

Edukacja Filozoficzna

**UNIwersYTET
WARSAWSKI**

42 2006 WARSZAWA

Rada Programowa

Mieczysław Omyła (przewodniczący)
Stanisław Judycki, Witold Mackiewicz
Ryszard Panasiuk, Andrzej Półtawski, Bogusław Wolniewicz,
Zbigniew Zwoliński

Zespół Redakcyjny

Seweryn Blandzi, Stanisław Butryn, Stanisław Czerniak,
Antoni Jarnuszkiewicz SJ, Krystyna Krauze-Błachowicz,
Witold Mackiewicz (redaktor naczelny), Anna Wojtowicz

Tytuł dotowany z funduszków
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Edukacja Filozoficzna, 2006

Adres redakcji:
ul. Nowy Świat 69 p. 164
00-927 Warszawa 64
tel. (0-22) 55-20-257
(środy 10-12)
w.mackiewicz@vp.pl

Okładkę projektował
Zygmunt Ziemka

ISSN 0860-3839

Wydawca: Uniwersytet Warszawski
ul. Krakowskie Przedmieście 26-28, 00-325 Warszawa

Skład i łamanie: Agencja „Witmark”. Druk: „SIM”

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Paweł Okołówski - <i>Paradoks wskrzeszenia z atomów. Pamięci Stanisława Lema</i>	5
Bogusław Wolniewicz - <i>Hedonizm i obowiązek</i>	21
Mariusz Gryganiec - <i>Odpowiedź na tzw. szczególne pytanie o kompozycję</i>	35
Krzysztof Wójtowicz - <i>Co to jest teoria obliczeń kwantowych?</i>	49

POLEMIKI I DISKUSJE

Katarzyna Filutowska - <i>Prawa człowieka jako świecka transcendencja</i>	67
Anna Kossowska - <i>Martin Buber jako "feuerbachista"</i>	85

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Roman Konik - <i>Estetyka jako przedmiot obowiązkowy czy fakultatywny w nauczaniu filozofii?</i>	103
Katarzyna Kuczyńska - <i>Program nauczania filozofii w liceum ...</i>	113

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Krzysztof Urbanek - <i>Filozofia Pedro Laina Entralgo z perspektywy hiszpańskiej</i>	121
Krzysztof Krawczyński - <i>Bierdiajew i Nietzsche o kulturze i jej twórcach</i>	139
Katarzyna Gorczyńska - <i>Inny drogą do poznania samego siebie. Heidegger jako klucz do zrozumienia Wittgensteina</i>	155
Adrian Kuźniar - <i>Richarda Hare'a zasada uniwersalizowalności superweniencji</i>	167
Andrzej Stępnik - <i>William James a klasyczna koncepcja prawdy</i> .	185

RECENZJE I NOTY

Andrzej Lisak - <i>Filozofia jako nauka stosowana</i> (E. Szumakowicz: <i>Świat przyrody, świat człowieka</i> . Kraków 2004).....	201
Krzysztof Stachowiak - <i>Świeże spojrzenie na Traktat o naturze Ludzkiej Hume'a</i> (A. Grzebiński: <i>Kategorie podmiotu i przedmiotu w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej</i> . Toruń 2005).....	207
Patryk Krajewski - <i>„Heraklit” K. Mrówki czyli nowy przekład „O naturze”</i> . Warszawa 2004).....	215
CONTENTS.....	222

PAWEŁ OKOŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

PARADOKS WSKRZESZENIA Z ATOMÓW Pamięci Stanisława Lema (1921- 2006)

1. Paradoks z *Dialogów*. W pierwszym rozdziale *Dialogów*, napisanych w okresie 1953-1956¹ a wydanych w 1957 r.², bohaterowie - Filonous i Hylas - toczą dysputę o granicach osobowej tożsamości. Książka jest przekornym nawiązaniem do *Trzech dialogów między Hylasem i Filonousem* (1713) George'a Berkeleya, broni się w niej bowiem zamiast immaterializmu, materializmu. Można przyjąć, że Hylas znaczy „materialista” (od gr. *hyle* - materia), a Filonous - „miłośnik ducha, umysłu” (od gr. *philos* oraz *nous*). U Lema nie są oni jednak antagonistami, tyle że drugi jest roztrośniejszy; reprezentują wspólne. stanowisko metafizyczne, które można by określić także jako naturalizm (zamiast materializm). Rozważają następującą fikcyjną a dramatyczną sytuację. Hylas, znalazłszy się we władzy tyrana, ma być z jego woli stracony. Wyznaczono już nawet dokładny termin egzekucji. Jednak przyjaciel skazańca, Filonous, dysponując odpowiednią machiną może sporządzić „atomową kopię” Hylasa, by mu w taki sposób zagwarantować przetrwanie.

Czy rzeczywiście ratunek na tej drodze jest możliwy? Z pewnego punktu widzenia wydaje się, że tak, z innego - że nie. W myśl *Dialogów* żadna z odpowiedzi nie daje się przy tym konsekwentnie uzasadnić. Lem stawia w ten sposób problem „**wskrzeszenia człowieka z atomów**”, do którego będzie wracał wielokrotnie w kolejnych swoich książkach (wskażemy je niżej), przez ponad pół wieku. Problem ma charakter paradoksu. Inaczej nazywany jest przez autora kwestią: „atomowego zmartwychwsta-

¹ W *Przedmowie do drugiego wydania* (1971) autor pisze, że książka powstała w 1. 1954-1956. W 1994 r. zaś mówi, że napisał ją w r. 1953, a zarys jej rozdziału pierwszego powstał jeszcze wcześniej - przed 1950 (por.: S. Lem: *Sex Wars*. Kraków 2004, s. 163).

² Pierwodruk tego tekstu, olśniewającego artystycznie i intelektualnie - jednego z najlepszych jakie Lem w ogóle stworzył - ukazał się w „Nowej Kulturze”, nr 3 z 20 stycznia 1957 r., pod tytułem *Dialog o wskrzeszaniu z atomów*. Bibliografie ten fakt pomijają. W wydaniu książkowym tekst został nieznacznie zmieniony: poprawiono gdzieśkolwiek sęk wyrazów, rozszerzono jedną kwestię Hylasa (o „kopiowaniu kamei”) oraz skrócono kwestię ostatnią, to jest konkluzję Filonousa, dając jej też nieco inny sens.

nia”, „atomowej rezurekcji”, „atomowej rekreacji” (tj. ponownej kreacji), „odtworzenia człowieka z atomów”, „kontynuacji osobowego żywota przez ponowne złożenie z atomów”, „przetelegrafowania człowieka” czy - w końcu - „teleportacji”. Lema zainspirował do tych rozważań amerykański matematyk i jeden z twórców cybernetyki Norbert Wiener, który wspomniał o sprawie „na pół żartobliwie”³. Po przeszło pięćdziesięciu latach paradoks ten pozostaje nadal nierozwiązany, a problem jeszcze bardziej żywy, dzięki współczesnym technikom kopiowania zygot przez inżynierię genową. (Kwestia dyskutowana jest obecnie w Anglii, Niemczech i USA, o czym powiadał ostatnio, z satysfakcją, Lem⁴).

Mamy u Lema następujące rozumowanie złożone z trzech przesłanek i wniosku. Nazwijmy je **naturalistyczną doktryną wskrzeszania**. Pierwsze założenie mówi, że **(Z1)** istnieją tylko atomy i ich układy (struktury z nich złożone, konfiguracje). Drugie głosi, że **(Z2)** tożsamość osoby X zależy wyłącznie od tożsamości jej struktury atomowej (poszczególne atomy są zaś zawsze w tej strukturze wymienne). Niech S_x będzie strukturą atomową osobnika ludzkiego X (zapewne bardzo skomplikowaną). Powiemy wówczas, że osobnik X jest tą samą osobą co osobnik Y - zawsze i tylko wtedy, gdy $S_x = S_y$. Według trzeciej przesłanki **(Z3)** teoretycznie strukturę S_x można skopiować przez złożenie dowolnych atomów w identyczny układ (zastępując oczywiście odpowiednio atomy tych samych pierwiastków). Wniosek z powyższych założeń jest następujący: istotnie, zmarłego X -a można wskrzesić. A oto dowód. Z założenia **(Z1)** osobnik X jest tylko pewnym układem atomów. Z założenia **(Z3)** układ ten jest kopiowalny. Wobec tego zniszczywszy układ S_x i kopiując go następnie otrzymujemy - według założenia **(Z2)** - tę samą osobę, która uległa przedtem unicestwieniu. Wniosek ten rodzi jednak sprzeczne konsekwencje dalsze, co wskazuje na fakt, że przyjęte przesłanki są ułomne. Być może nie rozumiemy dobrze pojęć w nich występujących.

Skopiowanie struktury S_x miałoby się, zdaniem Lema, odbywać w dwóch krokach (wyjaśnia to w *Summie*⁵). Krok pierwszy to „zdjęcie” z osoby X jej „atomowego rysopisu” - zapisanie w postaci wzoru strukturalnego („atomowej matrycy”) pełnej informacji tkwiącej w X -ie, za pomocą odpowiedniego „czytnika”. (W przypadku Hylasa odbyłoby się to, powiedzmy, godzinę przed egzekucją). Krok drugi polega na ułożeniu

³ Por.: S. Lem, *Summa technologiae*, Lublin 1984 (wyd. IV), s. 187; tegoż, *Sex Wars*, dz. cyt., s. 97.

⁴ Tamże, s.97; 339. Por.też: Oksfordzki słownik filozoficzny, hasło: *teleportacja*.

⁵ S. Lem: *Summa...*, dz. cyt., rozdz. *Osobowość i informacja*, s. 187-197.

odpowiednich atomów, przez urządzenie zwane „syntetyzatorem atomowym”, według ustalonego już wzoru strukturalnego - w kopię X-a, to jest w X -a. Dopuszcza się tutaj, że wykonanie „rekreacyjnej maszyny”, to jest „czytnika” i „syntetyzatora”, będzie kiedykolwiek w ludzkiej mocy. Kwestia nie jest zatem techniczna, lecz czysto logiczna. Czy X i X to jedna i ta sama osoba? Według .zaprezentowanej doktryny tak. Powiada więc Lem, że na jej gruncie X („kopia Hylasa”) to identyczne żywe ciało plus tożsame myśli, wspomnienia, pragnienia i skłonności zawarte w odtworzonej strukturze mózgu⁶. Czy jednak problem w istocie jest rzeczywisty, a nie urojony? - pyta dalej autor. Czy opisana właśnie teoretyczna możliwość takiego „wskrzeszania z atomów” jest w ogóle realna? I odpowiada: jest realna, bo dotyczy człowieka postawionego wobec fenomenu śmierci. Jest bowiem rzeczywistym ludzkim problemem w jej obliczu rozważać, czy można uniknąć definitywnego unicestwienia, a oczekiwać jakiegokolwiek ocalenia. To centralny problem religijny, dla człowieka niejako konstytutywny (Lem za korzeń religii uznaje poruszenie duszy ludzkiej faktem śmiertelności⁷).

Zdaniem Lema, naturalistyczna doktryna wskrzeszania z atomów prowadzi jednak do zasadniczych logicznych trudności. Widać to w niezrównanej dialektyce jego dzieła. W *Dialogach* rozpatruje się wpierw następujący wariant „kopiowania”. Czytnik zdejmuje atomowy rysopis Hylasa odwzorowujący Sx; Hylas zostaje stracony, po czym na podstawie pobranego rysopisu syntetyzator odtwarza osobnika o takiej właśnie strukturze, czyli według przyjętych założeń identycznego z Hylasem. Skazaniec entuzjastycznie ten wniosek akceptuje. W tym miejscu jednak Filonous-Lem wykonuje swój zasadniczy krok dialektyczny. Aby uspokoić wątpliwości Hylasa, powiada, że przy tychże założeniach można na wszelki wypadek wykonać kopię jeszcze przed egzekucją - tak, żeby Hylas przekonał się naocznie, iż jego pośmiertna kontynuacja jest realna, bo już jest obecna. Ten kategorycznie owo rozwiązanie odrzuca. Hylas-

⁶ Por.: tegoż: *Dialogi*. Kraków 1984 (wyd. III), s. 14.

⁷ Por. np.: S. Lem: *Sex Wars*, Warszawa 1996, s. 254. Pragnienie zmartwychwstania, na przykład w konkretnym kształcie ugruntowanym przez chrześcijaństwo jest, według Lema, tak w człowieku potężne, że jakiegokolwiek jego pozory gotów jest od razu brać za dobrą monetę - jak np. w powieści parakryminalnej *Śledztwo*. Konfabulowany w niej tajemniczy i wielce nieprawdopodobny, jakkolwiek naturalny, mechanizm „poruszania się zwłok” nieodparcie narzuca się bohaterom jako celowy. Wpierw jako cud, potem dopiero - oszustwo; najtrudniej im uznać go za przypadkowy i nic wobec ludzkiego umierania nieznaczący. Tkwiący w naturze ludzkiej stosunek do śmierci wymusza niejako takie odczytywanie zdarzeń, wbrew faktom.

bis nie byłby wówczas jego kontynuacją, tylko odrębną osobą istniejącą wprawdzie równolegle w czasie - jakimś atomowym sobowtórem jedynie; jakby bliźniakiem, którego los toczy się własną drogą. Doszliśmy więc do paradoksu. Kopia Hylasa stworzona po jego zgonie byłaby Hylasem (skrótowo: $H = H$), a stworzona przed zgonem - nie byłaby Hylasem ($H \neq H$). Ponieważ zgon H niczego nie zmienia w H' , mamy sprzeczność.

Powrót do pierwszego wariantu „kopiowania” prowadzi jednak w kolejną zasadzkę. To drugi dialektyczny zwrot w wywodach Lema. Jeżeli Hylas-*bis* stworzony po zgonie Hylasa jest jego kontynuacją, to co będzie jeżeli stworzymy wiele takich kopii? Czytamy o tym trzecim wariantcie: „stworzę mnogie kopie twojej osoby, będziesz istniał jako mnóstwo Hylasów, i to całkiem niezliczona, bo obiecuję ci nie spocząć, póki wszystkich planet (...) Hylasami nie zaludnię, a to przez miłość jaką dla ciebie żywię”⁸. Kto z nich będzie wtedy Hylasem? „Logika powiada, że nikt” - kwituje sprawę Lem. W tym dialogu autor nie zagłębia się już dalej w kwestię, dlaczego teoretyczna konstrukcja Filonousa zawodzi. Otóż zawodzi ona dlatego, że wyprowadza poza granice stosowności naszych pojęć: nauka stwarza możliwości - a przynajmniej otwiera horyzont takich możliwości, do których nasze mózgi są zupełnie nieprzygotowane. Nasze pojęcie osobowej tożsamości powstało wraz - i było nierozdzielnie sprzężone - z tożsamością niosącego tę osobowość organizmu. A tutaj osobowość i organizm zostają rozszczepione. Hylas nie wie, co na to powiedzieć, ale Filonous też nie wie. Paradoks Lema doprowadza naszą myśl do jakiegoś kresu. Warto przy tej okazji zauważyć, że główna w ogóle teza filozofii Lema - głosząca, że „technologia jest zmienną niezależną cywilizacji”, nabiera w świetle przedstawionych wywodów wyraźniejszego sensu. Obok nieoczekiwanych nowości z życia praktycznego - jak telefonia komórkowa czy Internet - technologia nieodwołalnie przynosi także destrukcję naszych dotychczasowych pojęć - rozsadzając je.

Jak wynika z przedstawionego wyvodu, nie da się wskrzesić zmarłego wskazanym sposobem naturalnym. Któreś z przyjętych na wstępie przez Lema założeń muszą być więc fałszywe. Umysł broni się jednak przed ich odrzuceniem. Problem powraca: „A jeśli na atomy zostaniesz rozpylony i ja cię z tych atomów odbuduję, to już nie ty będziesz? Dlaczego? Czy twoje osobowe „ja” uleci gdzieś z ciała niby ptak z klatki, której pręty rozłamano?”⁹. Nie widać powodu, dla którego samo rozebranie atomowej struktury i ponowne jej identyczne złożenie niszczy

⁸ S. Lem: *Dialogi*, dz. cyt., s. 29.

⁹ Tamże, s. 31.

osobę, ale unicestwia ją przecież raz na zawsze. Na tym polega ów paradoks. „Kontynuacja” osobowa byłaby, zdaniem Lema, nieodróżnialna empirycznie od „pierwowzoru”, poza tym subiektywnie nim by się właśnie czuła. Autor pyta jednak: „czy logicznie da się wywieść, że po odtworzeniu mózgu z atomów ożywa w nim na powrót świadomość umarłego, który taki mózg za życia posiadał”?¹⁰. Sprawa jest absolutnie niejasna.

2. Atomowe kopie osób u Lema i u Lukrecjusza. Zagadnienie atomowych kopii osób obecne jest, choć w zaczątkowej postaci, już w materializmie Lukrecjusza. To oczywiście nie przypadek, myśl Lema chadza bowiem tymi samymi drogami. U Lukrecjusza kwestia wygląda następująco. (**L I.**) Skoro istnieją wyłącznie atomy i ich mechaniczne kombinacje, oraz (**L II.**) kombinacje te mogą w nieskończonym przestrzennie, czasowo i materiałowo (liczba atomów) Kosmosie powtarzać się, to (**L III.**) dlaczego „osobowe” układy-powtórzenia nie są kontynuacjami osobowych żywotów? A nie są¹¹. Jakakolwiek nieśmiertelność nie wchodzi w epikureizmie w grę: osoba raz się rodzi i raz umiera - jak każdy układ atomów. Nie ma się co łudzić, żywić płonnych nadziei. Uzasadnienie jest dość czytelne. Na pytanie, dlaczego identyczne mechaniczne kombinacje różnią się od siebie całkowicie¹² ? - pada odpowiedź: z powodu braku pamięci. W *De rerum natura* zamarkowany jest argument przeciwko naturalistycznej doktrynie wskrzeszania. Oto odpowiedni fragment poematu.

„I choćby naszą materię zebrał czas po zgonie i znowu tak samo jak teraz ułożył i gdyby nam po raz wtóry było dane światło życia, to nawet i to nie miałoby dla nas żadnego znaczenia, skoro raz się przerwała nić naszego bytu. (...) Łatwo w to także uwierzyć, że te same zarodki (tj. atomy - P. O.), z których my teraz jesteśmy, były często już przedtem ułożone w tym samym porządku, co teraz. Wszelako nie możemy tego pamięcią osiągnąć, ponieważ w pośrodku padła przerwa życia (...)”¹³.

Brak tożsamości dwóch osobowych, rozdzielonych w czasie a rzekomo identycznych kombinacji atomów tłumaczy się różnicą zawartości ich pamięci. Można rzec: dwaj kolejni Lukrecjusze co innego mieliby w głowach. Lukrecjusz dopuszcza zatem jedynie kopie niedoskonałe, bez

¹⁰ Tamże, s. 28.

¹¹ Por. J. Korpany: *Lukrecjusz. Rzymski apostoł epikureizmu*. Wrocław 1991, s. 97.

¹² G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, tł. E. I. Zieliński. Lublin 1999. s. 305. Autor na to przez siebie postawione - wewnętrznie sprzeczne - pytanie próbuje tak odpowiedzieć: bo brak jest „ciągłości wrażeń zmysłowych i świadomości”. Świadczy to o zupełnym niezrozumieniu sprawy. Lem w *Dialogach* powiada, że taki brak ciągłości może w czymś życiu wystąpić nie powodując utraty tożsamości (np. w śpiączce).

