, a może lepiej — źródłowy sposób istnienia człowieka, tj. „ruch w górę”. Tak rozumiana wspinaczka odnosi się do życia każdego człowieka. A jeżeli wspinaczka, to i wierch. O jakim wierchowaniu tu mowa?

Objaśniając dziesięć przykazań i komentując trzecie, Tischner zauważył, że czas niedzielny, czas wypoczynku i czas bezinteresowności pozwala człowiekowi na dojsie „do szczytu góry Synaj, którą nosimy w sobie. Możemy wejść na nią i... zaśpiewać całym sobą. Po góralsku nazywa się to «wierchowanie». Jest nawet takie powiedzenie «wse wierchował nie bees, ale coś uwierchował, to twoje»<sup>25</sup>. Wierchowanie, widziane w tym kontekście, staje się wyprawą do samej istoty człowieka, do tego, co go tworzy i określa. Chodzi o wyjście na wewnętrzną górę Synaj, będącą tutaj symbolem spotkania z Bogiem (por. Wj 19, 1–25).

Jeżeli można zatem mówić o mistyce wierchowania, to właśnie tutaj i w tym kontekście. Jak rozumieć mistykę wierchowania? Odpowiedź na to pytanie to jednocześnie odpowiedź na pytanie, na czym polega wierchowanie na górę Synaj śladami Mojżesza. Brandalise proponuje następującą odpowiedź, inspirowaną naukami Mistrza Eckharta: „nazywamy «mystyką» próbę, ze strony tego, co się rodzi, uczestniczenia w czasie swoich narodzin, tj. próbę uzyskania dostępu do czasu, w którym nic go nie poprzedza”, albo inaczej próbę „osiągnięcia współczesności w stosunku do własnych narodzin, poprzez dotarcie do czasu, którego nic nie poprzedza”<sup>26</sup>. Czas, którego żaden inny czas nie poprzedza, to czas, w którym Bóg Stwórca powołuje do istnienia całe stworzenie. O jaki czas tu chodzi?

Jedną z możliwych odpowiedzi sugeruje teologia wieczności, czasu i stworzenia Karla Bartha. Według autora *Christliche Dogmatik* czas, w którym obecnie żyje człowiek, to czas upadku człowieka w sytuację grzechu i w konsekwencji czas odizolowania od Boga albo też wygnania z raju. Jednakże człowiek nie został skazany tylko i wyłącznie na ten czas upadły, bowiem

25 E. Puczek, *Objaśnianie Biblii. Rozmowy z ks. Józefem Tischnerem*, „Miesięcznik Społeczno-Kulturalny Śląsk” 6 (2000) nr 8, s. 55.

26 A. Brandalise, *Simboli dell'ascesa e della discesa*, s. 80. Jeśli chodzi o mistykę u Tischnera zob. np. J. Bukowski, *Fenomenologia i mistyka dobra u późnego Tischnera*, „Zeszyty Naukowe-Akademia Ekonomiczna w Krakowie” (2006) nr 722, s. 23–30 oraz P. Wolnikowski, *Mistyka nadwiślańska XX wieku i jej cechy charakterystyczne*, „Studia Elbląskie” 19 (2018), s. 543–566.

Bóg przygotował dla człowieka nowy czas — czas łaski i zbawienia. W Jezusie Chrystusie, w Jego wcieleniu i zmartwychwstaniu czas został wywyższony jako nowy, prawdziwy i spełniony czas, to znaczy czas rządzony przez Boga. Obok czasu upadłego i czasu łaski, Barth rozważa także czas stworzenia. Czas stworzenia jest czasem początkowym, który rozpoczyna się wraz z aktem stworzenia. Tego samego nie można powiedzieć o czasie łaski, ponieważ ten ostatni jest odpowiedzią na czas upadku i jako taki aktualizuje się w przymierzu łaski, którego kulminacją jest objawienie Jezusa Chrystusa<sup>27</sup>. Tak ujmuje te kwestie Barth:

Człowiek Jezus żyje w swoim czasie [...]. Ponieważ w swej jedności z Bogiem żyje życiem najwyższego Przedstawiciela i Sędziego, Jego życie nie należy wyłącznie do Niego samego. Jest to życie dla Boga i dla ludzi. [...] Zatem Jego czas staje się czasem dla Boga i dla wszystkich ludzi. [Jezus] reprezentuje łaskę Bożą i w ten sposób daje człowiekowi to, co Bóg mu przeznaczył. [...] Odpowiedź udzielona przez życie Jezusa na pytania Boga i człowieka czyni Jego czas czasem, który zawsze był, gdy ludzie żyli, który zawsze jest, gdy oni żyją, i który zawsze będzie, gdy oni będą żyć. To czyni życie Jezusa jednocześnie centrum, początkiem i końcem wszystkich czasów i wszystkich historii ludzkich istnień. [...] Podwójna odpowiedź, której Jezus udziela, z jednej strony Bogu, a z drugiej ludziom, czyni Go Współczesnym dla wszystkich ludzi, niezależnie od tego, czy żyli, żyją czy będą żyć<sup>28</sup>.

Mistyka widziana w tej perspektywie to próba dotarcia do czasu stworzenia, do czasu, w którym nic nie poprzedza naszego istnienia. A zatem powrót do Źródła, do wieczności, w której Bóg każdego z nas stworzył, wybrał i pobłogosławił. Także i górami. Istotnie, pisze Barth:

Boska wola i spełnienie człowieka, i nic innego, stoi na początku wszystkich rzeczy. To w ten sposób i w żaden inny sposób, powstały niebo i ziemia. [P]oczątek

27 Niniejsza synteza Karla Bartha teologii wieczności, czasu i stworzenia opiera się na opracowaniu: A. Langdon, *God the Eternal Contemporary: Trinity, Eternity, and Time in Karl Barth*, Eugene (Oregon) 2014, s. 132–134.

28 K. Barth, *Church dogmatics*, vol. 3: *The doctrine of creation*, part 3, London–New York 2009, s. 439–440.

nie był czymś przypadkowym ani samoistnym, uformowanym przez jakąś ideę czy siłę, lecz kosmosem, kosmosem, czyli bosko uporządkowanym światem, w którym niebo i ziemia — obraz relacji między Bogiem a człowiekiem w przymierzu łaski — konfrontowały się ze sobą we wzajemnym oddzieleniu i wzajemnym powiązaniu jako sfera wyższa i niższa. Ta pierwsza zasadniczo niewidzialna dla człowieka, druga zaś widzialna. Ta pierwsza przekracza go w nieznanych wysokościach, druga to jego własna i jemu powierzona<sup>29</sup>.

Roman Rogowski, opisując swoje wierchowanie na Golgotę, na której odprawił Eucharystię, napisał, że „wszystkie góry na świecie zawierają się w tej jednej. [...] Dotykam więc Początku i Źródła, Fundamentu i Przyczyny”<sup>30</sup>. Zaś w klasycznej już *Mistyce gór* zanotował, że góry wskazują na Boga, „zawierają Go, zamykają w sobie jak dzban napelniony wodą, chociaż On jest nieogarniony i transcendentny. Są po prostu sakramentem Boga”. Górski szczyt jako sakrament jest „zawsze majestatyczny, zawsze daje siebie [...], objawia, przypomina”<sup>31</sup> Boga. Idąc tym tropem, i powracając do kwestii mistyki jako próby powrotu do czasu stworzenia, można stwierdzić, że także czas wierchowania może być uważany za sakrament czasu łaski, czasu Chrystusa Jezusa; wszak w Chrystusie „zostało wszystko stworzone” (Kol 1, 16). Jeśli zatem każdy górski szczyt sakramentalnie rozumiany zawiera się w Golgocie, a czas wierchowania to sakrament czasu łaski, to wejście na szczyt, czyli wierchowanie, staje się metaforą zanurzenia w zbawczej śmierci Chrystusa, Tego, który jest współczesny życiu i śmierci każdego człowieka<sup>32</sup>.

Być może dlatego na tyłu alpejskich szczytach znajdują się krzyże. To może dlatego w *Historii filozofii po góralsku* dusze „co się już ocyściły”, „ku niebu graniom Tater sie bedóm brać. Bo ku niebu idzie sie granióm, bez Świnice,

29 K. Barth, *Church dogmatics*, vol. 3: *The doctrine of creation*, part 1, London–New York 1970, s. 99.

30 R. Rogowski, *I uczynisz mi oltarz z kamieni*, s. 77.

31 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 23.

32 Pisze Tischner: „Jeżeli umieramy z Chrystusem, z Chrystusem też będziemy ożywni [...]. Śmierć w chrześcijaństwie uzyskuje znaczenie zbawcze. W pewnym sensie oznacza to, że aby się zbawić, trzeba umrzeć. [...] W Chrystusie umieramy, a nie ma nikogo, kto nie umierałby w Chrystusie” (J. Tischner, *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020, s. 161). Możliwe pogłębienie tych sformułowań można znaleźć np. w artykule: A. S. Nowicki, *Fenomen śmierci w ujęciu Ladislausa Borosa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 35 (2002), s. 252–264.



Rysy i Garluch<sup>33</sup>. I zapewne dlatego pisząc o śmierci, niektórzy filozofowie, jak np. Vladimir Jankélévitch, przywołują górski szczyt: „człowiek wspina się na górę, aż po sam szczyt, potem zaś wykonuje skok w metaempiryczny zaświat”<sup>34</sup>.

Zarysowane wyżej refleksje pokazują, że metafora wierchowania, i naturalnie metafora wspinaczki, odsyłają do śmierci. Śmierci różnie uobecniającej — poprzez eschatologiczne i sakramentalne przywołanie, poprzez filozoficzną metaforę, poprzez krzyż fizycznie obecny na szczycie i w końcu — nie można o tym zapominać — poprzez ryzyko samej wspinaczki. Ale to właśnie dzięki temu, dzięki obecności śmierci, wierchowanie staje się prawdziwą przygodą, obrazem esencji i fundamentu ludzkiej egzystencji. Istotnie, jak pisze Jankélévitch, „człowiek jest istotą zagrożoną; przez każdą szczelinę ciała może doń wniknąć śmierć. Oto prawdziwe ryzyko. Ludzkie poczucie bezpieczeństwa jest siłą rzeczy nietrwałe”. Jednakże, co wydaje się paradoksalne, jeśli nie byłoby śmierci, to człowiek nie byłby tym, kim jest: „stała, choć utajona obecność śmierci uwzniośla życie, obdarza naszą egzystencję pasją, ferworem, energią. Można powiedzieć, że to, co nie umiera, nie żyje”<sup>35</sup>.

We wstępie do *Sporu o istnienie człowieka* Tischner napisał: „Roman Ingarden nie wychodzi w *Sporze* [o istnienie świata] poza stwierdzenie, że świat realny jest możliwy. Moja teza brzmi: nawet jeżeli «człowiek umarł» [...], to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić. Wciąż obracamy się w polu ogromnych możliwości”<sup>36</sup>. Jednym z aspektów tego pola jest możliwość, że człowiek rodzi się powtórnie do życia wiecznego, i że w konsekwencji metafora wierchowania została wiarygodnie odczytana w jej eschatologicznym i sakramentalnym sensie. W tej sytuacji cytowane zdanie Jankélévitcha mogłoby się kończyć sformulowaniem: „to, co nie umiera, nie żyje wiecznie”.

33 J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, s. 71.

34 Cytuję wg włoskiej edycji dzieła V. Jankélévitcha *La Mort* (*La morte*, Torino 2009, s. 278). Jeżeli chodzi o porównanie wizji śmierci u Tischnera i u Jankélévitcha zob. P. Karpiński, *Między nieuchronną skończonością a nieśmiertelnością. Vladimira Jankélévitcha i Józefa Tischnera dwugłos na temat śmierci*, „Logos i Ethos” (2012) nr 1, s. 175–199 <https://doi.org/10.15633/lie.205>.

35 V. Jankélévitch, *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, Warszawa 2005, s. 19 i 25.

36 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 7.

## Wierch – metafora wierchu i prawda perspektywiczna

Po ryzykownej przygodzie wspinaczki wchodzi się na szczyt i dotyka się krzyża – taka właśnie jest istota wierchowania. Przed oczyma wspinacza otwiera się nowy widok. Rozpościerają się przed nim, a może dałoby się powiedzieć – rozprzestrzeniają się przed nim – niebo, doliny i inne wierchy. Wierchowanie otwiera pewną przestrzeń. O jaką przestrzeń tu chodzi? Może najkrócej da się ją określić mianem przestrzeni prawdy perspektywicznej.

Pisze o tym Hans Urs von Balthasar w pierwszym tomie *Teologii*, rozważając podmiot już zawsze umiejscowiony w centrum konstelacji indywidualnych bytów znajdujących się w konkretnym, unikalnym i niepowtarzalnym stanie, określonym przez siły o charakterze ogólnym. W tej sytuacji, zauważa Balthasar, prawda nabiera charakteru perspektywicznego, bowiem podmiot znajdujący się pośrodku swej konstelacji ma „pewien określony kąt spojrzenia, pod którym postrzega świat rzeczy i znaczeń. [...] Postrzegana w ten sposób prawda jawi się jako niezwykle rozległa, wręcz nieprzejrzana kraina, gdzie można się osiedlić w nieomal nieograniczonej liczbie punktów. Ta sama góra, ta sama rzeka może być oglądana z nieskończenie wielu miejsc i dlatego będzie się prezentować spojrzeniu patrzącego w nieskończenie wielu odcieniach”<sup>37</sup>.

Powyższe słowa zdają się być filozoficznym komentarzem do następującej refleksji Rogowskiego:

misterium gór to tajemnica zmienności i różnorodności. Inaczej wyglądają góry o zmiernym, inaczej o świątym. Inaczej w dzień słoneczny, i zupełnie inaczej w dzień pochmurny i deszczowy. Z różnych miejsc i stron góry prezentują się bardzo różnie. Ta sama góra z północy wygląda inaczej niż z południa, a jej wygląd ze wschodu w niczym nie przypomina wyglądu z zachodu<sup>38</sup>.

Jednakże istotniejsza zdaje się być następująca konstatacja Rogowskiego, która wprowadza w głębszy wymiar przestrzeni prawdy perspektywicznej

37 H. U. von Balthasar, *Teologia*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 171.

38 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 148.

otwierającej się w wierchowaniu: „różnie też patrzy się na góry. Inaczej wyglądają w oczach alpinisty, inaczej w oczach filozofa lub poety. Inaczej są oglądane oczami teologa”<sup>39</sup>.

W opisie przestrzeni prawdy perspektywicznej otwartej przez wierchowanie akcent pada na perspektywność prawdy. Szczyty oglądane z różnych miejsc mają różne wyglądy, niektórych zaś z pewnych miejsc wcale nie widać. A przecież są to zawsze te same szczyty. Tak więc górska rzeczywistość jawi się różnie zależnie od tego, skąd jest obserwowana i opisywana. To właśnie tę okoliczność znakomicie wyraził Tischner, pisząc, że „filozofowie przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich nikt inny nie mówi — ani poeta, ani kaznodzieja, ani uczoney uprawiający nauki pozytywne”<sup>40</sup>. Co, podążając tym tropem, można przeformułować jak następuje: „teologowie przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich nikt inny nie mówi — ani poeta, ani filozof, ani uczoney uprawiający nauki pozytywne”, lub też: „uczni uprawiający nauki pozytywne przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich nikt inny nie mówi — ani poeta, ani teolog, ani filozof”.

A jeżeli tak, to inne też, choć nie całkiem rozłączne, jest widzenie świata proponowane przez teologów, filozofów, naukowców czy poetów. W konsekwencji nie takie samo też jest myślenie: religijne, naukowe, filozoficzne i poetyckie. Nie można jednocześnie myśleć jak teolog, filozof, naukowiec i poeta. Być może to miał na myśl Tischner, pisząc esej o sprawach wiary i rozumu. Jeżeli zastąpić w poniższym cytacie „śpiewanie” „wierchowaniem”, to wówczas ta cecha przestrzeni prawdy perspektywicznej stanie się jaśniejsza:

w oparciu o „najnowsze osiągnięcia metodologii nauk” mówi się mniej więcej tak: należy najpierw i przede wszystkim — i to za wszelką cenę — unikać konfliktów między wiarą a rozumem i w tym celu należy każdej ze stron przyznać autonomię. Niechaj rozum pozostanie przy swoich sprawach, a wiara przy swoich. Po co rozumowi tęsknić za wiarą, czyż nie wystarcza on sam sobie? Po co wierze tęsknić za rozumem, czyż nie wie więcej niż on? Wiara niechaj śpiewa swoją pieśń, a rozum swoją [...]. Co ma jednak czynić człowiek, który śpiewa

39 R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 148.

40 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 511.

owe pieśni? Oczywiście, nie powinien ich śpiewać naraz. Jako człowiek religijny, może on wierzyć w Boga. Jako człowiek rozumu naukowego powinien on milczeć o Bogu<sup>41</sup>.

Człowiek nie potrafi stanąć jednocześnie na Kozim Wierchu, Kościelcu i Rysach. W górach, żeby zmienić perspektywę, trzeba zejść z jednego szczytu i wyjść na inny. No, może Bóg tego czynić nie musi, ale człowiek tak. Wszak pisał Balthasar: „poznawalność przedmiotu pochodzi stąd, iż jest on poznany przez Boga i że jego pełna prawda znana jest tylko Bogu”. Zaś pisząc o prawdzie, stwierdzał, że „prawda jest niezakrytością bytu, ta zaś wymaga dla swego pełnego pojęcia Kogoś, przed kim jest ona nieukryta. Tym Kimś jest Bóg, i tym Kimś może być tylko Bóg, bowiem dla żadnego podmiotu skończonego nie może być jawny cały ziemski byt”<sup>42</sup>.

Człowiekowi nie pozostaje zatem nic innego, jak tylko pasjonująca, ale morna i ryzykowna wspinaczka, wierchowanie, zejście z gór, ponowna wspinaczka itd. Innymi słowy, udziałem człowieka jest życie naznaczone nieuniknionym pluralizmem perspektyw. Używając języka, w którym pobrzmiewają werbalne echa filozofii nauki, Tischner komentuje tę sytuację, wskazując na pluralizm racjonalizmów dopuszczający „możliwość wielu typów racjonalizmów, z których każdy odnosi się do określonej dziedziny rzeczywistości, i konsekwentnie możliwość wielu nauk, odznaczających się własnym rodzajem racjonalizmu. Poszczególne typy racjonalności są «jakościowo» różne i dlatego nie dają się do siebie sprowadzić”<sup>43</sup>.

## Zakończenie – o zejściu z gór

Bieg myśli właściwy filozofii gór znakomicie uchwyciła Wisława Szymborska w wierszu *Szczyt*:

41 J. Tischner, *Wokół spraw wiary i rozumu*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, s. 226.

42 H. U. von Balthasar, *Teologia*, t. 1, s. 55 i 248.

43 J. Tischner, *Labirynty racjonalizmu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 479–480.

Chmura i skała.  
 Przeczucie i dotyk.  
 Łatwiej tu serce wysmukłać,  
 światłu dawać pierwszeństwo.  
 Kamień ulega przepaściom,  
 jak każda niebaczna samotność.  
 Strumień ma wartość głazu.  
 Niebo szumi przez lasy.  
 Jeszcze niżej jest środa,  
 abecadło i chleb<sup>44</sup>.

Przeczucie, o którym pisze Szymborska, to być może przeczucie możliwości śmierci, wszak „kamień ulega przepaściom”, może także przeczucie śmierci w jej eschatologicznym wymiarze światła, któremu należy się pierwszeństwo. Światło to z nieba prześwieca poprzez rzeczy tego świata i tym sposobem nadaje im sens. Istotnie, jak przypomina Tischner, sens to współczesne imię światła, w którym człowiek żyje, chodzi, porusza się<sup>45</sup>. A jeżeli światło to prześwieca poprzez postrzępione turnie i przełęcz dzielące (albo łączące) wierchy, to wówczas można pokusić się o sformułowanie swoistego górskiego sylogizmu, zwierającego jako jedną ze swoich przesłanek interpretację Rogowskiego, według której każda góra to jakby sakrament Góry Umierania<sup>46</sup>: „jeżeli Bóg stworzył góry, a góry są sakramentem Boga, zaś czas wspinaczki to sakrament czasu łaski, to wówczas wspinaczka i wierchowanie są drogą do Boga”<sup>47</sup>.

Jednakże wierch nie jest gniazdem, do którego wspinacz dąży niczym do miejsca swego ziemskiego zamieszkania. Przywołując symbolikę gniazda,

44 W. Szymborska, *Wiersze wszystkie*, poz. 321.

45 Por. J. Tischner, *Nadzieja mimo wszystko*, s. 164.

46 Zob. R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 138.

47 Sylogizm ten ma strukturę łańcusznika (*sorite*), czyli sylogizmu o liczbie przesłanek większej niż dwie, tworzących łańcuch stwierdzeń zakończony wnioskiem. W niniejszym przypadku wniosek ten dobrze oddają słowa „kresem wspinającej się świadomości jest tajemnica Boga” (J. Ślósarska, *Hermeneutyka śladu*, s. 84).

Tischner napisał: „ptaki fruują wysoko, ale gniazda mają nisko”<sup>48</sup>. Nawet najznakomitsi wspinacze nie mieszkają na wierchach, mają dom, miejsce w dolinie, schronienie, „gdzie się wraca, gdzie jest bezpiecznie”<sup>49</sup>. Do tego miejsca powracają, schodząc ze szczytu.

Zejście oznacza powrót do miejsca, w którym „jest środa/abecadło i chleb”, jak to ujmuje Szymborska. A zatem tam, gdzie kalendarzowy czas upływa regularnie, nie pozostawiając wiele miejsca na „poszerzenie chwili” odsyłające do mistyki gór. Gdzie wszystko jest na swoim miejscu do tego stopnia, że nawet nie widać, iż wszystko można postrzegać inaczej. Jest też chleb i spokojne istnienie powszednie. Powszedniość tego bezpiecznego istnienia powoduje także i to, że śmierć „odkłada” się na później, odnosząc ją do innych „za pomocą ustawicznego przesunięcia”<sup>50</sup>. Bo śmierć, oczywiście, przyjdzie na pewno, ale jeszcze nie teraz, zapewne później i w ogólności nie wiadomo kiedy, jak obserwuje Jankélévitch<sup>51</sup>.

Koniec końców, „trzeba zejść z gór i tę wolność, którą się tam nakarmiło, znieść w doliny i nią żyć”, napisał Rogowski<sup>52</sup>. Jednakże kto wie, co to mistyka gór, kto w górach zostawił serce, ten w górach ma swoje Betlejem, swoją górę Tabor i swoją Golgotę<sup>53</sup>. Kto wierchował i kto doświadczył źródłowości metafory gór odsłaniającej wielość spojrzeń na rzeczywistość i wskazującej na inną, bardziej rzeczywistą rzeczywistość, do której każdy człowiek, wcześniej czy później wkroczy, ten znowu wróci do gór. Bo jakże łatwo człowiekowi, zwłaszcza w pieleszach i zacisku domu „do tego stopnia stopić się w jedno ze światem, w którym żyje, że świat przysłoni mu własną naturę, jego duszę”<sup>54</sup>.

A kiedy tak się dzieje, nie pozostaje nic innego, jak tylko ponownie powrócić na górski szlak i znowu wierchować, ażeby duszę i „serce wysmuklić”, jak trafnie i pięknie pisała Szymborska. Istotnie, góry zawsze mają czas dla człowieka. Oczywiście, jest to czas „zimny”, jak nazwałby go Tischner. Ale ten

48 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 513.

49 O symbolice gniazda u Tischnera zob. D. Kot, *Metaforyczność źródła*, s. 57.

50 V. Jankélévitch, *To, co nieuchronne*, s. 26.

51 Zob. V. Jankélévitch, *La morte*, s. 132–151.

52 Zob. R. Rogowski, *Mistyka gór*, s. 92.

53 Por. J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021, s. 164.

54 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, s. 91.

czas, choć zimny, przypomina inny czas, wspomniany już czas łaski i zbawienia. I przypomina nie tylko ten czas, lecz także i to, że Bóg ma zawsze czas dla człowieka i że jest to jedyny czas prawdziwy, jak pisze Karl Barth<sup>55</sup>. A jeżeli tak, to i zimny czas gór może się przemienić w czas „gorący”, by raz jeszcze użyć terminologii Tischnera<sup>56</sup>.

## Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Barth K., *Church dogmatics*, vol. 3: *The doctrine of creation*, part 1, London–New York 1970.
- Barth K., *Church dogmatics*, vol. 3: *The doctrine of creation*, part 3, London–New York 2009.
- Barth K., *Il tempo della rivelazione*, Milano–Udine 2024.
- Brandalise A., *Simboli dell'ascesa e della discesa*, w: *Montagne mute, discepoli silenziosi. Percorsi di filosofia della montagna*, a cura del gruppo „filosofia&montagna”, Padova 2013, s. 79–88.
- Bukowski J., *Fenomenologia i mistyka dobra u późnego Tischnera*, „Zeszyty Naukowe-Akademia Ekonomiczna w Krakowie” (2006) nr 722, s. 23–30.
- Dutka E., *Góry wołają i milczą. O antropomorfizacji, personifikacji i prozopopei*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 13 (2023), s. 67–80, <https://doi.org/10.32798/pflit.960>.
- Dutka E., *Wanderings and moments of pause: biblical motifs in „Mistyka gór” [Mountain Mysticism] by Roman E. Rogowski*, „Roczniki Humanistyczne” 20 (2022), s. 115–130, <https://doi.org/10.18290/rh22701.8>.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, red. M. Czerwiński, Warszawa 1974, s. 61–79.
- Ferdek B., *Chrystologia Romana Rogowskiego w kontekście mistyki*, „Teologia w Polsce” 18 (2024), s. 67–79, <https://doi.org/10.31743/twp.2024.18.1.03>.
- Jankélévitch V., *La morte*, Torino 2009.
- Jankélévitch V., *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, Warszawa 2005.

<sup>55</sup> Zob. K. Barth, *Il tempo della rivelazione*, Milano–Udine 2024, s. 41–55 (włoskie tłumaczenie *Die Kirchliche Dogmatik I/2 § 14* Karla Bartha).

<sup>56</sup> Zob. J. Tischner, *Cudzy czas*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, s. 350.

- Karpiński P., *Między nieuchronną skończonością a nieśmiertelnością. Vladimira Jankélévitcha i Józefa Tischnera dwugłós na temat śmierci*, „Logos i Ethos” (2012) nr 1, s. 175–199, <https://doi.org/10.15633/lie.205>.
- Kot D., *Metaforyczność źródła w myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe UEK” (2016) nr 4, s. 49–63, <https://doi.org/10.15678/ZNUEK.2016.0952.0404>.
- Langdon A., *God the eternal contemporary: Trinity, eternity, and time in Karl Barth*, Eugene (Oregon) 2014.
- Nowicki A. S., *Fenomen śmierci w ujęciu Ladisława Borosa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 35 (2002), s. 252–264.
- Oby wszyscy tak milczeli o Bogu! Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2015.
- Plantinga A., *Why climb mountains?*, „The Reformed Journal” November 1969, s. 6–8.
- Puczek E., *Objaśnianie Biblii. Rozmowy z ks. Józefem Tischnerem*, „Miesięcznik Społeczno-Kulturalny Śląsk” 6 (2000) nr 8, s. 54–55.
- Rey G., *Il Monte Cervino*, Torino 1962.
- Rogowski R. E., *I uczynisz mi ołtarz z kamieni*, Opole 1988.
- Rogowski R. E., *Mistyka gór*, Wrocław 1983.
- Sierotowicz T., *Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej*, „Logos i Ethos” 30 (2024) nr 1, s. 38–52, <https://doi.org/10.15633/lie.30104>.
- Sierotowicz T., *Prolegomena do filozofii gór Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 28 (2022) nr 1, s. 177–192, <https://doi.org/10.15633/lie.59109>.
- Tischner J., *Alfabet Tischnera*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Cudzy czas*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 347–358.
- Tischner J., *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018.
- Tischner J., *Inny*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 283–299.
- Tischner J., *Labirynty racjonalizmu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 479–480.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 527–545.
- Tischner J., *Myślenie z wnętrza metafory*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 510–526.
- Tischner J., *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.