¹³ Lukrecjusz: *O rzeczywistości*, III, 844-856, tł. A. Krokiewicz.

pamięci pierwowzoru; Lem bierze zaś pod uwagę kopię doskonałą - z identyczną zawartością mózgu. Tożsamość osoby, według pierwszego, to jest ciągłość pamięci, a według drugiego: pełna tożsamość ciała implikująca tożsamość pamięci. Ponieważ Lem teoretycznie dopuszcza replikację ciała, tym samym dopuszcza replikację pamięci. Lukrecjusz zaś nie dochodzi do paradoksu wskrzeszenia dzięki prymitywizmowi ówczesnej nauki (fizyki).

Skoro, jak dziś wiadomo, pamięć też tkwi w atomach (zakodowana jest w jakimś ich układzie), to w epikureizmie jednakże strukturalnie mogą być tylko dwa osobowe układy atomów w punktach ich poczęcia. Myśląc zatem konsekwentnie po lukrecjańsku: można się wielokrotnie narodzić znaczy - być wielokrotnie poczętym. W tym sensie bywali już, nawet tysiące lat wcześniej, analogiczni Lukrecjusze i w przyszłości będzie ich zapewne legion, ale co z tego, skoro poprzednich żywotów nie mogą pamiętać? Lukrecjańskie „kopie osoby X”, zapewne niezliczone, to - powiedzielibyśmy - wyłącznie atomowe kopie zygoty X. Ich aktualizujące się losy ujawniają dopiero, że to odrębne osoby. (Takie same zygoty są jak bony towarowe o jednym nominale, za które każdorazowo i jednorazowo co innego jednak nabywamy). Każda osoba ma własny skończony los, który nie może być przerwany bez utraty tożsamości.

U Lukrecjusza nie mogą pojawiać się kopie osoby X dowolnym stadium jej rozwoju, bo w ogóle nie mogą się pojawiać w Kosmosie układy atomowe w sposób całkowicie dowolny. Czytamy w *De rerum natura*: „Nie należy jednak mniemać, że wszystko może się sprzągać na wszystkie sposoby, albowiem widziałbyś rodzące się co krok poczwary”¹⁴. Zatem przesłanka (**L II.**) brzmi, ściśle rzecz ujmując: (**L II.**) **Niektóre kombinacje atomów mogą się powtarzać**. Nie mogą na pewno losy świata - to różni stanowczo epikureizm od stoicyzmu. Palingeneza jest przez epikurejczyków wykluczona¹⁵. Po drugie, pewne konfiguracje atomów nie mogą powstawać samorzutnie z pominięciem innych, które je poprzedzają. Wynika to z wielkiej metafizycznej zasady praw rozwoju. Powiada Lukrecjusz, że każda poszczególna rzecz ma swą „rodną macierz”- jakby załączek, z którego powstaje. Jedynie owe załączki, w swym kształcie, są produktem ewolucji, czyli przypadku, reszta atomowych układów już z nich wyrasta na mocy właściwych im praw. Dlatego, czytamy: „nie może powstawać wszystko ze wszystkiego, albowiem w poszczególnych rzeczach tkwi odrębna zdolność”¹⁶. W innym miejscu

¹⁴ Tamże, II, 700-702.

¹⁵ Por. J. Korpanty, dz. cyt., s. 97; G. Reale, dz. cyt., s. 389.

¹⁶ *O rzeczywistości*, dz. cyt., I, 159-219.

zaś znajdujemy: „wszystko, zrodziwszy się z pewnych ziaren (tj. atomów - P. O.) i z pewnej macierzy, może zachowywać rodzajowe cechy podczas dalszego rozwoju”¹⁷. Wykluczone jest zatem, by się atomy razem ułożyły w osobę Lukrecjusza w jego, na przykład, 867 dniu życia. A w rozważaniach Lema z *Dialogów* to właśnie ma zachodzić. Nie na zasadzie samorzutności Kosmosu wprowadzie, tylko zmyślności człowieka. Ma być możliwe: „zdjąć” z osoby X jej strukturę atomową w dowolnym punkcie czasowym (raczej: w przedziale Δt), na przykład w 867 dniu życia, i ożywić potem dowolne atomy w nią ułożone. Pisze Lem: „Jeśli zsyntetyzujemy z atomów Napoleona (zakładamy, że jest w naszym posiadaniu jego «atomowy rysopis»), Napoleon będzie żył”¹⁸.

W istocie Lem rozstrzyga problem kopiowania osób analogicznie jak Lukrecjusz, to jest negatywnie. Oświadcza: „można powołać do istnienia osobę «taką samą», a nie «tę samą»”¹⁹. To pierwsze zaś jest aktem wytworzenia nowej osoby (kopia X-a to zawsze jakiś osobny X-bis²⁰. „Atomowy rysopis” nie jest więc „rezerwą istnienia” - mówi²¹. Wychodzi więc na to, że „oprócz atomów i ich struktur istnieje coś jeszcze” (przesłanka **Z1** jest fałszywa), „i właśnie owo zagadkowe „coś” czyni (...) zmartwychwstanie po śmierci niemożliwością”²². Dziesięć lat później (w *Summie*) Lem napisze ironicznie: „Czyżby istniała jakaś niematerialna dusza, która uwięziona jest w strukturze mózgu, niczym ptak w klatce, która ulatuje z cielesnych okowów, kiedy pręty klatki, to jest atomy struktury, zostają rozłamane i porozdzielane?”²³. Mogłaby to być tajemnicza Arystotelesowska *entelechia*. Dla reisty to jednak wykluczone. A jeśli nawet dla kogoś nie, to jak odróżnić dwie *entelechie*?

Wywód z *Dialogów* kończy się konstatacją, że Hylas i Hylas-bis różniliby się indywidualną świadomością. Świadomość zaś nie sprowadza się do atomów, ani do ich struktur. Nie znaczy to, że jest niematerialnej natury; jest emergentną własnością szczególnych układów materialnych. Założenie **Z1** ma być przez to uratowane. Dlaczego jednak identyczne układy miałyby posiadać takie odmienne własności? Rozwój nauki ma przynieść na to odpowiedź. Konkluzja z książki jest wszakże nazbyt optymistyczna. Różnice dwóch świadomości nie są weryfiko-

¹⁷ Tamże, II, 708-710.

¹⁸ S. Lem: *Summa...*, dz. cyt., s. 187.

¹⁹ Tegoż: *Dialogi*, dz. cyt., s. 32. Por. też: *Sex Wars* (2004), s. 163.

²⁰ Tegoż: *Summa...*, dz. cyt., s. 197.

²¹ Tamże, s. 191.

²² Tegoż: *Dialogi*, dz. cyt., s. 32.

²³ Tegoż: *Summa...*, s. 194.

walne, nie mogą więc stanowić rozwiązania paradoksu. Ponadto, świadomość jest tylko jednym z aspektów duszy - a dwie osoby to zawsze dwie różne dusze (jeżeli świadomość śpi albo nie rozwinęła się jeszcze, także). I to należałoby pokazać chcąc uniknąć aporii. Niestety wniosek wieńczący pierwotną wersję dialogu narzuca się nieodparcie: „Problem główny, to jest pytanie o powtarzalność, czy też niepowtarzalność jednostkowego istnienia ludzkiego, ostał się nierozwiązany”²⁴.

3. Odrzucenie naturalistycznej doktryny wskrzeszania. Argumenty Lema przeciwko możliwości wskrzeszenia człowieka z atomów wzmacniają tylko siłę jego paradoksu. Są one następujące. Już w *Dialogach* Lem powiada, że *X* pamięta swój los (przynajmniej częściowo), a *X* -owi tylko może się wydawać, że miał los *X*-a. Żyjący po sobie w czasie *X* i *X* mają bowiem inne losy (tak jak miałyby je identyczne strukturalnie osobniki żyjące równolegle). Zaraz jednak Lem zauważa, iż struktury atomowe *X*-a i *X* -a są nieodróżnialne empirycznie. Fakt ten właśnie pociąga za sobą domniemanie tożsamości osoby i jej „atomowej kopii”. Przemilcza się tu co innego, to mianowicie, że struktury nie, ale osoby *X* i *X* są empirycznie odróżnialne. Bowiem fakty - śmierci jednej z nich i narodzin drugiej - są doświadczeniu dostępne. Jest zatem jasne (co stoi już w *Summit*), że kopia nie jest oryginałem, „dzięki odmiennej historii”²⁵. Dlaczego właściwie jednak nie miałyby owa kopia być kontynuacją oryginału?

Powiada dalej Lem, zupełnie niefortunnie, że o tożsamości osoby decyduje *genidentyczność*, to jest genetyczna identyczność (termin niemieckiego psychologa Kurta Lewina). Ma ona polegać na przyczynowym związku obecnej struktury *X*-a - jakiejś *Sn* - z jego strukturą poprzednią - jakąś *Sn-1*. Pomiędzy *X*-em a *X*-em nie ma natomiast więzi przyczynowej, dlatego nie mogą być tą samą osobą²⁶. Rzecz w tym jednak, że istnieje także jakaś więź kauzalna pomiędzy *X*-em i jego zwłokami (także między plemnikiem ojca *X*-a a nim), ale tożsamość wówczas ewidentnie nie zachodzi. Można zatem mówić sensownie tylko o ograniczonej *genidentyczności*, w określonym przedziale struktur. Jest to przedział osobowej tożsamości właśnie, zatem *genidentyczność* jej nie wyjaśnia. (Termin „przyczynowość” - na co wielokrotnie wskazywano - jest niejasny²⁷, nie wiadomo właściwie na czym miałyby polegać związki

²⁴ Por.: przypis 2.

²⁵ S. Lem: *Summa...*, dz. cyt., s. 191.

²⁶ Tegoż: *Dialogi*, dz. cyt., s. 18.

²⁷ Por. np.: J. Pelc: *Prawa nauki*, w: J. Pelc, M.Przełęcki, K.Szaniawski: *Prawa nauki. Trzy studia z zakresu logiki*. Warszawa 1957; J. J. Jadacki: *O związku przyczyn-*

przyczynowy w interesującej nas kwestii). Lem powraca do tego argumentu w *Summie*. Píše tam: „między każdym stanem człowieka a jego stanem poprzednim zachodzi ścisła więź przyczynowa”. I kwituje rzecz całą ostatnim słowem tak: „Nie ilość analogicznej informacji decyduje zatem o kontynuowaniu istnienia, lecz genidentyczność (...) nawet znacznym zmianom podlegającej w ciągu życia struktury dynamicznej mózgu”²⁸. Sprawa pozostaje w istocie nietknięta: nie podobieństwo atomowych struktur decyduje o tożsamości, więc co?

Zauważmy teraz, że termin „struktura atomowa” występujący w przesłankach **Z1**, **Z2**, **Z3** Lemowej doktryny wskrzeszania zawiera jawną dwuznaczność. Może być rozumiany wąsko, jako statyczny układ atomów w jakimś momencie („stan *X-a*” w *t*); może też być pojmowany szeroko - jako układ układów w pierwszym znaczeniu, czyli jako przestrzenno-czasowa struktura dynamiczna. Lem konsekwentnie stosuje rozumienie pierwsze. Zakłada przy tym, co jest wielce dyskusyjne, że struktura osoby *X* w momencie *t* (czyli *Sxt*) zawiera informacje o wszystkich analogicznych strukturach poprzednich (czyli minionych „stanach *X-a*”). Zauważmy na razie tylko, że przesłanki Lema daje się zapisać precyzyjniej niż zrobiliśmy to na wstępie, mianowicie:

Z1': Istnieją atomy i ich układy przestrzenno-czasowe typu *Sx*!

Z2': *X* w chwili *t*₁ jest tą samą osobą co *Y* w chwili *t*₂ <=> struktury *ó*₁*t*₁ oraz *ó*₂*t*₂ są jakoś zasadniczo podobne;

Z3': Strukturę typu *Sxt* można skopiować (typu *Sx* - nie można).

Nieomal pół wieku po *Dialogach* Lem podaje kolejne dwa argumenty za odrzuceniem doktryny atomowego wskrzeszania. (Paradoks, jego zdaniem, wynika ze skrytych błędów w tamtejszym rozumowaniu, które można skorygować)²⁹. Pierwszy z nich mówi, że nawet struktury typu *Sxt* nie da się skopiować, bo nie da się jej wiernie odczytać (przesłanka **Z3'** jest zatem fałszywa). Dzieje się tak z powodu **zasady nieoznaczoności**. Atomy tworzące strukturę obciążone są bowiem wewnętrzną przypadkowością, której nie można - z natury rzeczy - wymierzyć. Taka jest przyroda. W ujęciu metafizycznym (nie fizykalnym) struktura *Sxt* zbudowana jest z jakichś „cegiełek” - których własności są niepoznawalne. Jeszcze w *Summie* Lem pisał: „Istnieje wzajemnie jed-

nowo-skutkowym. „Ruch Filozoficzny” 2/ 2005, s. 217-222; B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości I*, Warszawa 1993, s. 88-90.

²⁸ S. Lem: *Summa...*, dz. cyt., s. 190, 197.

²⁹ Por. *Świat na krawędzi. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Tomasz Fiałkowski*. Kraków 2001, s. 264-265. Argumenty tam zawarte pojawiają się już w zarysie w rozdz. II *Dialogów*.

noznaczna odpowiedniość wszystkich znaków („atomowego rysopisu P. O.) względem przedmiotu oryginalnego”³⁰. Później to zanegował, mówiąc o „kwantowo-statystycznej naturze podwalin, które stanowią opokę indywidualnego istnienia”³¹. Wedle powyższego, osoby X nie da się nigdy skopiować, bo jej egzystencjalna indywidualność tkwi jakoś w otchłani przypadkowości. Odwzorowanie struktury Sxt możliwe jest jedynie w przybliżeniu (powiedzmy tak, jak fotografia odwzorowuje konkretny przedmiot fizyczny - zawsze z jakąś rozdzielczością i na płaszczyźnie). Uogólniając tę tezę Lem mówi nawet o „zasadzie niemożności odtworzenia czegokolwiek z atomów”³². Jest to stanowisko iście lukrecjańskie: w świetle *De rerum natura* powtarzają się w Kosmosie jedynie „takie same” kombinacje epikurejskich atomów, a nie „te same” - ze względu na *parenklizę*. Argument ten sam Lem jednak podważa. Przytacza mianowicie dobrze uzasadniony pogląd tych fizyków, którzy twierdzą, że życie jako takie rozgrywa się na poziomie atomów, nie głębiej. Świadomość zatem, tym bardziej. Czytamy: „nic nam dla wyjaśnienia fenomenu świadomości kwantowy poziom nie przyniesie”³³. Wystarczy więc, że interesujące nas przy ewentualnym „wskrzeszaniu” struktury są konfiguracjami atomowymi. I paradoks powraca.

Drugi argument Lema przeciwko doktrynie wskrzeszania jest kosmologiczny. Zasada się na fundamentalnym aksjomacie ewolucjonizmu, na tezie o nie dających się zawrócić procesach ewolucyjnych. Czytamy: „(...) nieodwracalność procesów rozwojowych jest naczelną dyrektywą całego bytu kosmicznego. (...) Śmierć warunkuje zmianę pokoleń, a zmiana pokoleń - postęp ewolucji”³⁴. Zgodnie z tym aksjomatem osoba X ma zawsze indywidualny i skończony los: od poczęcia do zejścia. „Doczesna nieśmiertelność” to *contradictio in adiecto*³⁵, sprzeczność wewnętrzna. (W innym miejscu mówi: „dojść doczesnej nieśmiertelności (...): to są bajdoly”³⁶). Jeżeli dało by się choć raz „skopiować” indywidualny byt (to jest przedłużyć jego istnienie o kolejne, analogiczne do właśnie zakończonego), to można by - na tej samej za-

³⁰ S. Lem: *Summa...*, dz. cyt., s. 187.

³¹ *Świat...*, dz. cyt., s. 264.

³² *Tako rzecze...Lem. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Stanisław Bereś*. Kraków 2002, s. 465.

³³ S. Lem: *Tajemnica chińskiego pokoju*. Kraków 1996, s. 253.

³⁴ Tegoż: *Krótkie zwarcia*. Kraków 2004, s. 125. Por. tegoż: *Okamgnienie*. Kraków 2000, s. 32-33.

³⁵ *Świat...*, dz. cyt., s. 265.

³⁶ S. Lem: *Dylematy*. Kraków 2003, s. 183.

sadzie - uczynić to po raz drugi, i kolejny, i tak w nieskończoność. Ale nic w przyrodzie nie jest wieczne (z wyjątkiem tworzywa) - wszystko ma swój czas: rodzi się i umiera. Dotyczy to nawet gwiazd, galaktyk i Kosmosu (rozumianego jako część czy przejaw Wszechcałości; jako jeden z bezliku „światów możliwych”). Nie da się zatem - ani razu - kontynuować indywidualnego istnienia, które raz ustało. Powiada Lem: „życie - każde życie! - żywi się (...) porządkiem informacyjnym i ten porządek spala, ale takie spalanie zawsze musi dawać pewne efekty w postaci po prostu wydaliny, popiołów. Tego nie można za pomocą żadnych technologicznych (...) zabiegów usunąć”³⁷. „Spalanie porządku informacyjnego” w przypadku osoby oznacza, że realizują się określone, tkwiące w niej możliwości zachowań - a tym samym bezpowrotnie zamykają się możliwości inne, niejako „przegapione” (bądź po prostu urojone). To udaremnianie ziszczania się osobowych potencji jest czymś nieodłącznym od indywidualnego życia, aż do wygaśnięcia dyspozycji wszelkich. Z niezrównanym artyzmem wyraził to Lem w swojej beletrystyce. Oto stosowny, przejmujący fragment opowiadania pt. *Ananke*. Czytamy:

„Między trzydziestką a czterdziestką, bliżej drugiej: smuga cienia - kiedy już przychodzi akceptować warunki nie podpisanego kontraktu, narzuconego bez pytania, kiedy wiadomo, że to, co obowiązuje innych, odnosi się i do ciebie, że z tej reguły nie ma wyjątków: chociaż to przeciwne naturze, należy się jednak starzeć. Dotąd robiło to po kryjomu ciało - tego już nie dość. Wymagana jest zgoda. (...) Smuga cienia to jeszcze nie *memento mori*, ale miejsce pod niejednym względem gorsze, bo już widać z mego, że nie ma nietkniętych szans. To znaczy: terazniejsze nie jest już żadną zapowiedzią, poczekalnią, wstępem, trampoliną wielkich nadziei, bo niepostrzeżenie odwróciła się sytuacja. Rzekomy trening był nieodwołalną rzeczywistością; wstęp - treścią właściwą; nadzieje - mrzonkami; nieobowiązujące zaś, prowizoryczne, tymczasowe i byle jakie - jedyną zawartością życia. Nic z tego, co się nie spełniło, już na pewno się nie spełni; i trzeba się z tym pogodzić milcząc, bez strachu, a jeśli się da - i bez rozpacz”³⁸.

Jako słuchacze filozoficznego wywodu, niezależnie od intencji autora, mamy tutaj do czynienia z metafizyką modalną. Otóż na jej gruncie zbudowani jakoś jesteśmy z aktualizujących się i wyczerpujących „szans”. Zauważmy, że osoba skopiowana w maszynie Filonousa mogłaby, co najwyżej, zrealizować jeszcze te szanse, które zostały udaremnione przedwczesną śmiercią „pierwowzoru”. Z jej punktu widzenia, nie-

³⁷ *Świat...*, dz. cyt., s. 264.

³⁸ S. Lem: *Ananke*, w: tegoż: *Opowieści o pilocie Pirxie*. Kraków-Wrocław 1986, s. 436; 437-438.

śmiertelność nie wchodziłaby w grę, a wskrzeszenie z atomów byłoby jedynie czymś w rodzaju uniknięcia śmiertelnego wypadku w normalnym życiu. Naszkicowany przez Lema proces duchowej „senilizacji” (starzenia się osobowości) uniemożliwia jakąkolwiek sensowną „immortalizację człowieka” - z powodów zasadniczych, czysto metafizycznych. Lem też doskonale wie, że „strach i rozpacz”, o których mowa w ostatnim cytowanym wyżej zdaniu, powstrzymane być mogą jedynie przez religijność - przez jakąś nadzieję eschatologiczną i nic innego³⁹.

Po naturalnym ustaniu życia żadna kontynuacja nie jest już możliwa, nie da się bowiem kontynuować losu wyczerpanego. Tyle mówi drugi argument. Ale kopia „dopełniająca” czyjeś przerwane z zewnątrz życie - może się jawić bądź jako tożsama z tym kimś, bądź nie. W tym wypadku paradoks odżywa.

Oba argumenty Lema przeciwko idei wskrzeszenia z atomów są z ducha lukrecjańskie, wskazują one jednocześnie jakąś nieusuwalną, immanentną krawędź świata przebiegającą przez „byt osobowy”. Lem, jakkolwiek nieco inaczej sprawę rozumie, wielokrotnie powtarza: „Zgadza się z Wittgensteinem, który rzekł, że «granice mego języka są granicami mego świata»”; albo w tymże duchu: „pewnych granic, które dane są naszemu myśleniu, przekroczyć nie można”⁴⁰. Brzegiem świata jest właśnie osoba ludzka. Czytamy mianowicie u Wittgensteina (*Traktat*, 5.641): „Ja pojawia się w filozofii przez to, że «świat jest moim światem». Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza, którą zajmuje się psychologia - lecz podmiot metafizyczny: granica, nie część świata”⁴¹. Po lukrecjańsku można by rzec, i w ten sposób myśli Lem, że skończone struktury atomowe - jak mózg ludzki - mają własny horyzont poznawczy. „Budulec ogranicza was” - mówi Lem ustami *Golema*: „skończoność widnokągu myślowego może rozpoznać tylko obserwator, wyższy w wymiarze Rozumu”⁴². Przykładowo więc, w kwestii osobowej tożsamości ludzie byłiby nieusuwalnie nieprzenikliwi. I stąd paradoks.

4. Widmo klonowania. Paradoks wskrzeszenia pojawia się też w odniesieniu do kopiowania ludzkich zygot, co niemalże umożliwiając współczesne umiejętności człowieka. Czym bowiem, pod względem ontologicznym, jest kopia ludzkiego zarodka? To właśnie nie jest jasne i

³⁹ Por. np. tegoż: *Okamgnienie*, dz. cyt., s. 28.

⁴⁰ Tegoż: *Sex Wars* (1996), dz. cyt., s. 101; *Tako rzecze...*, dz. cyt., s. 351 (por. też: 359).

⁴¹ L. Wittgenstein: *Tractatus...*, tl. B. Wolniewicz. Warszawa 1997, s. 65-66.

⁴² S. Lem: *Golem XIV*. Kraków 1981, s. 63, 62.

dlatego niezwykle ryzykowne są w tym wypadku jakiekolwiek replikacyjne manipulacje. Czynione byłyby bowiem „na oślep”. Stosują się tu dobrze słowa Lema wypowiedziane kiedyś w sprawie ewentualnego kopiowania ludzi w maszynie Filonousa: „każdy nowy Smith był(by - P. O.) absolutnie pod wszystkimi względami taki sam, jak Smith oryginalny, a przecież nie był(by - P.O.) nim”⁴³. Metafizyczna tajemnica tożsamości w przypadku zarodków pozostaje wciąż nierozwiązana.

Weźmy kwestię **klonowania**. Praktykowane jest ono jako zabieg mnożenia identycznych pod względem genetycznym organizmów dwiema metodami. Pierwsza polega na ćwiartowaniu kilkukomórkowych zarodków na pojedyncze komórki - rozwijające się dalej w niezależne organizmy („klonowanie równoległe”); druga zasadza się na wprowadzeniu do wyjądrzonej komórki jajowej jądra z komórki somatycznej organizmu, który ma być powielony („klonowanie zstępujące”). Klony płazów uzyskano już w latach 60. XX w., ssaków zaś - co znacznie trudniejsze - dopiero trzy dekady później. Przełomem w tej dziedzinie były narodziny owcy Dolly (lipiec 1996) w Roslin Instytut w Edynburgu - dokonane dzięki pracom Iana Wilmuta z zespołem, a ogłoszone światu w lutym 1997 r. Poczynania te otworzyły realną możliwość klonowania ludzi. W grę wchodzi jeszcze trzecia - zapewne najwierniejsza - metoda replikacji, którą Lem przewidział już w *Podróży XXI Ijona Tichego* określając ją jako technologię *dewolucji*. Miałaby ona polegać na cofnięciu dowolnej komórki organizmu do stanu zygoty i zapoczątkowaniu ponownej ontogenezy⁴⁴. Otóż zaawansowane dziś badania - między innymi prof. Mariusza Ratajczaka - nad szczególnymi komórkami dorosłego organizmu (*macierzystymi*) być może wkrótce pozwolą przekształcać owe komórki w każdym z nas w zarodki identyczne z tymi, z których powstaliśmy⁴⁵.

Lem, który ewentualność klonowania ludzi antycypował jeszcze w *Summie*, wrócił szerzej do sprawy w 1997 r. W licznych felietonach i esejach z ostatnich dziesięciu lat objawił się jako stanowczy przeciwnik klonowania człowieka. Dopuściłby je nawet, mimo uśmiercenia jakichś zygot, gdyby sprowadziło ono na ludzi wielkie dobrodziejstwa. Ale takich nie widać, mającą za to konsekwencje przerażające. Bezpośrednie i powszechne cele klonowania mogą być dwa: dla kreuzosów - hodowla „replik ludzkich” dla pozyskania organów do przeszczepów; dla ma-

⁴³ Tegoż: *Summa...*, dz. cyt., s.194.

⁴⁴ Por.: tegoż: *Krótkie...*, dz. cyt., s. 142-143.

⁴⁵ Por.: *Koniec ery klonowania? Z prof. Mariuszem Ratajczakiem rozmawia Sz. Holownia*. „Rzeczpospolita” 11/12.02.06, dodatek „Plus Minus”, s. 10-11.

luczkich - jakaś tandetna pociecha eschatologiczna z zaistnienia kopii tych, co zmarli. (Ponieważ są to dwie strony jednego medalu - złowroga też byłaby to religijność)⁴⁶. O pierwszym celu Lem powiada:

„Nauki zamrozić się nie da, nie miałbym jednak nic przeciw temu, żeby powstała grupa nieźle wykształconych naukowo śledczych i detektywów, którzy by poszukiwali rozmaitych szalonych doktorów Frankensteinów i uniemożliwiali im klonowanie ludzi, (czy) przeszczepianie głów...”.

Potępia on tymi słowy i zrównuje oba procedery. Transplantacje głów to najbardziej żarłoczny przejaw żerowania na trupach; klonowanie, jeżeli nawet samo nim nie jest, to prowadzi do ludożerstwa. Czytamy u Lema: „(...) kanibalizm, to znaczy ćwiartowanie wyklonowanych osobników ludzkich w celu uzyskania tzw. części zapasowych do transplantacji”⁴⁸. Więcej: byłby to, z konieczności, masowy mord dopełniony dopiero ludożerstwem.

Cel drugi klonowania - „wskrzeszanie” - trafia na barierę w postaci paradoksu Lema. Jeżeli osobę potraktujemy nie reistycznie, czyli jako pewną rzecz, ale modalnie - czyli jako pewną potencję, to *aporia* tożsamości się ujawnia. Mianowicie dwie bliźniacze zygoty to, modalnie rzecz biorąc, dwie identyczne potencje, a reistycznie - dwie różne rzeczy. Termin „potencja”, czyli zbiór możliwości, obarczony jest wieloznacznością. Po pierwsze, tkwi w nim dwuznaczność, której świadom był już Arystoteles: istnieją osobowe potencje wrodzone oraz nabyte, to jest dwojakiego typu dyspozycje do zachowań. Najkrócej określa się je mianem talentów oraz sprawności (w istocie są one wielopiętrowe). Dwie biologicznie identyczne zygoty niosą w sobie te same talenty; na ich bazie jednak sprawności u dwóch osób zawsze wykształcą się inne. Jest to już przesądzone na etapie zarodka, można więc rzec, że dwóm jednakim zarodkom, przy tych samych talentach, przypisane są różne możliwe sprawności. Te ostatnie odnoszą się nie do samej struktury biologicznej, ale do niej na tle jej „widoku świata”. Kryje się w tym punkcie druga dwuznaczność słowa „potencja”. Otóż, są **potencje strukturalne** i są **sytuacyjne**. W przypadku zygoty - pierwsze tkwią w określonym DNA, drugie zaś to możliwości osobowe, które faktycznie mają szansę się ziścić w danych warunkach Wszechświata (w istocie są to więc pewne możliwości Kosmosu).

Przy kwestii klonowania, które jest replikacją bez pamięci, można wytoczyć następujący kontrargument wymierzony w antynomię wskrze-

⁴⁶ Zob.: W. Mackiewicz: *Spory o wartości 1*. Warszawa 2006, s. 9-10.

⁴⁷ S. Lem: *Krótkie...*, dz. cyt., s. 137.

⁴⁸ Tegoż: *Dziury w całym*. Kraków 1997, s.10.

szenia. Lem go nie rozważał. Otóż dwie zygoty - naturalna oraz jej replika - są ontologicznie rozróżnialne, nie mogą się więc jawić jako tożsame. Różnica między nimi zasada się bowiem na odmiennych potencjach sytuacyjnych. Ewidentnie co innego jest możliwe w przypadku osobnika, który ma biologicznych rodziców - a co innego w przypadku stwora z definicji rodziców pozbawionego. Pierwszy może, powiedzmy, doświadczyć miłości macierzyńskiej, drugi - nigdy, co najwyżej będąc poddanym adopcji. (Nawiasem mówiąc różnica jest potężna - jak mówi Lem: „matka jest niewymienna na żadną inną osobę”⁴⁹).

Przedstawiony kontrargument upada, kiedy wyobrazić sobie, że pierwszą zygotę uśmiercamy, a na jej miejsce w łonie kobiety - i w tajemnicy na wieki - podstawiamy drugą. Potencje sytuacyjne „klona” będą wówczas identyczne jak w przypadku naturalnego zarodka. Tak samo w maszynie Filonousa - z dorosłymi. (Jeżeli sklonujemy z udziałem jednej kobiety jej naturalne dziecko, to potencje identyczne nie będą). Są więc te zygoty pod względem potencji nieodróżnialne. Czy druga jest wówczas kontynuacją pierwszej?

Z antynomią wskrzeszenia wiążą się dalekosiężne konsekwencje klonowania. Jeżeli rozpatrywać klony ludzkie pozbawione biologicznych rodziców (każdy przypadek replikacji poza dwoma, wyżej wspomnianymi), to okazuje się, że ich tożsamość jest niejasna - jak kopii Filonousa. Byłyby one wprawdzie odrębnymi osobami, nie żadnymi „kontynuacjami”, ale kim w istocie by były? Ich relacje ze światem innych ludzi są niepojęte, bo wyzbyte więzi rodzinnych. Natura ludzka w oderwaniu od rodziny może odsłonić nieznane dotąd oblicze, raczej tylko koszarne. Uderzenie w rodzinę i w miłość, zdaniem Lema, zadaje gwałt naturze ludzkiej, która wówczas staje się nieobliczalna. Przykładowo dostarcza pewna obserwacja, z pozoru nie na temat, poczyniona jeszcze przez autora będącego dwudziestolatkiem. Przytoczymy obszerny *passus*, którego niesamowitość w pełni rekompensuje ewentualną monotonię cytowania. Oto on - raptem sześć zdań⁵⁰.

„Pomiędzy akcjami likwidacyjnymi, które dziesiątkowały lwowskie getto u schyłku 1942 roku, odwiedzałem w nim znajomych i spotykałem raz mężów mających «nowe żony», a raz żony z «nowymi mężami»; stąd te zachowywały się jak zakochane w sobie, jakkolwiek dosłownie przed kilkunastu dniami poprzednich małżonków spotkała śmierć z rąk Niemców; wdowy łączyły się z wdowcami i na odwrót, przy czym żałoba po straconych niejako przemieniać się zdawała we wzmożone, pełne rozpaczliwej czułości lgnięcie do nowych partnerów. Wiedziałem przy tym, że pomordowani byli

⁴⁹ Tako rzecz..., dz. cyt., s. 221.

⁵⁰ S.Lem, *Filozofia przypadku*. Kraków 1988 (wyd. III), t. 1, s. 175-176.

kochani długo i prawdziwie, i nie szło też o jakieś objawy promiskuityzmu: autentyczny afekt, który można wszak rozpoznać, niejako wisiał w powietrzu. Obserwowane w takich modyfikacjach przetasowujących, miały w sobie te pary coś makabrycznego i groteskowego zarazem; mówić o tych, których już nie było, pytać o nich - nie dawało się po prostu. Tłumaczyłem sobie to zjawisko tylko **strasznym ciśnieniem warunków** (podkr. nasze - P. O.): ludzie, którzy w normalnych okolicznościach po śmierci najbliższej osoby oddawaliby się na pewno głębokiej i długotrwałej żałobie, w obliczu śmierci, oczekiwanej każdego dnia (jakoż przyszła u schyłku roku), rzucali się niejako na oślep w objęcia innych, tak samo dotkniętych, wskutek do ostateczności spotęgowanej potrzeby uczuciowej, a być może też myśl o bliskiej zagładzie łatwiej było im znieść mając znów kogoś bliskiego - niż w skrajnym osamotnieniu. Lecz gdy się takie osoby znało z czasów normalnych, widowisko to było, powtarzam, nie do wiary. (...)

Tam gdzie ani metod niemieckiego okupanta nie doświadczono, ani nie obserwowano z bliska, mogłyby opisy takich zajęć być uznane za upiorną fantastykę, w której poddano naturę ludzką karykaturze, może dla jej wyszydzenia czy zohydzenia”.

Według Lema, rozwój biotechnologii już wytwarza analogiczne do przedstawionego wyżej „straszne ciśnienie warunków”, pod którym natura ludzka staje się „nieludzka”⁵¹. Masowe klonowanie ludzi wzmogłoby ten proces lawinowo, cofając nas zapewne do stanu hordy pierwotnej. Być może jednak tak się nie stanie, gdyż po prostu wcześniej zniknie natura ludzka. Klonowanie może być bowiem tylko praktyką przejściową, konieczną na drodze ku autoewolucji. Ale to osobny temat, rozjaśniony także przez geniusz Lema.

Summary

Lem put into words the paradox of resuscitation from atoms in his book *Dialogues* (1957), paradox unsolved until today. There is the following problem: is *X* an alive copy of a dead person *X* - who has identical atomic structure - the same as *X*? That issue has already been considered in the past, although in a crude version, by Lucretius. Lem's arguments against the possibility of resuscitation only intensify the power of the paradox. It also appeals with reference to cloning of human beings. Lem objected to such process. Identity of reproduced zygote is unclear and therefore reasonable resistance arises to human cloning.

⁵¹ Na przykład człowiek „dopchnięty do ściany” maksimum życia dla swego gatunku (co ma już miejsce) - w stanie uporczywie zażegnywanego rozpadu - domaga się własnej śmierci, czego nie potrafią pojąć przeciwnicy eutanazji. Dowodu dostarczają choćby ostatnie dni Jana Pawła II.

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

HEDONIZM I OBOWIĄZEK

– A cóż to jest krzywda? Gdzież jej granica?

– Granica leży w sumieniu, w sercu ludzkim.

S. Żeromski: *Ludzie bezdomni*

Część I. W rozprawie /1/ zapytaliśmy: ile jest prawdy w naczelnej tezie hedonizmu, że każdy dąży zawsze tylko do własnej przyjemności? I odpowiedzieliśmy: tyle, co w prawie Ehrenfelsa. Prawo to zaś głosi, że każdy akt woli zwiększa stan szczęśliwości jego podmiotu w porównaniu ze stanem, który wystąpiłby, gdyby ów akt się nie pojawił.

Teraz chcemy zapytać odwrotnie: ile fałszu jest w tezie hedonizmu? Dopiero odpowiedziawszy na to pytanie, można uznać kwestię hedonizmu za wyjaśnioną. Jego teza stanowi splątany kłębek prawd i fałszów, które trudno oddzielają się od siebie.

By uwydatnić związki logiczne najważniejszych pojęć, jakie uwikłane są w kwestię hedonizmu, wprowadziliśmy w rozprawie /1/ i wprowadzamy tutaj ponownie pewną dość prostą symbolikę. Stanowią ją trzy funkcje zdaniowe od argumentów mieszanych, tzn. nazwowno-
zda-niowych. A mianowicie:

$D(x:p)$ = „podmiot x dąży do stanu rzeczy p ”

$Z(x:p)$ = „tylko od podmiotu x zależy, czy p ”

$P(x:p,q)$ = „przyjemniej lub mniej przykro podmiotowi x , gdy p , niż gdy q ”.

Sens tych funkcji scharakteryzowaliśmy w /1/ trochę dokładniej przez aksjomaty, jedne przyjąwszy tam wprost, inne milcząco. Wszystkie podajemy niżej w „Aneksie logicznym”.

Obowiązek i prawo Ehrenfelsa. Niech Op znaczy jak zwykle „powinno być tak, że p ”. Chcemy zdefiniować formułę $S(x)$, która ma znaczyć, że podmiot x kieruje się w swym postępowaniu głosem sumienia, czyli jest jednym ze „sprawiedliwych” w sensie biblijnym (np. Gen 18, 22-33; Rz 2, 13). Kładziemy definicyjnie:

(1) $S(x) \Leftrightarrow \forall p: O(D(x:p)) \Rightarrow D(x:p)$.

Tak więc „sprawiedliwy” to ten, kto zawsze stara się czynić to, co powinien (gdy ma np. być o siódmej, to jest o siódmej.)

To, że czyni tak *z a w s z e* – tzn. względem każdej sytuacji, która nakłada na niego powinność dążenia do niej – pokazuje, że jego dążenie nie zależy od sankcji. Tylko bowiem stałość czyjegoś podporządkowania się powinności pozwala sądzić, czy powoduje nim samo poczucie obowiązku, czy także wzgląd na jakieś korzyści. W każdym pojedynczym wypadku zbieżność dążenia z powinnością, a więc koniunkcja $O(D(x:p))$ i $D(x:p)$, może być przypadkowa i doraźna: wymuszona sankcją, a nie poczuciem, że „tak trzeba”. Kant mówi w /2/, s. 234:

Nie jest dane człowiekowi wejrzeć na tyle w głąb swego serca, by choć r a z mógł być całkiem pewien moralnej czystości swoich intencji.

Tę pewność daje tylko ogólność postulowana w /1/ i wyrażająca się w niej stałość powiązania u podmiotu x jego dążeń z powinnościami. U sprawiedliwego prawo moralne wpisane jest w duszę jako rys charakteru. Bo tylko charakter jest stały, nie poglądy ani przekonania.