- Tischner J., *Wokół spraw wiary i rozumu*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 209–227.
- Tischner J., *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021.
- Tischner J., *Świadectwo heroicznemu myśleniu*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 484–495.
- Wolnikowski P., *Mistyka nadwiślańska XX wieku i jej cechy charakterystyczne*, „*Studia Elbląskie*” 19 (2018), s. 543–566.
- Woźniakowski J., *Góry niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*, w: J. Woźniakowski, *Pisma wybrane*, t. 2: „*Góry niewzruszone*” i pisma rozmaite o Tatrach, red. N. Cieślińska-Lobkowicz, Kraków 2011, s. 5–330.
- Ślósarska J., *Hermeneutyka śladu i świadectwa w pismach ks. Romana E. Rogowskiego jako projekt egzystencji*, w: *Autorytety w perspektywie chrześcijańskiej*, red. B. Bogolebska, M. Worsowicz, Łódź 2011, ss. 77–87, <https://doi.org/10.18778/7525-592-8.07>.



**Paweł Sznajder**

 <https://orcid.org/0000-0002-3857-9412>

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

 <https://ror.org/030mz2444>

## **Agon interpretacji. Rola walki i rywalizacji w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera wobec „Rywalizacji Homera” Friedricha Nietzschego**

 <https://doi.org/10.15633/lie.30204>

## Abstrakt

### *Agon interpretacji. Rola walki i rywalizacji w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera wobec „Rywalizacji Homera” Friedricha Nietzschego*

Artykuł podejmuje problem roli walki i rywalizacji (agonu) w filozofii hermeneutycznej Hansa-Georga Gadamera, który jako jedno z istotnych źródeł swojej koncepcji wskazał grecki ideał wychowania. Filozof, poddając analizie wybrane aspekty filozofii Platona oraz relację retoryki i sofistyki, wyraźnie uznaje walor walki, pod warunkiem, że jest ona samodoskonalącą walką z samym sobą lub walką o prawdę i dobro. Funduje tym samym alternatywny względem Nietzscheańskiego, dialogiczny model hermeneutyki. Nietzsche dostrzega bowiem główny czynnik kulturotwórczy świata antycznego w rywalizacji. Ostatecznie Gadamer w swojej analizie Hegłowskich kategorii panowania i niewoli odrzuca walkę jako przyczynę możliwego zakłamania interpretacji.

**Słowa kluczowe:** Hans-Georg Gadamer, Friedrich Nietzsche, filozofia hermeneutyczna, agon, rywalizacja, wychowanie

---

## Abstract

### *Agon of interpretation. The role of struggle and competition in Hans-Georg Gadamer's hermeneutics in relation to Friedrich Nietzsche's "Homer's Contest"*

The article discusses the role of struggle and rivalry (agon) in the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. The German philosopher identified the Greek ideal of education as one of the important sources of his concept. Analysing selected aspects of Plato's pedagogy and the relationship between rhetoric and sophistry, he clearly acknowledges the value of struggle, provided that it is a self-improving struggle with oneself or a struggle for truth and goodness. He thus proposes alternative to Nietzsche's model, offering a dialogical model of hermeneutics. Nietzsche sees rivalry as the main culture-forming factor of the ancient world. Ultimately, Gadamer, in his analysis of Hegel's categories of domination and slavery, rejects struggle as the cause of a possible misinterpretation.

**Keywords:** Hans-Georg Gadamer, Friedrich Nietzsche, philosophical hermeneutics, agon, rivalry, education

---

Panuje dziś dość powszechne przekonanie, utwierdzone między innymi przez Tadeusza Kotarbińskiego, że retoryka stanowi szczególny przypadek teorii walki<sup>1</sup>. Idąc tym śladem, mając też na uwadze ściśle związki retoryki z hermeneutyką — sztuką interpretacji, na co u samych początków tych szlachetnych dyscyplin wskazywał już Arystoteles<sup>2</sup>, można się zastanowić, czy szeroko rozumiana hermeneutyka, zarówno jako techniczna sztuka interpretacji, jak i filozofia hermeneutyczna, również stanowi taki szczególny przypadek teorii walki.

Wydaje się, że pomysł ten nie jest całkiem pozbawiony podstaw. Nie trzeba specjalnie poszerzać pojęcia walki, gdyż bez trudu można dostrzec, że wśród związanych z hermeneutyką twórców takie rozumienie sztuki interpretacji jest wyraźnie obecne. Już hermeneutyka biblijna postrzegała swoje zadanie jako zmaganie się interpretatora z niejasnymi, trudnymi fragmentami tekstu. Egzegezę luterzańską od katolickiej różni stosunek do Tradycji, do której zdaniem katolików należy odwoływać się przy wykładni miejsc niejasnych. Jeden i drugi nurt opiera na hermeneutyce swoje strategie apologetyczne służące zwalczaniu wrogiej herezji<sup>3</sup>. Friedrich Schleiermacher odwraca tę perspektywę, traktując nieporozumienia tekstualne nie jako wyjątek, ale jako punkt wyjścia wszelkiego rozumienia, będącego zmaganiem się czytelnika z autorem, którego interpretator chce zrozumieć lepiej, niż on sam siebie rozumiał<sup>4</sup>. Egzystencjalne ujęcie hermeneutyki, które zainicjuje Martin Heidegger, wiąże samorozjaśnianie *Dasein* z technicznym opanowaniem świata oraz troską o siebie, czy byciem ku śmierci *Dasein* — sytuacjami z natury konfliktogennymi. On również wprowadza do hermeneutyki rolę destrukcji zastanych sensów, demontażu tradycji w celu odsłonięcia źródłowych doświadczeń<sup>5</sup>. Paul

1 Zob. T. Kotarbiński, *Erystyka jako poszczególny przypadek teorii walki*, w: T. Kotarbiński, *Hasło dobrej roboty*, Warszawa 1984.

2 Zob. Arystoteles, *Retoryka*, 1354a, w: Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2008.

3 Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007, s. 58n.

4 Por. H.-G. Gadamer, *Kolo jako struktura rozumienia*, tłum. G. Sowiński, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 227n.

5 Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, s. 127.

Ricœur pisze o konflikcie interpretacji powodującym wewnętrzne rozdarcie hermeneuty<sup>6</sup>.

Najsilniejszy nacisk na element walki w hermeneutyce zawdzięcza się recepcji Friedricha Nietzschego w obrębie hermeneutyki i posthermeneutyk<sup>7</sup>. Tu najważniejszym kryterium interpretacyjnym będzie wola mocy i perswazyjna siła wykładni. Richard Rorty oprze na tym założeniu swoje przekonanie, że w hermeneutyce chodzi o wygrywanie nowego, przeciwko staremu, bez jakichkolwiek roszczeń do słuszności, czy tym bardziej prawdziwości wykładni<sup>8</sup>, zaś Harold Bloom proces interpretacji opisze jako celową dezinterpretację i walkę autora z poprzednikami lub jako skutek błędu, popełnianego przez najzdolniejszych następców, czyli efekt leżącego u źródeł każdej twórczości literackiej „lęku przed wpływem”<sup>9</sup>.

Dzieje hermeneutyki są same w sobie areną konfliktów. Jeden z najważniejszych celów starożytnej hermeneutyki — zrozumienie Słowa Bożego, zostaje z czasem zastąpiony innym celem — zrozumieniem słowa ludzkich autorów, zrozumieniem autora lepiej, niż on sam siebie rozumiał. Z czasem „sens autora” zostaje wskazany jako nieistotny. Nietzsche grzebie Boga, a Michel Foucault człowieka — w tych symbolicznych aktach pozbawiając interpretację transcendentnych czy uniwersalnych punktów odniesienia. Na koniec deklaruje się nieodróżnialność sensu tekstu od pustej przestrzeni interlinii<sup>10</sup>. Można zatem spojrzeć na metody interpretacji jako na wyspecjalizowane narzędzia walki i ująć dzieje hermeneutyki jako arenę ścierania się meta-interpretacji hermeneutyki, bądź wreszcie ująć całą tradycję piśmienniczą i artystyczną jako konflikt interpretacji, dążenie do dominacji i władzy, grę lęków i roszczeń, czy wprost sytuowanie bohaterów literackich czy tekstów i autorów przeciwko sobie<sup>11</sup>.

6 Zob. P. Ricœur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bienkowska, S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 133.

7 Por. M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997, s. 166–170.

8 Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 108.

9 H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002, s. 22.

10 Por. S. Rosen, *Hermeneutics as politics*, Oxford 1987, s. 161.

11 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 116.

Z drugiej jednakże strony do samej istoty doświadczenia hermeneutycznego przynależy raczej nie konflikt i walka, lecz porozumienie, dialog i szukanie przestrzeni, w której możliwe jest spotkanie innego<sup>12</sup>. Tak kojarzy się, jak sądzę, myśl jednego z najważniejszych twórców związanych z hermeneutyką – Hansa-Georga Gadamera. Chciałbym w tym artykule postawić pytanie, na ile Gadamer w swojej filozofii hermeneutycznej uwzględnił wymiar agonu, czy był świadomy roli rywalizacji w interpretacji oraz czy, wywodząc swą hermeneutykę z ducha kultury Greckiej, nie zapoznał tego istotnego wymiaru.

W celu realizacji tego zadania należy przedstawić rolę klasycznego wychowania, z którego Gadamer zaczerpnął dla swej hermeneutyki element walki, a następnie porównać jego myśl z analizą helleńskiego wychowania agonistycznego zawartą w *Rywalizacji Homera* Nietzschedo, który jak wiemy ufundował zupełnie inny model hermeneutyki. Na końcu, niejako w kontrze, warto wrócić do Gadamera i przedstawić jego interpretację Heglowskich kategorii panowania i niewoli w celu obronienia tezy, że niemiecki filozof dostrzegł i przemyślał miejsce rywalizacji w doświadczeniu hermeneutycznym, po czym świadomie wybrał inną drogę dla swojej koncepcji rozumienia.

## Dialog i rywalizacja w helleńskim wychowaniu w ujęciu Gadamera

Słowo *agon* (ὁ ἀγών) w Grecji używane było w wielu znaczeniach. W zależności od formy można je przetłumaczyć jako: zgromadzenie czy miejsce, gdzie odbywają się zawody, same zapasy, zmaganie się, walkę, bitwę, czy zawody właśnie, ale również prowadzenie i przewodzenie, zwłaszcza prowadzenie dzieci w procesie wychowania<sup>13</sup>. We współczesnym rozumieniu tego terminu to znaczeniowe bogactwo, zwłaszcza związki z wychowaniem, zupełnie zaniżają na rzecz redukcjonistycznego, pragmatycznego ujęcia, wedle którego walka to splot działań osób, których cele są niezgodne i które usiłują przeszkodzić

12 Por. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, tłum. J. Wilk, Wrocław 2009, s. 36.

13 Por. F. Biały, *Koncepcje demokracji agonistycznej*, Poznań 2018, s. 16.



sobie w działaniach<sup>14</sup>. W starożytności ten sposób rozumienia agonistyki był charakterystyczny jedynie dla sofistów, dla których atleta symbolizował osobę w pełni wychowaną, to znaczy potrafiącą bronić skutecznie swojej opinii i obalać argumenty przeciwnika. Inne szkoły filozoficzne szerzej rozumieją zarówno wychowanie, jak i obraz walki i atletyki. Sięgają do tych obrazów w celu podkreślenia doskonałości wewnętrznej, duchowej. Platon przywołuje obraz atlety, opisując walory strażników swojego państwa, ich wewnętrzną dyscyplinę, duchową czystość, zdrowie ciała i inne cechy konieczne do zdobycia wiedzy. U Seneki natomiast atleta jest symbolem filozofa wyćwiczonego w cnocie. Podobnie dla cyników jest to obraz doskonałości filozofa<sup>15</sup>. Warto przypomnieć, że obraz zwycięskiego sportowca zostaje również przywołany przez Pawła Apostoła w celu zobrazowania duchowego wysiłku: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiarę ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w oymym dniu odda Pan (2 Tm 4, 7–8)”<sup>16</sup>.

Do starożytnych wzorców wychowania sięgnie Gadamer, kształtując swoją filozofię hermeneutyczną, która rodzi się w czasie walki humanistyki o uniwersytecką pozycję wobec dominacji nauk przyrodniczych i technicznych. Gadamer nie próbuje deprecjonować przyrodoznawstwa, by leczyć kompleksy humanistów, ale chce pokazać, że humanistyka nie jest tylko dziedziną subiektywnych sądów smaku, lecz równie istotną jak nauki empiryczne sferą poszukiwania prawdy<sup>17</sup>. W jego przeświadczeniu humanistyczne kształcenie polega na włączeniu ucznia w tradycję i umożliwieniu mu podjęcia dialogu z literaturą, historią czy dziełami sztuki. Istotą takiego kształcenia nie jest tylko przekaz wiedzy i metod, ale długotrwałe nabywanie stosownego smaku i taktu, praktycznych zdolności rozumienia się na rzeczy, biegłości

14 Por. T. Kotarbiński, *Problematyka ogólnej teorii walki*, w: T. Kotarbiński, *Hasło dobrej roboty*, s. 127.

15 Por. T. Gacia, *Agonistyka jako topos w pismach Tertuliana*, „Vox Patrum” 38 (2000), s. 415, <https://doi.org/10.31743/vp.7266>.

16 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 1991.

17 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 20n.

moralnej i władzy sądenia — wszystkiego, co przyczynia się do kształtowania człowieczeństwa<sup>18</sup>.

Należy zauważyć, że konflikt humanistyki i przyrodoznawstwa ma w pewnym sensie swoje korzenie w napięciu, które można dostrzec już w starożytności i które w jakiś sposób unaocznia się w wieloznacznej etymologii agonu. Chodzi o konflikt między ideałem życia praktycznego a ideałem życia teoretycznego. W tym duchu przypisywano sofistom pewien życiowy pragmatyzm, polegający na przekazywaniu uczniom wiedzy i praktycznych umiejętności służących zwyciężaniu sporów, podczas gdy filozofowie mieli zajmować się bezinteresownym poszukiwaniem prawdy. W przekonaniu Gadamera ta dychotomia jest równie poważnym uproszczeniem, jak dychotomia humanistyki i przyrodoznawstwa. Próbą jej zniesienia, do pewnego stopnia, zdaniem niemieckiego filozofa, udaną, była koncepcja Platona dotycząca kształcenia władców-filozofów czy myśl Arystotelesa, który cenił zarówno praktyczne, polityczno-etyczne dążenia, jak i bezinteresowne poszukiwanie prawdy, z natury przynależne każdemu człowiekowi<sup>19</sup>. Nie oznacza to jednak, że harmonia ta jest naturalna i wrodzona. Wręcz przeciwnie. Jak nas poucza metafora jaskini, którą Gadamer obszernie komentuje, ciemności jaskini są dla filozofów równie wrogie, jak światło słoneczne dla pragmatystów i empirystów. Dla tych pierwszych sprawowanie władzy politycznej będzie uciążliwym obowiązkiem, do którego trzeba ich przymuszać siłą, w przypadku drugich przygodny kontakt ze światłem prowadzi do spadku skuteczności<sup>20</sup>.

Ideał władcy-filozofa jest zatem paradoksalny. Zawiera się w nim esencjalna cecha władzy, jaką jest imperatyw pomnażania samej siebie, a zarazem cecha filozofii, którą winno być bezinteresowne poszukiwanie prawdy i dobra rozpoznanego dzięki dialektyce. Czy Platon chce powiedzieć, że taka rozdarta wewnętrznie istota nadaje się doskonale do sprawowania władzy? Sam zdaje sobie sprawę, że jest to rozwiązanie utopijne, ale ideał ten, choć nieosiągalny, musi w jakiś sposób przyświecać wychowaniu młodzieży. Jest to możliwe, gdyż między pragmatyzmem jaskini i filozofią światła nie ma

18 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 35–79.

19 Zob. H.-G. Gadamer, *Pochwała teorii*, tłum. A. Mergler, w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008, s. 21nn.

20 Zob. H.-G. Gadamer, *Pochwała teorii*, s. 22.

symetrii — wiedza i rozumność czują się bowiem świetnie nie tylko w idealnej utopii, lecz także w historycznym życiu, w którym w pewnych granicach możliwe jest przewidywanie biegu historii, dostrzeganie porządku w chaosie ludzkich spraw<sup>21</sup>. Dlatego ostatecznie nie ma konfliktu między życiem teoretycznym i praktycznym, o ile to pierwsze przewodzi drugiemu.

Ma to konkretne praktyczne konsekwencje. Strażnicy — klasa społeczna przeznaczona do obrony państwa i sprawowania w nim władzy — muszą oczywiście kształcić się w walce, czemu służy na przykład gimnastyka, szermierka i inne podobne sztuki, jednakże ważniejsza w ich wychowaniu jest dialektyka<sup>22</sup>, która z pragmatyczną stroną żołnierskiego rzemiosła nie ma przecież wiele wspólnego. Czyżby zatem dialektyka miała podnosić bojową sprawność żołnierza? Bynajmniej. Sokrates wprawdzie podaje przykłady zastosowania matematyki na wojnie, ale robi tak tylko z uwagi na Glaukona, i ma to wręcz ironiczny wydźwięk<sup>23</sup>. Ironia ta ma pokazać, że to nie dialektyka służy sztuce wojennej, ale sztuka wojenna jest przygotowaniem do filozofowania. Matematyka, astronomia i inne dziedziny teoretyczne, użyteczne zapewne w niewielkim stopniu z perspektywy taktyki i wojowania, pełnią istotniejszą funkcję przygotowawczą. Tak jak astronomia (sztuka widzenia) i muzyka (sztuka słyszenia) mają przygotować ucznia do odwrócenia się od tego, co widzialne i słyszalne, tak gimnastyka, zapasy mają służyć odwróceniu się od walki i wojny, której wydają się w pierwszej kolejności służyć<sup>24</sup>. Podobnie celem gimnastyki nie jest tylko zdrowe, sprawne i skuteczne ciało. W tej kwestii Gadamer przyjmuje za swoje Platońskie przekonanie, że zdrowie ciała warunkowane jest przez zdrowie duszy. Jego leczenie, a zarazem i doskonalenie musi przebiegać integralnie<sup>25</sup>. Niemiecki filozof podkreśla konsekwentnie

21 Por. H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 49n, 54.

22 Por. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 55.

23 Zob. Platon, *Państwo*, 522 C–E, w: Platon, *Państwo. Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

24 Por. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 61.

25 Zob. H.-G. Gadamer, *Doświadczenie cielesności a możliwość obiektywizacji*, tłum. A. Przyłębski, w: H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, Poznań 2011, s. 94.

rolę harmonii ciała i duszy, a proces leczenia traktuje jako przywracanie tej harmonii, jeśli przez chorobę została ona zakłócona<sup>26</sup>.

Również kluczowe dla wojownika cnoty, takie jak odwaga czy męstwo, Gadamer za Platonem reinterpretuje. Odwaga nie będzie więc w pierwszej kolejności reakcją na strach i zdolnością jego przezwyciężania, lecz reakcją na ukryte zagrożenie tkwiące w tym, co uwodzicielsko przyjemne<sup>27</sup>. Strażnicy, kształcąc się w walce, uczą się przede wszystkim stawiać opór pokusie. Odwaga jest więc znowu formą wiedzy, cnotą, która służy rozpoznaniu zagrożenia i siłą do stawiania oporu pokusie. Nie można zatem męstwa oddzielać od pozostałych cnót, gdyż podobnie jak one jest ono rodzajem wiedzy o dobru<sup>28</sup>. Oznacza to, że próba rozwijania odwagi czy jakiegokolwiek innej „wojennej” cnoty czy umiejętności, bez całościowego kształcenia ku człowieczeństwu nie może się powieść. Strażnicy zatem nie tylko muszą ćwiczyć się w fizycznej walce, ale przede wszystkim praktykować różne nauki, by ich natura zdolna była uchwycić wiedzę o tym, co najważniejsze, czego w walce bronić należy. Wiedza o dobru musi stanowić fundament kształcenia się w walce<sup>29</sup>. Widoczne staje się zatem, że grecki ideał, któremu hołduje niemiecki filozof, w rzeczywistości nie stawiał działania w opozycji do kontemplacji czy mądrości. Gadamer przypomina bowiem o harmonii *logosu* i *ergonu*, mądrości i czynu, która odgrywała jego zdaniem istotną rolę w Platońskich dialogach<sup>30</sup>.

Gadamer znajdzie u Platona, w samej Sokratejskiej metodzie prowadzenia rozmowy, kolejny istotny element humanistycznego kształcenia. Należy bowiem podkreślić, że kształcenie dokonuje się przede wszystkim poprzez dyskusję, nie tyle jednak przez akademicki spór czy tym bardziej naukę kunsztu erystycznego, ile poprzez naukę zadawania pytań i wsłuchiwanie się w odpowiedzi. W wyniku takiego dialogu perspektywa ucznia stapia się z horyzontem badanego tekstu czy, szerzej, tradycji. Na czym polega ten proces? Interpretator włącza do gry, jaką jest interpretacja, swoje przesądowe

26 Zob. H.-G. Gadamer, *Apologia sztuki leczenia*, tłum. A. Przyłębski, w: H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, s. 52n.

27 Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 47.

28 Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 46.

29 Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 48n.

30 Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 70.

uwarunkowania — język, którym mówi, wychowanie, które otrzymał, swoją religię, zwyczaje, tradycje, które konfrontuje z tekstem, czy też wypowiedzią innego, podobnie jak on sam dziejowo uwarunkowanego<sup>31</sup>. Dla powodzenia takiego dialogu konieczne jest założenie, że inny ma mi coś do powiedzenia. Przyjęcie, że będziemy jego pogląd zwalczać, z góry przekreśla możliwość zrozumienia tego, co on mówi. Czy jednak pogląd innego jest w tym momencie bardziej znaczący niż mój własny? Nie, gdyż w hermeneutycznej rozmowie również nie chodzi o treść wypowiedzi innego i jej przyswojenie. Nie chodzi o to, by porzucić własną tożsamość i przyjąć horyzont innego lub zmusić go, choćby siłą perswazji, do przyjęcia własnego horyzontu. Istotą dialogu jest wymiana, w wyniku której, czasami, w pewnych szczególnych, niezależnych od samych dyskutujących warunkach, ujawni się *logos*<sup>32</sup>.

Oczywiście dyskusyjne jest, czy Sokrates Platona może być uznany za dobrego nauczyciela takiej rozmowy. Choć trwa spór o tę postać, której zarzuca się despotyzm, fundamentalizm, ironię polegającą na udawaniu niewiedzy, jałowe zbijanie argumentów przeciwnika, Gadamer stawia go za wzór poszukiwacza prawdy. Jego zdaniem starożytny filozof potrafił postawić kwestię w otwartości, wytworzyć przestrzeń dla dyskusji oraz wykazać się tolerancją. Ironia Sokratesa nie była podstępem, ale szczerym wyznaniem, że nie posiadał prawdy, gdyż niczyj pogląd nigdy nie jest ostateczny<sup>33</sup>, co nie znaczy, że sama poszukiwana w dialogu prawda taka nie jest.

Gadamer jednocześnie podkreśla, że hermeneutyczna rozmowa to rzecz niezwykle poważna, wiążąca się z ryzykiem, gdyż rzuca się w niej na pastwę własny pogląd, własną tożsamość i ryzykuje się ich utratę. W pewnym sensie na rozmowę można spojrzeć jako na formę sportowych zapasów, trudów, w trakcie których rozmówcy, popełniając błędy i doznając porażek, podejmując ryzyko samodzielnego myślenia, rozwijają swoje „bojowe predyspozycje”. Gadamer uważa, że nauka stawiania pytań ma przede wszystkim kształtować odwagę, cnotę w sytuacji walki nieodzowną<sup>34</sup>. Ustawienie się w pozycji

31 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 414–420.

32 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 501; zob. także s. 493–502.

33 Por. J. Grondin, *Gadamer's experience and theory of education. Learning that the other may be right*, w: *Education, dialogue and hermeneutics*, ed. P. Fairfield, London 2011, s. 13.

34 Por. J. Grondin, *Gadamer's experience and theory of education*, s. 13n.

pytającego nie jest bynajmniej postawą rezygnacji z walki, lecz ma do niej właśnie przygotować. Ten moment walki pojawia się wówczas, gdy zdolny uczeń musi stawić opór systemowi kształcenia, w który został wrzucony, musi postawić pytania i zakwestionować uzyskiwane odpowiedzi. Ale przede wszystkim opór ten musi zostać stawiony własnej ignorancji, której system już nie jest w stanie zniwelować<sup>35</sup>. Choć Gadamer jawi się zwykle jako myśliciel konserwatywny, obrońca kanonu i tradycji, dostrzega on również konieczność stawienia oporu wytyczonemu przez kanon i tradycje horyzontowi, gdyż celem edukacji jest nie tyle podanie gotowej wiedzy, ile wsparcie ucznia w wykształceniu niezależnego osądu dotyczącego rzeczy<sup>36</sup>.

Tradycja nie jest bowiem konformistycznym, przystosowującym modelem kształcenia, ale głosem innego, który rzuca nam wyzwanie, prowokuje, testuje nasze siły twórcze. Przekaz tradycji zawiera w sobie zarówno elementy, z którymi interpretator może się utożsamić, jak i te obce<sup>37</sup>, a nawet wrogie, zagrażające samowiedzy ucznia. Zmusza w ten sposób do rozpoznania tego, co obce, i dookreślenia tego, co własne, wyrażenia zgody na pewne elementy i buntu wobec innych. W takiej konfrontacji to, co nasze, własne, rzucone jest na szalę toczącej się gry, ale tylko w ten sposób, w takiej właśnie walce może to zostać ocalone, jeśli zostanie poddane próbie rozmowy, w wyniku której czasami pojawia się *logos*. Dialog z innym, zarówno porozumienie, jak i spór, mogą służyć zbliżaniu się do tej transcendentnej rzeczywistości<sup>38</sup>.

To przekonanie o istnieniu idealnych prawdy, dobra i piękna, które Gadamer podziela z Platonem<sup>39</sup>, pozwala nam wrócić do istoty problemu. Daje się zauważyć, że dychotomia sofistyka–filozofia nie odpowiada dychotomii walka–zgoda. Gadamer wyrazi to również nieco innymi słowami, mówiąc, że nie ma sposobu na odróżnienie dialektyka (filozofa) od sofisty. Dla autora *Prawdy i metody* hermeneutyka i retoryka są nierozdzielnie splecione z etyką, tak jak splecione są ze sobą idee prawdy, piękna i dobra. Mówca swą siłą przekazu

35 Por. H.-G. Gadamer, *Wychowanie jest wychowaniem siebie*, tłum. P. Sosnowska, w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja*, s. 267.