Kiedy dla danego podmiotu zachodzi powinność, by dążyć do pewnego stanu rzeczy, do urzeczywistnienia go lub podtrzymania? Łatwo tu podać pewien warunek wystarczający, a mianowicie:

(2) $Z(x:p) \Rightarrow (Op \Rightarrow O(D(x:p)))$.

Jeżeli stan rzeczy p zależy tylko od podmiotu x , a ponadto stan ten powinien zachodzić, to podmiot winien do niego dążyć: urzeczywistniać, gdy nie zachodzi, podtrzymywać, gdy zachodzi.

Warunek (2) wiąże ze sobą dwie powinności: powinność b y t u Op z powinnością c z y n u $O(D(x:p))$. Gdy podmiot ma możliwość działania, czyli $Z(x:p)$, wtedy powinność czynu jest mu wyznaczona przez powinność bytu jako jego o b o w i ą z e k . (Opozycję tych dwu powinności rozważano nieraz; patrz Elzenberg /3/ *passim*, albo von Wright /4/, s. 201 nn.).

Druga implikacja w postulatcie (2) się odwraca:

(3) $O(D(x:p)) \Rightarrow Op$.

Nikt bowiem nie ma obowiązku dążyć do stanu rzeczy, który sam w sobie nie byłby powinienym. Natomiast nie zachodzi $O(D(x:p)) \Rightarrow Z(x:p)$, bo znaczyłoby to, że co nie tylko od nas zależy, nie może być naszą powinnością. Coś może od nas zależeć jedynie częściowo, a to nie musi zwalniać nas z powinności, by do tego dążyć. Weźmy np. dwie osoby, które razem mogłyby dźwignąć pewien ciężar, a ciężar ten powinien być dźwignięty, bo kogoś nim przywaliło; każda z osobna jest na to za słaba. Gdy jesteśmy jedną z nich, dźwignięcie nie tylko od nas zależy, a jednak powinność dźwignięcia nas dotyczy.

Zamiast odrzuconej można by tu przyjąć implikację słabszą. Niech $Z'(x:p)$ znaczy „zależy po części od x -a, czy p ”. Wtedy mamy:

$$(4) \quad Z'(x:p) \Leftrightarrow \exists q: p \rightarrow q \wedge Z(x:q),$$

gdzie „ $\rightarrow$ ” jest implikacją ścisłą. (Stan q może być „podstanem” stanu p , albo jakimś innym jego warunkiem koniecznym zależnym już tylko od x -a.) Postulujemy zatem:

$$(5) \quad O(D(x:p)) \Rightarrow Z'(x:p).$$

Jeżeli powinniśmy dążyć do p , to jakieś q , które jest warunkiem koniecznym tamtego, musi zależeć już tylko od nas samych.

Z definicji (1) i postulatu (2) wynika teza

$$(6) \quad S(x) \Rightarrow \forall p: Z(x:p) \Rightarrow (Op \Rightarrow D(x:p)).$$

Głosi ona, że człowiek sprawiedliwy dąży do każdego stanu rzeczy, który jest powinienny, a zależy tylko od niego.

Teza (6) rodzi znaną trudność (patrz np. Lemmon /5/). Niech podmiot będzie w takiej sytuacji wyjściowej, że może pomóc tylko jednej z dwóch osób, które obie są w ciężkiej potrzebie. I niech p znaczy „ x pomaga pierwszej”, zaś q – „ x pomaga drugiej”. Mamy wtedy $Z(x:p)$ i Op , a także $Z(x:q)$ i Oq . Jeżeli $S(x)$, to wobec (6) mamy $D(x:p)$ i $D(x:q)$, a zarazem $p \rightarrow \neg q$. Znaczyłoby to, że podmiot może mieć sprzeczne dążenia, co wykluczaliśmy. (Patrz /1/, s. 46.) Nie należy tu jednak mylić dążeń z pragnieniami, bo te drugie często są sprzeczne.

Wskazaną trudność można omijać różnie. Sytuacja podmiotu jest tu rozstajną trójdzielną: może on pomóc pierwszemu, może drugiemu, a może wybrać opcję zerową i nie pomóc żadnemu. Otóż można by przyjąć, choć to sporne, że powinności bytu nigdy nie kolidują z prawami przyrody: jeżeli $p \rightarrow \neg q$, to $\neg (Op \wedge Oq)$. I podmiot ma wtedy jedynie obowiązek pomóc któremukolwiek z tych dwóch: zachodzi $O(p \vee q)$, ale ani Op , ani Oq . Powinność nie rozdzielałaby się więc po alternatywie, jej logika okazuje się bardziej złożona.

My ominiemy trudność inaczej. Dzielimy systemy etyczne na te, według których należy robić, co trzeba, i te, według których wolno robić, na co ma się ochotę. Pierwsze nazwiemy „etyką deontyczną” (albo „etyką obowiązku”), drugie – „etyką hedoniczną” (albo „etyką samorealizacji”). I bierzemy odtąd pod uwagę jedynie te konflikty, które pojawiają się na styku owych dwu etyk („tu serce, tam powinność”), pomijając te, które mogą się pojawiać wewnątrz pierwszej z nich.

W zapisie symbolicznym prawo Ehrenfelsa brzmi:

$$(Eh) \quad D(x:p) \Rightarrow P(x:D(x:p), \neg D(x:p)).$$

Wobec tezy (6) daje ono natychmiast wniosek:

$$(7) \quad S(x) \Rightarrow \forall p: Z(x:p) \Rightarrow (Op \Rightarrow P(x:D(x:p), \neg D(x:p))).$$

Wniosek ten łatwo może się wydać paradoksalny. Przypisuje bowiem człowiekowi sumienia taką oto cechę: jeżeli coś tylko od niego zależy, a być powinno, to zawsze będzie mu przyjemniej to uczynić, niż nie uczynić.

Wrażenie paradoksu powstaje dlatego, że niewłaściwie czytamy formułę „ $P(x:p.q)$ ” – jak gdyby zawsze chodziło w niej o jakieś „przyjemności”. Tymczasem jej sens potoczny zależy od sensu jej argumentów zdaniowych: raz będzie znaczyć, że podmiotowi jest „przyjemniej”, a raz, że „mniej przykro”. Poczucie obowiązku nie czyni rannego wstawania ani trochę przyjemniejszym, obrzydza tylko dalsze wylegiwanie się. Zamienia łatwy wybór między przyjemnością a przykrością na trudniejszy między dwiema przykrościami. Sumienie jest jednostronne: nie zmienia przykrości w przyjemność, ale przyjemność zmienia w przykrość.

W myśl tezy (7) u sprawiedliwego przykrość z niespełnienia swojej powinności zawsze przeważa nad przykrością wysiłku niezbędnego do jej spełnienia.

Nazwijmy „deontyką” ogół naszych *p r z e k o n a ń* o powinności, a „hedoniką” – ogół naszych *d o z n a ń* przyjemności i przykrości, wraz z prawami natury – „dyspozycjami” – które tymi doznaniem rządzą. (W sprawie pojęcia „dyspozycji” patrz /6/, s. 109.) Etyka deontyczna jest wtedy kodyfikacją deontyki, jak gramatyka – składni. (Etyka hedoniczna zaś jest zbiorem przepisów i zaleceń, jak swą hedonikę optymalizować, a zwłaszcza jak zapewnić, by robienie tego, na co mamy ochotę, nie wyszło nam bokiem.)

Teza (7) pokazuje, jak deontyka przez prawo Ehrenfelsa wiąże się z hedoniką: bez doznań przyjemności lub przykrości żadne przekonanie o powinności się nie uczyni, nie pobudzi nikogo do czynu. Deontyka nie sprzężona z hedoniką jest martwa – w takim sensie, w jakim u św. Anzelmą odróżnia się za *Biblią* „wiarę martwą” (*fides mortua*) od „wiary żywej” (*fides viva*). Przekonania o powinności, które są sprzężone z hedoniką, składają się na naszą etykę *k o n k r e t n ą*; pozostałe są naszą etyką *a b s t r a k c y j n ą*. (W sprawie tego Elzenbergowskiego rozróżnienia dwojako rozumianej „etyki” patrz /7/.)

Etyka abstrakcyjna to etyka martwa, tylko „do głoszenia”. Etyka konkretna to etyka żywa, faktycznie rządząca naszym postępowaniem. Ewentualna zależność między nimi, w jedną lub drugą stronę, na pewno nie jest prosta.

2. Teza hedonizmu. W naszym zapisie symbolicznym teza hedonizmu teoretycznego (lub inaczej „antropologicznego”) przybiera postać (Ht^+) $D(x:p) \Rightarrow P(x:p, \neg p)$.

Gdy zaś ograniczyć ją do sytuacji rozstajnych – tzn. takich, że $Z(x:p)$ – to wzmacnia się ona do równoważności (dowód niżej w „Aneksie”):

$(Ht^{++}) \quad Z(x:p) \Rightarrow (D(x:p) \Leftrightarrow P(x:p, \neg p))$.

W obu wariantach hedonista rozumie swą tezę przyczynowo. Pyta „dlaczego $D(x:p)$ ” – dlaczego podmiot x dąży do stanu p , zamiast do przeciwnego $\neg p$? I odpowiada: „bo $P(x:p, \neg p)$ ” – bo przyjemniej mu lub mniej przykro, gdy p , niż gdy nie- p . Stan rzeczy p jest tu *c e l e m* dążenia, jego skutkiem zamierzonym; a przewaga hedoniczna tego stanu nad jego drugą ewentualnością jest *p r z y c z y n ą* dążenia doń; ona je wyjaśnia jako pewne zjawisko przyrody. (Stąd pretensje hedonizmu teoretycznego do „naukowości”.) W interpretacji przyczynowej równoważność (Ht^{++}) nabiera asymetrii: z prawej stoi przyczyna, z lewej skutek – podobnie jak w równoważności „suchy proch wybucha zawsze i tylko, gdy padnie nań iskra”. Jak iskra powoduje wybuch, tak przyjemność – dążenie.

Jak brzmi teza hedonizmu u samego Benthama? W jego głównym dziele /8/ z 1780 r. można ją znaleźć w krótkim i zaplątanym rozdziale *O czterech sankcjach lub źródłach przyjemności i przykrości*, przy czym ani tam, ani nigdzie indziej bliżej się jej nie objaśnia. Oto sformułowanie Benthama (s. 46):

(B) Cokolwiek byłoby do spełnienia, tylko przykrość lub przyjemność mogą skłonić człowieka do czynu.

Bentham jest przy tym niezbyt konsekwentny, bo dalej (s. 142) czytamy np., że „do działania pobudza przyjemność, przykrość lub jakieś inne zdarzenie”. Jakież to „inne zdarzenie”, pytamy zdumieni, wszak teza (B) wszelkie inne pobudki wykluczyła! (A te jego „cztery sankcje lub źródła” to nieporadna próba sklasyfikowania sytuacji przyjemności- i przykrości-dających według tego, czy są takie z natury, czy z czyjogoś ustanowienia: władzy państwowej, opinii publicznej, albo „istoty wyższej”. Sam zresztą tę próbę zaraz przekreśli, pisząc (s. 50, przypis 1), że „sankcja fizyczna zawiera się w każdej z trzech pozostałych”, a więc „źródło” okazuje się w końcu tylko jedno – jest nim sama natura.)

Jak zapisać tezę (B) w naszej symbolice? Zdanie podrzędne „cokolwiek byłoby do spełnienia” oznacza tutaj, że podmiot jest w sytuacji rozstajnej: może sprawić, że będzie p , ale może także tego nie sprawić – czyli sprawić, że zamiast p będzie coś innego, jakiegoś p' . Zależy to tylko od niego, a więc $Z(x:p)$. Zwrot „tylko /one/ mogą skłonić” oznacza, że stanowią warunek *k o n i e c z n y* jakiegokolwiek czynu. Teza (B) jest zatem implikacją: jeżeli z tym, co jest do spełnienia, nie łączy się

żadna przyjemność ani przykrość, to spełnienia nie będzie. Podmiot nie zadziała.

Implikacja (B) dopuszcza jednak dwojaką interpretację. Przy jednej przyjemny lub przykry ma być jedynie sam ów stan rzeczy, który jest właśnie „do spełnienia”. Przy drugiej ma być takim całe dążeńie – oraz związane z nim działanie – które do owego stanu zmierza: sam ów wizowany w nim stan rzeczy w r a z z wysiłkiem potrzebnym do jego realizacji.

W interpretacji pierwszej zapisujemy tezę (B) jako

(B') $Z(x:p) \Rightarrow (\neg P(x:p, \neg p) \Rightarrow \neg D(x:p))$

i czytamy: jeżeli w danej sytuacji rozstajnej podmiotowi x nie jest przyjemniej, gdy stan rzeczy p zachodzi, niż gdy nie zachodzi, to podmiot do niego nie dąży. W drugiej zaś jako

(B'') $Z(x:p) \Rightarrow (\neg P(x:D(x:p), \neg D(x:p)) \Rightarrow \neg D(x:p))$

i czytamy: jeżeli w danej sytuacji rozstajnej podmiotowi x nie jest przyjemniej dążyć do stanu rzeczy p , niż nie dążyć, to podmiot do niego nie dąży,

Teza (B') wynika oczywiście z tezy (Ht^{++}), zatem również z tezy (Ht^+), która tamtą implikuje (patrz „Aneks”). Teza (B') jest jednak fałszywa, więc fałszywe są i tamte, czyli mamy:

(1) Nie jest prawdą ani (B'), ani (Ht^{++}), ani (Ht^+).

Pokaże to przykład.

W tezie (B') podstawmy $p/\neg p$. Kasując podwójną negację i wymieniając poprzednik $Z(x:\neg p)$ na równoważny mu $Z(x:p)$ – patrz „Aneks”, aksjomaty A8(c) i A1 – uzyskujemy formułę tezie owej równoważną:

(*) $Z(x:p) \Rightarrow (\neg P(x:\neg p,p) \Rightarrow \neg D(x:\neg p))$.

I niech p znaczy teraz „ x zdaje pomyślnie egzamin”, a ponadto niech będzie tak, jak zwykle bywa, że zdanie egzaminu zależy tylko od przyłożenia się podmiotu x do nauki. Mamy więc: $Z(x:p)$. Na pewno też nie jest temu podmiotowi przyjemniej „oblać” egzamin, niż go pomyślnie zdać. Mamy więc również: $\neg P(x:\neg p,p)$. Może się jednak przy tym zdarzyć, że uczyć się jest dla podmiotu x czymś tak mozolnym i przykrym, iż przykrość ta przewyższa mu tę z niezdanego egzaminu. Wtedy podmiot ów, który jest po prostu leniem, do zdania egzaminu faktycznie nie dąży, choć chętnie miałby go zdany. Tak więc $\neg D(x:p)$, a to znaczy – aksjomat A3 w „Aneksie” – że $D(x:\neg p)$; i przeczy następnikowi formuły (*). Formuła ta zatem wbrew temu, co się nią twierdzi, nie jest prawem ogólnym, czyli jest fałszywa. Tym samym fałszywą jest też teza (B').

W postaci (B') teza hedonizmu jest fałszywa, gdyż bierze w rachubę jedynie wartość hedoniczną samego celu p . (Oznaczmy ją przez „ $h(p)$ ”.)

Tymczasem wartość tę trzeba zmniejszyć o wartość hedoniczną w y - s i ł k u , który jest niezbędny, by ów cel osiągnąć. (Oznaczmy ją przez „ $h(w)$ ”). Podmiot, znalazłszy się w sytuacji rozstajnej, musi wybierać nie tylko między dwoma celami p i p' , lecz i między dwoma sprzężonymi z nimi wysiłkami w i w' . Wie bowiem, że zachodzą związki: $p \rightarrow w$, $p' \rightarrow w'$. Niech $h(D(x:p))$ będzie wartością hedoniczną celu p wraz z kosztami jego osiągnięcia. Wtedy $h(D(x:p)) = h(p) + h(w)$, przy czym $h(w)$ nie jest nigdy dodatnie, co najwyżej zerowe (patrz /6/, s. 114). I łatwo może się zdarzyć, że będzie $h(p) > h(p')$, ale $h(D(x:p)) < h(D(x:p'))$. W takim razie podmiot wybiera p' , choć wolałby p ; dąży więc do tego, co mu m n i e j przyjemne. (Oczywiście $h(p) > h(q) \Leftrightarrow P(x:p,q)$.)

(Jest z tym jak w anegdocie o dwóch chłopach wenezuelskich. Spotykają się i jeden mówi: „Przeklęta ta ziemia, nic rodzić nie chce”. Na to drugi: „Nie powiedziałbym, posadziłem latoś kukurydzę i ładnie mi wzeszła”. Wtedy tamten: „Baa, jak posadzić, to każdemu wszędzie!”.)

Wyeliminowaliśmy w ten sposób z tezy Benthama (B) jej interpretację (B'). Pozostała nam więc interpretacja (B''), a przy niej uznajemy tezę hedonizmu za prawdziwą, gdyż pokrywa się z prawem Ehrenfelsa:

(2) (B'') = (Eh⁺).

(W sprawie wzajemnego stosunku formuł Eh i Eh⁺ patrz „Aneks”).

Ku uznaniu tezy (B'') skłaniał się też Steinhaus, pisząc (/9/, s. 42): „Rozmyślając nad odruchami warunkowymi doszedłem do tego, że jedynie moment przykrości i przyjemności je utrwała”. A odruchy to przecież podstawowy mechanizm naszych zachowań.

Jak wielu innych, Bentham nie był świadomy dwuznaczności w tezie (B) i oscylował między obu jej rozumieniami. Odnotował wprawdzie w innym miejscu podobną dwuznaczność, odróżniając tam „motyw *in esse*” od „motywu *in prospectu*” (patrz /8/, rozdział „O motywach”, punkty VI-IX). Tym pierwszym jest przyjemność aktualnie doznawana, tym drugim – jedynie spodziewana. Wyraźnie jednak nie miał ochoty w tę kwestię się zagłębiać, pisząc tamże (przypis na s. 143/144):

Czy (...) motywem (...) jest oczekiwanie śmierci w płomieniach, czy też przykrość towarzysząca temu oczekiwaniu, trudno to rozstrzygnąć. Można by nawet zapytać, czy to są różne sprawy? Obydwa pytania (...) są, jak się zdaje, pytaniami dotyczącymi tylko wyrazów i rozstrzyganie ich całkowicie pozbawione jest doniosłości”.

Wykręcił się więc z trudności częstym u niego „jak się zdaje” i dalej z rozróżnienia tego już nie korzystał. Elzenberg miał rację, gdy stwierdzał w 1946 r.: „Bentham był niezły prymityw”.

Dla hedonisty teza (B) zamyka sprawę: pobudki ludzkich dążeń ma nią za wyjaśnione. Dla jego oponenta teza ta, rozumiana jako prawo Ehrenfelsa, sprawę dopiero otwiera. (Sam Ehrenfels zwał je „prawem względnego przyrostu szczęśliwości”, *das Gesetz der relativen Glücksförderung*.) Na pytanie „dlaczego x dąży do p ”, odpowiada się zgodnie z tym prawem: dlatego, że tak mu przyjemniej lub mniej przykro. Równie dobrze można jednak zapytać: ale dlaczego t a k mu przyjemniej, a nie odwrotnie? Niech p będzie oddaniem długu. Dlaczego jednemu przyjemniej jest dążyć do oddania go, a drugiemu – nie dążyć, choć są materialnie w takim samym położeniu, a pobudka ma być u nich też taka sama?

Mówi się, że przyczyną dążenia jest przyjemność lub przykrość. Owszem jest, ale tylko przyczyną *najbliższą* jaką umiemy wskazać. Co jednak jest z kolei *j e j* przyczyną? Wszak łańcuch przyczyn i skutków na niej się nie urywa. A przyczyna przyjemności będzie również przyczyną wywołanego tą przyjemnością dążenia: jako przyczyna jego przyczyny będzie przyczyną dążenia *z w i e r z c h n i ą*. Ona to bowiem – według własnej tezy hedonisty – wzbudzając jako bodziec zewnętrzny doznania przyjemności i przykrości, uruchamia tym samym już samoczynnie aktywność podmiotu. Doznania owe w tym uruchomieniu jedynie pośredniczą, jak kółka w zegarku pośredniczące między naciskiem sprężyny i ruchem wskazówek.

Czemu jeden dąży do oddania swego długu, a drugi nie? Odpowiedź, że tak im przyjemniej lub mniej przykro, rozmija się z pytaniem. Bo pytamy właśnie o to, czemu takie samo dążenie jest jednemu przyjemniejsze od niedążenia, a drugiemu nie. Hedoniczny mechanizm dążenia jest u obu jednakowy, *a l e i n a c z e j n a s t a w i o n y*; jak w dwu jednakowych budzikach nastawionych na różne godziny: jeden dzwoni o szóstej, drugi nie. (Nasze porównanie byłoby jeszcze lepsze, gdyby budziki nastawiono fabrycznie, każdy na jakiś swój stały czas dzwonienia.)

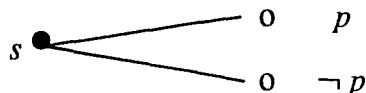
Hedoniście wydaje się, że ostateczną przyczyną dążenia są doznania przyjemności i przykrości, bo idąc wstecz ucina na nich arbitralnie łańcuch przyczyn i skutków wiodący od sytuacji zewnętrznej do dążenia. Tymczasem o ocenie moralnej czynu – jako szlachetnego lub nikczemnego – decyduje jego przyczyna *z w i e r z c h n i a*, a nie najbliższa. Albowiem tylko ona bywa różna, przyczyna najbliższa jest zawsze taka sama, hedoniczna.

Hedoniczny mechanizm dążeń, opisany prawem Ehrenfelsa, nie różnicuje zachowań ludzkich moralnie. Objaśnia tylko ich energetykę, w której niezbędnym ogniwiem są doznania przyjemności i przykrości. Mechanizm ten jest taki sam u sprawiedliwego i łajdaka, u sybaryty i ascety.

Dla oceny czynu jest równie mało istotny jak fakt, że fizycznie każdy czyn jest degradowaniem energii, a chemicznie – spalaniem. Hedonika dążeń nie jest kwestią etyki, lecz biologii. Należy do fizjologii zachowań, jednakowej w całym świecie zwierzęcym, od człowieka do owada; nie do ich aksjologii.

Teza hedonizmu jest prawdziwa tylko wtedy, gdy wyraża prawo Ehrenfelfa. Jednakże jest wtedy tezą czysto antropologiczną, aksjologicznie neutralną.

3. Aneks logiczny. Gdy podmiot działający x znajduje się w sytuacji s , w której otwierają się przed nim różne możliwości, mówimy, że jest on w sytuacji *rozstajnej*. Sytuację tę nazywamy wtedy jego sytuacją *wyjściową*, a owe możliwości – jego w niej *opcjami*. Gdy opcje są tylko dwie, mówimy, że sytuacja s jest *rozstajna dwudzielnie*. Pokazuje ją rysunek, gdzie kółko pełne zaznacza sytuację w danej chwili właśnie zachodzącą, a kółka puste – sytuacje z punktu widzenia podmiotu *możliwe*.



1. Podana niżej aksjomatyka wiąże między sobą trzy pojęcia (= funkcje zdaniowe) dla kwestii hedonizmu kluczowe. Są nimi wskazane już wyżej: $D(x:p)$, $Z(x:p)$ oraz $P(x:p,q)$. Wskazany tam sposób czytania funkcji $D(x:p)$ jest skrócony i nie całkiem akuratny. Właściwie powinien brzmieć: „podmiot x dąży do tego, by było tak, że p ”. Podkreślałoby to zdaniowy charakter obecnej w niej zmiennej „ p ”.

Nasza aksjomatyka jest z pewnością niekompletna. Uznajemy ją zatem za pierwsze przybliżenie właściwej, dla naszych celów wystarczającej. (Z prawej podajemy numerację z pracy /1/.)

$$(A1) \quad Z(x:p) \Rightarrow Z(x: \neg p) \quad (3.2)$$

$$(A2) \quad D(x:p) \Rightarrow \neg D(x: \neg p) \quad (3.4)$$

$$(A3) \quad Z(x:p) \Rightarrow (\neg D(x:p) \Rightarrow D(x: \neg p)) \quad (3.5)$$

$$(A4) \quad D(x:D(x:p)) \Leftrightarrow D(x:p) \quad (3.7)$$

$$(A5) \quad P(x:p,q) \Rightarrow \neg P(x:q,p) \quad (4.1)$$

$$(A6) \quad P(x:p,q) \Rightarrow (P(x:q,r) \Rightarrow P(x:p,r))$$

$$(A7) \quad P(x:p \vee p', q \vee q') \Leftrightarrow P(x:p,q) \wedge P(x:p,q') \wedge P(x:p',q) \wedge P(x:p',q')$$

$$(A8) \quad p \equiv q \Rightarrow Z(x:p) \equiv Z(x:q)$$

$$p \equiv q \Rightarrow D(x:p) \equiv D(x:q)$$

$$(p \equiv p' \wedge q \equiv q') \Rightarrow P(x:p,q) \equiv P(x:p',q')$$

$$(Eh) \quad D((x:p) \Rightarrow P(x:D(x:p), \neg D(x:p)))$$

W aksjomacie A1 wyraża się oczywista obustronność możliwego wyboru; w A2 – niesprzeczność dążeń; w A3 – komplementarność dążeń przeciwnych; w A4 – nieiterowalność dążenia. Według A5-A6 każdy podmiot przez swoje preferencje hedoniczne wprowadza do uniwersum możliwych sytuacji pewien ostry porządek częściowy. A7 jest prawem koniunkcyjnej rozdzielnosci funkcji P po alternatywie. A8 jest zasadą ekstensjonalności dla funkcyj Z , D i P względem równoważności ścisłej $\equiv$. Eh jest formalnym zapisem prawa Ehrenfelsa, które wiąże z sobą funkcje D i P , dążenie i przyjemność.

2. Wyprowadźmy parę wniosków, jak w /1/. Otóż

1. $Z(x:p) \Leftrightarrow Z(x:p \neg p)$.

Dowód: w A1 podstawiamy $p/\neg p$ i stosujemy A8(a).

(2) $Z(x:p) \Rightarrow (\neg D(x:p) \Leftrightarrow D(x:\neg p))$.

Dowód: w A2 podstawiamy $p/\neg p$, stosujemy A8(b) i łączymy rezultat z A3.

(Eh⁺) $Z(x:p) \Rightarrow (D(x:p) \Rightarrow P(x:p), D(x:\neg p))$

Dowód: założysz przy poprzednikach, najpierw wobec Eh otrzymujemy

$P(x:D(x:p), \neg D(x:p))$, następnie wobec (2) i A8(c) – resztę.

Implikację w Eh⁺ można wzmocnić do równoważności:

(Eh⁺⁺) $Z(x:p) \Rightarrow (D(x:p) \Leftrightarrow P(x:D(x:p), D(x:\neg p)))$.

Istotnie, podstawisz $p/\neg p$ w Eh⁺, i zastosowawszy A8(b) i (1), otrzymujemy podwójną implikację:

$$Z(x:p) \Rightarrow \begin{cases} D(x:p) \Rightarrow P(x:D(x:p), D(x:\neg p)) \\ D(x:\neg p) \Rightarrow P(x:D(x:\neg p), D(x:p)) \end{cases}$$

w której wobec A3 poprzedniki implikacji podrzędnych dopełniają się, a ich następni wobec A5 się wykluczają. Tak więc – pod warunkiem, że $Z(x:p)$ – implikacje te stanowią zamknięty układ twierdzeń i tym samym się odwracają.

Tezę hedonizmu zapisujemy symbolicznie jako

(Ht⁺) $D(x:p) \Rightarrow P(x:p, \neg p)$.

Wynika z niej

(Ht⁺⁺) $Z(x:p) \Rightarrow (D(x:p) \Leftrightarrow P(x:p, \neg p))$.

Istotnie, wobec Ht⁺ mamy też trywialnie implikację

$Z(x:p) \Rightarrow (D(x:p) \Rightarrow P(x:p, \neg p))$.

Podstawisz w niej $p/\neg p$ i stosując A4 oraz A8(c), otrzymujemy znowu – jak w dowodzie tezy Eh⁺⁺ – warunkowo zamknięty układ twierdzeń.

Z tezy hedonizmu wynikałoby też natychmiast prawo Ehrenfelsa, czyli mamy:

$$(3) \quad Ht^+ \Rightarrow Eh.$$

Dowód: podstawiając $p/D(x:p)$ w Ht^+ , otrzymujemy implikację równoważną wobec A4 formule Eh.

3. Aksjomat A3 może się wydać wątpliwy. Głosi, że w sytuacji, w której coś tylko od nas zależy, wstrzymanie się w tej mierze od dążenia też jest pewnym dążeniem, mianowicie tamtemu przeciwnym. Wątpliwość bierze się tu przede wszystkim z tego, że nie dość wagi przydaje się warunkowi $Z(x:p)$. A także z tego, że „dążenie” jest w funkcji $D(x:p)$ rozumiane szerzej niż potocznie: nie tylko – jak zwykle – jako czynne, lecz i jako bierne. Potocznie „dążyć” do czegoś to tyle, co „usiłować”, „starać się” o coś, czy „zabiegać”. U nas natomiast może znaczyć także „godzić się” na coś, czy do czegoś „dopuszczać”.

Sprawstwo przez zadziałanie stawiamy na równi ze sprawstwem przez zaniechanie. Nie ma przy tym znaczenia, czego ktoś wtedy „pragnie” lub „chciałby”. Znaczenie ma jedynie to, co swoim zachowaniem – czynnym lub biernym – świadomie s p r a w i a . Gdy np. ktoś „żeby się nie narażać” nie zapobiega złu, któremu zapobiec mógłby, to staje się jednym z jego sprawców. Dąży do niego w naszym szerszym znaczeniu, bo do niego dopuszcza i się na nie godzi: wie, c o czyni, a jednak czyni.

4. Wszelkie dążenie jest zwrócone ku przyszłości, dlatego zdanie „ p ”, gdy wyraża jego cel, trzeba rozumieć jako sformułowanie w czasie gramatycznie przyszłym, także wtedy, gdy celem nie jest zmiana istniejącego stanu rzeczy p na przeciwny $\neg p$, lecz podtrzymanie tamtego, czyli sprawienie, że będzie dalej, jak już jest. By zaznaczyć tę przyszłość celu względem czasu dążenia, piszemy cel jako „ $\bar{p}$ ” i czytamy „będzie tak, że p ” – za chwilę, za godzinę, czy za rok. Termin zostaje w domyśle.

W formułach $D(x:p)$ i $Z(x:p)$ traktujemy strzałkę nad „ p ” jako domyslną, zawartą w treści samych tych funktorów. Tak więc $Z(x:p)$ to to samo, co $Z(x:\bar{p})$, i podobnie dla $D(x:p)$.

Przyjmujemy aksjomatycznie:

$$(9) \quad \neg \bar{p} \Leftrightarrow \overline{\neg p}.$$

Czyli: nieprawda, że będzie p , zawsze i tylko, gdy będzie nie- p .

Ponadto

$$(A10) \quad Z(x:p) \Rightarrow (D(x:p) \Rightarrow \bar{p}).$$

Czyli: jeżeli zależy tylko od x -a, czy będzie p , przy czym x dąży do p , to będzie p . (Lub odwrotnie, jeżeli nie będzie p , to bądź p od x -a nie zależało, bądź wcale do niego nie dążył.) Zrealizowanie celu, gdy był w naszej mocy, stanowi *probiere* rzeczywistego doń dążenia. „Nie zrealizował” znaczy wtedy: nie dążył, tylko tak gadał.

5. Przyjmijmy dla funkcji $Z(x:p)$ pewne aksjomaty, które z jednej strony wiążą ją z pojęciem „możliwości” (czyli *osiągalności* celu p dla podmiotu x w sytuacji s), z drugiej pokazują związki celów prostych ze złożonymi.

(A11) $Z(x:p) \Rightarrow \neg \bullet p$.

Czyli: co zależy od czyjejkolwiek woli, to nie zachodzi z konieczności.

(A12) $\neg (\bullet p \vee \bullet q) \Rightarrow (Z(x:p \wedge q) \Rightarrow Z(x:p) \wedge Z(x:q))$.

Odwrotność nie zachodzi, bo stany p, q mogą się wykluczać.

(A13) $\neg \bullet (p \vee q) \Rightarrow (Z(x:p) \vee Z(x:q) \Rightarrow Z(x:p \vee q))$.

Odwrotność znowu nie zachodzi, bo np. z tego, że umiem trafić w pole złożone z pól „ p ” i „ q ”, czyli $Z(x:p \vee q)$, nie wynika, że bądź umiem trafić w pole „ p ”, bądź umiem trafić w pole „ q ”. Może zatem być, że $\neg Z(x:p)$ i $\neg Z(x:q)$. Pola składowe obszaru „ p lub q ” są niejako poniżej progu mojej celności. (Analogiczny kontrprzykład podaje Segerberg /10/, s. 363, za A. Kenny’em: *Will, Freedom and Power*. Oxford 1975, s. 137.)

Mamy wtedy tezy:

(4) $Z(x:p) \Rightarrow \Diamond p \wedge \Diamond \neg p$;

oraz, jako że $\neg \bullet (p \vee q) \Rightarrow \neg (\bullet p \vee \bullet q)$:

(5) $\neg \bullet (p \vee q) \Rightarrow (Z(x:p \wedge q) \Rightarrow Z(x:p \vee q))$.

6. Aksjomat A4 można by wzmocnić, zastępując w nim implikację $D(x:D(x:p)) \Rightarrow D(x:p)$ implikacją ogólniejszą $D(x:D(y:p)) \Rightarrow D(x:p)$, z której tamta natychmiast wynika przez podstawienie y/x . Głosi ona, że gdy dążę, by *k t o ś* coś zrobić, (czyli by zrobił tak, że p – np. posprzątał), to dążę też tym samym, by *t o ś* zostało zrobione (czyli by było tak, że p – np. posprzątane).

Wskazaną implikację ogólniejszą rozważa krótko Chellas /11/, s. 487, 489 i 492; oznacza ją tam jako „schemat Q” i nazywa „zasadą odpowiedzialności”, odpowiadającą maksymie prawniczej *Qui facit per alium facit per se* – „Kto przez drugiego czyni, przez siebie czyni”.

Natomiast naszemu aksjomatowi A10 odpowiada u Chellasa (s. 487 i 491) jego „schemat T”.

(Wspomnijmy tu nawiasem, że Brian F. Chellas jest pochodzenia polskiego. Dowiedział się tego odeń prof. Geach, a także że nazwisko

jego polskich przodków „*had something to do with bees*”. Stąd Geach, przy swej znajomości polszczyzny, wywnioskował niezawodnie, że musiało ono brzmieć „Pszczelarz” – bo jak inaczej miałby urzędnik imigracyjny na Ellis Island zapisać to w uproszczeniu według fonetyki angielskiej?)

Literatura:

- /1/ *Hedonizm teoretyczny i prawo Ehrenfelsa*, w: B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości III*. Warszawa 2003, Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- /2/ I. Kant: *Metaphysik der Sitten*, 1797, wyd. IV z 1922 r.
- /3/ H. Elzenberg: *Pisma aksjologiczne*. Lublin 2002, UMCS.
- /4/ G. H. Von Wright: *Practical Reason*. Ithaca 1983.
- /5/ E. J. Lemmon: *Deontic Logic and the Logic of Imperatives*. „Logique et Analyse”, nr 29/1965.
- /6/ *Motywy i motywacje*, w księdze pamiątkowej dla prof. G. Malinowskiego *Wokół logiki i filozofii*. Łódź 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- /7/ *Etyka abstrakcyjna i konkretna*, w księdze pamiątkowej dla prof. M. Przełęckiego *Nauka i język*. Warszawa 1994, przedruk w naszym tomie *Filozofia i wartości II*. Warszawa 1998.
- /8/ J. Bentham: *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przekład B. Nawroczyński. BKF, Warszawa 1958.
- /9/ H. Steinhaus: *Wspomnienia*. Londyn 1992.
- /10/ K. Segerberg: *Getting Started: Beginnings in the Logic of Action*. „Studia Logica”, vol. 51 (1992), nr 3/4.
- /11/ B. F. Chellas: *Time and Modality in the Logic of Agency*. „Studia Logica”, j.w.

... ..
... ..
... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..
... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..
... ..

... ..
... ..
... ..
... ..
... ..
... ..
... ..
... ..
... ..
... ..

... ..

MARIUSZ GRYGIANIEC
Uniwersytet Warszawski

ODPOWIEDZI NA TZW. SZCZEGÓLNE PYTANIE O KOMPOZYCJĘ

0. Filozoficzna problematyka dotycząca przedmiotów złożonych powróciła ze zdwojoną siłą do współczesnej metafizyki o analitycznej proveniencji¹. Istnienie przedmiotów złożonych - poza skrajnymi przypadkami - nie jest w zasadzie kwestionowane. Teza o istnieniu tych przedmiotów stanowi jedną z podstawowych prawd filozoficznych będących na wyposażeniu zarówno światopoglądu naukowego, jak i zwykłego rozsądku. Dla odróżnienia wypada powiedzieć, że teza o istnieniu przedmiotów prostych (niezłożonych, nie posiadających części właściwych) nie jest już tak niekontrowersyjna.

W przedkładanej pracy zamierzam, po pierwsze, zarysować metafizyczną problematykę dotyczącą przedmiotów złożonych, po drugie, schematycznie naszkicować zagadnienia związane z ontyczną kompozycją z uwzględnieniem tzw. szczególnego pytania o kompozycję oraz niektórych odpowiedzi na nie, po trzecie, przedstawić argumentacje leżące u podstaw każdej z rozważanych odpowiedzi, po czwarte zaś, zasygnalizować własne stanowisko w analizowanych kwestiach.

1. Ontyczna kompozycja jest relacją spajającą jakieś obiekty w ten sposób, że tworzy z nich nowy przedmiot. Kompozycja ma co najmniej dwie zasadnicze odmiany: mereologiczną i niemereologiczną. Kompozycja niemereologiczna zachodzi wtedy, gdy części kompozycyjne przedmiotu złożonego nie mogą być przedmiotami *sensu stricto*. Przez przedmiot *sensu stricto* rozumiem tu taki obiekt, który spełnia zarówno określone kryteria identyczności, jak i określone kryteria policzalności². Przypadek kompozycji niemereologicznej obejmuje - *inter alia* - złożenia z materii i formy (arystotelizm, tomizm), wiązkową teorię przedmiotów (*bundle theory*) czy chociażby złożenia *haecceitates* i własności

¹ Por. chociażby P. van Inwagen: *Material Beings*. Cornell University Press, Ithaca 1990 lub M. Rea (red.): *Material Constitution: A Reader*. Rowman & Littlefield, New York 1997.