36 Por. J. Grondin, *Gadamer's experience and theory of education*, s. 13n.

37 Por. J. Grondin, *Gadamer's experience and theory of education*, s. 14n.

38 Por. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 54n, 103.

39 Zob. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 52, 56.

czierpie nie z wyuczonych technik, lecz z przekonania o prawdzie, sofista zaś, któremu chodzi tylko o nakłonienie innych do własnej opinii, na prawdę nie zważa. Jednakże zewnętrznie, na podstawie tylko tego, co mówią, nie widać żadnej różnicy. Tylko samoświadomość różni jednego od drugiego. Filozof zdaje sobie sprawę z ogromu własnej niewiedzy, wie, jak trudno poznać prawdę i dobro, sofista traktuje prawdę jako wytwór, a retorykę jako narzędzie jej wytwarzania<sup>40</sup>. Jeśli filozof rozpozna coś jako prawdę, będzie tego bronił, nakłaniał do niej innych, dlatego, że wierzy w to, co mówi. Musi posłużyć się retoryką, gdyż jest to sztuka przekonywania innych, bez podawania dowodu. A przekonywać trzeba tylko tam, gdzie dowodu przedstawić się nie da. Sofista nie ma takich dylematów. Nie skupia się na prawdzie, natomiast chce przekonać innych do tego, co sam uznaje za lepsze, zapoznając, że „to, co lepsze, jest właściwie lepsze jedynie w odniesieniu do celu ostatecznego”<sup>41</sup> – jak to ujmie Gadamer w rozmowie z Riccardem Dottorim. Co więcej nie oznacza to, że przy filozofie jest prawda, a przy sofistcie nie. Ten, kto uważa, że posiadał prawdę, jest bardzo niebezpieczny<sup>42</sup>. Jedynie dialog i otwarcie się na innego i jego pogląd, który sofista z góry wyklucza, może służyć rozpoznaniu prawdy.

Przyczyn tej nieodróżnialności filozofa od sofisty upatruje Gadamer w tym, że między światem idei, w którym wszelkie konflikty rozwiązują się same i żaden konflikt nie zakłóca politycznej harmonii, a światem rzeczywistym, życiem społecznym i politycznym nie zachodzi tożsamość. Dlatego będzie twierdził, że pragmatyzm jako taki w naszym, zmysłowym świecie i naszej historii musi nam wystarczyć. Pod warunkiem jednak, że staramy się uwzględnić odległy horyzont dobra i prawdy, i nie deprecjonujemy go z uwagi na racje, interesy czy konwencje i kompromisy<sup>43</sup>.

Jak zatem widzimy, Gadamer, konstruując swoją filozofię hermeneutyczną, wraca do klasycznych ideałów kształcenia, uznając walkę o dobro, rozumianą przede wszystkim jako walkę z samym sobą. Może się jednak wydawać, że w ten sposób ujęty agon uległ pomniejszeniu, a nawet „oswojeniu” czy „ugrzeczniczeniu”. Gadamer, jak się wydaje, zatracił całą energię, którą

40 Zob. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 60n.

41 H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 64.

42 Zob. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 70.

43 Zob. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 64.

rywalizacja i walka mogłyby wprowadzić w teorię interpretacji. By skompensować ten brak, należy sięgnąć do myśli Nietzschego.

## **Dominująca rola agonu w kształceniu starożytnym w ujęciu Nietzschego**

Gadamer zawsze odczuwał pewne duchowe pokrewieństwo z autorem *Tako rzecze Zaratustra*<sup>44</sup>, jednocześnie jednak odrzucał radykalizm jego hermeneutyki, który kształtował się już we wczesnych tekstach, takich jak *Rywalizacja Homera*. Choć Gadamer nie odwoływał się bezpośrednio do tego tekstu, sądzę, że warto skonfrontować jego hermeneutykę z wyrażonymi w nim przez młodego Nietzschego ideami. W czasie powstania tego tekstu Nietzsche pozostawał w bliskich relacjach z Jacobem Burckhardtem, którego rozumienie ducha Grecji wyraźnie wpłynęło na tego wybitnego filozofa. Z tego względu warto w tym miejscu krótko przypomnieć myśl Burckhardta dotyczącą z roli agonu w kształtowaniu hellenizmu.

Ten szwajcarski badacz starożytności, znany pod koniec XIX wieku ze swoich odważnych, choć kontrowersyjnych koncepcji, podkreśla, że niezwykle istotnym elementem wykształcenia zdobywanego w polis był oparty o rywalizację sport, zwłaszcza boks, zapasy czy wyścigi konne. Od rywalizacji nie były wolne również dyscypliny artystyczne, występy oratorskie, mowy sądowe, teatr, występy chórów. Zawody i widowiska nie pełniły tylko funkcji rozrywkowej, ale przede wszystkim wychowawczą, kształtując niespotykane w innych kulturach prócz helleńskiej cechy charakteru. Późniejsze badania etnograficzne pokazują raczej uniwersalność agonu; nie ulega jednak wątpliwości, że Burckhardt nie mylił się, wskazując, że rola widowisk, walki i współzawodnictwa była w wychowaniu obywatela polis niezwykle istotna — odpowiadała za rozwój motywującej żądzy sławy, dążenie do przewyższenia innych i bycia pierwszym, zdobycia doczesnego podziwu i nieśmiertelnej chwały,

---

44 Zob. H.-G. Gadamer, *Dramat Zaratustry*, tłum. G. Sowiński, w: *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybyłowski, Kraków 1997, s. 118.



przestrzegania zasad współzawodnictwa i reguł gry, sprawiedliwego sędziowania, prymatu sfery publicznej nad prywatną<sup>45</sup>.

Podobnie jak Burckhardt, Nietzsche dostrzega istotną rolę walki i rywalizacji w starożytności, rolę konstytutywną dla całej kultury. Niemiecki filozof zajmował się tym zagadnieniem przede wszystkim we wczesnych etapach swojej twórczości, gdy dominowały w niej filologiczne zainteresowania, choć jak sugerują niektórzy badacze, w świetle pojęcia agonu można dokonać interesującej reinterpretacji całej jego twórczości<sup>46</sup>. Nietzschego interesuje przede wszystkim to, w jaki sposób rywalizacja wpływała na kształtowanie się kultury antycznej, w jaki też sposób później idea ta została wypaczona przez platonizm i chrześcijaństwo<sup>47</sup>. W *Rywalizacja Homera* stwierdza, że Grecy, których uznajemy słusznie za najbardziej humanistycznych ludzi starożytności, mają w sobie pewien rys okrucieństwa, rządzą unicestwiania, którą współczesny humanizm próbuje całkowicie rozmiękczyć<sup>48</sup>. Przedhomerycka Grecja ukazana jest w tym krótkim tekście jako świat żądz, złudy, starości i śmierci. Nietzsche stwierdza, że dla Greków walka, rywalizacja i związane z nimi okrucieństwo były wyzwoleniem z tej dusznej atmosfery. Greckie prawo rozwinęło się z morderstwa i pokuty za zbrodnię, ale i szlachetna kultura „swoją pierwszy wieniec zwycięstwa bierze z ołtarza pokuty za mord”<sup>49</sup>.

Akceptacja okrucieństwa i przemocy, pozytywna ocena uczuć zawiści i zazdrości, ambicji, żądz chwały diametralnie odróżniają Greków od dzisiejszego człowieka. Rywalizacja służyła podtrzymaniu zdrowia państwa i odgrywała decydującą rolę w kształtowaniu talentów. Jednocześnie jednak społeczeństwo poprzez cykliczność rywalizacji, na przykład cykliczność olimpiad, dążyło do tego, by zapobiegać bezwzględnemu i ostatecznemu zwycięstwu, co wiązało się z instytucjonalnym ostracyzmem zwycięzców, dyskredytowaniem najwybitniejszych jednostek oraz kontestacją nadmiernego indywidualizmu, a to

45 Por. F. Biały, *Koncepcje demokracji agonistycznej*, s. 21nn.

46 Por. C. D. Acampora, *Contesting Nietzsche*, Chicago 2013, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226923918.001.0001>; Y. Tuncel, *Agon in Nietzsche*, Milwaukee, Wisconsin 2013.

47 Por. C. D. Acampora, *Contesting Nietzsche*, s. 18.

48 Por. F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, tłum. B. Baran, w: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993, s. 85.

49 F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, s. 85.

przejawiało się na przykład w idei reprezentowania nie tylko samego siebie, ale również polis, z której sportowiec się wywodził. Dlatego w poezji i mitach opowieści o wielkim zwycięstwie często towarzyszy dalszy ciąg w postaci ukazania pohańbienia i upadku zwycięzcy, gdyż człowiek bez żadnego rywala na wyżynach sławy wzbudza zawiść bogów, którzy srogo karzą zuchwalca. Takie ukazanie rywalizacji miało więc zapobiegać walce ostatecznej, wyrównywać szanse poprzez mechanizm wykluczania zwycięzców oraz wytwarzać miarę doskonałości stanowiącą wzorzec wychowawczy<sup>50</sup>. To „humanizowanie” mordu, okrucieństwa i walki dostrzega Nietzsche już w eposie *Prace i dni* Hezjoda, który w swoim dziele wprowadza figurę podwójnej Eris. Pierwsza Eris wspiera złą wojnę, wyniszczające konflikty i niekonstruktywną waśń. Z drugiej natomiast strony, druga, dobroczynna Eris skłania ludzi — poprzez złość, zawiść, zazdrość, ambicję, honorowość czy pożądanie — do wytężonej pracy, konkurencji z innymi, współzawodnictwa, bogacenia się i samorozwoju, dając w efekcie człowiekowi szczęście<sup>51</sup>. Każdy więc talent musi się rozwijać w walce, a współzawodnictwo przede wszystkim rozwija jaźń obywatela tak, by był dla państwa najbardziej użyteczny. Upolitycznienie agonu sprawia, że ambicja, egoizm, żądza sławy, waleczność znajdują swoją miarę, przez co stają się siłami twórczymi, nie destrukcyjnymi<sup>52</sup>. Co jednak ciekawe, Nietzsche z żalem pokazuje, że Platon, który kunszt rywalizacji opanował w najwyższym stopniu — w dialogach znajdziemy przecież najwspanialsze mity i najcudowniejsze mowy — odrzuca agon jako sztukę mimetyczną, nic niewarty pozór<sup>53</sup>. Widzimy więc, że w *Rywalizacji Homera* zaczyna powoli dojrzewać krytyka platonizmu jako filozofii tłamszącej wolę mocy wybitnych jednostek. Nie da się w tym miejscu szerzej omówić tego wątku. Warto jednak wspomnieć, odwołując się do pracy Michała Pawła Markowskiego, że to właśnie wola mocy jest radykalnym żywiołem różnicującym, próbą przemocowego opanowania tego, co obce, dążeniem do panowania<sup>54</sup>. Zwieńczeniem tej krytyki, wyprowadzonej z helleńskiej agonistyki przez Nietzschego, będzie ponowoczesny

50 Por. F. Biały, *Koncepcje demokracji agonistycznej*, s. 24nn.

51 Zob. F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, s. 86.

52 Zob. F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, s. 89.

53 Zob. F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, s. 90n.

54 Zob. M. P. Markowski, *Nietzsche*, s. 169n.

paninterpretacjonizm. Nietzsche bowiem, ponownie odczytany pod koniec ubiegłego wieku przez związanych z posthermeneutyką twórców, ukształtuje model konstruktywistycznej interpretacji, której głównym kryterium będzie właśnie wola mocy interpretatora. Harold Bloom, nawiązując do Nietzschego i pragmatyzmu Rorty'ego, wskaże najważniejsze cechy takiego mocnego czytania (*strong reading*, a nawet *strong misreading*), będącego antytezą Gadamerowskiej dialektyki pytań i odpowiedzi. Mocne czytanie zakłada pytanie, co tekst może mi dać, co mogę poprzez tę lekturę wyrazić, dla kogo ten tekst może być dobry. Natomiast nie pyta, o czym tekst mówi, a tym bardziej, czy dobrze zrozumiałem tekst. Jeśli sam masz wątpliwości, czy dobrze zrozumiałeś — powie Bloom — nie zwracaj innym głowy swoją wykładnią<sup>55</sup>.

Warto jednakże nadmienić, że Gadamer niezwykle cenił Nietzschego, choć w swej koncepcji wykształcenia nawiązuje do jego myśli, jedynie przypominając o roli omawianego przezeń w *Niewczesnych rozważaniach* zapominania, dzięki któremu ludzki duch zyskuje możliwość odnowy, zdolność świeżego spojrzenia na wszystko<sup>56</sup>. Nie rozumie jednak zapominania jako zastępowania jednych poglądów lepszymi. Według niego zapominanie jest w hermeneutycznym dialogu związane z nabywanym w trakcie humanistycznego kształcenia taktem. Takt polega między innymi na „taktownej mowie”, w której zawsze subtelnie pomija się, „zapomina” to, czego dopowiedzenie byłoby właśnie nietaktem, gdyż naruszałoby intymną sferę współrozmówcy<sup>57</sup>. Taka delikatność nie mieści się, jak się zdaje, ani w optyce Nietzschego, ani w nawiązujących do niego hermeneutykach.

Czy właściwy jest zatem wniosek, że Nietzsche i Gadamer wprowadzają dwie, alternatywne względem siebie hermeneutyki — agonistyczną i dialogiczną, które odpowiadają również dwóm stylom czytania, nauczania i w ogóle uprawiania filozofii? Czy też, tak jak uważają zwolennicy konstruktywizmu, Gadamer również w tym aspekcie nie był świadomy nihilistycznych implikacji swojej własnej filozofii?<sup>58</sup>

55 Zob. H. Bloom, *Agon. Towards a theory of revisionism*, New York 1982, s. 19n.

56 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 43.

57 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 44.

58 Por. G. Vattimo, *Nietzsche i hermeneutyka współczesna*, tłum. A. Zawadzki, M. Surma-Gawłowska, „Przestrzenie Teorii” (2007) nr 7, s. 339, <https://doi.org/10.14746/pt.2007.7.21>; P. Sznajder, *Gadamer jako*

## Odrzucenie agonu w hermeneutyce – Gadamera rozumienie dialektyki pana i niewolnika

Wydaje się, że Gadamer zdał sobie sprawę z hermeneutycznej roli walki i świadomie odrzucił ten element w swojej hermeneutyce. Chcąc naświetlić ten problem, należy nie tylko sięgnąć do jego hellenskich inspiracji, ale również do drugiego ważnego dla autora *Prawdy i metody* źródła – Geoga W. F. Hegla. Gadamera uwagi do dialektyki panowania i niewoli z *Fenomenologii ducha*<sup>59</sup> wyraźnie odzwierciedlają bowiem jego stanowisko w kwestii roli walki w hermeneutyce.

Niemiecki hermeneuta dokonuje swoistej dialogicznej reinterpretacji *Fenomenologii ducha*, podkreślając, że w ujęciu Hegla samowiedza potwierdza swoją prawdę w konfrontacji z prawdą drugiej samowiedzy, co można uznać za formę dialogu. Istotne jest tu to, że „dialog” ten dokonuje się w walce o uznanie, w wyniku której między samowiedzami ustala się relacja panowania i niewoli. Gadamer zwraca uwagę na szczegól, który często umyka komentatorom Hegla – warunkiem istnienia samowiedzy jest uznanie innej samowiedzy jako wolnej. Uznanie samowiedzy możliwe jest tylko wtedy, gdy jest wzajemne. Ten stan wzajemnego uznania poprzedza walkę, w wyniku której relacja pana i niewolnika się ustali. Co powinno być dla nas ciekawe, Gadamer jako przykład takiego wzajemnego uznania podaje honorowy pojedynek, którego istotą jest wzajemne uznanie własnej wartości, przywracanie czci w wyniku walki<sup>60</sup>.

Samowiedza podejmuje konfrontację z innym w celu uznania własnej prawdy. Musi zatem podjąć ryzyko, wykazać gotowość do anihilacji samej siebie. Tylko w ten sposób ja może stać się prawdziwym ja – prawda samowiedzy może zostać potwierdzona wobec absolutnego pana, którym jest śmierć. Przegrywa ten, kto się zawaha, kto pierwszy okaże przesadną troskę

---

nihilista niespełniony? Głos krytyczny w sprawie Gianniego Vattima nihilistycznej interpretacji hermeneutyki, „The Polish Journal of Aesthetics” (2018) nr 1, s. 27–40.

59 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2003, s. 132–159.

60 Zob. H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Tübingen 1980, s. 57.

o życie i ulegnie lękowi przed śmiercią. Ten bardziej gotowy umrzeć, zyska życie. Kto o życie troszczy się za bardzo, powinien umrzeć<sup>61</sup>.

Czy jednak zwycięstwo oznacza wolność w dalszej realizacji celów zwycięzcy oraz poznanie prawdy? Przeciwnie, paradoks walki polega na tym, że zwycięzca wcale nie realizuje celu lepiej, niż ten, kto poległ. Nie może być uznania, jeśli zginął ten, kto miał uznawać. W walce totalnej zatem w ogóle nie może być mowy o zwycięstwie. To samo jednak dotyczy i innych, mniej radykalnych przypadków walki. Hegel zauważa, że musi być jakaś inna forma podporządkowania sobie innego niż jego całkowita anihilacja. Tym ma być panowanie nad innym. Jednak i podporządkowanie sobie innego jako rzeczy, przedmiotu satysfakcji nie zadowala pragnienia zwycięskiej samowiedzy. Już wcześniej obcowała ona bowiem z rzeczami i nie znalazła w tym satysfakcji dla swego pragnienia<sup>62</sup>. Dlatego relacja pana i niewolnika, która ustali się w wyniku walki, ostatecznie okaże się równie niesatysfakcjonująca. Świadomość pana okazuje się świadomością fałszywą. W wyniku walki sługa musi wprawdzie dostarczać panu przedmiotów jego rozkoszy, ale w ten sposób uzależnia pana od siebie. Pan przestaje być panem, traci wolność i prawdę, a nie zdając sobie z tego sprawy, naraża się przez to na śmieszność. W ten sposób jego świadomość wchodzi na nieznaną mu wcześniej poziom zakłamania. Osiągnął wszystko, co zamierzał, zaryzykował życie i posiadał życie drugiego, a jednocześnie poniósł klęskę, mówi, w przekonaniu Gadamera, Hegel. Sługa natomiast, jako ten, który swe życie cenił wyżej niż honor, wolność i bycie dla siebie, zmuszony zostaje do pracy, do wytwarzania dóbr, którymi rozkoszować się nie będzie on sam, ale pan, któremu musi oddawać swoje wytwory. Jednakże poprzez pracę, formowanie rzeczy sługa zyskuje świadomość własnych zdolności. Dlatego właśnie dzięki szeroko rozumianej sztuce wytwórczej fatalność walki może zostać zniesiona<sup>63</sup>. Ciekawe jest właśnie to odniesienie do wytwórczości. Nietzsche powie przecież w *Rywalizacji Homera*: „Jakiż problem nam się tu otwiera, gdy postawimy kwestię stosunku rywalizacji do

61 Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 135–136.

62 H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik*, s. 58n.

63 H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik*, s. 60–63.

genezy dzieła sztuki<sup>64</sup>. Gadamer, jak widzimy, upatruje źródeł sztuki raczej w samorozumiejącej sobie, ale pokonanej świadomości niewolnika.

Należy zatem podkreślić, że w wyniku walki zarówno świadomość pana, jak i świadomość niewolnika są nieszczęśliwe i zakłamane, choć w inny sposób i nie w tym samym stopniu. Czy jednak dla człowieka istnieje jakaś alternatywa? Krytyczna analiza relacji międzyosobowej jako walki, panowania i niewoli znajduje swoje pozytywne dopełnienie w pojęciu przyjaźni, które Gadamer analizuje w tekście *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*, będącym jak się zdaje aluzją do *Fenomenologii ducha*. Przyjaźń można uznać za inną niż walka podstawę koegzystencji osób oraz inną podstawę samoświadomości i kształcenia<sup>65</sup>. Nie sposób jednak w tym miejscu szerzej rozwinąć tego wątku, jak i kilku innych myśli Gadamera, które mogłyby rzucić więcej światła na zagadnienie walki w interpretacji.

## Podsumowanie

Powyższe analizy pozwalają uznać, że choć Gadamer orientuje swoją hermeneutykę na porozumienie, jest świadomy roli rywalizacji i walki w interpretacji. Przemyślał te kwestie, rozumie, że interpretacja jest grą różnicy i zgody, ale dostrzegł jałowość opartej na sporze retoryki czy hermeneutyki. Gadamer zdecydowanie jest filozofem porozumienia, nie zaś sporu czy walki. Nie oznacza to jednak, że dąży do zniesienia różnicy. Wręcz przeciwnie — rozumienie możliwe jest wówczas, gdy wsłuchujemy się w głos innego i pozwalamy mu pozostać innym. Choć Gadamer nie przekreśla roli walki w dialogu, krytyki czy dekonstrukcji w hermeneutyce, sam zwykle wybiera drogę porozumienia, poszukiwania wspólnych interesów, wspólnoty poglądów, a przede wszystkim wspólnego poszukiwania całości sensu, prawdy i dobra w dialogu. Jego rozmowy i sposób lektury cechuje otwartość, antycypowanie racji drugiego, gotowość do zrozumienia. Nie wyklucza jednakże roli walki w dialogu, retoryce

64 F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, s. 90n.

65 Zob. H.-G. Gadamer, *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*, tłum. A. Mergler, w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja*, s. 143–156.

i hermeneutyce, pod warunkiem, że jest to walka o prawdę. Sam wybiera jednak, tam gdzie to możliwe, inną drogę.

Niezależnie od drogi dialogu, z kultury greckiej wywieść można drugą drogę hermeneutyki — drogę walki, panowania i rywalizacji, na którą wskazuje Nietzsche. Należy zaznaczyć, że ani walka, ani porozumienie same w sobie nie warunkują wartości interpretacji. Walka może być walką o prawdę, porozumienie może być niezadowolającym kompromisem, daleką od prawdy konwencją. Nasuwa się wniosek, że wartość interpretacji określają cele. Czy jednak wystarczą cele pragmatyczne — to, co słuszne, godziwe, lepsze? Gadamer jest tutaj bezkompromisowy. By wiedzieć, co jest lepsze, słuszniejsze, trzeba znać dobro samo i prawdę samą<sup>66</sup>. Te zaś idee „zamieszkują dusze” i jedynie samopoznanie i poznanie prawdy innego może do nich zbliżyć. Każdy może posiadać tylko częśćkę prawdy. Dialog, zwłaszcza w sokratejskim wydaniu, musi przybliżać do jej poznania.

## Bibliografia

- Acampora C.D., *Contesting Nietzsche*, Chicago 2013, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226923918.001.0001>.
- Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2008.
- Biały F., *Koncepcje demokracji agonistycznej*, Poznań 2018.
- Bloom H., *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002.
- Bloom H., *Agon. Towards a theory of revisionism*, New York–Oxford 1982.
- Gacia T., *Agonistyka jako topos w pismach Tertuliana*, „Vox Patrum” 38 (2000), s. 415–426, <https://doi.org/10.31743/vp.7266>.
- Gadamer H.-G., *Apologia sztuki leczenia*, tłum. A. Przyłębski, w: H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, Poznań 2011, s. 47–60.
- Gadamer H.-G., *Doświadczenie cielesności a możliwość obiektywizacji*, tłum. A. Przyłębski, w: H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, Poznań 2011, s. 91–105.

---

66 Zob. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 62nn.

- Gadamer H.-G., *Dramat Zaratusztry*, tłum. G. Sowinski, w: *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 118–135.
- Gadamer H.-G., *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Tübingen 1980.
- Gadamer H.-G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002.
- Gadamer H.-G., *Koło jako struktura rozumienia*, tłum. G. Sowinski, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowinski, Kraków 1993, s. 227–234.
- Gadamer H.-G., *Pochwała teorii*, tłum. A. Mergler, w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008, s. 20–38.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007.
- Gadamer H.-G., *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*, tłum. A. Mergler, w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008, s. 143–156.
- Gadamer H.-G., *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, tłum. J. Wilk, Wrocław 2009.
- Gadamer H.-G., *Wychowanie jest wychowaniem siebie*, tłum. P. Sosnowska, w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008, s. 258–270.
- Grondin J., *Gadamer's experience and theory of education. Learning that the other may be right*, w: *Education, dialogue and hermeneutics*, ed. P. Fairfield, London 2011, s. 5–20.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2003.
- Kotarbiński T., *Erystyka jako poszczególny przypadek teorii walki*, w: T. Kotarbiński, *Hasło dobrej roboty*, Warszawa 1984, s. 137–147.
- Kotarbiński T., *Problematyka ogólnej teorii walki*, w: T. Kotarbiński, *Hasło dobrej roboty*, Warszawa 1984, s. 125–136.
- Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997.
- Nietzsche F., *Rywalizacja Homera*, tłum. B. Baran, w: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993, s. 81–92.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 1991.
- Platon, *Państwo. Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Ricœur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz, E. Bieńkowska, Warszawa 1985.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996.



Rosen S., *Hermeneutics as politics*, Oxford 1987.

Sznajder P., *Gadamer jako nihilista niespełniony? Głos krytyczny w sprawie Gianniiego Vattima nihilistycznej interpretacji hermeneutyki*, „The Polish Journal of Aesthetics” (2018) nr 1, s. 27–40.

Tuncel Y., *Agon in Nietzsche*, Milwaukee, Wisconsin 2013.

Vattimo G., *Nietzsche i hermeneutyka współczesna*, tłum. A. Zawadzki, M. Surma-Gawłowska, „Przestrzenie Teorii” (2007) nr 7, s. 335–346, <https://doi.org/10.14746/pt.2007.7.21>.



**Grzegorz Hołub**

 <https://orcid.org/0000-0002-0312-3693>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

## **Artificial intelligence: asking about its ontological status**

 <https://doi.org/10.15633/lie.30205>

## Abstrakt

### *Sztuczna inteligencja: pytanie o jej status ontologiczny*

Artykuł dotyczy statusu ontologicznego sztucznej inteligencji. Czy jest to osoba czy rzecz, a może być pomiędzy światem ludzkim a materialnym? Koncepcja osoby granicznej jest rozważana jako możliwa przestrzeń konceptualna do przyjęcia AI i jej przyszłych realizacji. Pojęcie osoby granicznej zostało pierwotnie ukute w badaniach bioetycznych z zastosowaniem do wyższych zwierząt. W rozumieniu osoby biorącym swój początek od definicji Johna Locke'a „osoba graniczna” jest terminem inkluzywnym i prowadzi do traktowania AI tak, jakby była osobą. W post-Boecjańskiej filozofii „osoba graniczna” ma charakter negatywny i działa jako termin wykluczający; nakazuje traktowanie sztucznej inteligencji i wszystkich jej wcieleń jako wysoko rozwiniętych narzędzi, które być może dochodzą do granic ludzkiego świata, ale nigdy do niego nie wkraczają. Praktyczne przewidywania dotyczące możliwości zastosowania AI sugerują, że to drugie podejście jest bardziej odpowiednie.

**Słowa kluczowe:** sztuczna inteligencja (AI), status ontologiczny, osoba, osoba graniczna

---

## Abstract

### *Artificial intelligence: asking about its ontological status*

The article deals with the ontological status of AI. Is this a person or a thing or maybe an entity between the human and material worlds? The concept of borderline person is considered as to a possible conceptual place to adopt AI and its future realizations. The concept of the borderline person was originally coined in bioethical research with an application to higher animals. In the post-Lockean understanding of the person the borderline person is an inclusive term and it leads to treating AI as if it were a person. In the post-Boethian philosophy of the human person, the borderline person has a negative character and acts as an excluding term; it maintains AI and all its incarnations as a highly developed tool, which maybe reaches the borders of the human world but never enters it. Practical predictions about the applicability of AI suggest that the latter approach is more appropriate.

**Keywords:** artificial intelligence (AI), ontological status, person, borderline person

---

Artificial intelligence is nowadays at the center of attention in many areas of research and practical application.<sup>1</sup> The number of publications concerning its character, influence, and future development is constantly growing and the volume of writing is now beyond the ability of an average and interested reader to keep up with. Artificial intelligence is not only a subject of curiosity and does not embody unequivocal progress but appears as a controversial phenomenon, which brings about both hopes and anxieties as to its possible role in the life of the individual and the society. For this reason, careful attention should be paid to its promotion and use. However, some deep philosophical and ethical questions and problems are also associated with it and these should be critically considered and addressed. In this article, I will focus on these questions paying particular attention to the ontological status of AI.