² Por. E. J. Lowe: *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*. Clarendon Press, Oxford 1998, s. 28-83-

w stanach rzeczy³. Należy zwrócić uwagę, że ani materia i forma w substancji, ani własności w przedmiocie, ani też *haecceitas* czy cechy w stanie rzeczy, nie są samodzielnymi bytami.

2. Kompozycja mereologiczna ma miejsce wtedy, gdy części przedmiotu złożonego mogą być samodzielnymi bytami. Ta odmiana kompozycji leży właśnie w zasięgu moich zainteresowań. Zasadnicza część problematyki metafizycznej związanej z mereologiczną kompozycją oddana została w znakomity sposób w tzw. pytaniach o kompozycję oraz w odpowiedziach na nie. Największe zasługi ma na tym polu Peter van Inwagen. Van Inwagen stawia trzy zasadnicze pytania o kompozycję:

Czym jest kompozycja? Jaka jest jej natura? (*The General Composition Question*);

Kiedy przedmioty komponują jakiś przedmiot? (*The Special Composition Question*);⁴

Jakie przedmioty są złożone? (*The Inverse Special Composition Question*)⁵.

Wypada przy okazji wspomnieć o równoległej metafizycznej problematyce dotyczącej przedmiotów prostych. Ned Markosian⁶ zainicjował tę problematykę swoim pytaniem o prostotę (*The Simple Question*). Analogicznie do powyższych można sformułować następujące pytania o prostotę:

³ Por. D. M. Armstrong: *A World of States of Affairs*. Cambridge University Press, Cambridge 1996. Formalne zagadnienia dotyczące tego typu złożzeń rozpatruje A. Wojtowicz m.in. w: teŹe: *Język antologii sytuacji i ontologii przedmiotów*. "Edukacja Filozoficzna" 40(2005) s. 31-38.

⁴ W rzeczywistości pytanie to jest wieloznaczne. Na ową wieloznaczność wskazują następujące, dopuszczalne interpretacje tego pytania: (i) W jakich okolicznościach jakaś rzecz jest częścią właściwą czegoś?; (ii) W jakich okolicznościach dowolna para przedmiotów może spełniać predykat "*x jest częścią właściwą y-a*."?; (iii) Jakie konieczne i wystarczające warunki musi spełniać grupa (zbiór, kolekcja, agregat) przedmiotów, by móc komponować cokolwiek?; (iv) Kiedy prawdziwe jest zdanie 'Istnieje takie y, że x-y komponują y-a?'; (v) W jakich okolicznościach zbiór przedmiotów ma fuzję"!

⁵ Por. P. van Inwagen: *Material Beings...*, s. 30-51. Por. także H. S. Hestevold: *Conjoining*. "Philosophy and Phenomenological Research" 41(1980-1981), s. 371-385.

⁶ Por. N. Markosian: *Simples*. "Australasian Journal of Philosophy" 76(1998), s. 213-226; teŹe, *Simples, Stuff, and Simple People*. "The Monist" 87(2004), s. 405-428.

- (a') Czym jest (ontyczna) prostota?;
- (b') Kiedy jakiś przedmiot jest prosty? (*The Simple Question*);
- (c') Jakie przedmioty są proste?

W dalszych rozważaniach nad kompozycją mereologiczną przyjmę następujące konwencje terminologiczne:⁷

- (Df1) x jest częścią właściwą y -a $=_{df}$ yx jest częścią y -a i $x \neq y$;
- (Df2) x jest atomem $=_{df}$ nie istnieje takie y , że y jest częścią właściwą x -a;
- (Df3) x przekrywa się z y -em $=_{df}$ istnieje takie z , że z jest częścią x -a i z jest częścią y -a;
- (Df4) x jest rozłączne z y -em $=_{df}$ nieprawda, że x przekrywa się z y -em;
- (Df5) x jest sumą y -ów $=_{df}$ dla każdego y , y jest częścią x -a i dla każdego z , jeżeli z przekrywa się z x -em, to z przekrywa się z co najmniej z jednym y -em;
- (Df6) x jest kompozycją (fuzją) z y -ów $=_{df}$ x sumą y -ów i y -i są rozłączne ze sobą.

3. Z problematyki rozważanej przez van Inwagena najbardziej interesujące jest szczególne pytanie o kompozycję (SCQ) oraz udzielane na nie odpowiedzi. Na pytanie to znane są trzy zasadnicze odpowiedzi:

zawsze;
nigdy;
niekiedy.

4. Odpowiedź (i) określana jest w literaturze przedmiotu jako stanowisko mereologicznego uniwersalizmu (inaczej: nierestrykcyjnej mereologicznej kompozycji lub kolektywizmu). Bardziej dokładne sformułowanie tej doktryny głosi, że dla dowolnych przedmiotów x istnieje co najmniej jeden taki przedmiot y , że x -y komponują y -a. Teza powyższa bywa uzupełniana dodatkiem, który powoduje, że komponowany przedmiot może być tylko jeden: dla dowolnych przedmiotów x istnieje co najwyżej jeden taki przedmiot y , że x -y komponują y -a. Zwolennikami tej koncepcji są zazwyczaj wyznawcy perdurantyzmu

⁷ Za: G. Rosen, C. Dorr: *Composition as a Fiction*, w: R. Gale (red.): *The Blackwell Guide to Metaphysics*. Basil Blackwell, Oxford 2002, s. 151-174, oraz na podstawie: van Inwagen: *Material Beings...*, s. 29.

(*four-dimensionalism*⁸) i eternalizmu oraz myśliciele akceptujący klasyczną mereologię w sensie Leśniewskiego lub rachunku indywiduów Leonarda i Goodmana. Wśród najbardziej znanych adherentów nierestrykcyjnej mereologicznej kompozycji znajdują się m.in.: David Lewis⁹, Theodore Sider¹⁰, Michael Rea¹¹, Mark Heller¹², Michael Jubien¹³, Hud Hudson¹⁴.

5. Odpowiedź (ii) stanowi doktrynę znaną pod nazwą mereologicznego nihilizmu. Mereologiczny nihilizm głosi, że dla dowolnych przedmiotów x nie istnieje taki przedmiot y , że x - y komponują y - a . W innym wystąpieniu głosi on, że przedmioty x - y komponują przedmiot y , gdy istnieje dokładnie jeden przedmiot x (i x jest identyczny z y -kiem). W jeszcze innej wersji nihilizm głosi po prostu, że nic niczego nie komponuje i wszystko jest proste (niezłożone). Jednym z najbardziej znanych zwolenników tej doktryny jest Peter Unger¹⁵.

6. Odpowiedź (iii) kryje w sobie *de facto* zbiór wzajemnie niekompatybilnych koncepcji. Ogólnie rzecz biorąc zwolennicy tego rozwiązania (zwanego też moderatyzmem) zgadzają się co do tego, że kompozycja czasami zachodzi, a czasami - nie, oraz zgadzają się - w związku z powyższym - że kompozycja musi być restrykcyjna (musi istnieć

⁸ W sprawie różnych znaczeń tego terminu por. M. Rea: *Four-dimensionalism*, w: M. J. Loux, D. W. Zimmerman (red.): *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford 2003, s. 246-280.

⁹ Por. D. Lewis: *On the Plurality of Worlds*. Basil Blackwell, Oxford 1986; tegoż: *Parts of Classes*. Basil Blackwell, Oxford 1991.

¹⁰ Por. Th. Sider: *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Clarendon Press, Oxford 2001.

¹¹ Por. M. Rea: *In Defense of Mereological Universalism*. "Philosophy and Phenomenological Research" 58(1998), s. 347-360.

¹² Por. M. Heller: *Ontology of Physical Objects: Four-Dimensional Hunks of Matter*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.

¹³ Por. M. Jubien: *Ontology, Modality, and the Fallacy of Reference*. Cambridge University Press, Cambridge 1993.

¹⁴ Por. H. Hudson: *A Materialist Metaphysics of the Human Person*. Cornell University Press, Ithaca 2001.

¹⁵ Por. P. Unger: *There Are No Ordinary Things*. "Synthese" 41(1979), s. 117-154; tegoż: *I Do Not Exist*, w: G. F. MacDonald, (red.): *Perception and Identity: Essays Presented to A.J. Ayer with His Replies to Them*. Macmillan, New York 1979, s. 235-251; tegoż: *Skepticism and Nihilism*. "Nous" 14(1980), s. 517-545; tegoż: *The Problem of the Many*, w: P. French, T. Uehling, H. Wettstein (red.): *Midwest Studies in Philosophy V*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1980, s. 411-467.

restrykcja w kompozycji). Niezgoda natomiast panuje co do epistemicznych i ontycznych własności wspomnianej restrykcji. Wyliczając i opisując koncepcje sprowadzające się do odpowiedzi (iii), ograniczę się jedynie do najbardziej interesujących. Oto one:

- a) *brutal view* (Ned Markosian¹⁶);
- b) organicyzm (Peter van Inwagen¹⁷);
- c) eliminatywizm (Trenton Merricks¹⁸);
- d) mereologiczny esencjalizm (Roderick M. Chisholm¹⁹);
- e) pragmatofikcjonalizm (np. Cian Don²⁰).

7. Ned Markosian głosi, że na (SCQ) nie istnieje prawdziwa, informatywna i skończona odpowiedź. Wyraża on pogląd, że zachodzenie kompozycji nie jest określone przez jakiekolwiek «z góry ustalone» warunki - kompozycja albo zachodzi, albo nie zachodzi i jest to zawsze sprawa faktów:

*Brutal View: z konieczności, dla dowolnych (rozłącznych) przedmiotów x: jeżeli istnieje taki przedmiot y, że przedmioty x komponują y-a, to jest to «twardym (brutalnym) faktem», że przedmioty x komponują y-a?*²¹.

¹⁶ Por. N. Markosian: *Brutal Composition*. "Philosophical Studies" 92(1998), s. 211-249.

¹⁷ Por. P. van Inwagen: *Material Beings...*, s. 81-97.

¹⁸ Por. T. Merricks: *Objects and Persons*. Clarendon Press, Oxford 2001.

¹⁹ Por. R. M. Chisholm: *Parts as Essential to Their Wholes*. "Review of Metaphysics" 26(1973), s. 581-603; tegoż: *Mereological Essentialism: Some Further Considerations*. "Review of Metaphysics" 28(1975), s. 477-484; tegoż: *Person and Object: A Metaphysical Study*. Open Court Publishing Co., La Salle 1976; tegoż: *On Metaphysics*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1989. Por. także J. van Cleve: *Mereological Essentialism, Mereological Conjunctivism, and Identity Through Time*. "Midwest Studies in Philosophy" 11(1986), s. 141-156.

²⁰ Por. G. Rosen, C. Dorr: *Composition as a Fiction...*, s. 151-174.

²¹ Por. N. Markosian; *Brutal Composition...*, s. 211-249. Markosian formułuje swój pogląd zgrabniej w innym miejscu: dla każdego zbioru S jakichś przedmiotów, jeżeli zbiór S ma fuzję, to jest to «twardym faktem», że S ma fuzję; por. tegoż: *Two Arguments from Sider's 'Four-Dimensionalism'*. "Philosophy and Phenomenological Research" 68(2004), s. 665-673. Markosian definiuje «twardy fakt» jako taki fakt, którego zachodzenie jest niezależne od zachodzenia jakiegokolwiek innego faktu.

Niezaprzeczalnym walorem tego poglądu jest jego zgodność z potocznymi intuicjami na temat «faktów kompozycyjnych»: z jednej strony ujęcie to nie kwestionuje zachodzenia takich faktów, z drugiej zaś - zachowuje dystans wobec nierestrykcyjnej mereologicznej kompozycji. To, czy jakieś przedmioty coś komponują, nie zależy tu od «z góry ustalonych», arbitralnych warunków: rozstrzygają to same fakty. Zaletą *brutal view* może być okoliczność, że koncepcja ta unika uznania nieostrości ontycznej. Brak restrykcji w odniesieniu do kompozycji sprawia bowiem, że kwestia nieostrości w ogóle tu się nie pojawia. Trzecim atutem *brutal view* jest okoliczność, iż łatwo radzi sobie on z paradoksami związanymi z konstytucją przedmiotów materialnych. Podstawową wadą niniejszego rozwiązania jest okoliczność, że jest ono «wysoce nieinformatywne», tj. nie dostarcza ono żadnego wyjaśnienia dotyczącego ani natury samej kompozycji, ani też wyjaśnienia restrykcji, która w kompozycji ma miejsce. Skutek tego jest taki, że zarówno restrykcja, jak i sama kompozycja, są nieinteligibilne.

8. Organicyzm jest odpowiedzią na (SCQ), ostatecznie udzieloną przez samego van Inwagena:

Organicyzm: z konieczności, dla dowolnych (rozłącznych) przedmiotów x : istnieje taki zbiór y , że y jest fuzją z x -ów tylko wtedy, gdy (i) istnieje dokładnie jeden przedmiot x lub (ii) aktywność x -ów konstytuuje życie, tj. y jest organizmem.

Stanowisko van Inwagena jest - jak łatwo zauważyć - pewną pochodną nihilizmu. Organicyzm dostarcza nieintuicyjnego obrazu rzeczywistości: istnieją jedynie przedmioty proste (niezłożone) - cząstki elementarne oraz organizmy. Przedmioty potocznego doświadczenia - samochody, budynki, telewizory, pieniądze lub biżuteria - są użytecznymi fikcjami; *de facto* mamy do czynienia z cząstkami elementarnymi zaaranżowanymi (*arranged*) samochodowo, budynkowo, telewizorowo, pieniężnie i biżuteriowo. Istnieją za to ludzie, świnie, pająki i (może) kwiaty. Koncepcja van Inwagena - obok wielu wad²² - ma co najmniej dwie zalety. Otóż, po pierwsze, rozwiązuje ona wszystkie klasyczne paradoksy dotyczące koincydencji i identyczności przedmiotów w czasie. Po drugie zaś, udzielając wyraźnej odpowiedzi na (SCQ) dostarcza jasnego kryterium dla restrykcji kompozycjonalnej.

²² Wadą tej koncepcji jest konsekwencja w postaci tezy, że kompozycja jest nieostra. Zresztą u van Inwagena nieostra bywa też zarówno identyczność, jak i samo istnienie (por. P. van Inwagen: *Material Beings...*, s. 213-283).

9. Eliminatywizm jest koncepcją zaproponowaną przez Trentona Merricksa²³. Merricks modyfikuje stanowisko van Inwagena w ten sposób, że zamiast niejasnego pojęcia 'życia' zaprzęga do kompozycji pojęcie 'nieredundantnych mocy kauzalnych'.

Eliminatywizm: *z konieczności, dla dowolnych (rozłącznych) przedmiotów x: istnieje taki zbiór y, że y jest fitzją z x-ów tylko wtedy, gdy y rozporządza nieredundantnymi mocami kauzalnymi.*

Według Merricksa, jakiś przedmiot złożony dysponuje nieredundantnymi mocami kauzalnymi tylko wtedy, gdy owe moce nie mogą być w żaden sposób eksplanacyjnie zredukowane do mocy kauzalnych przedmiotów komponujących (częstek elementarnych). Takich nieredundantnych mocy kauzalnych Merricks upatruje w przedmiotach świadomych - ludziach (osobach lub innych zwierzętach). Dla przykładu, wyhamowanie pojazdu przez kierowcę podczas niebezpiecznej sytuacji drogowej nie może być zadowalająco zredukowane do zadziałania mocy kauzalnych części elementarnych komponujących kierowcę. Zatem kierowca istnieje, ponieważ dysponuje mocami kauzalnymi, które nie dają się eksplanacyjnie zredukować do mocy kauzalnych części, które go komponują. A *contrario* pojazd nie istnieje - istnieją jedynie częściki elementarne «zaaranżowane samochodowo» - to one, a nie samochód, dysponują rzeczywistymi mocami kauzalnymi. Eliminatywizm dostarcza niepotocznego obrazu rzeczywistości: obok części elementarnych aranżowanych w różny sposób istnieją tylko osoby - jedyne przedmioty złożone, dysponujące nieredundantnymi mocami kauzalnymi. Podobnie jak koncepcja van Inwagena - doktryna metafizyczna Merricksa rozwiązuje wszystkie klasyczne paradoksy koincydencji i persystencji. Ma ona jednak nad koncepcją van Inwagena wyraźną przewagę - pojęcie 'nieredundantnych mocy kauzalnych' jest o wiele czytelniejsze od pojęcia 'życia' u van Inwagena. Wątpliwości budzi jednak radykalny pogląd, według którego nieredundantnymi mocami kauzalnymi nie rozporządzają żadne przedmioty złożone poza osobami.

10. Mereologiczny esencjalizm jest doktryną metafizyczną zaproponowaną przez Rodericka M. Chisholma. Zasadnicza teza mereologicznego esencjalizmu głosi, że jeżeli jakiś przedmiot ma części, to ma te

²³ Por. T. Merricks: *Objects...*, tegoż: 'No Statues'. "Australasian Journal of Philosophy" 78(2000), s. 47-52; tegoż: *Realism About Personal Identity Over Time*, w: J. Tomberlin (red.): *Philosophical Perspectives* 15, *Metaphysics*. Basil Blackwell, Oxford 2001 s. 173-187.

części z konieczności. W odniesieniu do kompozycji mereologiczny esencjalizm głosi podobną zasadę.

Mereologiczny esencjalizm: *z konieczności, dla dowolnych (rozłącznych) przedmiotów x: jeżeli istnieje przedmiot y taki, że y jest fuzją z x-ów, to z konieczności y jest fuzją z x-ów (tj. dla każdej chwili, w której istnieją przedmioty x, istnieje również y i przedmioty x komponują y-a oraz dla każdej chwili, w której istnieje y, przedmioty x komponują y-a)*²⁴.

Doktryna powyższa ulega często pewnej poważnej nadinterpretacji. Otóż mylnie sądzi się, że według mereologicznego esencjalizmu, każdy przedmiot ma swoje części z konieczności w tym sensie, że muszą one być jego częściami. Otóż mereologiczny esencjalizm głosi tylko tyle (aż tyle?), że przedmioty są z konieczności takie, że mają takie a nie inne części, a nie - że części tych przedmiotów są z konieczności takie, że są częściami tych przedmiotów. Można to ująć następująco. Każdy przedmiot może mieć różne części, ale jeżeli ma już jakieś, to ma je z konieczności. Konieczność ta - *de re* - dotyczy samych przedmiotów, a nie - ich części. Mereologiczny esencjalizm posiada niepodważalny walor, rozwiązuje «za jednym zamachem» wszystkie paradoksy konstytucji i identyczności przedmiotów w czasie oraz dostarczającą restrykcji dla relacji kompozycji. Kompozycja rządzona jest tu mianowicie ontyczną koniecznością: albo nie zachodzi, albo zachodzi, ale jeżeli zachodzi, to już z konieczności zachodzi.

11. Pragmato-fikcjonalizm nie jest odpowiedzią na (SCQ), która dostarczałaby jakiegś wyrafinowanej doktryny metafizycznej. Jest to po prostu pogląd głoszący, że kompozycja zachodzi, gdy jest wygodnie (dogodnie, użytecznie) przyjąć, że zachodzi. U podstaw tej koncepcji leży przekonanie, że, po pierwsze, żadna z wymienionych wcześniej doktryn metafizycznych nie jest w stanie dostarczyć naukowego opisu i wyjaśnienia kompozycji, po drugie zaś, że sama problematyka przedmiotów złożonych i relacji kompozycji jest *de facto* zbiorem typowych filozoficznych pseudoproblemów. Do przekonań tych dołącza się często opinię, że przyjęcie takiego lub innego rozwiązania jest bez znaczenia dla naukowego obrazu wszechświata. Stąd też wnosi się o pragmatycznym i fikcjonalistycznym charakterze ustaleń co do kompozycji.