The main question at the center of the following investigation is about the kind of being artificial intelligence is or will be; is this a person or a thing only; or is it a kind of entity between these two? This problem is urgent because it is commonly thought that sooner or later AI will catch up with and rival human persons; on the other hand, this is a human invention and thus seems to serve as a human tool only. How then should AI be treated in its fundamental dimension? An attempt to give an answer to this question is risky because it is not known what shape AI will take in the future. Will certain imagined radical scenarios come true? It may happen that AI will never get its independence from the human world and will constitute a kind of sophisticated tool in human hands only. But it is better to consider a more radical scenario that AI will approach substantially what is now typical for humans and a simple distinction into the world of persons and things will be blurred and distorted and will necessitate its revision.

---

1 There are various definitions of AI. To provide its preliminary and concise understanding the following passage can be helpful, "the common understanding of AI is that it is associated with machines and computers to help humankind solve problems and facilitate working processes. In short, it is an intelligence designed by humans and demonstrated by machines. The term AI is used to describe these functions of human-made tool that emulates the 'cognitive' abilities of the natural intelligence of human minds" (M. Cheng-Tek Tai, *The impact of artificial intelligence on human society and bioethics*, "Tzu Chi Medical Journal" 32 [2020] issue 4, p. 339, [https://doi.org/10.4103/tcmj.tcmj\\_71\\_20](https://doi.org/10.4103/tcmj.tcmj_71_20)).

## Looking at the emerging horizon

Artificial intelligence has many applications and facilitates human functions in very many areas including advanced Internet searching, auto-driving vehicles, human speech recognition, medicine, and servicing text-to-speech platforms or LLM systems, to mention a few. There are also advanced studies considering the use of AI in such areas as learning and education<sup>2</sup> and art.<sup>3</sup> Generally, AI can be divided into two versions: weak AI and strong AI. The former concern specific functions narrowly defined, for example as applied in facial recognition, self-driving cars or in Internet Siri search-engine. The latter are considered as artificial general intelligence (AGI), which possesses an ability to learn almost any intelligent task the human being performs; it is claimed that this kind of AI “could outperform humans at nearly every cognitive task.”<sup>4</sup>

This strong understanding of AI, which is the subject of article, arises from the concept of “technological singularity.” Anders Sandberg offers nine meanings of this term, circulating in literature, and one of them seems to fit current analyses,

the singularity represents a shift to new forms of organization. This could be a fundamental difference in kind such as humanity being succeeded by posthuman or artificial intelligences, a punctuated equilibrium transition or the emergence of a new metasystem level.<sup>5</sup>

By the concept of artificial intelligence is meant this kind of intelligence that exceeds the level of human intelligence and that is why it is close to the

- 
- 2 D. Baidoo-Anu, L. O. Ansah, *Education in the era of generative artificial intelligence (AI): understanding the potential benefits of ChatGPT in promoting teaching and learning*, “Journal of AI” 7 (2023) no. 1, p. 52–62, <https://doi.org/10.61969/jai.1337500>.
  - 3 A. Elgammal, M. Mazzone, *Artists, artificial intelligence and machine-based creativity in “Playform”, “Art-nodes”* (2020) no. 26, p. 1–8, <https://doi.org/10.7238/a.vo126.3366>.
  - 4 M. Cheng-Tek Tai, *The impact of artificial intelligence*, p. 339.
  - 5 A. Sandberg, *An overview of models of technological singularity*, in: *Transhumanist reader*, eds. M. More, N. Vita-More, Malden 2013, p. 377, <https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch36>.

concept of superintelligence; it seems that the latter plays a vital role in AI systems because the strong version of AI is meant to be its embodiment. Nick Bostrom, for example, develops his analyses concerning superintelligence and provides a number of meanings. Initially, he claims that superintelligence is “any intellect that greatly exceeds the cognitive performance of humans in virtually all domains of interest”;<sup>6</sup> and then, he provides characterizations (or maybe approximations only) of three of them. First, there will be “speed superintelligence” and Bostrom spells it out in the following way, “a system that can do all that a human intellect can do, but much faster.”<sup>7</sup> Second, there will be “collective superintelligence” understood as “a system composed of a large number of smaller intellects such that the system’s overall performance across many general domains vastly outstrips that of any current cognitive system.”<sup>8</sup> Finally, Bostrom points out that there will be “quality intelligence” understood as “a system that is at least as fast as a human mind and vastly qualitatively smarter.”<sup>9</sup>

If all these scenarios came true, we would be dealing with a new phase of world development called a “next stage of evolution,” particularly as far as the intelligence is concerned. Part of the new situation would be a conviction that AI (AGI) is a new and genuine intelligence evolving alongside the human intelligence.<sup>10</sup> Of course, AI is here conceived as a machine intelligence in a sense that it is generated by so-called intelligent machines even if it has its beginning in the world of humans, i.e. being instantiated by humans in the first place and further — designed to be incorporated in and developed by machines. Transhumanists and some adherents of AI are convinced that human biology is too limited to give rise to and support a greater level of intelligence. This conviction is clearly voiced by Bostrom who claims that “the potential for intelligence in a machine substrate is vastly greater than a biological substrate. Machines have a number of fundamental advantages that will

---

6 N. Bostrom, *Superintelligence. Paths, dangers, strategies*, Oxford 2014, p. 23.

7 N. Bostrom, *Superintelligence*, p. 64.

8 N. Bostrom, *Superintelligence*, p. 65.

9 N. Bostrom, *Superintelligence*, p. 68.

10 D. Bashash, M. Faranoush, *Artificial intelligence (AI): the next stage of evolution?*, “Iranian Journal of Blood & Cancer” 15 (2023) issue 3, p. 1, <https://doi.org/10.61186/ijbc.15.3.1>.



give them an overwhelming superiority. Biological humans, even if enhanced, will be outclassed.”<sup>11</sup>

If the strong version of AI (AGI) is permanently present and progressing among humans, and in this way taking control over more spheres of human life, how should it be treated by humans themselves? In other words, a number of competences given to it will be enormous and steadily increasing as it may be predicted; quite quickly a point will be reached when it must be decided whether AI is only a tool to carry out various tasks or a subject of actions. Although it is easy to stick to a former scenario and keep this technology within the borders of useful things, as has been mentioned before, a more difficult and more complicated scenario should be thought over, namely that AI is the subject of actions and it gains a new ontological status in our world. If this is a case, what framework is to be proposed to accommodate this new being?

## On the borders of the human world

In recent decades there have been attempts to determine the status of higher animals in relation to the world of human beings. Such attempts were undertaken and respective considerations were carried out by animal ethicists and bioethicists. One of the results of this enterprise was the concept of a borderline person. It seems that this notion can be revived and reconsidered as to a new purpose, namely whether and to what extent can it be applied to AI. First, however, it is necessary to recall what bioethics and animal ethicists understood by this concept and what its applications in bioethics were.

Considerations concerning personhood have long roots in the history of Western thought; recently, they were resumed within bioethical debates with a new force and vigor because of practical reasons having much to do with ethical and bioethical dilemmas. In the naturalistic bioethics, the post-Lockean philosophy has basically influenced an understanding of personhood; in this approach, the person is defined through a set of personal, that is, personality-related characteristics. For John Locke himself, the person is understood

---

<sup>11</sup> N. Bostrom, *Superintelligence*, p. 63.

as an intelligent, conscious being able to carry out a reflection on itself;<sup>12</sup> thus, these three traits, namely rationality, consciousness, and memory, play here their major roles. Contemporary philosophy, following this way of thinking, adds further characteristics relevant to personhood. For example, David DeGrazia points out that

personhood is associated with a cluster of properties without being precisely definable in terms of any specific subset: autonomy, rationality, self-awareness, linguistic competence, sociability, the capacity for intentional action, and moral agency.<sup>13</sup>

DeGrazia is aware that it is not necessary for a given entity to have all of these properties in order to be counted as the person nor is it enough to have only one of them; he claims that “a person is someone who has enough of these properties.”<sup>14</sup> In this way, the concept is vague and lacks precision but only as far as boundaries of personhood are concerned. Nevertheless, the philosopher acknowledges that the concept allows us to identify “paradigm persons,”<sup>15</sup> such as normal children belonging to the human family.

DeGrazia carries out his analyses in order to establish what status should be ascribed to some animals that exhibit at least certain human-like characteristics, for example, great apes and dolphins. The problem is not only with a number of traits they manifest but with their quality: do these animals perform, for example, activities proving that they are self-conscious? In this case, there are many controversies but there is a certain group of researchers sustaining the idea that this is the case and that “social self-awareness [...] is

---

12 John Locke gave a new definition of the person, in contrast to the medieval, particularly Boethian definition, in the following words, „[the person] is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it” (J. Locke, *Essay concerning human understanding*, vol. 1, Oxford 1894, p. 448, <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00018020>).

13 D. DeGrazia, *On the question of personhood beyond Homo sapiens*, in: *In Defense of animals. The second wave*, ed. P. Singer, Malden 2006, p. 42.

14 D. DeGrazia, *On the question of personhood*, p. 42.

15 D. DeGrazia, *On the question of personhood*, p. 43.

evident in apes' natural structure, which feature dominance hierarchies, long-term relationships, and shifting allegiance."<sup>16</sup> Arguing this, DeGrazia draws on the research of such scholars as Richard Byrne, Jane Goodall and Terry Maple. However, animals' person-like abilities still arouse controversies because there is no unequivocal proof that they possess an advanced and fully-fledged self-consciousness typical for human individuals. Consequently, David DeGrazia is cautious over calling higher animals persons but instead introduces the concept of the borderline person; he puts it in the following way, "I argue that normal representatives of the great ape and certain cetacean species are *borderline persons*, lying in an ambiguous grey area between paradigm persons and those who are clearly non persons."<sup>17</sup> The philosopher claims that the concept of the person, with its lack of clarity, helps us to identify paradigm persons and also "other individuals who are sufficiently similar to warrant inclusion under the concept."<sup>18</sup> This brings with it a strong suggestion that the notion of borderline person is but an inclusive term, namely the positive term, which works as an encouragement to count those higher animals as creatures close to human beings.<sup>19</sup>

---

16 D. DeGrazia, *On the question of personhood*, p. 44.

17 D. DeGrazia, *On the question of personhood*, p. 44.

18 D. DeGrazia, *On the question of personhood*, p. 42–43.

19 DeGrazia refrains from a final claim as to whether those animals can be called persons; in his own words it is put this way, "my suggestion [...] is that normal, post-infancy great apes and dolphins are *borderline persons*. Given the vagueness of the concept of personhood, that is, there is no definite yes-or-no answer to the question of whether they are persons" (D. DeGrazia, *On the question of personhood*, p. 46). It is worth mentioning as a clarification that using the concept of "borderline person" we do not mean any extreme cases of psychiatric disorders (borderline personality). There is also a huge interest in borderline personhood in legal considerations (e.g. J. Chen, P. Burgess, *The boundaries of legal personhood: how spontaneous intelligence can problematise differences between humans, artificial intelligence, companies and animals*, "Artificial Intelligence and Law" 27 [2019] issue 1, p. 73–92, <https://doi.org/10.1007/s10506-018-9229-x>). However, the ongoing considerations are conducted on the level of ontology and philosophical anthropology, not psychiatry or legal sciences. Moreover, from the perspective assumed in this article, the latter are secondary.

## Artificial intelligence: person or non-person?

David DeGrazia's analyses and discriminations can be used to investigations concerning the ontological status of AI. A similar question can be put, namely whether AI is a person or a thing or something in between. There are some reasons to apply to AI the concept of borderline person because some of its characteristics, as mentioned in the DeGrazia's definition, can be ascribed to this artificial system. Thus, for example, the apparent level of rationality is typical for AI; self-awareness is also instantiated through an inner control of all operations; there is in place a growing autonomy of AI as well as some linguistic competences (e.g. the Internet assistant) and the capacity of intentional action. Although, at the present stage of the development of AI, there is a problem with sociability and moral agency (can AI be morally motivated?). Nevertheless, not all of these parameters must be manifested to draw on the thinking in terms of the person, as is acknowledged by DeGrazia. Let us elaborate on AI person or a borderline person.

It is rather obvious that AI does not live up to the status of paradigm person; it is not naturally autonomous; its rationality and a kind of self-consciousness (e.g. inner supervision of its operations) are bestowed on it; its capacity of intentional agency is also conditioned (and to some degree controlled) by a human inventor and supervisor. Maybe in the future, it will change to a point that these traits will be more independent and extra-human but at this stage of understanding of AI there is nothing certain about it other than futuristic speculations. Nevertheless, there is a reason to claim that AI is a kind of borderline person, lying in a grey area between paradigm persons and the world of non-persons. Of course, there are striking differences between higher animals as borderline persons and AI; the latter as artificial semi-persons are devoid of some vital properties e.g. autonomous center of life (AI at this stage is sustained by human-invented and supplied systems, e.g. electrical, electronic and the Internet systems and respective sources of energy).

To what extent can it be claimed that AI as a borderline person is a part of the world of persons? In other words, is the concept of the artificial borderline person an inclusive term or rather signaling a clear distance from the world of the paradigm persons? DeGrazia, considering the status of higher animals,

used it as an inclusive term; can it be used this way in the case of AI? The answer to this question depends on a broader understanding of personhood, not restricted to the post-Lockean approach. Thus, a closer inspection of the concept of the person itself is necessary.

The post-Lockean approach characterizes the person through a set of personality-related traits;<sup>20</sup> however, there is no agreement between adherents of this stance as to how many such elements must be in place to recognize a given entity as a person. There are two extreme positions contending with each other: a maximalist approach as represented by Joseph Fletcher<sup>21</sup> and a minimalist approach associated with John Locke's definition (rationality, consciousness, memory). David DeGrazia's definition seems to keep a middle ground but still remains a part of the Lockean tradition. One of the consequences of this approach is that the person is perceived through the prism of active characteristics but not through the mode of being.<sup>22</sup> Thus, the person seems to be understood as a constellation of functions exercised associated with an unknown substratum on which these functions have their platform (i.e. in which they are inserted). If this is the case, then only these characteristics count and a possible vessel or a supporting body seem to be secondary and casual and hence changeable.

Consequently, the person can have this or that body; a transfer of a set of personal traits is a viable option here. Locke himself suggested such a solution while carrying out his thought experiments as to the possibility of two entities being the same person by possession of the same consciousness. In this

---

20 John Locke was primarily interested in the identity of the person; however, conducting his analyses as to what makes a given entity the same in various places and times, he formulates a new understanding of the person, namely who the person in fact is. If this was his intention is another thing but a kind of new ontology of the person is sketched in his considerations.

21 Joseph Fletcher pointed out that the person exists when 15 factors are in place; they are following: minimum intelligence, self-awareness, self-control, sense of time, sense of the futurity, sense of the past, capacity to relate to others, concern for others, communication with other persons, control of existence, curiosity, change and changeability, balance of rationality and feelings, idiosyncrasy, neocortical function. See J. Fletcher, *Humanhood: essays in biomedical ethics*, New York 1979, p. 12–16.

22 Locke's concept of personal identity and arising from that a concept of personhood have been put under critique many times; such philosophers as Thomas Reid, Joseph Butler and recently Robert Spaemann showed many weaknesses of Locke's positions. See e.g. R. Spaemann, *Persons. The difference between "someone" and "something"*, transl. O. O'Donovan, Oxford 2006, p. 104–105, 138–147.

position, what really counts as far as the person is concerned is not being the same substance but having the same consciousness; thus, a transfer of consciousness from one thinking substance to another is the transfer of a main factor making a given entity a person.<sup>23</sup> In contemporary philosophy this possibility was renewed and taken up and elaborated upon; as an example, it can be pointed to an idea of uploading the person as formulated by Ray Kurzweil.<sup>24</sup>

In the light of this approach, AI (AGI) can be recognized as a person-like entity; or even more, in the post-Lockean understanding of personhood, there will be a tendency to include AI into the world of persons. AI possesses functions that can be deemed as having to do with rationality, consciousness, and memory; although problematic is whether, for example, autonomy and moral agency can be plausibly ascribed to it, as was mentioned before. However, what works for the sake of AI person is its loose association with this or that body; it is transferable because it is a part of IT and consequently it can be implanted into various bodies, be they natural or artificial. Similar scenarios have been analyzed by transhumanists for some time (e.g. artificial chips implanted into a human brain to radically improve its cognitive functions). Even if in this position the claim that AI is a person is too strong, ascribing to it a status of a borderline person is fully justified.

Nevertheless, the post-Lockean concept of the person, although widely spread and used, is not the only understanding of personhood and this opens up a possibility to approach the ontological status of AI from a different angle. A starting point for that may be a Boethian definition of the person, where the latter is grasped as an individual substance endowed with a rational nature (*individua substantia rationalis naturae*).<sup>25</sup> This definition is a deeply

23 Locke's thinking in this respect goes as follows, "if the same consciousness [...] can be transferred from one thinking substance to another, it will be possible that two thinking substances may make but one person" (J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, p. 454).

24 R. Kurzweil, *The singularity is near: when humans transcend biology*, London 2005, p. 125ff.

25 It is worth mentioning that the Boethian understanding of the person is an analogical concept. It was originally formulated for the sake of theological investigations (how to reconcile the problem that Jesus Christ had two natures but at the same time was a unified entity). But it turned out that it can be successfully applied to other spiritual entities (divine individuals, angels, or demons) and then to human creatures. If this is the case, then the analogy can be widened and other applications can be considered.

metaphysical formula focused on the fundamental mode of being. There is no mention here of any personality-related characteristics and it seems that, even if they are taken into account, they play secondary roles. In other words, in the Boethian approach such elements as autonomy, rationality, self-awareness, linguistic competence, sociability, the capacity for intentional action, and moral agency, if understood as functions, do not constitute the person but reveal its rational and individual nature. In the Aristotelian philosophy, close to the thinking of Boethius, all these functions (or rather the potentiality of these functions) are but accidents that depend on and inhere in the substance but do not constitute it in the first place.<sup>26</sup>

In the light of this, the status of AI is more complicated. The artificial system possesses some of personality-related traits but is devoid of individual and rational nature; those traits are deposited and activated in AI by a human agent; although present in the former, they stem originally from the latter and are typical for him. Thus, it is difficult to argue for the personhood of AI; if any, it may be a secondary personhood, namely the personhood that is a projection (or a reflection) of the original and “indigenous” one.<sup>27</sup>

An additional problem arises with an AI body. In the Boethian position, the body seems to be an integral part of the person. The personality-related traits are in a sense anchored in the whole personal nature and the personal body is

---

26 Karol Wojtyła gives an account of this metaphysical relation in the following way, “each being has its own essence which we understand quite simply as that which a given being is (*quidditas*). This essence is the basis for all its particular properties, for they are all themselves, that is, they are all the properties of this particular being, exclusively on account of their real connection with the essence: in relation to the essence and to the being, they have the character of accidents, such that in separation from their being and from its essence, they cannot neither exist nor operate” (K. Wojtyła, *Ethics primer. Elementarz etyczny*, transl. H. McDonald, Lublin 2017, p. 63–65).

27 That secondary personhood shows a qualitatively difference in comparison with the natural one too. AI personhood is, in fact, an object-like reality, which Robert Spaemann calls “something”; it cannot be made and transformed into “someone.” The German philosopher claims that “a person is [...] not just ‘something,’ but ‘someone.’ Someone is never something. To be ‘someone’ is not a property of something, not the property of a thing or an organic being, which could already be adequately described as such and such in non-personal terms. Rather, we identify distinctly from the start either someone or something. We identify an exemplar of the species *homo sapiens* from the start and without consideration of any factually possessed characteristics as someone, thus, as a person” (R. Spaemann, *Is every human being a person?*, “The Thomist” 60 [1996] no. 3, p. 467, <https://doi.org/10.1353/tho.1996.0013>).

a part of this nature. For example, Karol Wojtyła, conducting his philosophy along this line of reasoning, claims that the person “has a body and in a sense ‘is a body.’”<sup>28</sup> The human person cannot be separated from his body because to its essence (nature) belongs that he is a bodily creature; consequently, such an understood person cannot be transferred to other vessels, be they natural or artificial. In the light of that, AI is a sub-personal reality and there are no justifications for calling it a person. Maybe the concept of a borderline person can be employed here but in a quite specific way.

If the concept of borderline person is referred to these two approaches to personhood, some interesting conclusions can be drawn. In the light of the post-Lockean position, AI is the borderline person but it means that it is close to the world of paradigm persons and this concept works as an inclusive term; then there will be a tendency to count AI as if it were a person, of the artificial character. Of course, it will bring with it a need to reconsider the whole set of relationships in this just enlarged world of persons. Opposite conclusions stem from a comparison with the Boethian position. AI may be considered as a borderline person but in a negative sense, namely as an entity which maybe reaches the borders of personhood but never enters it because it does not live up to it; then, the term has a clear excluding character. AI as the borderline person stands for the realm of tools understood as human creations. Consequently, it is really difficult to argue that it enters into special relationships with the human persons.

Thus, the two opposing meanings of the borderline person appear and the answer as to which one is correct depends on the underpinning philosophical theory. This dilemma may find its clearer solution when the assessment of the borderline person is carried out within a practical order. Then, one of the important considerations which must be thought over is a matter of human rights. Thus far, the latter have been bestowed only on human persons; the appearance of AI persons (or semi-persons only) will change that radically. For example, rights to life, liberty and free development, to mention but a few, must be also given to those new creatures. Such a situation will bring about a lot of problems and confusion in the world as it is known already. The basic

---

28 K. Wojtyła, *Love and responsibility*, transl. H. T. Willetts, San Francisco 1981, p. 23.



question is whether AI borderline persons understand the language of rights; and by defending their own rights will they respect the rights of the human persons?; or maybe demand more rights for themselves?

This last possibility leads to a new scenario where AI borderline persons will be willing to get more power and dominate the world of natural persons. Such a picture is presented by Nick Bostrom who at the beginning of his highly acclaimed book sketches a following narrative,

if some day we build machine brain that surpass human brain in general intelligence, then this new superintelligence could become very powerful. And, as the fate of the gorillas now depends more on us humans than on the gorillas themselves, so the fate of our species would depend on the actions of the machine superintelligence.<sup>29</sup>

Despite the intention of the author, which is rather optimistic, this is a chilling warning which should be treated seriously; it suggests that the uncontrolled development of artificial realities can bring with it a real danger for human existence. Are we really ready to pass a rudder to AI and put it at the helm of our human world?

## Conclusions

AI bring with it a lot of strong emotions and expectations as to the possibility of a radically improved world. There is a tendency to bestow on it a high status among creatures to the point that it will be counted as a partner of the human being. The concept of a borderline person can be a tool to implement it. However, a fair dose of caution is necessary in order not to introduce into the human world something which does not possess the same ontological status; it is still a human product and it is far from the reality of the subject who creates it. AI is indeed for the sake of human persons, for their well-being and comfort; it is rather risky to put it on the same level with the world of natural

---

<sup>29</sup> N. Bostrom, *Superintelligence*, p. v.

persons and inevitably — contribute to its impairment. The warning of Hans Jonas should be treated with the utmost seriousness, namely that the survival of the human person is a real priority in the world<sup>30</sup> and everything else should be assessed in the light of that. Thus, new technologies must be judged not one-sidedly but possibly in all their dimensions and ramifications. It may lead to an attitude that, on the one hand, all promising paths of development are followed, including further development of AI, with hope and real curiosity, but on the other hand, all these enterprises are to be patiently scrutinized and thought over through the prism of real human goods, which encompass also goods that are non-instrumental and non-material and spiritual.

---

30 Hans Jonas put it this way, “the existence of mankind comes first, whether deserved on its past record and its likely continuation or not. It is the ever-transcendent *possibility*, obligatory in itself, which must be kept open by the continued existence” (H. Jonas, *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*, transl. H. Jonas, Chicago 1984, p. 99).

## References

- Baidoo-Anu D., Ansah L. O., *Education in the era of generative artificial intelligence (AI): understanding the potential benefits of ChatGPT in promoting teaching and learning*, "Journal of AI" 7 (2023) no. 1, p. 52–62, <https://doi.org/10.61969/jai.1337500>.
- Bashash D., Faranoush M., *Artificial intelligence (AI): the next stage of evolution?*, "Iranian Journal of Blood & Cancer" 15 (2023) issue 3, p. 1–3, <https://doi.org/10.61186/ijbc.15.3.1>.
- Bostrom N., *Superintelligence. Paths, dangers, strategies*, Oxford 2014.
- Chen J., Burgess P., *The boundaries of legal personhood: how spontaneous intelligence can problematise differences between humans, artificial intelligence, companies and animals*, "Artificial Intelligence and Law" 27 (2019) issue 1, p. 73–92, <https://doi.org/10.1007/s10506-018-9229-x>.
- Cheng-Tek Tai M., *The impact of artificial intelligence on human society and bioethics*, "Tzu Chi Medical Journal" 32 (2020) issue 4, p. 339–343, [https://doi.org/10.4103/tcmj.tcmj\\_71\\_20](https://doi.org/10.4103/tcmj.tcmj_71_20).
- DeGrazia D., *On the question of personhood beyond Homo sapiens*, in: *In defense of animals. The second wave*, ed. P. Singer, Malden 2006, p. 40–53.
- Elgammal A., Mazzone M., *Artists, artificial intelligence and machine-based creativity in "Playform"*, "Artnodes" (2020) no. 26, p. 1–8, <https://doi.org/10.7238/a.voiz26.3366>.
- Fletcher J., *Humanhood: essays in biomedical ethics*, New York 1979.
- Jonas H., *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*, transl. H. Jonas, Chicago 1984.
- Kurzweil R., *The singularity is near: when humans transcend biology*, London 2005.
- Locke J., *Essay concerning human understanding*, vol. 1, Oxford 1894, <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00018020>.
- Sandberg A., *An overview of models of technological singularity*, in: *Transhumanist reader*, eds. M. More, N. Vita-More, Malden 2013, p. 376–394, <https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch36>.
- Spaemann R., *Is every human being a person?*, "The Thomist" 60 (1996) no. 3, p. 463–474, <https://doi.org/10.1353/tho.1996.0013>.
- Spaemann R., *Persons. The difference between "someone" and "something"*, transl. O. O'Donovan, Oxford 2006.
- Wojtyła K., *Ethics primer. Elementarz etyczny*, transl. H. McDonald, Lublin 2017.
- Wojtyła K., *Love and responsibility*, transl. H. T. Willetts, San Francisco 1981.



**Wojciech Kleofas Gródek OFM**

 <https://orcid.org/0000-0002-5006-5537>

**Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie**

 <https://ror.org/0583g9182>

## **Stosunek Empedoklesa do Parmenidesa**

 <https://doi.org/10.15633/lie.30206>

## Abstrakt

### Stosunek Empedoklesa do Parmenidesa

Artykuł jest próbą wyjaśnienia, w jakim stopniu Empedokles mógł w swoich poglądach dotyczących natury rzeczywistości i jej porządku naśladować sposób myślenia Parmenidesa. Z analiz dotyczących założeń obu myślicieli wynika, że celem Parmenidesa było wykazanie, jakie konsekwencje wynikają z przyjęcia „jedynego drogi, że jest” (ὡς ἔστιν). Empedokles natomiast podejmuje problem przechodzenia z jednego (ἓξ ἑνός) do wielości (πλέονα) i z wielości (ἓκ πλεόνων) do jednego (ἓν). W uzyskaniu jasnego ujęcia doznawanej rzeczywistości Empedokles stosował reguły wynikające z myślenia bycia ustalone przez Parmenidesa. Przyjmując ten sposób interpretacji podjęto próbę ponownej analizy tych aspektów teorii Empedoklesa, których treść jest uważana za nawiązującą do poglądów Parmenidesa. Pierwszym nawiązaniem Empedoklesa do Parmenidesa jest teoria Przyjaźni (Φιλότης), która miałaby odpowiadać tezie Parmenidesa o Erosie jako początku (ἀρχήν) całości (τοῦ παντός). Natomiast obszar opanowany przez impuls Przyjaźni jest określany przez Empedoklesa jako Σφαῖρος. Zastosowanie terminu Σφαῖρος do obszaru wyznaczonego przez Przyjaźń, o której powiada, że jest równa pod względem długości i szerokości, może nawiązywać do tezy Parmenidesa opisującej granice będącego, które są podobne do pięknie zaokrąglonej kuli (σφαίρης), ze środka wszędzie równej. Ogólnie przyjmuje się również, że Empedokles akceptował twierdzenie Parmenidesa, że nic (οὐδέν) nie może powstać z niczego (ἐκ μηδενός), które w takiej formie jest jednak obecne tylko u Melissosa. Jest prawdopodobne, że Empedokles, pisząc o niepowstałych elementach, odnosi się do tez Parmenidesa dotyczących światła i nocy, zamieszczonych w ramach mowy dotyczącej zwodniczego porządku.

**Słowa kluczowe:** Empedokles, Parmenides, φιλότης (przyjaźń), νεῖκος (niezgoda), σφαῖρος (kula), στοιχεῖα (elementy)

---

## Abstract

### *Empedocles' attitude towards Parmenides*

The article is an attempt to explain to what extent Empedocles could imitate the way of thinking of Parmenides in his views on the nature of reality and its order. The analyzes of the assumptions of both thinkers show that Parmenides' goal was to show what consequences result from adopting the only way, that it is (ὡς ἔστιν). Empedocles, on the other hand, addresses the problem of moving from the one (ἐξ ἑνός) to many (πλέονα) and from many (ἐκ πλεόνων) to the one (ἓν). In order to obtain a clear understanding of the experienced reality, Empedocles used the rules resulting from the thinking of being established by Parmenides. Adopting this method of interpretation, an attempt was made to re-analyze those aspects of Empedocles' theory, the content of which is considered to refer to the views of Parmenides. Empedocles' first reference to Parmenides is the theory of Love (Φιλότης), which would correspond to Parmenides' thesis about Eros as a beginning (ἀρχήν) of all (τοῦ παντός). However, the area possessed by the Friendship impulse is referred to by Empedocles as Σφαῖρος. The application of the term Σφαῖρος to the area defined by Friendship, which is equal in length and breadth, may refer to Parmenides' thesis that the boundaries of being are similar to a well-rounded sphere (σφαίρης) from the center equal everywhere. It is also generally accepted that Empedocles accepted Parmenides' theorem that anything (οὐδέν) can come to be out of nothing (ἐκ μηδενός), which, however, is present in this form only in Melissus. It is likely that Empedocles, when writing about ungenerated elements, refers to Parmenides' theses regarding light and night, included in his speech on the deceptive order.

**Keywords:** Empedocles, Parmenides, φιλότης (love), νεῖκος (strife), σφαῖρος (sphere), στοιχεῖα (elements)

---

O związku Empedoklesa z Parmenidesem wspomina Simplikios, który w swoim komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa przytacza opinię Teofrasta o Empedoklesie będącym blisko Parmenidesa i należącym do jego wiebicieli<sup>1</sup>. Diogenes Laertios, przywołując opinię Teofrasta, dodaje, że był on również naśladowcą Parmenidesa w sposobie przedstawiania teorii, gdyż swoje dzieło *O naturze* ogłosił w formie poematu<sup>2</sup>. Według Johna Burneta Empedokles był jedynym po Parmenidesie, pomijając Ksenofanesa, filozofem prezentującym swój system poprzez taką formę literacką<sup>3</sup>. Diogenes Laertios informuje, że Empedokles napisał jeden poemat *O naturze*, drugi *Oczyszczenia*, które mają pięć tysięcy wierszy, oraz poemat *O medycynie* — mający sześćset wierszy<sup>4</sup>. Przypisanie przez Diogenesa Laertiosa łącznie pięciu tysięcy wierszy obu poematom przy oddzielnym przypisaniu sześciuset wierszy poematowi poświęconemu medycynie może sugerować, że teksty *O naturze* i *Oczyszczenia* mogły stanowić jedną całość. John E. Sisko przypuszcza więc, że oba tytuły, które mogły odnosić się do jednego tekstu, zostały zinterpretowane przez Diogenesa Laertiosa jako tytuły dwóch różnych poematów<sup>5</sup>. Tego rodzaju suggestia pojawia się w wyniku prowadzonych badań nad papirusem ze Strasburga<sup>6</sup>. Według Simona Trépaniera wspomniany papirus oznaczony jako zbiór d nie zaprzecza wprost istnieniu dwóch oddzielnych poematów. Uzasadnia on jedynie fakt, że myśl Empedoklesa o demonach oraz jego fizyka są ze sobą

1 Zob. *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, Berolini 1882, 25, 20–21 [*De Theophrasti Physicorum Opinionibus*, fr. 3, w: H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879, s. 477 (Diels–Kranz, 31A 7)]: Παρμενίδου δὲ ζηλωτῆς καὶ πηλοισαστῆς καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν Πυθαγορείων — „był gorliwym wielbicielem i towarzyszem Parmenidesa, a bardziej jeszcze pitagorejczyków”.

2 Zob. *Diogenis Laertii de Vitis, Dogmatis et Apophthegmatis Clarorum Philosophorum Libri Decem*, vol. 2, ed. H. G. Huebnerus, Lipsiae 1831, VIII 55: ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζηλωτὴν αὐτὸν γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι· καὶ γὰρ ἐκεῖνον ἐν ἔπει τὸν περὶ φύσεως ἐξενεργεῖν λόγον — „Teofrast zaś mówi, że Parmenidesa wielbicielem on stał się i naśladowcą w poematach i bowiem ów w wierszach o naturze ogłosił teorię”.

3 Zob. J. Burnet, *Early Greek philosophy*, London 1920, s. 162.

4 Zob. *Diogenis Laertii de Vitis*, VIII 77: τὰ μὲν οὖν Περὶ φύσεως αὐτῶ καὶ οἱ Καθαρμοὶ εἰς ἑπτὰ τείνουσι πεντακισχίλια, ὁ δὲ Ἰατρικὸς λόγος εἰς ἑπτὰ ἑξακόσια.

5 Zob. J. E. Sisko, *Anaxagoras and Empedocles in the shadow of Elea*, w: *The Routledge Companion to ancient philosophy*, eds. J. Warren, F. Sheffield, London 2013, s. 58.

6 Papirus opublikowali i opatrzyli komentarzem Alain Martin i Olivier Primavesi w *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666). *Introduction, édition et commentaire*, Berlin–New York 1999.



ściśle związane<sup>7</sup>. Chociaż można doszukiwać się ścisłego powiązania fizyki i nauki o demonach, to jednak ich pochodzenie nie jest wspólne. Jak zauważa Sisko, eschatologia i demonologia Empedoklesa jest refleksją nad motywami orfickimi i pitagorejskimi<sup>8</sup>. Natomiast tezy *O naturze* mogły być inspirowane przemyśleniami Parmenidesa, co sugeruje Diogenes Laertios, przytaczając ten właśnie poemat jako dowód naśladownictwa w sposobie wyrażania przez Empedoklesa swojej teorii.

W jakim stopniu Empedokles mógł naśladować sposób myślenia Parmenidesa w swoich poglądach dotyczących natury rzeczywistości i jej porządku? Chociaż badacze zajmujący się problemem stosunku Empedoklesa do Parmenidesa ustalili wiele szczegółów odpowiadających na postawione wyżej pytanie, to, jak się wydaje, warto je ponownie przeanalizować. Celem prowadzonych analiz będzie zaproponowanie pewnej korekty niektórych powszechnie przyjmowanych poglądów na temat stosunku Empedoklesa do Parmenidesa.

## Różnica w założeniach Parmenidesa i Empedoklesa

Zakres, w jakim Empedokles naśladował Parmenidesa, jest, jak się wydaje, określony w założeniach obu myślicieli, które wyznaczają sposób prowadzonego przez nich rozumowania. Malcolm Schofield, dostrzegając związek myślenia Empedoklesa z tezami Parmenidesa, sugeruje, że we fragmencie siedemnastym traktatu *O naturze* Empedokles „wyraźnie nawiązując do Parmenidesa, otwarcie mu się przeciwstawia”<sup>9</sup>. Dowodem na przeciwstawianie się Parmenidesowi miałby być zwrot z fragmentu siedemnastego: „dwojako mówię”<sup>10</sup>, który Schofield zestawia ze zdaniem Parmenidesa z fragmentu ós-

7 Zob. S. Trépanier, *Empedocles: an interpretation*, New York–London 2004, s. 3.

8 Zob. J. E. Sisko, *Anaxagoras and Empedocles*, s. 58.

9 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przekł. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 286.

10 H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [dalej: Diels–Kranz], Weidmann 1989, 31B 17, 1: διτλ' ἐπέω.

mego: „Jedyna jeszcze dotąd mowa drogi jest zostawiona, że jest (ὡς ἔστιν)<sup>11</sup>. Należy zaznaczyć, że Parmenides formułuje tę tezę jako wniosek analizy logicznej przeprowadzonej we fragmencie drugim, rozpoczynającym się od słów: „nuże ja mówię”<sup>12</sup>. Można więc przypuszczać, że przytoczony zwrot Empedoklesa jest, podobnie jak u Parmenidesa, początkiem przyjmowania pewnych sprzecznych ze sobą terminów, na co wskazuje słowo ἐρέω, mające charakter mowy spornej<sup>13</sup>. Mowa sporna Parmenidesa dotyczy niemożliwości zestawienia ze sobą dwóch radykalnie sprzecznych terminów „jest” (ἔστιν) i „nie jest” (οὐκ ἔστι)<sup>14</sup>, z których termin „nie jest” (οὐκ ἔστι) z konieczności „nie może być” (μὴ εἶναι)<sup>15</sup>. Natomiast podwójna mowa sporna u Empedoklesa jest wyrażona w dwóch tezach. W pierwszej Empedokles pisze: „raz rosło z mnogich, by być tylko jednym”<sup>16</sup>. Schofield przeciwstawia zastosowane przez Empedoklesa τὸτὲ μὲν, które jest tłumaczone jako „niegdyś”, słowom Parmenidesa z fragmentu ósmego „i nie było kiedyś ani nawet nie będzie”<sup>17</sup>. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że stwierdzenie Parmenidesa dotyczy owego ὡς ἔστιν, które w wyniku zaprzeczenia ὡς οὐκ ἔστι pozostało jako jedyna mowa (μῦθος). Natomiast Empedokles pisze o jednym (ἓν) i o mnogości (πλεόνων). W ten sam sposób należałoby się odnieść do opinii Schofielda, że Empedokles, stosując określenie ηῤῥήθη, czyli „wzrosło”, przeciwstawia się sugestii Parmenidesa o niemożliwości jakiegokolwiek wzrostu, wyrażonej w pytaniu: „jak i skąd [jest ono] przybyłe?”<sup>18</sup>. Pytanie to, podobnie jak poprzednie stwierdzenie Parmenidesa, odnosi się do ὡς ἔστιν, a nie do jednego i mnogości, które mogą następować po sobie, co potwierdza druga mowa

11 Diels–Kranz, 28B 8, 1–2: μούνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν.

12 Diels–Kranz, 28B 2, 1: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω.

13 Ten sposób rozumienia terminu ἐρέω wydaje się być obecny u Homera. W *Iliadzie* Nestor w odpowiedzi na mowę Diomedesa stwierdza, że nikt z Achajów „nic [nie] powie wbrew” (Homerus, *Ilias*, eds. W. Dindorf, C. Hentze, Lipsiae 1921, IX, 56: οὐδὲ πάλιν ἐρέει).

14 Zob. Diels–Kranz, 28B 2, 3: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι — „jedna (droga) że jest i że nie jest nie może być”.

15 Zob. Diels–Kranz, 28B 2, 5: ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι — „druga, że nie jest i koniecznym jest nie być”.

16 Diels–Kranz, 31B 17, 1–2: τὸτὲ μὲν γὰρ ἓν ηῤῥήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων.

17 Diels–Kranz, 28B 8, 5: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται.

18 Diels–Kranz, 28B 8, 7: πῆ πόθεν αὐξήθη; zob. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 286.

sporna wyrażona w tezie, która brzmi: „to znowu rozpadło się z jednego, by być mnogimi”<sup>19</sup>. Można zauważyć, że u Empedoklesa chodzi o bycie (εἶναι) jednego lub wielu, natomiast u Parmenidesa o samo bycie (εἶναι)<sup>20</sup>, które nie ujawnia się inaczej, jak tylko dzięki myśleniu (νοεῖν)<sup>21</sup>. Termin „jedno” (ἓν) jest według Parmenidesa znakiem (σημα) będącego (ἔόντος)<sup>22</sup>.

Wydaje się, że Empedokles, formułując tezę o przechodzeniu z jednego do mnogości i odwrotnie, stosuje względem doznawanej rzeczywistości myślenie (νοεῖν) bycia (εἶναι), którego efektem jest będące (ἔόν) widziane jako jedno (ἓν). Jest to widoczne szczególnie we fragmencie trzecim poematu Empedoklesa, w którym Schofield dostrzega nawiązanie do słów Parmenidesa z fragmentu siódmego: „Albowiem nigdy to nie zwycięży, że są niebędące; lecz ty z tej drogi badania wyklucz pojęcie. Niech cię nawet nie przymusza do tej drogi obyczaj bardzo doświadczony, władać nierozważnie okiem i szumiącym słuchem i językiem, rozstrzygnij zaś słowem bardzo sporne dociekanie ode mnie wypływające”<sup>23</sup>. Według Parmenidesa nie można używać słowa „jest” (ἔστιν), będącego wyrazem „bycia” (εἶναι), w stosunku do „niebędącego” (μὴ ἔόντος), które nie jest efektem myślenia bycia. Dlatego nie należy w tym przypadku stosować „pojęcia” (νόημα), jakim jest „będące” (ἔόν).

Aby nie popełniać błędu, konieczne jest wystrzeżenie się nierozważnego władania receptorami zmysłowymi, czyli pochopnego uznawania za będące czegoś, co podlega zmianie. Tę trudność podzielał Empedokles, pisząc we fragmencie trzecim, by nie wierzyć (πίστειν) wzrokowi (ὄψιν) bardziej (πλέον) niż słuchowi (ἀκούην) i w konsekwencji nie uzależniać pewności od cielesnych członków (γυῖων). Tym bowiem, dzięki czemu osiąga się pewność, jest myślenie (νοεῖν) pozwalające uzyskać jasność (δῆλον) każdego

19 Diels–Kranz, 31B 17, 2: τὸτὲ δ’ αὐτὸ διέφρα πλέον’ ἐξ ἑνὸς εἶναι.

20 Zob. Diels–Kranz, 28B 6, 1: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι· ἐστὶ γὰρ εἶναι — „trzeba to mówić i myśleć, że będące jest; jest bowiem być”.

21 Zob. Diels–Kranz, 28B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι — „to samo bowiem jest myśleć i być”.

22 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 2–6.

23 Diels–Kranz, 28B 7: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα· μὴδέ σ’ ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήμεσαν ἀκούην καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ πολὺδην ἐλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

z osobna (ἐκαστον)<sup>24</sup>. Związek pewności z myśleniem może mieć swoje uzasadnienie w powiązaniu przez Parmenidesa efektu myślenia, jakim jest pojęcie (νόημα), z „wiarygodnym słowem” (πιστὸν λόγον)<sup>25</sup>. Jasność (δῆλον) uzyskaną poprzez myślenie uzasadnia się słowem (λόγω), że tak właśnie „jest” (ἔστιν). Schofield, komentując zasugerowane nawiązanie Empedoklesa do Parmenidesa, stwierdza: „można sądzić, że Empedokles uznał dzieło Parmenidesa za katagoryczne epistemologiczne wyzwanie rzucone kosmologii. Zmusiło go do przedstawienia własnego poglądu już na samym początku”<sup>26</sup>. Opinia Schofielda o przymusie przedstawienia przez Empedoklesa własnego poglądu wydaje się mało precyzyjna. Z powyższych analiz można raczej przyjąć interpretację, że Empedokles, kierując się wytycznymi zawartymi w omawianym fragmencie Parmenidesa, stosował reguły wynikające z myślenia (νοεῖν) bycia (εἶναι) do uzyskania jasnego ujęcia doznawanej rzeczywistości.

Mając na uwadze powyższe analizy, warto ponownie przemyśleć te aspekty teorii Empedoklesa, które zdają się mieć związek z poglądami Parmenidesa.

## Eros Parmenidesa i Przyjaźń Empedoklesa

W badaniu relacji Empedoklesa z Parmenidesem interpretatorzy powołują się na opinię Arystotelesa zawartą w jego *Metafizyce*, w której podaje, że Parmenides jako początek (ὡς ἀρχήν) w zaistnieniach (ἐν τοῖς οὖσιν) postawił Erosa (ἔρωτα), udowadniając w ten sposób pochodzenie całości (τοῦ παντός). Na potwierdzenie tej opinii Arystoteles przytacza słowa Parmenidesa o Eroście jako pierwszym z bogów<sup>27</sup>. Parmenides nawiązuje w tym przypadku do

24 Zob. Diels–Kranz, 31B 3, 9–13: ἀλλ’ ἄγ’ ἄθρει πάση παλάμη, πῆ δῆλον ἐκαστον, μήτε τίς’ ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ’ ἀκουήν ἢ ἀκοήν ἐρίδουπον ὑπέρ τρανώματα γλώσσης, μήτε τι τῶν ἄλλων, ὀπόση, πόρος ἔστι νοήσαι, γυῖων πίστιν ἔρυκε νόει δ’ ἢ δῆλον ἐκαστον — „Ale chodź, z całą mocą patrz, jak jasne jest każde z osobna. Nie wierz wzrokowi bardziej niż słuchowi ani nie sądz, że hałaśliwy słuch jest ponad wyjaśnieniami języka, ani jakiemś z tych innych, jakiegokolwiek jest przejście, aby myśleć, od członków pewność uwolnij, myśl zaś każde z osobna tak jak jest jasne”.

25 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 50.

26 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 284.

27 Zob. *Aristoteles Graece*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 2, Berolini 1831; wydanie drugie, poprawione: *Aristoteles Graece*, ed. O. Gigon, Berolini 1960, 984b 24–27: κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν

Hezjoda, o którym wspomina również Arystoteles. Według Hezjoda Eros, który powstał po Chaosie i Ziemi, będąc najpiękniejszym (κάλλιστος) wśród nieśmiertelnych bogów, staje się dla wszystkich czynnikiem kojącym, ujarzmiającym umysł i roztropny zamiar<sup>28</sup>. Wydaje się, że inspirując się między innymi tą opinią Hezjoda, Arystoteles porównał Erosa do przyczyny, która porusza i łączy wszystkie rzeczy<sup>29</sup>.

Dla Arystotelesa taka przyczyna jest powodem obecności dobra w naturze, którego wyrazem jest porządek (τάξις) i piękno (τὸ καλόν). Dodaje jednak, że częściej można dostrzec występowanie nieporządku (ἀταξία) i brzydoty (αἰσχρόν), które są według niego wyrazem zła (κακόν). To spostrzeżenie miało być uzasadnieniem dla przyjęcia przez kogoś innego dwóch przyczyn, jakimi są przyjaźń (φιλία) i niezgoda (νεῖκος)<sup>30</sup>. Tym kimś innym miałby być Empedokles, który pisząc o przyjaźni (Φιλότης), stwierdza, że to, co zmienia się nieustannie pod jej wpływem, schodzi się w jedno<sup>31</sup>, co odpowiadałoby jakieś przyczynie łączącej rzeczy, o której Arystoteles wnioskuje

---

ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης· οὗτος γὰρ κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν «πρώτιστον μὲν» φησιν «ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων» — „nawet jeżeli ktoś inny Erosa albo pragnienie w zaistnieniach postawił jako początek, tak jak Parmenides; ten bowiem udowadniając pochodzenie całości, mówi, że «pierwszego zaiste z wszystkich bogów stworzyła Erosa»”.

28 Zob. *Hesiodi Theogonia. Opera et dies. Scutum*, eds. F. Solmsen, R. Merkelbach, M. L. West, Oxford University Press, 1990, 120–122: ἡδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, | λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων | δάμναται ἐν στήθεσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλὴν — „a także Eros, który jest najpiękniejszy wśród nieśmiertelnych bogów, | kojący, i wszystkich bogów i wszystkich ludzi | ujarzmia w piersiach umysł i roztropny zamiar”. Przytoczony przez Arystotelesa cytat ἡδ' ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπέπει ἀθανάτοισιν nie jest dokładny, o czym wspomina Kazimierz Leśniak. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 625.

29 Zob. *Aristoteles Graece*, vol. 2, 984b 29–30: ὡς δέον ἐν τοῖς οὐδιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα — „jak powinnością jest w bytach, że istnieje jakaś przyczyna, która porusza i łączy rzeczy”.

30 Zob. *Aristoteles Graece*, vol. 2, 984b 32–33; 985a 1–4: ἐπει δὲ καὶ τάναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόντα ἐφαίνετο ἐν τῇ φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρόν, καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος, ἐκατέρων αἴτιον τούτων — „ponieważ zaś i przeciwne dobrom będące ukazało się w naturze, i nie tylko porządek i piękno, lecz i nieporządek i brzydota, i większa ilość tych złych od tych dobrych i tych lichych od tych pięknych, tak inny ktoś przyjaźń wprowadził i niezgodę, każde z tych dwóch przyczyną tych”.

31 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 6–7: καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερές οὐδαμὰ λήγει, ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνεχόμεν' εἰς ἐν ἅπαντα — „i to, co zmienia się nieustannie nigdy nie przestaje, raz wszystko dzięki Przyjaźni schodząc się w jedno”.

po przytoczeniu zdania Parmenidesa o Erosie. Empedokles nie zastosował jednak, podobnie jak Parmenides, terminu „eros”. Zwraca on jedynie uwagę na fakt, że Przyjaźń jest nazywana między innymi Afrodytą<sup>32</sup>. Powodem używania przydomka Afrodyty do działania Przyjaźni wydaje się być wpływ na przyjazne rozumowanie i spokojne spełnianie dzieł przez ludzkie członki<sup>33</sup>. Jednakże dostrzeganie Przyjaźni samej i jej cechy, jaką jest równość w zakresie szerokości i długości, jest możliwe jedynie dzięki umysłowi (νόω)<sup>34</sup>. Chociaż działanie Przyjaźni jest widoczne w ludzkich członkach, to jednak cecha równości jest ujmowana dzięki umysłowi. Można w tym przypadku odnieść się do tezy z poematu Parmenidesa mówiącej o będącym, że jest ono zewsząd równe<sup>35</sup>. To będące (τὸ ἓόν) bowiem jest myślą (νόημα) trwale obecną właśnie w umyśle<sup>36</sup>. Z tego wynika, że Empedokles mógł odwoływać się do tez Parmenidesa dotyczących sposobu ujęcia przez umysł bycia jako bytu zewsząd sobie równego w opisie doświadczenia przyjaźni jako czynnika spajającego. Jest to więc spojrzenie na przyjaźń pomijające zakres zwodniczego porządku, który jest oparty na mniemaniach śmiertelnych, gdzie nie występuje wiarygodne słowo (πιστὸν λόγος) i myśl (νόημα), o czym informuje sam Parmenides<sup>37</sup>. Można więc przypuszczać, że stwierdzenie Empedoklesa

32 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 24: Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἢ δ' Ἀφροδίτην — „Radością nazywając i Afrodytą”.

33 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 22–23: ἦτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις, τῆ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθρια ἔργα τελούσι — „i która posługuje się ludzkimi członkami, [będąc w nich] wrodzona, i w ten sposób przyjaźnie rozumują i spokojne prace spełniają”.

34 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 20–21: καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκος τε πλάτος τε τῆν σὺ νόω δέρκευ — „i Przyjaźń w tych [elementach], równa długością i szerokością, i tę ty zobacz umysłem”.

35 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 49: οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει — „sobie bowiem zewsząd równe, jednakowo sięga granic”.

36 Zob. Diels–Kranz, 28B 4: λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως· οὐ γὰρ ἀποτιμῆξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον — „Jednak zwracaj uwagę na oddalone, w umyśle trwale obecne; albowiem nie oddzieli [to], że byt bytu trzyma się ani rozproszone wszędzie całkiem według porządku, ani połączone”.

37 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 50–52: ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτῆας μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων — „W tym momencie wstrzymuj się wobec wiarygodne słowo i myśl odnośnie do prawdy; odtąd zaś mniemania śmiertelne poznawaj — porządek zwodniczy — słuchając moich mów”.

o słuchaniu niezwodniczego rozkazu słowa (λόγου)<sup>38</sup> nie jest, jak sugeruje to William K. C. Guthrie, reakcją na zwodniczy porządek przedstawiony przez Parmenidesa<sup>39</sup>. Przytaczający tę opinię John Palmer sugeruje, że nakaz Empedoklesa nie odnosi się do porządku jako całości, „ale jest konkretnym twierdzeniem, na które właśnie należał, a mianowicie, że Miłość działa w szerszym kosmosie jako zasada harmonii i zjednoczenia, tak jak doświadczamy jej działania w nas samych”<sup>40</sup>.

Wydaje się, że sugestia Palmera może mieć swoje odzwierciedlenie w tekstach Empedoklesa. Miejscem, w którym uobecnia się Przyjaźń w dostrzeżonej rzeczywistości, jest środek wiru. We fragmencie trzydziestym piątym Empedokles pisze bowiem, że „Przyjaźń powstaje (γένηται) w środku (ἐν μέσῃ) wiru (στροφάλιγγι). W nim zaś wszystko schodzi się (συνέρχεται), by być jednym (ἓν)”<sup>41</sup>. Należy zwrócić uwagę na fakt, że sama Przyjaźń powstaje w środku zawirowania, a to właśnie zawirowanie powoduje schodzenie się wszystkiego, by być jednym. Jednakże samo schodzenie się, będące wynikiem wiru, nie jest równoznaczne z Przyjaźnią. Może o tym świadczyć zdanie następane: „nie od razu (οὐκ ἄφαρ), lecz dobrowolnie (ἀλλὰ θελημαί) łącząc się każde skądinąd (συνιστάμεν’ ἄλλοθεν ἄλλα)”<sup>42</sup>. Oprócz schodzenia się, czynnikiem decydującym o Przyjaźni jest łączenie się (συνιστάμενα), będące wynikiem woli (θελημαί). Można więc zauważyć, że działają tu dwa czynniki. Pierwszym z nich jest czynnik ruchu wirowego. Drugim natomiast czynnikiem woli, który powoduje, że to, co się schodzi, łączy się w pewną stabilną strukturę. Wydaje się, że ten czynnik wolitywny jest cechą Przyjaźni, o której

38 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 26: σὺ δ’ ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν — „ty zaś słuchaj logosu rozkaz nie zwodniczy”.

39 Zob. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, vol. 2, Cambridge University Press, 1965, s. 238. W podobny sposób wypowiada się James Longrigg, pisząc: „celowo powtarza słowa Parmenidesa, kiedy twierdzi w sprzeczności, że jego własny opis świata fizycznego nie jest zwodniczy (οὐκ ἀπατηλόν). Tutaj Empedokles rości sobie pretensje do pozytywnej wartości swojego opisu świata zmysłowego właśnie tam, gdzie Parmenides temu zaprzeczył” (J. Longrigg, *The „roots of all things”, „Isis” 67* (1976) no. 3, s. 422, <https://doi.org/10.1086/351632>).