12. Wymienione i krótko opisane koncepcje popiera się zazwyczaj stosownymi argumentami. Najsilniejszym argumentem za nierestryk-

²⁴ Por. Th. Sider: *Four-Dimensionalism...*, s. 180-188.

cyjną mereologiczną kompozycją jest tzw. argument z nieostrości autorstwa Lewisa²⁵. W dużym skrócie argument ten przedstawia się następująco. Istnieją trzy możliwe odpowiedzi na (SCQ): uniwersalizm, nihilizm i moderatyzm (tu: odpowiedź (iii)). Nihilizm jest nie do przyjęcia ze względu na doświadczenie i praktykę naukową. Pozostaje zatem uniwersalizm i moderatyzm. Gdyby moderatyzm był prawdziwy, to musiałaby istnieć restrykcja w kompozycjach. Gdyby istniała restrykcja w kompozycjach, to w każdym wypadku musiałoby być jednoznacznie określone, czy kompozycja zachodzi, czy też nie zachodzi. Tak jednak nie jest: w każdym przypadku restrykcja jest nieostra. Skoro jednak restrykcja miałaby być nieostra, to sama kompozycja musiałaby być nieostra. Gdyby natomiast kompozycja była nieostra, to byłby to przypadek nieostrości ontycznej. Nieostrość ontyczna jest wszakże nie do utrzymania. Skoro nieostrość ontyczna jest nie od utrzymania, to kompozycja nie może być nieostra. Kompozycja jest ostra, gdy nie ma restrykcji. Restrykcja obecna jest w każdej wersji moderatyzmu. Należy zatem odrzucić moderatyzm. Restrykcji nie ma za to w uniwersalizmie i w nihilizmie. Nihilizm odrzucono jednak wcześniej. Jeżeli nihilizm i moderatyzm są fałszywe, to jedyną prawdziwą odpowiedzią na (SCQ), która nie prowadzi do ontycznej nieostrości, jest uniwersalizm. Należy zatem przyjąć uniwersalizm²⁶.

13. Najsilniejszym argumentem za mereologicznym nihilizmem jest pewien wywód Ungera²⁷, który nazwywam tu argumentem z równi pochyłej. Argument ten jest bardzo prosty i właściwie dość powszechnie znany. Załóżmy, że określony zbiór n cząstek elementarnych komponuje mnie samego. Załóżmy, że będziemy sukcesywnie odejmować od tego zbioru pojedyncze cząstki elementarne tak, by w kolejnych krokach komponował mnie zbiór $n-1$ cząstek, następnie - zbiór $n-2$ cząstek itd. Postępując w ten sposób w nieprzeliczonej liczbie kroków dojdziemy do punktu, w którym pewien singleton (np. zbiór $n-776453856-1287474147896743$) cząstek elementarnych będzie mnie komponował. Stanę się wtedy identyczny z jakąś pojedynczą cząstką elementarną, co wydaje się absurdalne. Nic wszakże - zdaniem Ungera - nie może za-

²⁵ Por. D. Lewis: *On the Plurality...*, s. 212-213;

²⁶ Por. również prace: Th. Sider: *Four-Dimensionalism...*, s. 120-139; H. Hudson: *Universalism, Four-Dimensionalism, and Vagueness*. "Philosophy and Phenomenological Research" 60(2000), s. 547-560; K. Koslicki: *The Crooked Path From Vagueness to Four-Dimensionalism*. "Philosophical Studies" 114(2003), s. 107-134.

²⁷ Por. P. Unger: *The Problem of the Many...*, s. 411-467; P. van Inwagen: *Material Beings...*, s. 213-227.

blokować możliwości przedstawionej tu dekompozycji; każdy kolejny zbiór części jest równie dobrym kandydatem na zbiór, którego elementy komponują moją osobę. By uniknąć absurdalnych konsekwencji, trzeba uznać, że istnieją tylko części elementarne i nic poza tym.

14. Koncepcja Markosiana - *brutal view* - wyrasta z jednej strony z przekonania, że - w obliczu doświadczenia - nihilizm i uniwersalizm są fałszywe, z drugiej zaś strony - z przekonania, że relacja kompozycji za każdym razem zachodzi na tyle skomplikowanych i sepcyficznych sposobów, że nie jest możliwe podciągnięcie tych sposobów pod wspólny mianownik i określenie cech wspólnych (a zarazem kryteriów) kompozycji w ogólności. Według Markosiana, relacje kompozycji np. w organizmach żywych i w komputerach są do siebie niesprowadzalne, chociaż na pewno zachodzą. Odpowiednie nauki (np. biologia i elektronika precyzyjna) dokładnie zdają sprawę z owych faktów kompozycyjalnych - w tym wypadku zadanie metafizyka ogranicza się do stwierdzeń, że kompozycja zachodzi, że jej zachodzenie to sprawa faktów, że o tych faktach nie da się nic specyficznie filozoficznego powiedzieć.

15. Organicyzm van Inwagena wyrasta z odrzucenia nihilizmu i uniwersalizmu. Według mojego mniemania przyjęcie organicyzmu następuje u niego częściowo na podstawie okoliczności, iż zniewalające argumenty przeciw nihilizmowi i uniwersalizmowi opierają się przesłance, stwierdzającej istnienie osoby jako organizmu. Argument przeciw uniwersalizmowi jest następujący:

- (1*) Istniałem o t_1 (10 lat temu) i istnieję o t_2 (teraz);
- (2*) Byłem organizmem biologicznym o t_1 (10 lat temu) i jestem nim o t_2 (teraz);
- (3*) Każdy organizm biologiczny jest kompozycją pewnych części elementarnych w każdej chwili swojego istnienia;
- (4*) Wszystkie części elementarne, które komponowały mnie o t_1 , nadal istnieją;
- (5*) Żadna z części, które komponują mnie o t_2 nie jest jedną z tych, które komponowały mnie o t_1 ,
- (6*) Jeżeli nierestrykcyjna kompozycja jest prawdziwa, to prawdą jest, że części nie mogą komponować dwóch różnych obiektów ani jednocześnie, ani sukcesywnie; zatem
- (7*) Nierestrykcyjna mereologiczna kompozycja jest fałszem²⁸.

²⁸ Por. P. van Inwagen: *Material Beings...*, s. 75.

Z kolei wywód przeciw nihilizmowi można przedstawić w formie *ut sequitur*.

- (1*) Istnieję;
- (2*) Jeżeli istnieję, to jestem przedmiotem złożonym (*ens compositum*);
- (3*) Jestem przedmiotem złożonym;
- (4*) Istnieje co najmniej jeden taki x , że x jest przedmiotem złożonym (na podstawie (3*));
- (5*) Jeżeli co najmniej jeden taki x , że x jest przedmiotem złożonym, to nihilizm jest fałszywy;
- (6*) Nihilizm jest fałszywy²⁹.

16. Eliminatywizm Merricksa przyjmuje się zasadniczo na podstawie argumentu z przedeterminowania (*The Overdetermination Argument*)³⁰. Jego schemat jest następujący:

Dany przedmiot x - jeżeli istnieje - jest kauzalnie nerelevantny wobec faktu, iż jego części - $x_1 \dots x_n$, są łączną przyczyną skutku (zdarzenia) E ;

Części (tu: cząstki elementarne) $x_1 \dots x_n$, są łączną przyczyną skutku (zdarzenia) E ;

Skutek (zdarzenie) E nie jest przedeterminowany;

Jeżeli przedmiot x istnieje, to nie powoduje E ;

Być przedmiotem realnym (istnieć), to posiadać moce kauzalne (*dictum* S. Alexandra);

Przedmiot x nie ma mocy kauzalnych;

Przedmiot x nie istnieje.

17. Mereologiczny esencjalizm najłatwiej oprzeć na tzw. argumencie z bytów sukcesywnych przeciw materializmowi (*The Entia Successiva Argument*). Jego najnowszą wersję przedstawił ostatnio Dean W. Zimmerman³¹. Poniżej relacjonuję jego krótszą, Chisholmowską wersję:

²⁹ Por. P. van Inwagen: *Material Beings...*, s. 73 i 115.

³⁰ Por. T. Merricks: *Objects...*, s. 56-84, w szczególności s. 79-80.

³¹ Zob. D. W. Zimmerman: *Material People*, w: M. J. Loux, D.W. Zimmerman (red.): *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford 2003, s. 491-526.

- (1*) Jeżeli jestem rzeczą, która nabywa lub traci części (rzeczą taką jak np. mózg lub ludzkie ciało), to w każdej chwili, w której podlegam zmianom w częściach, istnieje jakaś rzecz, która jest mną - pewna porcja materii, różna ode mnie, ale zarazem posiadająca tę samą - co ja - wewnętrzną charakterystykę, tj. posiadająca (moją) wielkość, kształt, masę, a nawet pewne stany mentalne jak np. uczucie smutku;
- (2*) Jednak fałszem jest, że tam, gdzie jestem ja sam, tam jest zarazem coś innego z całą tą wewnętrzną charakterystyką - istnieje przecież tylko jedna rzecz, która jest tu i teraz smutna, a nie - dwie takie rzeczy;
- (3*) Zatem nie jestem ani mózgiem, ani ludzkim ciałem, ani też żadną inną rzeczą która traci lub nabywa części;
- (4*) Zatem żadna z wersji subtelnej (*sensible*) materializmu nie może być prawdziwa.

Chociaż powyższy argument skierowany jest przeciw materializmowi, pokazuje on zasadniczy motyw przyjęcia mereologicznego esencjalizmu. Istnieją również inne powody przyjęcia esencjalizmu, których nie będę tu wyłuszczał³².

18. Motywy przyjęcia pragmatofikcjonalizmu podałem już wcześniej. Pozwolę sobie w tym miejscu na krótką krytykę tego stanowiska. Otóż bezwzględnie je odrzucam. Powody owej *relectio* są następujące. Po pierwsze, analizowane stanowisko jest wyrazem intelektualnego kapitulantwa: krytykując inne stanowiska, ogranicza się ono wyłącznie do roboty negatywnej, nie proponując niczego w zamian. Po drugie, stanowisko to - w porównaniu do wszystkich innych wyżej wymienionych koncepcji - jest intelektualnie nieinteresujące: (a) nie opisuje faktów kompozycyjalnych; (b) nie wyjaśnia tych faktów; (c) zapożycza nieakceptowaną *de facto* przez siebie terminologię metafizyczną i w tej terminologii formułuje pewne zdania z pozoru tylko sensowne. Po trzecie, stanowisko to jest wyrazem nieakceptowanego przeze mnie subiektywizmu. Subiektywista zaś to przeważnie człowiek, który nie ma nic ciekawego do powiedzenia o świecie, a który zarazem odczuwa silną potrzebę korzystania z aparatu mowy. Skutkuje to zazwyczaj enuncjacjami na temat «wytworów czynności organów wewnętrznych» subiektywisty.

³² Opisu i obrony mereologicznego esencjalizmu podejmuję się w pracach: M Grygianiec: *W obronie mereologicznego esencjalizmu*. "Filozofia Nauki" 3(2005), s. 57-69; tegoż: *Entia perse et entia successiva*. "Edukacja Filozoficzna" 41(2006), s. 25-39.

19. Uniwersalizm odrzucam na podstawie argumentu van Inwagena³³ oraz epistemicznej okoliczności, że doświadczenie nie poucza nas o istnieniu arbitralnych sum³⁴. Nihilizm odrzucam na podstawie argumentu van Inwagena oraz okoliczności, że zasadnicza część nauk bada właśnie inkryminowane w nihilizmie obiekty złożone. Organicyzm odrzucam na podstawie okoliczności, że prowadzi on do wniosku, iż identyczność i kompozycja są (czasami?) ontycznie nieostre³⁵. Ponieważ odrzucam ten wniosek, muszę również odrzucić organicyzm. Eliminatywizm Merricksa odrzucam na podstawie intuicyjnego przekonania, że nie tylko przedmioty świadome dysponują nieredundantnymi mocami kauzalnymi. Muszę jednak przyznać, iż nie dysponuję obecnie żadnym stosownym kontrargumentem wobec argumentu z przedeterminowania. Pragmato-fikcjonalizm odrzucam z powodów wymienionych wcześniej. Akceptuję natomiast mereologiczny esencjalizm, chociaż uważam, że powinien być on uzupełniony o «wątek istotowy» - jestem bowiem przekonany, że w przypadku wielu przedmiotów złożonych czynnikiem scalającym części tych przedmiotów nie jest po prostu sama konieczność złożenia, lecz jego sposób - konfiguracja części, która odpowiedzialna jest za posiadanie przez przedmiot jego własności istotnych. Jest bowiem tak, że przedmioty komponowane w różnych chwilach przez kolekcje różnych części muszą egzemplifikować w tych chwilach pewne stałe własności. To one właśnie decydują o identyczności przedmiotów trwających i zmieniających się w czasie. Ponieważ jednak zupełnie nie wiem, jak powinien wyglądać ów «wątek istotowy», tymczasowo akceptuję - obok mereologicznego esencjalizmu - stanowisko *brutal view*.

20. W mereologicznym esencjalizmie relacja bycia częścią rządzona jest zawsze koniecznością. To samo dotyczy kompozycji. Jeżeli jakieś x - y komponują y -a, to y jest z konieczności taki, że x - y komponują y -a. Innymi słowy: jeżeli kiedykolwiek x - y komponują y -a, to x - y komponują y -a w każdej chwili, w której y istnieje. Przytoczone tu implikacje nie są dobrymi odpowiedziami na (SCQ) dopóty, dopóki w ich następnikach występują terminy mereologiczne. Tej okoliczności nie daje się w ramach mereologicznego esencjalizmu zmienić. Neoesencjalizm,

³³ Konkluzywność argumentu van Inwagena kwestionuje M. Rea w: tegoż: *In Defense...*, s. 347-360.

³⁴ Częściowej krytyki uniwersalizmu dostarczają również prace: P. van Inwagen: *Four-Dimensional Objects*. "Nous" 24(1990), s. 245-55; tegoż: *The Doctrine of Arbitrary Undetached Parts*. "Pacific Philosophical Quarterly" 62(1981), s. 123-137.

³⁵ Por. P. van Inwagen: *Material Beings...*, s. 213-283.

który wyznaję, lekko modyfikuje zasadę Chisholma, ale powyższego mankamentu nie usuwa. Neoesencjalizm głosi, co następuje:

Mereologiczny neoesencjalizm: z konieczności, dla dowolnych (rozłącznych) przedmiotów x : jeżeli x - y kiedykolwiek komponują y - a , to: (i) x - y komponują y - a w każdej chwili, w której y istnieje lub (ii) jest «twardym (brutalnym) faktem», że przedmioty x komponują y - a .

21. W niniejszym tekście pominięto następujące - istotne dla powyższej problematyki - kwestie: (a) zagadnienie odmian kompozycji niemereologicznej; (b) odpowiedzi na ogólne i odwrócone szczególne pytanie o kompozycję; (c) istnienie przedmiotów niezłożonych (niektórzy sądzą, że skoro istnieją przedmioty złożone, to muszą istnieć przedmioty niezłożone, co nie jest wcale oczywiste); (d) związek kompozycji z bytową zależnością; (f) dokładne eksplikacje pojęć: konstytucji, szczebli dekompozycji, czasoprzestrzennej koincydencji i kolokacji; (g) zagadnienia związane z ontologią czasu (eternalizm, prezentyzm); (h) zagadnienia związane z trwaniem przedmiotów w czasie (endurantyzm, perdurantyzm, eksdurantyzm); (i) szczegółową analizę pojęcia nieostrości ontycznej w związku z restrykcyjną kompozycją; (j) uzasadnienie stanowisk odrzucających absolutystyczną interpretację identyczności (identyczność temporalna, identyczność sortalna, relatywna identyczność). Każdy z wymienionych tematów wymagałby osobnego rozważenia, na które nie ma miejsca w powyższym szkicu.

Summary

In this paper I offer a critical survey of the most important answers to the so-called *Special Composition Question* (Peter van Inwagen): mereological universalism, mereological nihilism, *brutal view*, organicism, eliminativism, mereological essentialism and fictionalism. I also suggest my own response to the van Inwagen's question: neoessentialism - a combination of *brutal view* and mereological essentialism towards which his sympathies clearly lean.

KRZYSZTOF WÓJTOWICZ
Uniwersytet Warszawski

CO TO JEST TEORIA OBLICZEŃ KWANTOWYCH?

Moim celem jest zapoznanie Czytelnika z pewnym teoretycznym modelem obliczeń, wykorzystującym specyfikę świata kwantowego oraz zwrócenie uwagi na ważne pytania filozoficzne, dotyczące statusu uzyskanej w drodze kwantowych obliczeń wiedzy matematycznej. Ponieważ teoria obliczeń kwantowych nie jest powszechnie znana w środowisku filozoficznym, pozwalam sobie na dość szczegółowe i zarazem elementarne wprowadzenie w tematykę. W artykule omawiam więc tylko wybrane, najprostsze zagadnienia, które pokazują specyfikę tego podejścia. Mam nadzieję, że lektura zachęci Czytelników do bliższego zapoznania się z tą problematyką i do podjęcia refleksji filozoficznej na jej temat¹.

I. OBLICZENIA KLASYCZNE. 1. Teoretyczny model obliczeń. W życiu codziennym i w praktyce naukowej mamy do czynienia z różnego typu obliczeniami. Intuicyjne pojęcie liczenia nie jest jednak w pełni jasne – mówimy o liczeniu ilości osób w sali, o obliczeniu trajektorii ruchu kamienia, o obliczeniu sumy stu liczb, o obliczeniu ryzyka danej inwestycji *etc.* – mamy więc do czynienia z różnego typu procedurami. Nie możemy mieć *a priori* pewności, że wszystkie procedury obliczeniowe mają podobny charakter, i że istnieje uniwersalny model obliczeń. Naszą uwagę ograniczymy tu jednak do modelu, który leży u podłoża współczesnej informatyki – modelu maszyny Turinga². Jest to mo-

¹ W języku polskim dostępne są popularne książki [Johnson 2005], [Milburn 2000], oraz bardziej techniczne [Giaro K., Kamiński M 2003], [Hirvensalo 2004]. Przystępne wprowadzenie w problematykę zawiera praca [Deutsch D., Ekert A., Lupacchini R. 2000]. W Internecie dostępnych jest mnóstwo prac o każdym poziomie zaawansowania – poszukiwania można rozpocząć np. od strony <http://www.qubit.org/>.

² Maszynę Turinga można wyobrażać sobie jako mechaniczne urządzenie, które składa się z trzech podstawowych części: (1) jednostki sterującej (która zawsze jest w jednym ze skończenie wielu stanów wewnętrznych); (2) taśmy (potencjalnie nieskończonej), podzielonej na komórki, na której zapisywane są symbole; (3) głowicy, która potrafi odczytać z taśmy symbol i wpisać na taśmę symbol. Elementarna operacja ma-

model dostatecznie ogólny, aby objąć nasze czynności obliczeniowe dokonywane na obiektach skończonych, a zarazem dostatecznie silny, aby stać się teoretycznym modelem działania komputera.

Działanie maszyny Turinga ma lokalny charakter – w tym sensie, że w każdej chwili maszyna bierze pod uwagę tylko aktualny stan wewnętrzny oraz symbol na taśmie w tej klatce, na który akurat „patrzy” głowica. Dzięki prostemu kodowaniu (którego szczegóły nie są istotne), możemy każdy ogólny przypadek sprowadzić do maszyny Turinga korzystającej z dwóch symboli: 0 oraz 1 (dalej zakładamy więc, że maszyna Turinga operuje na zerach i jedynkach).