40 J. Palmer, *Parmenides and presocratic philosophy*, Oxford University Press, 2009, s. 273, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199567904.001.0001>.

41 Diels–Kranz, 31B 35, 4–5: ἐν μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται, ἐν τῇ δὴ τότε πάντα συνέρχεται ἐν μόνον εἶναι.

42 Diels–Kranz, 31B 35, 6.

Empedokles pisze, że jest trwała (σχεδύνη), czyli charakteryzująca się mocnym ściskiem<sup>43</sup>. Samą natomiast Przyjaźń Empedokles opisuje jako boski (ἄμβροτος) impuls (ὄρμη), który zbliża się zycliwie usposobiony (ἐπήγει ἠπιόφρων) do rozproszonych jeszcze członków (μελέων)<sup>44</sup>. Określenie „boski” (ἄμβροτος) zastosowane w odniesieniu do impulsu Przyjaźni wskazuje na jego niezależność od tego, co może podlegać rozproszeniu. Można przypuszczać, że impuls ten pojawia się w środku wiru jako zaczątek zespalania, zagarniając coraz to nowe obszary pozostające w rozproszeniu. Obszar opanowany przez impuls Przyjaźni jest określany przez Empedoklesa jako Σφαῖρος.

## „Sphairos” u Parmenidesa i Empedoklesa

Zastosowanie przez Empedoklesa terminu Σφαῖρος do obszaru opanowanego przez Przyjaźń najprawdopodobniej ma związek ze wspomnianym wyżej ujęciem umysłowym samej Przyjaźni jako równej pod względem długości i szerokości<sup>45</sup>. W tym przypadku można doszukiwać się odwołania do sposobu myślenia Parmenidesa na temat umysłowego ujęcia bycia (εἶναι) jako bytu (τὸ ἐόν), o którym pisze: „następnie gdy [jest] granica skrajna, skończona jest | zewsząd, podobna w zakrzywieniu pięknie zaokrąglonej kuli, | ze środka równa wszędzie”<sup>46</sup>. Parmenides, pisząc o granicy bytu, że jest skrajna (πύματον), wskazuje na brak odniesienia do czegoś innego. Wiadomo bowiem, że byt pozostaje w swojej tożsamości. Jeżeli więc jego granica nie byłaby skrajna, czyli ostatnia, to znaczyłoby, że graniczy on z czymś innym. Jednakże

43 Zob. Diels–Kranz, 31B 19: σχεδύνην Φιλότητα — „trwała Przyjaźń”.

44 Zob. Diels–Kranz, 35, 12–13: ὅσον δ’ αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπήγει ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεφέος ἄμβροτος ὄρμη — „jak zawsze biegłaby przed siebie, tak zawsze zbliża się zycliwie usposobiony boski impuls nienagannej Przyjaźni”. Mogłoby to odpowiadać pod jakimś względem owej bogini (δαίμων) znajdującej się w środku (ἐν μέσῳ) pierścieni, o której wspomina Parmenides, sterującej wszystkim (κυβερνᾷ πάντα) poprzez zmieszanie (zob. Diels–Kranz, 28B 12).

45 Jonathan Barnes, dostrzegając literackie powiązania między σφαῖρη Parmenidesa a Σφαῖρος Empedoklesa, sugeruje, że Empedokles mógł być tutaj pod wpływem Parmenidesa pod względem psychologicznym. Zob. J. Barnes, *The presocratic philosophers*, London 1979, s. 245.

46 Diels–Kranz, 28B 8, 42–44: αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί | πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ | μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντη.



w ujęciu umysłowym, czyli bytowym, samego bycia (εἶναι) nie można mówić o odniesieniu się do czegoś innego. Brak odniesienia do czegoś innego jest koncentracją tylko na samym sobie. Dlatego Parmenides przyrównał tę granicę do pięknie zaokrąglonej kuli (εὐκύκλου σφαίρης) ze środka wszędzie równej (μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη). Koncentrowanie się na tożsamości wyklucza więc jakiegokolwiek zróżnicowanie. Można powiedzieć, że ujmując jakąś rzecz z perspektywy tylko jej bycia, każda jej część, niezależnie gdzie się w niej znajduje, sprowadza się do tożsamości tak samo. W tym przypadku różne ich odległości są zniesione. Wydaje się więc, że Empedokles, pisząc o spoglądaniu umysłem na Przyjaźń, której długość i szerokość są równe, mógł inspirować się sposobem rozumowania Parmenidesa.

Należy również zwrócić uwagę na fakt, że naturalnym środowiskiem Przyjaźni jest środek, na co wskazuje sam Empedokles, pisząc, że w środku (ἐν μέσῃ) wiru (στροφάλιγγι) powstaje Przyjaźń (γέννεται). Jeżeli przyjmie się te dwa założenia, że Przyjaźń jest związana z ciążeniem ku środkowi, oraz że w zakresie długości i szerokości nie ma w niej zróżnicowania, to można przypuszczać, iż jest to zbieżny opis z tezą Parmenidesa dotyczącą granic będącego, które są podobne do pięknie zaokrąglonej kuli (σφαίρης) ze środka wszędzie równej. O tym właśnie stanie, czyli kuli (σφαίρης), związanym z naturą przyjaźni pisze Empedokles w trzech zachowanych fragmentach. Pierwszym miejscem, gdzie pojawia się termin Σφαῖρος, jest fragment dwudziesty siódmy. We fragmencie tym Empedokles zwraca uwagę, że jeżeli pominie się rozróżnianie poszczególnych aspektów występujących w rzeczach, w tym przypadku słońca (ἡλίοιο) i ziemi (αἴης), wtedy pozostaje tylko to, czego zmysłami nie widać, czyli zaokrąglona Kula (Σφαῖρος κυκλοτερής) pozostająca w mocnym ukryciu (πυκινῷ κρύφῳ) Zgodności (Ἄρμονις)<sup>47</sup>. Spoglądając więc na rzecz nie zmysłami, ale umysłem, czyli przez myślenie bycia, sprowadza się wszystko to, co jest wynikiem dostrzegania zmysłowego, tylko do bytu w jego tożsamości. Jest to Zgodność doskonała, czyli będąca źródłem wszelkiej zgodności. Natomiast użyte przez Empedoklesa sformułowanie Σφαῖρος κυκλοτερής

47 Zob. Diels-Kranz, 31B 27: ἔνθ' οὐτ' ἡλίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα οὐτως Ἄρμονις πυκινῷ κρύφῳ ἐστήρικται Σφαῖρος κυκλοτερῆς μονῆ περιηγεῖ κυκλοτερῆ γαίων — „gdy ani nie rozróżnia się chryżych członków słońca, ani ziemi zalesionej mocy, ani morza; tak w mocnym objęciu Zgodności pozostaje Kula zaokrąglona w stałości otaczającej ciesząca się”.

można porównać do granic bytu, o których pisze Parmenides, określając je jako εὐκύκος σφαίρη. Na potwierdzenie słuszności takiego porównania można odwołać się do fragmentu dwudziestego ósmego, gdzie Empedokles, powtarzając ostatnie zdanie z fragmentu dwudziestego siódmego, wskazuje, że ta Kula (Σφαῖρος) jest ze wszystkich stron równa (πάντοθεν ἴσος)<sup>48</sup>, co odpowiadałoby przedstawionemu przez Parmenidesa opisowi granic jako kuli, która jest ze środka wszędzie równa (μεσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη). Pewną trudność interpretacyjną może sprawiać określenie wszystkich stron (πάντοθεν) jako πάνπαν ἀπείρων, czyli „zupełnie nieograniczonych”. W tym przypadku nasuwa się myśl o jakiejś wielkości nieograniczonej, co byłoby w sprzeczności z granicą posiadającą kształt kuli. Można by przyjąć wyjaśnienie, że nadawanie granic przez umysł nie jest ograniczone przez cokolwiek. Jednak w omawianym zdaniu Empedoklesa jest mowa o kulistym kształcie granic, a nie o czynniku ograniczającym, czyli umyśle. Wydaje się, że wyjaśnienie znajduje się w samym tekście Empedoklesa. We fragmencie dwudziestym dziewiątym używa on określenia występującego we fragmencie dwudziestym ósmym, czyli πάντοθεν ἴσος, jako tezy podsumowującej poprzedzający go wywód dotyczący kuli. Empedokles w tym wywodzie stwierdza, że nie ma rąk, stóp, kolan czy też części rodnych<sup>49</sup>. W ten sposób wykazuje, że w zakresie granic nie ma żadnych części, czyli elementów ograniczających, które naruszają równe odniesienie do środka.

Występujący w tym fragmencie zwrot σφαῖρος ἦν, czyli „kula była”, jest dla Schofielda dowodem przeciwstawiania się Empedoklesa swojemu idolowi. Schofield twierdzi, że „w przeciwieństwie do kuli bytu Parmenidesa Kula Empedoklesa jest śmiertelna. Empedokles zamierzał być może pokazać, że Parmenidejski obraz doskonałości jest przekonujący, ale błędnie przedstawiony

48 Zob. Diels–Kranz, 31B 28: ἀλλ' ὃ γε πάντοθεν ἴσος [ἔοι] καὶ πάνπαν ἀπείρων Σφαῖρος κυκλοτερῆς μονὴ περιηγεῖ γαίων — „lecz ona to ze wszystkich stron i zupełnie nieograniczonych równa [sobie] Kula okrągłona w stałości otaczającej ciesząca się”.

49 Zob. Diels–Kranz, 31B 29: οὐ γὰρ ἀπὸ νότιοιο δύο κλάδοι αἰσονται, οὐ θοὰ γούνη(α), οὐ μήδεα γεννήεντα, ἀλλὰ σφαῖρος ἦν καὶ [πάντοθεν] ἴσος ἑαυτῶι — „Nie wystają bowiem z grzbietu dwa rozgałęzienia rąk, nie ma stóp, nie ma zwawych kolan, nie ma rodnych części, lecz kula była i [ze wszystkich stron] równa sobie”.

jako ogólny stan egzystencji<sup>50</sup>. Użycie przez Empedoklesa czasu przeszłego ἔην, czyli „była”, jest związane z założonymi przez niego tezami spornymi, wskazującymi na przechodzenie z mnogości do jednego, którego wyrazem jest σφαῖρος, czyli kula. W przypadku Parmenidesa pięknie zaokrąglona kula (εὐκύκλος σφαῖρη) odnosi się do skrajnej granicy (πεῖρας), która jest do tej kuli ἐναλίγκιον, czyli podobna. Granica ta natomiast dotyczy sposobu ujęcia przez myślenie (νοεῖν) bycia (εἶναι) jako bytu (τὸ εἶν) pozostającego w swojej tożsamości. W tym przypadku σφαῖρη jest określeniem stosowanym w zakresie mowy, ὡς ἔστιν (że jest), która jest jedynym wnioskiem wynikającym z mowy spornej ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι<sup>51</sup>. Trudno więc utrzymywać, że stosowanie przez Empedoklesa czasu przeszłego ἔην jest przeciwstawianiem się Parmenidesowi mówiącemu οὐδέ ποτ' ἦν, czyli „nie kiedyś był”<sup>52</sup>.

## Niemożliwość powstawania z niczego

Podobieństwo pomiędzy sposobem myślenia Parmenidesa i Empedoklesa jest dostrzegane przez komentatorów również w zniesieniu możliwości powstawania czegokolwiek z niczego. Guthrie twierdzi bowiem, że Empedokles „Akceptuje twierdzenia, że nic nie może powstać z niczego i że to, co istnieje, nie może zginąć; suma bytów jest stała”<sup>53</sup>. Jednakże Palmer zauważa, że ogólnie przyjęta reguła wyrażająca ten pogląd, czyli *nihil ex nihilo fit*, nie występuje w tej postaci u Parmenidesa i że jest ona obecna u Arystotelesa, który odnosi ją do wszystkich filozofów tego okresu<sup>54</sup>. Arystoteles w *Metafizyce* pisze, iż opinia (δόγμα), że nic z niebędącego nie powstaje, każde zaś z będącego (μηθὲν ἐκ μη ὄντος γίγνεσθαι πᾶν δ' ἐξ ὄντος), jest wspólna prawie wszystkim

50 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 294.

51 Diels–Kranz, 28B 2, 3.

52 Diels–Kranz, 28B 8, 5.

53 W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, s. 139. W podobnym tonie wypowiada się między innymi Richard D. McKirahan: „Empedokles był pod wrażeniem siły argumentów Parmenidesa przeciwko powstawaniu i ginięciu. Całkowicie przyjmuje tezę Parmenidesa, że nic nie może powstać z tego, czego w żaden sposób nie ma, ani w nic zginąć” (R. D. McKirahan, *Philosophy before Socrates*, Hackett Publishing Company, 2010, s. 264).

54 Zob. J. Palmer, *Parmenides and presocratic philosophy*, s. 276.

piszącym o naturze (περὶ φύσεως)<sup>55</sup>. Teza μηθὲν ἐκ μὴ ὄντος γίγνεσθαι obecna w tekście Arystotelesa występuje w przybliżonej formie u Melissosa, który w swoim traktacie zakłada: „jeżeli więc niczym było, to w żaden sposób nie mogłoby powstać nic z niczego (οὐδὲν ἐκ μηδενός)”<sup>56</sup>. Hipoteza Melissosa nie jest jednak opinią wyrażaną przez ogół filozofów zajmujących się naturą, gdyż, jak się wydaje, nawiązuje ona raczej do poglądów Parmenidesa zawartych we fragmencie szóstym. Po słowach „jest bowiem bycie” (ἔστι γὰρ εἶναι) Parmenides dodaje „nic zaś nie jest” (μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν)<sup>57</sup>. W ten sposób Parmenides sugeruje, że poza byciem nie ma niczego, czemu przysługuje słowo ἔστιν, czyli „jest”. Na potwierdzenie tej tezy Parmenides we fragmencie ósmym podaje w wątpliwość możliwość rodzenia (φῶν) z niczego (τοῦ μηδενός) w jakimkolwiek momencie, gdyż bycie (εἶναι) nie może nie być<sup>58</sup>. Wydaje się więc, że Melissos, negując powstanie z niczego tego, co zawsze było i będzie<sup>59</sup>, mógł brać pod uwagę tę wątpliwość Parmenidesa. Jest więc bardzo prawdopodobne, że formuła przypisana przez Arystotelesa wszystkim filozofom zajmującym się naturą nie funkcjonowała przed Parmenidesem. Empedokles również nie używał tej formuły, która pojawiła się u Melissosa. Komentatorzy, jak sugeruje to Palmer<sup>60</sup>, przytaczając słowa Empedoklesa z fragmentu dwunastego o niewykonalnym stawaniu się z niebędącego i niemożliwości, by będące zginęło<sup>61</sup>, zestawiają je z tezą Parmenidesa, która brzmi: „jakiego bowiem jego pochodzenia będziesz szukał? jak i skąd [jest ono] przybyłe? i nie dozwolę z niebędącego tobie sądzić ani też myśleć; niewypowiedziane

55 Zob. *Aristoteles Graece*, vol. 2, 1062b 24–26.

56 Diels–Kranz, 30B 1, 3: εἰ τοῖνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.

57 Zob. Diels–Kranz, 28B 6, 1–2.

58 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 9–11: τί δ’ ἂν μιν καὶ χρέος ὄρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενός ἀρξάμενος, φῶν; οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί — „Jaka zaś mogła go potrzeba poruszyć później albo przedtem, rodzić zaczynając (od) niczego? Dlatego albo całkowicie być musi albo [w ogóle] nie”.

59 Zob. Diels–Kranz, 30B 1, 1: αἰεὶ ἦν ὁ τι ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται — „zawsze było to, co było i zawsze będzie”.

60 Zob. J. Palmer, *Parmenides and presocratic philosophy*, s. 271.

61 Zob. Diels–Kranz, 31B 12, 1–2: ἔκ τε γὰρ οὐδάμ’ ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι καὶ τ’ ἐὸν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον. αἰεὶ γὰρ τῆ γ’ ἔσται, ὅπη κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ — „albowiem z nigdy [nie] będącego niewykonalnym jest stać się i będące zginąć niemożliwym i niesłyszczanym; tam zawsze będzie, gdzie ktoś zawsze umiejscowi”.

i niepomyślane jest, skoro nie jest”<sup>62</sup>. Wydaje się, że Parmenides w drugiej części tego zdania nawiązuje do końcowej części fragmentu drugiego, gdzie stwierdza, że tego niebędącego nie można poznać ani rozważyć<sup>63</sup>, co jest wnioskiem z przyjęcia drogi, że koniecznością dla „nie jest” (οὐκ ἔστιν) jest „nie być” (μη εἶναι)<sup>64</sup>. Mówiąc bowiem o niebędącym, należy założyć, że nie nastąpiło myślenie bycia. O fakcie myślenia można mówić jedynie w momencie pojawienia się myśli (νόημα), czyli tego będącego (τοῦ ἑόντος)<sup>65</sup>. Dlatego należy stwierdzić, że niemożliwe jest pochodzenie będącego z braku występowania myślenia (νοεῖν).

Wydaje się, że Empedokles, mając świadomość, że myślenie (νοεῖν) jest konieczne dla uzyskania jasności, której nie dają inne receptory zmysłowe<sup>66</sup>, nie skupiał się jednak na tym, co wynika z faktu myślenia bycia, jak to czynił Parmenides, ale na stosowaniu tej czynności do opisu doznawanej rzeczywistości. Można więc przypuszczać, że cytowana teza Empedoklesa o niemożliwości powstania z nigdy [nie]będącego (ἐκ οὐδάμ’ ἑόντος) odnosi się do założenia niepowstałych elementów, o czym wspomina Hezychiusz z Aleksandrii<sup>67</sup>. Tymi elementami są ogień, woda, ziemia i powietrze<sup>68</sup>. Empedokles skupia się więc na próbie zdefiniowania podstawy rzeczywistości doznawanej, co było również opisywane przez Parmenidesa, o czym wspomina Arystoteles w swoim traktacie *O powstawaniu i ginięciu*. Twierdzi on, że Parmenides przyjmował dwa elementy, czyli ogień i ziemię, wskazując jednocześnie, że poza nimi były przyjmowane elementy pośrednie, czyli powietrze i woda<sup>69</sup>. Arysto-

62 Diels–Kranz, 28B 8, 6–9: τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; πῆ πόθεν αὐξηθῆν; \* \* \* οὐτ’ ἐκ μὴ ἑόντος ἕασσω φάσθαι σ’ οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φανὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

63 Zob. Diels–Kranz, 28B 2, 7–8: οὐτε γὰρ ἂν γινώσκῃς τὸ γε μὴ ἔδῃ (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὐτε φράσαις — „ani nie możesz poznać tego *niebędącego* (nie jest to możliwe), ani nie mogłeś rozważyć”.

64 Zob. Diels–Kranz, 28B 2, 6.

65 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 35–36: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἑόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν — „albowiem nie bez bytu, w którym wypowiedziane jest, będziesz odkrywał myślenie”.

66 Zob. cytowaną już tezę Empedoklesa zawartą we fragmencie trzecim (Diels–Kranz, 31B 3, 9–13).

67 Zob. *Hesychii Alexandrini Lexicon*, ed. M. Schmidt, Jenae 1867, 13, 21 [Diels–Kranz, 31B 7]: ἀγένητα: στοιχεῖα. παρ’ Ἐμπεδοκλεί.

68 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 18: πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἥρος ἀπλετον ὕψος — „ogień i woda, i ziemia, i powietrza niezmierna wysokość”.

69 Zob. *Aristoteles Graece*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1, Berolini 1831. Wydanie drugie, poprawione: *Aristoteles Graece*, ed. O. Gigon, Berolini 1960, 330b 13–15: οἱ δ’ εὐθὺς δύο ποιοῦντες, ὥσπερ Παρμενίδης πῦρ καὶ γῆν,

teles jednocześnie dodaje, że tym, który przyjmuje od razu cztery elementy, jest Empedokles. Zwraca przy tym uwagę na przeciwstawianie przez Empedoklesa elementowi ognia trzech pozostałych, co w ostateczności sprowadza się do dwóch postaci<sup>70</sup>. W tej uwadze Arystoteles może sugerować związek poglądu Empedoklesa z Parmenidesem, który w końcowej części fragmentu ósmego pisze o rozłączeniu przez śmiertelnych od siebie nawzajem formy niebieskiego ognia i gęstej formy nocy<sup>71</sup>. Palmer stwierdza, że z tym poglądem Parmenidesa porównuje się tekst Empedoklesa zawarty we fragmencie dwudziestym pierwszym<sup>72</sup>. Jest tu bowiem mowa o słońcu w postaci rozlewającego się blasku, będącym nieśmiertelnym, co mogłoby nawiązywać do formy ognia pozostającego wszędzie tym samym<sup>73</sup>. Natomiast formie nocy mogłaby odpowiadać mroczna i zimna ulewa<sup>74</sup>. Jednakże w dalszej części Empedokles wspomina o ziemi, z której wypływa to, co jest twarde<sup>75</sup>. Wydaje się więc, że wspomniane przez Empedoklesa słońce, ulewa i ziemia niekoniecznie nawiązują do form ognia i nocy, o których pisze Parmenides. Bardziej prawdopodobne jest zestawienie tez Empedoklesa z treścią fragmentu jedenastego,

τὰ μεταξὺ μίγματα ποιοῦσι τούτων, οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ — „ci zaś na przykład dwa [elementy] czyniąc, jak Parmenides ogień i ziemię, pomiędzy [nimi] czynią z nich mieszaniny, jak powietrze i woda”.

70 Zob. *Aristoteles Graece*, vol. 1, 330b 19–21: ἐνιοὶ δ' εὐθὺς τέτταρα λέγουσιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς. συνάγει δὲ καὶ οὗτος εἰς τὰ δύο τῶ γὰρ πυρὶ τὰλλα πάντα ἀντιτίθισιν — „niektórzy zaś na przykład mówią, [że są] cztery [elementy], jak Empedokles. I on zaś sprowadza [je] do dwóch, temu bowiem ogniowi inne wszystkie przeciwstawia”.

71 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 55–61: τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, ἥπιον δὲν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἐωυτῶ πάντοσε τωυτόν, τῶ δ' ἑτέρω μὴ τωυτόν. ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτὸ τάντια νόκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἀμβριθέες τε — „zaś naprzeciw odróżnili sobie formę i znaki położyli sobie osobno od siebie nawzajem, w jednym miejscu błyskawicy niebieski ogień, łagodnym będący, wysmukły [cienki], zwiczny, w sobie wszędzie ten sam, zaś w innym nie ten sam; a oddzielnie od niego [=ognia] przeciwną mu noc niedoświadczoną — gęstą i przygniatającą formę”.

72 Zob. J. Palmer, *Parmenides and presocratic philosophy*, s. 315.

73 Diels–Kranz, 31B 21, 3–4: ἠέλιον μὲν λευκὸν ὄραν καὶ θερμὸν ἀπάντη ἀμβροτα δ' ὄσοι εἶδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται αὐγῆ — „słońce jasne dla oczu i gorące wszędzie, nieśmiertelne zaś ile w postaci i jasnym rozlewa się blasku”.

74 Zob. Diels–Kranz, 31B 21, 5: ὄμβρον δ' ἐν παῖσι δνοφόνετὰ τε ῥιγαλέον τε. — „ulewa zaś we wszystkich i mroczna, i zimna”.

75 Zob. Diels–Kranz, 31B 21, 6: ἐκ δ' αἴης προρέουσι θελεινά τε καὶ στερεωπά — „zaś z ziemi płyną utwierdzone i twarde”. To, co wypływa z ziemi, staje się różnokształtne poprzez wzajemną przemianę (zob. Diels–Kranz, 31B 21, 13–14: αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα γίγνεται ἀλλοιωπά — „one bowiem są takie, przez siebie nawzajem zaś biegnące stają się różnokształtne”).

gdzie jest mowa między innymi o ziemi, słońcu i eterze. Parmenides zadaje w tym przypadku pytanie o sposób ich powstania<sup>76</sup>. Można przypuszczać, że dla Empedoklesa, podobnie jak u Parmenidesa, wymieniane obiekty i stany rzeczywistości, takie jak słońce, eter i droga mleczna, wiążą się z brakiem dostrzegania przez człowieka ich zmienności. Nie znaczy to, że są niepowstałe tak jak wspomniane już elementy (στοιχεῖα), które, według Empedoklesa, są sobie równe (ἴσα), co do ilości oraz wieku (ἡλικα) i pozostają zawsze jednakie (αἰὲν ὁμοῖα), nawet wtedy, gdy biegną przez siebie nawzajem<sup>77</sup>. Tezę Empedoklesa o równości elementów i pozostawaniu zawsze jednakimi można zestawić ze stwierdzeniem Parmenidesa z fragmentu dziewiątego, w którym jest mowa o równości światła i nocy wypełniających całość w taki sposób, że nic (μηδέν) nie jest przed nimi<sup>78</sup>. Można więc przypuszczać, że Empedokles, pisząc o niepowstałych elementach, sugerując niemożliwość ich powstawania z niebędącego, nawiązuje raczej do tezy Parmenidesa dotyczących zwodniczego porządku niż bytu samego, będącego wynikiem myślenia bycia.

\* \* \*

Na podstawie przeprowadzonych analiz można przypuszczać, że Empedokles, formułując swoje założenia, nie przeciwstawiał się otwarcie Parmenidesowi, którego był wielbicielem. Okazuje się bowiem, że założenie Empedoklesa wyrażone w dwóch mowach dotyczące przechodzenia z mnogości do jednego i z jednego do mnogości nie jest przeciwne jedynej mowie Parmenidesa dotyczącej „że jest” (ὡς ἔστιν). Empedokles skupiał się bowiem na byciu jednego

76 Zob. Diels–Kranz, 28B 11: πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἡδὲ σελήνη αἰθῆρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὀλυμπος ἔσχατος ἡδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν γίγνεσθαι — „Jakim sposobem ziemia i słońce, i księżyc, i wspólny eter, i niebieska droga mleczna, i siedlisko bogów najdalsze, i gorąca siła gwiazd zaczęły się, aby powstać”.

77 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 27–35: ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἡλικα γένναν ἔασι, [...] ἀλλ' αὐτ(ᾶ) ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἡνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα — „i te bowiem są wszystkie równe i co do wieku równe pochodzeniem, [...] lecz one są te, przez siebie nawzajem zaś biegnące stają się od czasu do czasu i ciągnąc się zawsze jednakie”.

78 Zob. Diels–Kranz, 28B 9, 3–4: πᾶν πλέον ἔστιν ὁμοῦ φάεωσ καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδέτερω μετὰ μηδέν — „całe pełne jest razem światła i nocy ciemnej równych obu, gdyż przed żadnym z dwóch nic”.

i wielu. Natomiast Parmenides, mówiąc „że jest”, odnosił się do samego bycia (εἶναι), które jest możliwe do ujęcia dzięki myśleniu (νοεῖν). Dla Empedoklesa myślenie (νοεῖν) jest warunkiem uzyskania jasności o doznawanej rzeczywistości, którego nie gwarantują zmysły. W tym zakresie Empedokles nawiązuje do przestrogi Parmenidesa, aby nie stosować pochopnie pojęcia bytu (τὸ εἶν) do zmiennych informacji rejestrowanych przez zmysły. Można więc przypuszczać, że Empedokles, chcąc uzyskać jasność, w odniesieniu do doznawanego świata stosował reguły odnoszące się do bytu, które, według Parmenidesa, wynikają z ujmowania przez myślenie (νοεῖν) samego bycia (εἶναι). Wydaje się, że ten wniosek ma swoje odzwierciedlenie w tych miejscach poematu Empedoklesa, gdzie komentatorzy dostrzegają związek z Parmenidesem. Do jednego z nich nawiązuje Arystoteles, zestawiając Erosa, o który wspomina Parmenides w drugiej części swojego poematu, dotyczącej zwodniczego porządku, z Przyjaźnią wspomnianą przez Empedoklesa. Arystoteles czyni to w kontekście rozważań na temat przyczyny jedności. Wydaje się, że zestawienie to nie jest do końca precyzyjne, gdyż bardziej adekwatne byłoby zestawienie Erosa z Afrodytą, o której wspomina Empedokles. W przypadku Przyjaźni, przypisując jej cechę, jaką jest równość, Empedokles mógł odwoływać się do cechy równości przypisywanej przez Parmenidesa bytowi. Sama natomiast Przyjaźń jest związana z wirem zajmującym coraz większy obszar. Opanowany przez Przyjaźń obszar Empedokles określa terminem Σφαῖρος. Jest to nawiązanie do ujęcia bytu samego pozostającego w swoich granicach, równo oddalonych od środka, gdyż, jak twierdzi Parmenides, pozostaje on w swojej tożsamości. Powodem zastosowania przez Empedoklesa terminu Σφαῖρος mogło być przyjęcie założenia, że Przyjaźń jest związana z ciężeniem ku środkowi i, że w zakresie długości i szerokości nie ma w niej zróżnicowania. Jest to więc stan, który spełnia warunki bytu określone przez Parmenidesa. Stan ten nie jest jednak trwały. Nie znaczy to, że Empedokles przeciwstawia się Parmenidesowi, który w tym przypadku mówi o bycie po prostu, a nie stanie, który przybiera cechy bytu. Jednocześnie Empedokles przyjmował powszechne założenie, że nic nie może powstać z niczego. Nie jest to założenie, które zostało sformułowane przez Parmenidesa. Negacja powstawania i giniecia w stosunku do bytu wynika faktu, że jest to ujęcie umysłowe samego bycia (εἶναι). Należy jednak zwrócić uwagę, że Empedokles, przyjmując



niewpowstałe elementy, jakimi są ogień, powietrze, woda i ziemia, może nawiązywać do rozważań na temat ognia i ciemności zamieszczonych w opisie Parmenidesa dotyczącym zwodniczego porządku. Jest zatem bardzo prawdopodobne, że Empedokles w swoim opisie rzeczywistości nawiązywał przede wszystkim do opowiadania Parmenidesa zawartego w drugiej części poematu.

## Bibliografia

- Aristoteles Graece*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1–2, Berolini 1831, wydanie drugie, poprawione: *Aristoteles Graece*, ed. O. Gigon, Berolini 1960.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2: *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologika. O świecie. Metafizyka*, Warszawa 1990, s. 601–857.
- Barnes J., *The presocratic philosophers*, London 1979.
- Burnet J., *Early Greek philosophy*, London 1920.
- Diels H., *Doxographi Graeci*, Berolini 1879.
- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Weidmann 1989.
- Diogenis Laertii de Vitis, Dogmatis et Apophthegmatis Clarorum Philosophorum Libri Decem*, vol. 2, ed. H. G. Huebnerus, Lipsiae 1831.
- Guthrie W. K. C., *A history of Greek philosophy*, vol. 2, Cambridge University Press, 1965.
- Hesiodi Theogonia. Opera et dies. Scutum*, eds. F. Solmsen, R. Merkelbach, M. L. West, Oxford University Press, 1990.
- Hesychii Alexandrini Lexicon*, ed. M. Schmidt, Jenae 1867.
- Homerus, *Ilias*, ed. W. Dindorf, C. Hentze, Lipsiae 1921.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, przekł. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666)*. Introduction, édition et commentaire A. Martin, O. Primavesi, Berlin–New York 1999.
- Longrigg J., *The „roots of all things”, „Isis”* 67 (1976) no. 3, <https://doi.org/10.1086/351632>.
- McKirahan R. D., *Philosophy before Socrates*, Hackett Publishing Company, 2010.
- Palmer J., *Parmenides and presocratic philosophy*, Oxford University Press, 2009, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199567904.001.0001>.

*Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, Berolini 1882.

Sisko J. E., *Anaxagoras and Empedocles in the Shadow of Elea*, w: *The Routledge Companion to ancient philosophy*, eds. J. Warren, F. Sheffield, London 2013, s. 49–64.

Trépanier S., *Empedocles: an interpretation*, New York–London 2004.

**Karol Petryszak**

 <https://orcid.org/0000-0002-1692-3876>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

## **Zmierzch (pewniej) filozofii. W odpowiedzi na książkę „Zmierzch filozofii” Jana Hartmana**

 <https://doi.org/10.15633/lie.30207>

## Abstrakt

### *Zmierzch (pewniej) filozofii. W odpowiedzi na książkę „Zmierzch filozofii” Jana Hartmana*

Celem artykułu jest dyskusja z wybranymi tezami z książki Jana Hartmana „Zmierzch filozofii” oraz wskazanie wybranych, istotnych błędów, jakie ta publikacja zawiera. Są to: niejasne definiowanie kluczowych terminów, brak danych mogących potwierdzić nieraz fantastyczne tezy Hartmana, niewystarczająca znajomość tradycji filozoficznej, którą Hartman krytykuje. Dyskutuję również z prezentowanym przez Hartmana miejscem filozofa i filozofii w społeczeństwie. Następnie przedstawiam alternatywne rozwiązania zauważonych przez Hartmana problemów, z jakimi boryka się dzisiejsza filozofia. Ogólną konkluzją tekstu jest, że faktycznie następuje zmierzch filozofii, ale nie całej, a jedynie tej, którą prezentuje Hartman.

**Słowa kluczowe:** Jan Hartman, postmodernizm, Zmierzch filozofii, konserwatyzm, realizm, idealizm

---

## Abstract

### *Twilight of (some) philosophy. Response to Jan Hartman's book "Zmierch filozofii" [Twilight of philosophy]*

The purpose of this article is to discuss selected theses from Jan Hartman's book "Twilight of philosophy" and to point out selected significant errors that this publication contains. These are unclear definitions of key terms, a lack of data that can support Hartman's sometimes fantastic theses, and insufficient knowledge of the philosophical tradition that Hartman criticizes. I also discuss Hartman's presentation of the place of the philosopher and philosophy in contemporary society. I then present alternative solutions to Hartman's noted problems facing philosophy today. The overall conclusion of the text is that there is indeed a twilight of philosophy, but not all of it, only that presented by Hartman.

**Keywords:** Jan Hartman, postmodernism, Twilight of philosophy, conservatism, realism, idealism

---

W 2023 roku nakładem wydawnictwa Austeria ukazała się książka Jana Hartmana pt. *Zmierzch filozofii*. Jej celem jest naświetlenie przyczyn, jakie doprowadziły filozofię, która jest dla Hartmana pewnym projektem kulturowym<sup>1</sup>, do schyłku, a w nieodległej przyszłości doprowadzą ją do całkowitego upadku. Jego propozycja zwiera interesujące i częściowo trafne diagnozy. Nie można jednak zgodzić się z kilkoma istotnymi, kluczowymi punktami argumentacji, które Hartman przedstawia, a zwłaszcza z wnioskami, które z nich wyprowadza.

Niniejszy artykuł ma charakter polemiczny. Jego celem jest wykazanie, że wybrane, postawione przez Hartmana tezy są co najwyżej częściowo zasadne, a także, że wyprowadzone przez niego wnioski mogą być odniesione jedynie do pewnego rodzaju filozofii — jak wskazuje tytuł niniejszego artykułu. Aby nie ograniczać się do samej krytyki, został przedstawiony również alternatywny projekt rozwoju filozofii.

Należy nadmienić, że z wieloma obserwacjami i tezami szczegółowymi stawianymi przez Hartmana można się zgodzić. Chodzi tu przede wszystkim o dostrzeżenie patologii w życiu akademickim, m.in. „punktozy” czy próby systemowego ujednoczenia oceny osiągnięć w bardzo odmiennych dziedzinach nauki, jak też o zauważenie, że część środowiska akademickich filozofów niestety słabo odnajduje się w pozaakademickim świecie i woli się od tego świata odseparować. Dodajmy do tego zasadne rozpoznanie zmierzchu (pewnej) filozofii, słuszne wskazanie na problemy komunikacyjne między filozofią a resztą świata oraz właściwą charakterystykę roli, jaką w doprowadzeniu do tego stanu rzeczy odegrali sami filozofowie — a przynajmniej niektórzy z nich. Nie jest moim celem, aby wyszczególnić pełny protokół zbieżności z tezami Hartmana, wypada jednak zaznaczyć, że są istotne punkty, z którymi się zgadzam.

Poniżej w pierwszej kolejności przedstawię wybrane, według mnie istotne, tezy (i wnioski) stawiane przez Hartmana oraz przeprowadzę ich krytykę. Następnie wskażę alternatywne rozwiązania, wzmacniając tym samym krytykę wniosków i rozwiązań zarysowanych przez Hartmana. Całość tej krótkiej polemiki skonkluduję w zakończeniu.

---

1 Zob. J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2023, s. 10.

## Tezy z natury ograniczone

### Błędy kardynalne

Rozpoczynając tę część, wskażę trzy błędy, jakie Hartman w swojej pracy nie tylko popełnia, ale dodatkowo opiera na nich istotną część swoich tez.

Pierwszym z nich jest co do zasady brak definiowania kluczowych pojęć. Znaczenie takich terminów, jak chociażby „filozofia”, „społeczeństwo”, „konserwatyzm”, „specjaliści”, mimo ich początkowego niezbyt precyzyjnego zdefiniowania, w toku prowadzonej narracji nagle ulega zmianie lub przekształceniu<sup>2</sup>. Mamy więc do czynienia z — zamierzoną czy też nie — niejednoznacznością.

Drugim błędem jest w zasadzie całkowity brak danych, na których Hartman mógłby opierać swoje mocne, kategoryczne i ogólne tezy<sup>3</sup>. Jest to tym bardziej zastanawiające, że właśnie owo odrzucające filozofię społeczeństwo miałyby według niego chcieć opierać się na nauce, twardych danych, wyliczeniach statystycznych itd. Należy wobec tego powiedzieć, że znaczna część konstatacji na temat świata, w którym żyjemy oraz społeczeństwa, jest w *Zmierchu filozofii* zbyt gołosłowna, a Hartman raczej buduje pasującą mu do tej wizji świata, niż świat ów opisuje.

Trzecim jego błędem jest nieznanostwo filozofii Étienne’a Gilsona oraz filozofii scholastycznej, o której ma dość stereotypowe mniemanie. Nieznajomość ta nie przeszkadza jednak Hartmanowi w krytykowaniu tak Gilsona i jego „szkoły”, jak i scholastyki<sup>4</sup>. Punkt ten — na ten moment mało wyraziisty — będzie istotny w dalszej części artykułu.

Te trzy „błędy kardynalne”, wskazane na początku, pozwolą na zrozumienie, w jakiej optyce porusza się Hartman oraz na łatwiejsze zrozumienie krytyki wysuwanej przeciwko jego wybranym tezom.

---

<sup>2</sup> Rozumieniu terminu „filozofia” oraz „konserwatyzm” poświęcono oddzielne punkty.

<sup>3</sup> Więcej na ten temat powiem przy analizie dość fantastycznej wizji społeczeństwa, jaką rysuje Hartman.

<sup>4</sup> O tym też będę pisał bardziej szczegółowo, ale w nieco innym kontekście. Na ten moment zob. np. J. Hartman, *Zmierch filozofii*, s. 86, 136, 153, 194.

## Enigmatyczny termin „filozofia”

Cały *Zmierzch filozofii* traktuje zgodnie z tytułem o „filozofii”. Jednak nie do końca można zrozumieć intencje Hartmana, gdy używa tego słowa. Gdzieś tam faktycznie zbliża się on do intuicyjnego przybliżenia jego znaczenia. Jednak wówczas okazuje się, że filozofia byłaby praktyką myślenia wolnego, nieskrępowanego, głębokiego i najlepiej takiego, aby sam filozof był z tego zadowolony<sup>5</sup>, a tłum filozoficznych laików, których niestety Hartman w swojej narracji traktuje — może mimowiednie — jako intelektualnie gorszych, miałby siłą wielkości myśli tegoż filozofa poddać się jego panowaniu (a przynajmniej go podziwiać)<sup>6</sup>. Ponadto nie wydaje się, aby Hartman do filozofii jako takiej zaliczał historię filozofii, którą określa za jednym ze swoich mentorów (Heglem) mianem „galerii mniemań”<sup>7</sup>. Podobnie filozofią nie będzie dla niego niebezpieczna, skostniała i wiodąca na manowce — jak sam to określa — filozofia bytu. Cóż zatem pozostaje? Jednym z bardziej precyzyjnych określeń, jakie daje Hartman, jest, iż filozofia to „samowiedza rozumu”<sup>8</sup>. Takie „zdefiniowanie” filozofii pozwala lepiej zrozumieć jego narrację. Szkoda, że pojawia się ono dopiero w drugiej połowie książki.

Uchwytyjąc dość intuicyjnie, jak Hartman rozumie filozofię, należy wskazać, że jego teza o końcu filozofii jest słuszna. Jednak jedynie w odniesieniu do filozofii przez niego reprezentowanej, którą możemy określić jako postmodernizm<sup>9</sup>. Na takie przyporządkowanie wskazuje fakt, że Hartman poważnie dystansuje się od typowego nowożytnego racjonalizmu, a tym bardziej od

5 Zgodnie z uwagą: „Dla filozofii zawsze najważniejsze było ja filozofa” (J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 66). Należy przy tym zauważyć, że Hartman kilkakrotnie powołuje się na interpretację psychoanalityczną. Ciekawie czyta się *Zmierzch filozofii*, mając w pamięci ten preferowany miejscami przez niego sposób lektury.

6 Zob. np. J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 17–18, 31, 43n. Swoją drogą trudno tych wylewności nie traktować jako abiektualnego konstytuowania tożsamości. W tej kwestii zob. np. klasyczną pracę: J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2008.

7 J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 73. Dodajmy, że nie ma rzetelnych podstaw, aby uważać Hartmana za bliższego lub dalszego ucznia Hegla. To raczej sam Hartman, umieszczając się na barkach zasłużonych dla filozofii myślicieli, stara się podbudować w ten sposób swoje stanowisko.

8 J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 150.

9 Która odmiana postmodernizmu, to już kwestia wymagająca osobnych rozstrzygnięć i nieistotna z punktu widzenia diskutowanego przedmiotu.



realizmu. Powołuje się dodatkowo, jako na autorytety, na takie postacie, jak m.in. Jacques Derrida czy Gilles Deleuze. Sama ta klasyfikacja nie byłaby może konieczna, gdyby nie to, że właśnie do bliskiego sobie paradygmatu uprawiania filozofii Hartman zawęży jej rozumienie, ale jednocześnie ekstrapoluje w sposób nieuprawniony tezę o końcu filozofii na to, co jest poza jego paradygmatem, a co również — przynajmniej w odbiorze akademickim — kryje się pod terminem „filozofia”.

Można więc powiedzieć, że Hartman ma rację i faktycznie filozofia (a dokładniej paradygmat, w który Hartman się wpisuje) zaczyna obumierać. W tym momencie wskażę tylko, że nie odkrywa tu „Ameryki”<sup>10</sup>. Opisuje po prostu nieco innymi słowami to, co w 1979 roku Jean-François Lyotard oddał hasłami „pragmatyka wiedzy” oraz „uprawomocnienie przez skuteczność”<sup>11</sup>. Nawiązanie jest tu zbyt wyraźne, aby można było uważać je za przypadek. Cemu więc próżno szukać w *Zmierchu filozofii* właściwych odniesień do Lyotarda lub innych autorów o tym piszących? Nie zarzucam Hartmanowi złych intencji. Niemniej nie wydaje się nadużyciem stwierdzenie, że będąca osią przewodnią książki diagnoza stawiana przez Hartmana, jest odtwórcza, i to odtwórcza w nieoryginalny sposób. Co więcej, teza ta jest po prostu sztubackim odkrywaniem Hartmanowskiej Ameryki. Nie ma potrzeby odwoływać się tu do studiów szczegółowych, gdyż główna teza Hartmana, na której zaprezentowanie potrzebował ponad 200 stron, została przedstawiona znacznie zgrabniej przez Henryka Kieresia: „Myśliciele tworzący ten nieformalny nurt [postmodernizm] kojarzą modernizm z ideologią oświecenia reprezentowaną przez racjonalizm, pozytywizm (scjentyzm) oraz utopizm, ale ostatecznie mianem modernizmu określają każdą filozofię poznawczo maksymalistyczną i systemową, legitymującą się jakąś ogólną teorią rzeczywistości. [...] Trafnie

10 Nawiązuję tu do jego ironicznego względem ludności niewykształconej filozoficznie stwierdzenia: „To, co przeniknęło do szerokiej publiczności kulturalnej, jest szczątkowe i filozoficznie naiwne, lecz właśnie dlatego [dla tej publiczności] jest interesujące. [...] Filozofia jest bowiem po prostu nudna i męcząca, podczas gdy samodzielne odkrywanie swoich osobistych «Ameryk» jest ekscytujące i schlebia intelektualnej próżności, od której wszak nikt (nie wyłączając piszącego te słowa) nie jest wolny” (J. Hartman, *Zmierch filozofii*, s. 46).

11 J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 67n, 121n.

podkreśla się, że kluczowe argumenty p.[ostmodernizmu] wymierzone w podstawę modernizmu — w racjonalizm — są skażone błędem tzw. samoreferencji («tu quoque») i trafiają z równym skutkiem w sam p.[ostmodernizm] [...] modernizm i p.[ostmodernizm] tworzą tradycję idealizmu filozoficznego, a spór pomiędzy nimi jest sporem pomiędzy dwoma skrajnie przeciwstawnymi nurtami tej tradycji: racjonalizmem i irracjonalizmem. [...] Tak więc spór p.[ostmodernizmu] z modernizmem jest wewnętrzną sprawą tradycji idealizmu, a jest to spór nierozstrzygalny, bo problem filozofii — jej przedmiotu, metody i celu — został w idealizmie błędnie postawiony”<sup>12</sup>.

Przywołanie dłuższego cytatu z encyklopedii ma na celu wskazanie, że Hartman nie tylko wywarza otwarte drzwi, ale również, że błędnie ekstrapoluje problemy postmodernizmu jako problemy całej filozofii, a dodatkowo wpada następnie w niedostrzeganą przez siebie samoreferencję, bowiem zarzuty, które stawia względem — jak mu się wydaje — całej filozofii, faktycznie są zasadne przede wszystkim względem postmodernizmu. Nie dość więc, że Hartman bez zająknięcia wchodzi w dawny, dobrze opisany i przedyskutowany paradygmat Lyotardowski, to jeszcze nie zdaje sobie sprawy, że z pozycji przeciwników postmodernizmu również kwestie, które w *Zmierchu filozofii* są prezentowane jako owo *odkrywanie Ameryki*, zostały dawno zauważone, przeanalizowane i zaprezentowane w sposób zbieżny z propozycją Hartmana, ale uniknęły przy okazji błędu nieuzasadnionej ekstrapolacji, dzięki czemu są czytelne i funkcjonalne.

## Konserwatyzm — źródło zła

Trudno nie odnieść wrażenia, że przedstawione przez Hartmana „dane” dotyczące konserwatyizmu są oparte na legendach krążących w środowisku lewicowo-„postępowym”<sup>13</sup>. Jednak nawet abstrahując od tej argumentacyjnej sła-

12 H. Kiereś, *Postmodernizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 387–390. Należy dodać, że przedstawiona przez Kieresia interpretacja postmodernizmu jako mutacji idealizmu jest dyskusyjna. Niemniej dyskusję nad takim rozumieniem postmodernizmu należy odłożyć do innej okazji, gdyż dla przedstawianych w artykule kwestii nie jest to sprawa kluczowa.

13 Zob. np. J. Hartman, *Zmierch filozofii*, s. 9–10, 20, 27, 40, 56–57, 200–221 i cały rozdział V.

bości, można zauważyć, że podobnie jak w przypadku terminu „filozofia” nie dowiadujemy się również, co to znaczy „konserwatywizm”. Hartman wydaje się robić z tego terminu worek, w który wrzuca wszystko, co z jakichś względów jest jakkolwiek zachowawcze. Jest to rozumienie tyleż wygodne, co szerokie. I okazuje się, że konserwatywizm to zarówno scholastyka, jak i nazizm. Wpisuje się to w uwagę Kieresia, że postmoderniści każdy opozycyjny względem ich filozofii pogląd określają jako modernistyczny — zasada działania jest ta sama, a Hartman zmienił jedynie termin.

Żeby wyupuklić absurd tak szerokiego stosowania terminu „konserwatywizm” i wskazać dodatkowo na to, iż jest to termin relatywny, wystarczy wskazać, że bell hooks<sup>14</sup> jest z punktu widzenia np. francuskiego feminizmu materialistycznego lub feminizmu liberalnego po prostu konserwatystką, podczas gdy z perspektywy np. feminizmu chrześcijańskiego jest liberalna/postępowa, a na pewno nie konserwatywna. Niewrażliwość na tego rodzaju rozróżnienia pozwala Hartmanowi pisać o żelaznym wilku konserwatywności i obarczać go winą — często ukazywaną jedynie kontekstowo — za zło tego świata, a już na pewno za zmierzch filozofii<sup>15</sup>.

## Prometeusz-prorok wśród prostaczków

Hartman nie waha się wypowiedzieć również o kwestii etyki, która to ściśle łączy się z zagadnieniem wprowadzania do dyskusji o filozofii kryterium demokratycznego. Takie zestawienie tworzy w *Zmierchu filozofii* dość intrygujące połączenie figury Prometeusza, który dając ludziom „iskrę boską” (czyt. idee filozoficzne), ponosi następnie karę z dwóch źródeł: z ręki samej filozofii (bogowie), która nie pozwala mu na typowe egzystowanie w świecie na równi z innymi ludźmi<sup>16</sup>, a także z ręki ludu, co znamionuje figurę proroka odrzuconego przez tych, których miał ostrzec czy ocalić<sup>17</sup>. Wobec narracji

14 Właściwie Gloria Jean Watkins (1952–2021), jedna z bardziej prominentnych przedstawicielek amerykańskiego tzw. czarnego feminizmu.

15 Zob. J. Hartman, *Zmierch filozofii*, rozdz. VI.

16 Zob. np. J. Hartman, *Zmierch filozofii*, s. 172–173.

17 Zob. J. Hartman, *Zmierch filozofii*, rozdz. I.

Hartmana należy zgodzić się, że w odniesieniu do filozofa są to twierdzenia zasadne. Na szczęście przede wszystkim w odniesieniu do zwolenników tej filozofii, którą reprezentuje Hartman.

Tymczasem, jak dalej czytamy, ukarany filozof musiał oddać swoje lenno: „[etyka i polityka] wymknęły się z ręki filozofów, którzy musieli [...] poruczyć je psychologom, socjologom, antropologom i innym specjalistom”<sup>18</sup>. Nie może on jednak — w wizji Hartmana — tego ścierpieć. Przecież to do niego, do tego, który po Platońsku wie lepiej, powinni się zgłaszać wszyscy, którzy chcą czerpać z krynicy mądrości, aby żyło się im lepiej. Ściśle łączy się to z dość karkołomną próbą podejmowaną przez Hartmana, aby przekonać czytelnika, że współczesne społeczeństwo jest zainteresowane: „szukaniem solidnej wiedzy i oparciem na niej wszelkich opinii i projektów”<sup>19</sup>, zaś „po wskazówki przydatne dla dobrego prowadzenia własnego życia i kierowania sprawami społecznymi udajemy się do psychologów i badaczy społecznych”<sup>20</sup>. Trudno powiedzieć, skąd Hartman czerpał dane. Przywołajmy przykładowe, faktyczne statystyki dotyczące choćby polskiego społeczeństwa (osób dorosłych): 15% przynajmniej raz w życiu korzystało z usług wróżki, a 14% ma lub miało talizman<sup>21</sup>, jedynie 65% osób deklaruje, że przestrzega zaleceń lekarza (choć są to dane znacznie zawyżone)<sup>22</sup>, a zadeklarowanych ateistów lub po prostu osób niewierzących (bo religia według Hartmana jest zaprzeczeniem solidnej wiedzy i nauki) jest raptem kilka procent (do kilkunastu w zależności od grupy wiekowej)<sup>23</sup>, zaś książki naukowe lub artykuły w czasopismach branżowych nie sprzedają się w milionach egzemplarzy — co innego niezwyfikowane poradniki. Na podstawie choćby tych przykładowych danych nie da się utrzymać twierdzeń Hartmana na temat społeczeństwa.

18 J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 180.

19 J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 224 — cytat gramatycznie dostosowany do ciągu zdania.

20 J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 181.

21 CBOS, Komunikat z badań nr 103/2018: *Co przyniesie przyszłość — o horoskopach, wróżkach i talizmanach*.

22 Por. J. Wojteczek, *Zalecenia lekarskie: przekonania a rzeczywistość*, „Magazyn Puls” (2010) nr 10, <https://izba-lekarska.pl/numer/numer-201010/zalecenia-lekarskie-przekonania-a-rzeczywistosc/>

23 Zob. CBOS, Komunikat z badań nr 144/2021: *Religijność młodych na tle ogółu*.

Bardziej zastanawiające jest jednak to, że *Zmierch filozofii* stara się przekonać odbiorcę, że współczesne społeczeństwa (przynajmniej zachodnie) mają jakiś czołobitny stosunek do nauki i jej orzeczeń. Stawiam tu tezę odwrotną do Hartmanowskiej: część społeczeństw w krajach rozwiniętych (choć trudno jednoznacznie powiedzieć, jaka część) afirmuje naukę tak długo, jak długo może jej zdobycze wykorzystać do uprawomocnienia własnego sposobu życia i własnych poglądów. Nie jest natomiast istotne, co mówi faktyczna nauka. Należy też pamiętać, że mit czystej nauki, która jest niezależna od wpływów politycznych i ideologicznych, jest szkodliwy o tyle, że wiara w niego pozwala ideom niezwiązanym z nauką przenikać do świata nauki i wpływać na kierunek i przebieg badań. To zaś sprawia, że ideologiczne koncepty — typu „klimatyzm” — jawią się jako poparte badaniami naukowymi wnioski. Wbrew temu, jak rysuje to Hartman, to właśnie jeszcze np. filozofia chrześcijańska, metafizyka tomistyczna czy etyka cnót nie ulegają tym ideologicznym wpływom i otwarcie o nich mówią. Podczas gdy nurt reprezentowany przez Hartmana wręcz przeciwnie, co nie może dziwić ze względu chociażby na dekonstrukcję wiedzy ludzkiej postulowaną przez część postmodernistów.

W tej perspektywie filozofia, jako podobno odchodząca do lamusa dyscyplina wiedzy zarezerwowanej dla wybitnych umysłów, nie traci na gruncie filozofii praktycznej niczego ze swojej aktualności. Styka się tu jednak z problemem, który Hartman również zarysowuje, ale nie uważa, aby najwybitniejsze umysły kroczące drogą idei mogły coś w tej materii zmienić. Autor *Zmierchu filozofii* wskazuje bowiem słusznie, że „wyczerpały się zasoby retoryczne związane z samym pojęciem filozofii”<sup>24</sup>. Ekstrapoluje tę tezę w zasadzie na wszelkie zasoby filozoficznej wiedzy i umiejętności. Należy się z tym zgodzić i powiedzieć jasno: niewiele osób chce dziś słuchać o filozofii w języku filozofii. Hartman jednak przedstawia to w taki sposób, jakby przez setki lat było inaczej. Filozofia, podobnie jak każda dyscyplina wiedzy, wypracowała swój język. Czy ktoś chciałby rozmawiać z programistą o aplikacjach jego językiem? Gdyby tak było, to nie było potrzeby dostosowywania interfejsów aplikacji do potrzeb ludzi kompletnie nieznających się na programowaniu.

---

24 J. Hartman, *Zmierch filozofii*, s. 10.

Nie znaczy to, że programiści oglądają zmierzch w dziedzinie swojej aktywności zawodowej. Dlaczego więc według Hartmana dotyczy to filozofii?

Pamiętając, że Hartman bezzasadnie ekstrapoluje swoje tezy na całą filozofię, powiedzmy, że znaczna część filozofów sama sobie zapracowała na miejsce w lamusie życia społecznego. Skazy charakteru filozofów, na które wskazuje kilkukrotnie Hartman, są jedną z przyczyn tego, że filozofia jest społecznie niezrozumiała. Gdy jednak zdarzał się ktoś, kto w przystępny sposób opowiadał ludziom o prostych filozoficznych prawdach, które formułował, mając bogate zaplecze filozoficzne, wówczas znajdował odbiorców i realnie wpływał na społeczeństwo. Za przykład niech posłużą dwie postacie: Karol Wojtyła i Józef Tischner. Oni oddziaływali na społeczeństwo na wielką skalę — czy to się komuś podoba czy nie. W mniejszej skali możemy wskazać w ostatnich latach choćby Bogusława Wolniewicza czy biskupa Roberta Emmeta Barrona, którzy robiąc użytek z możliwości, jakie daje współczesna technika, docierają do tysięcy ludzi z przekazem dostosowanym do odbiorcy<sup>25</sup>. Podczas gdy specjalistyczne konferencje filozoficzne docierają do kilkudziesięciu lub kilkuset osób wywodzących się z grona specjalistów. Pokora w wychodzeniu do ludzi i przekładaniu języka filozofii — na ile to możliwe — na język świata nie mieści się jednak w pojmowaniu Hartmana. Autor *Zmierzchu filozofii* zapomina przy tym, że przez odseparowanie się od społeczeństwa i pozostawanie niezrozumiałymi filozofowie nie stają się elitą<sup>26</sup>. *Noblesse oblige*; a zobowiązuje do tego, aby na tym odcinku, na którym można, rozwijać tak siebie, jak i innych. Zamiast tego może faktycznie lepiej okopać się na pozycjach sceptyczno-dekadencjicznych i sarkać na to paskudne społeczeństwo, że nie dostrzegło wielkości filozofa. Służba innym wymaga życia z innymi, a jak wskazuje sam Hartman: „miejmy odwagę bezpruderyjnie i odważnie, jak przystało na filozofa, przyznać: filozofia się skończyła, a my, filozofowie, żyjemy już w skansenie, udając przed sobą, że prowadzimy normalne życie w prawdziwym świecie i prawdziwym społeczeństwie”<sup>27</sup>. Należy więc pozwolić Hartmanowi żyć w skansenie, a samemu dalej uprawiać filozofię.

25 Kanał biskupa Barrona na YouTube liczy około miliona subskrybentów.

26 Według charakterystyki Ortegi y Gasset. Zob. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Zakrzewo 2016, rozdz. VII–VIII.

27 J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 172–173.

## Kryterium demokratyczno-rynkowe

Hartman stwierdza, że filozofii udało się wyznaczyć ramy pojęciowe, na których wspiera się współczesny świat zachodni. Wydaje się, że w tym dla Hartmana tkwi sedno problemu. Warto wobec tego sformułować następujące zagadnienie: skoro filozofia zbudowała ramy pojęciowe, na których opiera się świat zachodni, to czy odrzucając filozofię, nie podcina on gałęzi na której siedzi? W tym pytaniu jak w soczewce ogniskują problemy w argumentacji Hartmana, na które już wcześniej wskazałem. Spójrzmy na to zagadnienie nie przez pryzmat niejasnych sformułowań ze *Zmierzchu filozofii*, ale z perspektywy już nieco rozjaśnionej. Idąc za Hartmanem, należy wskazać, że fundamentalne dla życia zbiorowego i osobistego kwestie, jak republika i moralność<sup>28</sup>, zostały podjęte u zarania filozofii i „niestety” zostały naznaczone konserwatywnie (cokolwiek to znaczy)<sup>29</sup>. Szczęśliwie, choć nie dość prędko, zorientowano się, że należy te kategorie zdewaluować i zdekonstruować, aby pozbyć się ograniczających swobodne myślenie i działanie ram<sup>30</sup>. Znaleźli się więc tacy, którzy chętnie podążyli drogą dekonstrukcji i nieuzasadnionego sceptycyzmu. Zrobili kariery uniwersyteckie, oddziaływali na młodzież, która potem wyszła spod ich skrzydeł i poszła w świat, krzewiąc — często w dobrej wierze — idee zaszczerpione przez filozofów. Okazało się jednak, że świat i społeczeństwo są inne niż wydumano. Zrobiono więc użytek ze słynnej tezy: chodzi o to, aby świat zmieniać<sup>31</sup>, i to zmieniać według tego, co się właśnie wydumało. Z uwagi jednak na to, że nie cała filozofia, ale ta, dla której tezy Hartmana są uzasadnione, wielokrotnie rozmija się z ludzkim doświadczeniem i tzw. zdrowym rozsądkiem, mało kto chce się jej nie tylko radzić, ale nawet nią poważnie zainteresować. Rzecz jasna, cierpi na tym cała filozofia, bo laik faktycznie nie rozróżnia filozofii, która dba o zgodność swoich sądów z rzeczywistością, od filozofii skupionej na samej sobie i na tak dalece posuniętym sceptycyzmie, że — jak głosi fragment recenzji z okładki *Zmierzchu filozofii* — „zjada własny ogon”. Społeczeństwo okazuje się tu bardzo zdroworozsądkowe — choć dzięki

28 Zob. J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 185.

29 Zob. J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, rozdz. VI.

30 Zob. J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 180n.

31 Por. K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*.

ideologizacji najmłodszych prowadzonej w duchu idei wspieranych przez Hartmana jest to coraz mniej widoczne — to dodatkowo uwidacznia, że filozofia Hartmana jest nie tylko nieprawdziwa, ale również zła. Za jakiś czas albo społeczeństwa zachodnie, albo te, które zachowują więcej zdrowego rozsądku, pożegnają filozofię całkowicie, ale tylko tę filozofię, której reprezentantem jest Hartman. Mimo iż, jak sam wskazuje, nic nie przemawia za scenariuszem odrodzenia się filozofii lub zainteresowania filozofią<sup>32</sup>, to wydaje się, że filozofia dotycząca rzeczywistości, i to rzeczywistości człowiekowi bliskiej — czyli filozofia w pierwszym rzędzie realistyczna — wróci do łask społecznych. Co więcej, pojęciowe ramy jak „republika” czy „moralność” mają i będą się miały dobrze, gdy o filozofii Hartmana nie będzie się już pamiętało.

Ani odniesienia do rzeczywistości, ani faktycznego bycia „usługą mądrości” dla współczesnego człowieka filozofia reprezentowana przez Hartmana zapewnić nie może. Jest to spowodowane tym, co opisał Zygmunt Bauman w krótkim eseju z 1994 roku pt. *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*, w którym wskazuje, że awangarda w ponowoczesności jest niemożliwa dlatego, że nie ma już od czego się odbić i czego wyznaczyć<sup>33</sup>. Sytuacja filozofii, której Hartman jest przedstawicielem, jest podobna, ale gorsza. Gorsza w tym względzie, że tak dalece zabrnęła w autoreferencyjność i dekonstrukcję, że sama się pogubiła i tracąc kontakt z rzeczywistością w jej prostocie i naiwności, nie znajduje już sposobu na kolejne krytyki, które mogłyby przemawiać do kolejnych kreowanych na nowych proletariuszy grup. Grupy te, rzecz jasna, miałyby iść za sztandarem filozoficznych idei profesjonalnych filozofów. Nie mają już jednak po co za nim iść. Skoro można powiedzieć wszystkim i samemu przeprowadzić dekonstrukcję (nie szkodzi, że nieprofesjonalną) wszystkiego, co mi w świecie nie pasuje, to pewna grupa filozofów staje się zbędna, a książkę Hartmana można uznać za piękny przykład samobójstwa tego rodzaju filozofii.

Niezbędna jednak pozostaje inna grupa, którą Hartman dezawuuje w dość nonszalancki sposób, pisząc, iż „nie stało się dosłownie nic, co mogłoby

32 Zob. J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 225.

33 Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*, w: Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 155n.



potwierdzać, że nie-filozofowie gorzej radzą sobie z rozumieniem świata, jeśli nie wsłuchają się w głos filozofa”<sup>34</sup>. W odniesieniu do filozofii reprezentowanej przez Hartmana jest to prawda. W odniesieniu do np. moralistyki opartej na filozofii klasycznej jest to całkowicie nieprzewidywalne<sup>35</sup>. Nie chodzi jednak o „wsłuchiwanie się w głos filozofa” — niestety uwidacznia się przez cały *Zmierch filozofii* fantazja Hartmana na temat bycia tym, który przewodzi lub przynajmniej jest podziwiany za swą mądrość. Zadanie filozofii było i jest inne, co opiszę w kolejnej części.

Reasumując wskazane powyżej zarzuty. Hartman ekstrapoluje tezę o końcu filozofii, nie zauważając, że mówi faktycznie jedynie o filozofii sobie bliskiej. W niemal dialektycznym starciu między siłami umysłu filozofa a niegodnej jego wielkości masy ludzkiej mitycznym złym staje się niedookreślony konserwyzm<sup>36</sup>. Filozofia reprezentowana przez Hartmana oddaje pole innym dziedzinom wiedzy, robiąc tym niedźwiedzią przysługę tym gałęziom filozofii, które jednak coś do zaoferowania mają. Ale stary dobry Sokrates, wraz ze swoją metodą, i mniej stary, ale równie poczytywy Arystoteles ze swoim złotym środkiem i zasadami osiągnięcia eudajmonii, świetnie wpisują się w rynek i znajdują coraz to nowych odbiorców — fakt, że w formie mocno zwulgaryzowanej, ale temu będzie poświęcone kilka zdań w kolejnej części artykułu. Samo zaś społeczeństwo współczesne jest wyobrażane przez Hartmana i przedstawiane czytelnikowi jako społeczeństwo mitycznej przyszłości, gdzie króluje nauka i postęp — co w żaden sposób nie licuje ze stanem faktycznym.

Na gruncie nauk politycznych powiada się, że gdy Niemcy kichną, to oczekują, że cała Europa również będzie mieć katar. Tę zasadę Hartman zdaje się przekładać na grunt filozofii i oczekuje, że skoro projekt, jakim jest filozofia przez niego reprezentowana, umiera, bo okazał się nieprzydatny, to od razu musi umrzeć wszelka refleksja, a świat pogrzeży się w mrokach bezrefleksyjnej technokracji. Cóż, wydaje się jednak, że przynajmniej niektóre gałęzie

---

34 J. Hartman, *Zmierch filozofii*, s. 183.

35 Trudno przypuszczać, aby Hartman przyznał tu rację. Nie śmiem jednak takiego przyznania oczekiwać od profesora etyki, który twierdzi, że zasada *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* jest jedynie czczą tautologią (J. Hartman, *Zmierch filozofii*, s. 194).

36 Zob. J. Hartman, *Zmierch filozofii*, s. 20.

filozofii są jeszcze na tyle żywotne i potrzebne, że w swoim powolnym tempie będą rosły dalej, czy to się komuś podoba czy nie.

## **Zdjąć okulary – czyli alternatywne wnioski i rozwiązania**

Jak wskazałem na początku artykułu, przedstawię kilka wniosków będących odpowiedzią na złowróbną prognozę Hartmana. Wnioski te dotyczą spraw następujących: (1) miejsce filozofii w społeczeństwie, (2) rola pracy filozofa, (3) filozofia i filozof w najbliższej przyszłości.

### **Miejsce filozofii w społeczeństwie**

Trudno przypuszczać, aby osoby niezainteresowane filozofią nagle poczuły przyływ uznania dla czegoś, czego nie znają. Jak jednak słusznie zauważył Hartman, filozofia ukształtowała podstawowe pojęcia Zachodu oraz obrazy świata, którymi do dziś posługują się społeczeństwa. Filozofia jest również odpowiedzialna za próby przeformułowania tych klasycznych ram oraz ich mniej klasycznych przetworzeń. Jest także współodpowiedzialna za komunizm czy współczesne formy ideologicznej politycznej poprawności oraz formy dekonstrukcji czy próby demontażu zastanych sposobów organizowania się społeczeństw. Odpowiedzialność ta nie oznacza, że wszyscy zaangażowani w te zmiany nie tylko poważają, ale również znają filozofię. Jednak – z czego nie zdają sobie najczęściej sprawy (i tu Hartman ma rację) – mogą oni podążać swoimi nawet destrukcyjnymi ścieżkami, m.in. ze względu na to, że te sposoby czy ramy myślenia były wpisane w pewne filozoficzne projekty, które przez pokolenia, na zasadzie osadzania się idei w społeczeństwie, dawały coraz większe możliwości myślenia tym, którzy z jakiegoś względu byli przeciwni zastanemu stanowi rzeczy (niekoniecznie konserwatywnemu). Dziś miejsce filozofii jest dokładnie takie samo, jak było przez ostatnie setki lat. Filozofia w swoim wymiarze profesjonalnym nie będzie się rozgrywała na ulicach czy w studiach telewizyjnych przed tłumną publicznością – nigdy z resztą tak się nie działo. Nadal jednak stanowi wytwórną ram widzenia świata. Choć jej

oddziaływanie zazwyczaj następuje faktycznie dopiero po śmierci twórcy, to nie należy zakładać, że będzie ono wówczas natychmiastowe — choć z kontekstu *Zmierchu filozofii* można wysnuć tezę odwrotną.

Filozofia zajmuje zatem to miejsce, które zajmowała, chociaż w bardzo zmienionych warunkach choćby samego świata nauki, gdzie musi się liczyć z coraz większą liczbą danych szczegółowych itp. Jest to jednak dla filozofii nie zagrożenie, lecz wyzwanie do stawania się coraz lepszą i wydajniejszą dyscypliną.

## Rola pracy filozofa

W odniesieniu do tego zagadnienia muszę w wielu punktach zgodzić się z Hartmanem. Chodzi zwłaszcza o pracę zawodowych filozofów na uniwersytetach. Filozofia jest specyficzną dyscypliną wiedzy i próby wtłoczenia jej w typowe rozwiązania stosowane w innych dyscyplinach naukowych, nieco wytrącają ją z trybu właściwego dla jej pracy. Nie chcę roztrząsać problemów ewaluacji w nauce polskiej czy tzw. punktozy. Należy jednak zwrócić uwagę na zagadnienie inne. Hartman słusznie twierdzi, że dla profesjonalnego filozofa nie jest problemem wpisanie się we współczesne ramy akademickie<sup>37</sup> lub „wytobienie” minimum akademickiego właściwego dla etatu badawczego. Oznacza to najczęściej opublikowanie czegoś rokrocznie w czasopiśmie ze średniego pułapu punktowego. Problemem jest jednak to, że w badaniach filozoficznych próby powiedzenia czegoś nowego są zazwyczaj skazane na trzy drogi: (a) kompilacja i porównanie, (b) interpretacja, (c) faktyczna nowość. Niestety w przestrzeni literatury filozoficznej dominują prace typu a i b, które — powiedzmy to odważnie — są zazwyczaj mało potrzebne. Co więcej, trudno znaleźć pracę tego rodzaju, która byłaby faktycznie czymś bardzo nowym, tj. faktycznie rozwijałaby dyscyplinę filozoficzną. Nadprodukcja tego rodzaju prac we wszystkich poważnych językach publikacyjnych sprawia, że nawet rzetelny filozof nie wie, czy to, co pisze, jest faktycznym *novum*. Możliwe, że ktoś w świecie np. hiszpańskojęzycznym już popełnił podobną interpretację

---

<sup>37</sup> Zob. J. Hartman, *Zmierch filozofii*, s. 51nn.

czy kompilację. Hartman ma tu znowu rację, gdy robi rozróżnienie na filozofów wybitnych i przeciętnych. Przeciętni nie mają raczej możliwości (z różnych przyczyn), aby rokrocznie dzielić się faktycznie nowymi pomysłami lub odkryciami. Nikt jednak nie powinien od nich tego wymagać, bo nie to jest i będzie rolą filozofów — o czym za chwilę w punkcie 3. Na faktyczne nowości i odkrycia stać niewielu. Co jednak w filozofii oznacza nowość lub odkrycie? Jeśli chcemy, aby filozofię traktowano poważnie jako naukę z uszanowaniem specyfiki jej badań i wniosków, to musimy pokazać, że nie są to zabawy językiem i fantazjami interpretacyjnymi. Znaczący to, że badania filozoficzne muszą opierać się na faktach (ewentualnie brać te fakty pod uwagę) oraz wskazywać metody, jakimi się od faktów do wniosków dochodzi. Dziwi więc, dlaczego Hartman dyskredytuje historię filozofii z jej w zasadzie „ścisłymi” metodami i nie chce jej zaliczyć do tej prawdziwej filozofii<sup>38</sup>. Czym praca w archiwum oraz wyciąganie na podstawie uzyskanych danych wniosków o myśli danego filozofa, a potem o rozwoju faktycznym i możliwym danej idei jest gorsza od *Zmierzchu filozofii* czy metafizycznych prac Hartmana? Wydaje się, że pytanie należy odwrócić, i to nie historia filozofii powinna się tu tłumaczyć.

Druga gałąź będąca faktycznym *novum* to rozwijanie (nie interpretowanie) dawnych idei i ich implementacja do obecnych warunków społecznych, kulturowych itd. lub faktyczne przedstawienie idei tak nowej, że próżno dla niej szukać wzorców w przeszłości. To są zdarzenia w filozofii rzadkie i nie miejmy złudzeń, nawet bardzo wybitny filozof takie idee może mieć w życiu jedną lub dwie, a dalsze jego prace ogniskują się wokół nich. Jako przykład weźmy Romana Ingardena, do którego pracy pozytywny stosunek wyraża Hartman, wskazując, że „*Spór o istnienie świata* uchodzi za najważniejsze dzieło w historii filozofii polskiej”<sup>39</sup>. Ingarden, prezentując swoją koncepcję badań ontologicznych, faktycznie odkrył pole badań będące *novum*, i to *novum* dla wielu tak trudne i niedostępne, że — znów jak wskazuje Hartman — mało kto przez to dzieło przebrnął, a jeszcze mniejszy odsetek filozofów cokolwiek z niego zapamiętał<sup>40</sup>. Należy jednak wskazać, za Narcyzem Łubnickim, że Ingarden

38 Zob. J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 73nn, 85nn.

39 J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 118.

40 Zob. J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 118.

nieświadomie rozwinął jedynie dawną metodę i osadził ją w nowych realiach<sup>41</sup>. Cóż by się stało, gdyby Hartman dowiedział się, że ta metoda swoje początki ma w scholastyce! Fakt rozwinięcia metody, której istnienia Ingarden jako osoba niewątpliwie genialna, ale słabo obeznana z historią filozofii<sup>42</sup>, nie był świadom, nie ujmuje niczego z wielkości jego dzieła, tj. rozwinięcia i implementacji dawnej idei na nowy grunt<sup>43</sup>.

Na tym w zasadzie kończą się możliwości wkładu filozofii w naukę. Dla niektórych będzie to z pewnością bardzo niewiele. Nie znaczy to jednak, że filozofia nie ma do odegrania żadnej roli. Jest dokładnie odwrotnie. Niemniej z pewnością byłoby niesłychanie trudno przekonać rzesze piszących kolejne interpretacje kolejnych interpretacji filozofów, że mogą odłożyć pióra i z powodzeniem przejść na etaty dydaktyczne. Z niezrozumiałych względów — przynajmniej w Polsce — etat dydaktyka jest znacznie mniej poważany niż etat badacza. Tak jakby jeden dobry dydaktyk nie działał na rzecz społeczeństwa więcej niż kolejni twórcy filozoficznej makulatury.

## Filozofia i filozof w najbliższej przyszłości

Uważam zupełnie odwrotnie niż Hartman, że filozofia i filozof mają do odegrania w najbliższej, a pewnie i dalszej przyszłości rolę kluczową dla społeczności Zachodu. Posłużę się tu porównaniem, aby ukazać, jaka filozofia i jacy filozofowie są odpowiedzią dla przyszłości, a jaka i jacy nie są.

41 Zob. N. Lubnicki, *Sylwetka filozoficzna Romana Ingardena*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, wyd. spec. „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 99. Chodzi o metodę znaną lepiej od Gotfryda Wilhelm Leibniza z jego *De Arte Combinatoria*, której korzenie można znaleźć w filozofii Rajmundusa Lullusa (w pracy *Ars Magna*), a nieco wcześniej można się ich doszukiwać nawet w filozofii Jana Dunsza Szkota (przede wszystkim w *De divisionae nature*).

42 Ingarden „nie był erudyta, znał ograniczoną liczbę pisarzy i pism. [...] Interesował się filozofią samą, a nie jej historią” (W. Tatariewicz, *Roman Ingarden*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, s. 57).

43 Znowu należy zauważyć, że gdyby Hartman znał i potrafił zastosować do odczytywania historycznych przygód idei zasadę bezosobowej konieczności Gilsona, to może jego ogłód filozofii nie byłby tak jednostronny i redukcyjny. Zob. É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, cz. IV.

Wyobraźmy sobie genialnego programistę. Jest on w stanie napisać program składający się z tak trudnych algorytmów, który tylko niewielu innych programistów będzie w stanie powtórzyć. Rolą tego programu będzie sprawdzanie, czy w tym programie nie ma błędów. Program ów dodatkowo będzie miał możliwość samorozwoju, tj. sam będzie dopisywał sobie kolejne algorytmy sprawdzające otrzymane wyniki itd. Mimo iż będzie to majstersztyk programowania i jeden z klejnotów w koronie ludzkiej wiedzy i pomysłowości, to nikt z tego nie skorzysta. W tym samym czasie inny — zupełnie przeciętny — programista, napisał algorytm podpowiadający na jakimś portalu pozycje kolejnych utworów muzycznych dobieranych na podstawie dotychczasowej historii odtworzeń zapisanej na danym koncie. O ile przyjemniejszy jest świat, dzięki temu drugiemu algorytmowi, a o pierwszym — nawet jeśli faktycznie taki program istnieje — i tak nikt nie tylko się nie dowie, ale i nie będzie miał ambicji ani chęci, by się dowiedzieć.

Podobnie jest z filozofią. Możemy brnąć w autoreferencje, szukając coraz pewniejszych źródeł poznania — co dla filozofów nietracących kontaktu z rzeczywistością od dawna jest projektem utopijnym. Możemy zbudować niesłychanie skomplikowane systemy czy argumenty. Pozostaje jednak pytanie: po co? Jeśli dla własnej pychy, to nie dziwny się, iż społeczeństwo się od filozofii odwraca. Mówi o tym sam Hartman<sup>44</sup>, chociaż wykorzystując błąd wskazany na początku, tj. ekstrapolację problemów postmodernizmu na całą filozofię, sądzi, że diagnozuje jednak całą filozofię. Powiedzmy jasno, odpowiadając Hartmanowi: takiej filozofii, jak reprezentowana przez Hartmana nam nie trzeba, i bardzo dobrze, że odchodzi do muzealnego lamusa.

Jakiej filozofii zatem nam potrzeba? Nie chcę wskazywać konkretnych nurtów, bo nie o to chodzi, aby licytować się, która filozofia jest najlepsza. Chcę jedynie powiedzieć, że jest nam potrzebna filozofia profesjonalna oraz filozofia będąca propedeutyką z jasnymi implementacjami praktycznymi. Tą pierwszą niech zajmą się ci, którzy mają zasoby i metody, aby powiedzieć coś nowego — w tym rozumieniu, jakie przedstawiłem w poprzednim punkcie. Tą drugą — nieporównanie ważniejszą — niech zajmą się profesjonalni, dobrze wykształceni filozofowie-dydaktycy, którzy współpracując z ludźmi,

---

44 Zob. J. Hartman, *Zmierzch filozofii*, s. 66.

społeczeństwem i innymi dyscyplinami nauki, będą służyć filozofią. Chętnych nie brakuje, ale aby zyskali głos, może faktycznie warto te przesadnie głośne i modne dziś filozofie pożegnać, bo skoro nawet Derridzie nie udało się nic z nich wykrzesać<sup>45</sup>, to dajmy im odejść za ich koryfeuszem w historyczne meandry nieświętej postpamięci.

## Zakończenie

Jak zaznaczyłem na początku, artykuł ma charakter polemiczny względem wybranych tez zawartych w książce *Zmierch filozofii* Jana Hartmana. Wskazałem na dość poważne błędy, jakich się dopuścił w swojej pracy, a także nie zgodziłem się z wnioskami wysuwanymi w oparciu o stawiane diagnozy.

Do najistotniejszych moim zdaniem uchybień należy zaliczyć:

- niejasny język pracy i umyślne bądź nieumyślne ekwiwokacje kluczowych terminów, a także nieuzasadnioną ekstrapolację tezy naczelnej, tj. o końcu filozofii, na filozofię całą (ewentualnie filozofię w ogóle);
- całkowity brak danych, które pozwoliłyby Hartmanowi na ugruntowanie jego tez, chociażby o społeczeństwie i roli filozofa w społeczeństwie;
- ideologicznie nacechowane interpretowanie poglądów filozoficznych niezgodnych z jego własnymi poglądami lub ich słaba znajomość.

Do najistotniejszych błędnych wniosków wyciąganych przez Hartmana, których alternatywę prezentuję, należy zaliczyć:

- uznanie, że filozofia jako całościowy projekt jest w fazie schyłkowej i czeka ją niechybny koniec;
- uznanie, że filozof nie może zniżyć się do poziomu sługi społeczeństwa lub usługodawcy mądrości;
- uznanie, że filozofia może zostać zastąpiona przez inne dziedziny wiedzy.

Wobec powyższych twierdzeń przedstawiłem projekt rozwoju filozofii i rozumienia filozofii w dzisiejszym świecie, oparty m.in. na specjalizacji oraz odpowiadającej potrzebom społecznym dydaktyce filozofii.

---

<sup>45</sup> Por. J. Hartman, *Zmierch filozofii*, s. 16.

Konkludując, należy zgodzić się z Hartmanem, że doczekaliśmy zmierzchu filozofii. Na szczęście zmierzchu tylko pewnej filozofii.

## Bibliografia

- Bauman Z., *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*, w: Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 155–164.
- CBOS, Komunikat z badań nr 103/2018: *Co przyniesie przyszłość — o horoskopach, wróżkach i talizmanach*.
- CBOS, Komunikat z badań nr 144/2021: *Religijność młodych na tle ogółu*.
- Gilson É., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.
- Hartman J., *Zmierzch filozofii*, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2023.
- Kiereś H., *Postmodernizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 387–391.
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2008.
- Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migański, Warszawa 1997.
- Łubnicki N., *Sylwetka filozoficzna Romana Ingardena*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, wyd. spec. „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 91–111.
- Marks K., *Tezy o Feuerbachu*.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Zakrzewo 2016.
- Tatarkiewicz W., *Roman Ingarden*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, wyd. spec. „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 55–57.
- Wojteczek J., *Zalecenia lekarskie: przekonania a rzeczywistość*, „Magazyn Puls” (2010) nr 10, <https://izba-lekarska.pl/numer/numer-201010/zalecenia-lekarskie-przekonania-a-rzeczywistosc/>





ISSN 0867-8308  
9 770867 830003 20242