Jaka jest relacja pomiędzy tym modelem obliczenia, a naszym intuicyjnym pojęciem obliczenia? Teza Churcha (Churcha-Turinga) głosi, że ten model adekwatnie ujmuje nasze intuicyjne pojęcie obliczenia, a więc że każda funkcja, którą intuicyjnie uznamy za obliczalną, jest też funkcją obliczalną w sensie Turinga. Stwierdzenie, że możliwe jest algorytmicznie rozwiązanie pewnego problemu jest więc równoważne stwierdzeniu, że można zdefiniować stosowną maszynę Turinga, rozwiązującą ten problem (czyli dokonującą stosownych obliczeń po „nakarmieniu” jej danymi). Oczywiście teza Churcha nie jest twierdzeniem matematycznym, ale tezą o charakterze metodologicznym³.

W tym artykule będę miał na myśli obliczenia w sensie Turinga⁴. Należy tu podkreślić mechaniczność obliczenia maszyny Turinga i to, że składa się ono z pewnej ilości elementarnych kroków, z których każdy

maszyny Turinga polega na odczytaniu z danej komórki taśmy symbolu, i następnie – w zależności od tego, jaki to jest symbol, i w jakim stanie wewnętrznym jest maszyna – ew. zmianie stanu wewnętrznego, ew. wpisaniu na taśmę symbolu, i ew. ruchu głowicy w lewo lub w prawo. Działanie maszyny Turinga polega na wykonywaniu kolejnych elementarnych kroków tej postaci, aż do zatrzymania się maszyny – jeśli takowe nastąpi – lub w nieskończoność (wtedy mówimy o zapętleniu się maszyny Turinga). Istnieją też inne modele obliczeń, równoważne modelowi Turinga. Nie jest to istotne dla naszej dyskusji.

³ Wokół tezy Churcha narosła ogromna literatura. Zainteresowany Czytelnik może rozpocząć np. od hasła <http://plato.stanford.edu/entries/church-turing/>, gdzie znajduje się obszerna bibliografia.

⁴ Kiedy więc będziemy zastanawiać się nad pytaniem, czy istnieje algorytm rozwiązania danego problemu, będziemy odwoływać się do intuicyjnego pojęcia algorytmu – bowiem zgodnie z tezą Churcha, istnieje odpowiednik takiego algorytmu w postaci maszyny Turinga. Do tej pory wszystkie procedury intuicyjnie uznawane za algorytmiczne okazywały się obliczalne w sensie Turinga (co stanowi swoisty indukcyjny argument na rzecz wiarygodności tej tezy).

jest dla nas krokiem oczywistym i zarazem dalej nierozkładalnym. Będzie to ważne później.

2. Ograniczenia w obliczeniach. Jednym z podstawowych pojęć teorii obliczeń jest pojęcie problemu rozstrzygalnego – czyli takiego, dla którego daje się zdefiniować maszyną Turinga rozwiązująca ten problem. Problemem rozstrzygalnym jest np. sprawdzenie, czy dana liczba a jest sumą dwóch danych innych liczb b, c , czy dana liczba naturalna n jest liczbą pierwszą, czy złożoną lub czy dana formuła rachunku zdań jest tautologią⁵. W każdym z tych przypadków możemy podać ogólny algorytm, który działa dla dowolnej instancji problemu. Liczne przykłady problemów rozstrzygalnych możemy znaleźć w teorii liczb, kombinatoryce, teorii grafów, logice *etc.*

Nie wszystkie problemy są rozstrzygalne – czasami nie istnieje ogólny algorytm (maszyna Turinga), który potrafi rozwiązać problem danego typu⁶. Jednak w tym artykule interesować nas będą tylko problemy rozstrzygalne. Można wśród nich wskazać naturalną hierarchię trudności. Jest oczywiste, że mniej obliczeń trzeba wykonać, aby dodać do siebie dwie liczby, niż aby np. znaleźć ich najmniejszą wspólną wielokrotność. Łatwiej podnieść liczbę do kwadratu, niż rozłożyć ją na czynniki pierwsze. Te intuicyjne obserwacje mają swoje formalne odpowiedniki – problemy klasyfikujemy ze względu na ich złożoność obliczeniową, czyli czas potrzebny do ich rozwiązania. Czas mierzymy zaś ilością kroków wykonanych przez daną maszynę Turinga.

Obliczeniowa trudność problemu nie polega więc na tym, że trudno jest nam go zrozumieć, ale na tym, że trzeba wykonać dużą ilość obliczeń. Prostym przykładem obliczeniowo trudnego problemu jest to, czy dana formuła rachunku zdań jest tautologią. Znana ze szkoły metoda tabelkowa polega na tym, że prowadzimy stosowne obliczenia dla wszystkich wartościowań. W szkole najczęściej robimy to dla formuł z dwoma, najwyżej trzema zmiennymi – stosowna tabelka ma wtedy 4 lub 8 rzędów. W ogólnym przypadku, jeśli formuła ma n zmiennych, to stosowna tabelka ma 2^n rzędów (a więc w przypadku 10 zmiennych – 1024 rzędy, 20 zmiennych – 1048576 rzędów *etc.*). W przypadku formuły li-

⁵ Intuicyjnie: algorytm polega na sprawdzeniu, czy któraś z liczb mniejszych od n (a tak naprawdę wystarczy $\sqrt{n+1}$) jest dzielnikiem n ; algorytm liczy wartość logiczną formuły po kolei dla wszystkich wartościowań.

⁶ Znany przykład problemu nierozstrzygalnego to problem stopu: nie istnieje maszyna Turinga, która otrzymując jako dane wejściowe: (1) opis innej maszyny Turinga M ; (2) dane początkowe x ; byłaby w stanie stwierdzić, czy maszyna M dla danych wejściowych x zatrzyma się, czy zapęli.

czącej 1000 zmiennych, sprawdzenie tautologiczności formuły metodą klasyczną nie jest fizycznie możliwe,

Być może istnieje szybszy algorytm sprawdzania, czy dana formuła rachunku zdań jest tautologią⁷. Gdyby się to udało, byłoby to ważne nie tylko ze względu na rachunek zdań, ale ze względu na fakt, że rozwiązanie to dałoby się „przetłumaczyć” na rozwiązanie bardzo wielu problemów kombinatorycznych. Znając stosowny algorytm sprawdzania tautologiczności formuły rachunku zdań, moglibyśmy podać (prawie równie szybko) algorytm dla wielu innych trudnych obliczeniowo problemów. Przykładem takiego problemu z tej bogatej kolekcji jest problem komiwojażera⁸.

Komputerowe rozwiązanie problemu komiwojażera czy tautologii KRZ jest więc wprawdzie teoretycznie możliwe (algorytmy są pojęciowo bardzo proste: przelicz wszystkie ścieżki, przelicz wszystkie wartościowania *etc.*), ale żaden komputer nie jest w stanie - w ogólnym przypadku - przeprowadzić takich obliczeń. Obrazowo mówiąc, Wszechświat jest za mały i trwa zbyt krótko, aby zmieścić się w nim dostatecznie duży komputer i zdążyć przeprowadzić obliczenia, więc fizyczna realizacja algorytmu nie jest możliwa.

Fakt, że pewne problemy są bardzo złożone, i nie są nam znane szybkie algorytmy pozwalające na ich rozwiązanie, ma także swoje dobre strony. Dzięki temu, że problem faktoryzacji (rozkładu liczby na czynniki pierwsze) jest problemem trudnym obliczeniowo, możemy korzystać z szyfrowania wiadomości. Popularna metoda szyfrowania RSA opiera się właśnie na tym, że trudno jest rozłożyć liczbę na czynniki pierwsze. Najbardziej znany z algorytmów kwantowych (algorytm Shora, podany w roku 1994) dotyczy właśnie tego zagadnienia i pozwala na szybkie złamanie kodu (ściślej: pozwalałby, gdyby istniały komputery kwantowe). Nic więc dziwnego, że wzbudził duże emocje i dał istotny impuls dla teorii obliczeń kwantowych.

⁷ Należy tu podkreślić, że chodzi o ogólną metodę, działającą dla wszystkich formuł. Jest mało prawdopodobne, aby faktycznie taki algorytm istniał. Na razie jednak nikt nieistnienia takiego szybszego algorytmu nie udowodnił.

⁸ Problem komiwojażera ma proste sformułowanie: mamy n miast połączonych drogami, z których każda ma pewną długość (koszt przebycia). Należy znaleźć najkrótszą (najtańszą) drogę łączącą wszystkie miasta.

⁹ W praktyce w wielu wypadkach korzysta się z algorytmów probabilistycznych, które wprawdzie nie dają gwarancji dobrej odpowiedzi, ale udzielają tej odpowiedzi z prawdopodobieństwem dostatecznie dużym, aby można było je stosować w praktyce.

Ważny jest dla nas następujący morał: niektóre problemy są teoretycznie rozstrzygalne, ale w praktyce jest to zbyt złożone, aby można je było rozwiązać w klasycznym modelu obliczeń, tj. za pomocą maszyny Turinga (*scil.* komputera). Tworzone są jednak modele obliczeń wykorzystujące specyfikę świata kwantowego, które pozwalają na szybsze rozwiązanie niektórych problemów. Prezentacji tego modelu poświęcona jest następna część artykułu¹⁰.

II. OBLICZENIA W ŚWIECIE KWANTÓW¹¹. Klasyczne obliczenie polega na mechanicznym przekształcaniu ciągów 0 i 1 i nie odwołuje się do specyfiki świata kwantowego¹². Inaczej jest w przypadku obliczeń kwantowych.

1. Dwukrotne losowanie z deterministycznym wynikiem. Zaczniemy od prostego przykładu. Wyobraźmy sobie urządzenie (czarną skrzynkę) U , która działa w sposób losowy: otrzymuje na wejściu 0 lub 1, zaś na wyjściu z jednakowym prawdopodobieństwem (czyli $\frac{1}{2}$) i niezależnie od wejścia podaje 0 lub 1.

Wyobraźmy sobie teraz dwa takie urządzenia, i dwukrotne wykonanie operacji U . Schemat działania byłby więc następujący:

1. Wybieramy daną wejściową (np. 0) i zadajemy ją pierwszej maszynie U .

2. Uruchamiamy maszynę U .

3. Wynik działania pierwszej maszyny U przekazujemy do drugiej maszyny U .

4. Obserwujemy wynik działania drugiej maszyny U .

Co wyszło? Każdy człowiek wychowany w świecie fizyki klasycznej (*scil.* każdy człowiek) odpowie, że nie wiadomo - wyszło losowo 0 lub 1 - niezależnie od tego, co zadaliśmy pierwszej maszynie na wejściu. Wiedza na temat danej wejściowej nic nie daje, bo i tak zostaje ona utracona w wyniku losowania.

W świecie klasycznym nie można skonstruować takiej maszyny U , która działa losowo (jak rzut monetą), ale która ma tę własność, że jej dwukrotne zastosowanie daje wynik w pełni deterministyczny (gdy za-

¹⁰ Należy tu podkreślić, że jest to model teoretyczny. Nie zostały na razie skonstruowane komputery kwantowe, które umożliwiłyby praktyczną implementację tych algorytmów.

¹¹ Rezygnuję z wielu szczegółów technicznych, wychodząc z założenia, że zainteresowany nimi Czytelnik i tak sięgnie do literatury. Prezentacja nie jest więc bynajmniej kompletna, chodzi raczej o wprowadzenie Czytelnika w stosowny nastrój.

¹² Dlatego w popularyzatorskich pracach mówi się o tym, że maszyny Turinga można (teoretycznie) budować np. z drewna.

czynamy od 0, otrzymujemy zawsze 1, gdy zaczynamy od 1, otrzymujemy zawsze 0)? Natomiast w świecie kwantów takie urządzenie U istnieje! Moglibyśmy je nazwać „pierwiastkiem z negacji”, gdyż $U^2(p) = \neg p$. Aby wyjaśnić zasadę działania tego urządzenia, konieczne będzie wprowadzenie pewnych pojęć.

2. Elementarne pojęcia kwantowej teorii obliczeń. W klasycznej teorii informacji mówimy o bitach, które przyjmują wartości 0 i 1. Jedna liczba (0 lub 1) stanowi więc pełen opis danego bitu. Natomiast podstawowym pojęciem kwantowej teorii obliczeń jest kubit (ang.: *qubit*) - kwantowy bit informacji, czyli kwantowy odpowiednik klasycznego bitu. Kubity są twórami nieco bardziej złożonymi niż bity, do ich opisanie nie wystarczy tylko 0 i 1.

Wyobraźmy sobie, że pewien układ fizyczny (od tej pory będziemy mówić tylko o układach kwantowych) może występować w różnych stanach, wśród których wyróżnimy dwa ważne stany, które tworzą swoistą bazę dla wszystkich pozostałych stanów. Oznaczmy je przez $|0\rangle$ oraz $|1\rangle$ ¹³. Ważne jest to, że układ kwantowy występuje zawsze w stanie, który można opisać jako swoistą „mieszanie” tych dwóch wyróżnionych stanów bazowych. Mówiąc obrazowo, układ jest np. w 87% w stanie $|0\rangle$, zaś w 13% w stanie $|1\rangle$. Jest to oczywiście sprzeczne z naszymi intuicjami ukształtowanymi w świecie klasycznym, ale tak właśnie jest sformułowana mechanika kwantowa.

Przykładem takiego układu jest elektron, którego spin opisujemy¹⁴. W popularizatorskich pracach pojawiają się niekiedy rysunki przedstawiające kulkę wirującą w jedną lub w drugą stronę - zadaniem Czytelnika jest wyobrażenie sobie spinu elektronu jako kierunku obrotu takiej kulki. Kiedy mamy przed oczyma obraz wirującej kulki, to niewątpliwie naszej wyobraźni trudno pogodzić się z faktem, że układ może być w takiej dziwnej „mieszanie” stanów (np. elektron kręci się w 87% w lewo, zaś w 13% w prawo). Sądzę, że lepiej nie wyobrażać sobie elektronu jako kulki wirującej jednocześnie w dwie przeciwne strony, ale przyjąć, że jest to obiekt fizyczny opisywany matematycznie w określony sposób. Mechanika kwantowa opisuje układy kwantowe właśnie w taki sposób, niezależnie od naszej możliwości wyobrażenia sobie tego

¹³ Dla usunięcia ewentualnych nieporozumień chcę podkreślić, że omawiam tutaj tylko sytuację ważną z punktu widzenia teorii obliczeń kwantowych. W ogólnym przypadku tych bazowych stanów może być więcej, a opis układu kwantowego znacznie bardziej skomplikowany.

¹⁴ Inny przykład to np. spolaryzowany foton. Nie interesują nas tu jednak fizyczne realizacje kubitów - ważne jest to, że faktycznie takie obiekty istnieją.

faktu. Każdy stan można więc zapisać w postaci $a_0|0\rangle + a_1|1\rangle$, gdzie a_0 i a_1 są współczynnikami, które odgrywają rolę „wag”¹⁵. Współczynniki te są liczbami zespolonymi, spełniającymi warunek $|a_0|^2 + |a_1|^2 = 1$ (gdzie $|z|$ oznacza moduł danej liczby zespolonej z ¹⁶). Mówiąc bardziej oficjalnie, kubit jest wektorem długości 1 w dwuwymiarowej przestrzeni Hilberta¹⁷.

Obliczenie klasycznej maszyny Turinga polega na tym, że początkowy ciąg zer i jedynek na taśmie jest przetwarzany zgodnie z instrukcjami maszyny. Obliczenie kwantowe polegać będzie natomiast na tym, że przetwarzany będzie stosowny ciąg kubitów (czyli swoistych „mieszanek” zer i jedynek z zespolonymi współczynnikami)¹⁸.

Obliczenie kwantowe składa się z kwantowych kroków, które różnią się od klasycznych. Z fizycznego punktu widzenia krok obliczenia kwantowego polega na tym, że pewien układ kwantowy został poddany pewnej operacji (na przykład grupa fotonów zostaje wpuszczona w układ półprzepuszczalnych lusterek). Nas tu nie interesują fizyczne szczegóły, ale teoretyczna strona zagadnienia. Z punktu widzenia opisu matematycznego krok działania kwantowego urządzenia liczącego polega na tym, że kubit (lub zestaw – tzw. rejestr – kubitów) zostanie przekształcony zgodnie z pewną opisaną matematycznie kwantową procedurą. Obliczenie kwantowe to ciąg takich kroków, zaś elementarne przekształcenie nazwiemy „bramką kwantową”.

¹⁵ Mówiąc bardzo swobodnie, współczynnik określa „udział” danego stanu bazowego w stanie układu.

¹⁶ Liczbę zespoloną z można przedstawić w postaci $z = a + bi$, gdzie i jest jednostką urojoną – jest to liczba, której kwadrat wynosi -1 : $i^2 = -1$. Na płaszczyźnie wygodnie liczbę zespoloną z przedstawić w formie wektora o początku w $(0,0)$ i końcu w punkcie (a,b) . Moduł z , czyli $|z|$ to po prostu długość tego wektora, którą obliczamy zgodnie z twierdzeniem Pitagorasa: $|z| = \sqrt{a^2 + b^2}$.

¹⁷ Fakt, że „wagi” są liczbami zespolonymi, a nie rzeczywistymi może stanowić dodatkową trudność pojęciową (możemy sobie wyobrazić, że coś jest w 50% czarne, ale co znaczy, że coś jest czarne w stopniu $(1+i)/2$?). Jednak formalizm mechaniki kwantowej opisuje stany układów kwantowych w taki właśnie sposób, niezależnie od naszych początkowych trudności z zaakceptowaniem tego faktu.

¹⁸ To, że wektory bazowe oznaczamy przez $|0\rangle$ oraz $|1\rangle$ nie jest oczywiście przypadkiem. Kiedy będziemy chcieli wykorzystać urządzenia kwantowe do obliczeń, i jako wyjściową daną chcemy zadać 0, to musimy przygotować układ kwantowy w początkowym stanie $|0\rangle$. Jeśli chcemy przetwarzać n -elementowy ciąg 0-1, to musimy przygotować układ n kubitów w stosownym stanie początkowym.

Jeśli wyjściowy kubit ma postać $a_0|0\rangle + a_1|1\rangle$, to po jego przejściu przez bramkę kwantową V znajdzie się on na ogół w nowym stanie $b_0|0\rangle + b_1|1\rangle$. Schematycznie:

$$V: a_0|0\rangle + a_1|1\rangle \rightarrow b_0|0\rangle + b_1|1\rangle.$$

Nie wszystkie takie przejścia są możliwe - współczynniki a_0, a_1, b_0, b_1 muszą spełniać stosowne warunki techniczne, których nie ma potrzeby tu omawiać. Ważne dla nas jest to, że taka ewolucja układu kwantowego („podróż” kubitów przez ciąg bramek kwantowych) pozwala na wykorzystanie specyfiki świata kwantowego, która jest źródłem efektywności kwantowych algorytmów.

3. Układy wielu kubitów. Potencjał obliczeń kwantowych ujawnia się, gdy rozważymy układy złożone z większej ilości kubitów. Odpowiadają one układom kwantowym złożonym z większej ilości układów prostszych - może być to np. układ 10 fotonów traktowanych i opisywanych jako jeden układ kwantowy.

Przypomnijmy, że jeden foton opisujemy jako kubit postaci $a_0|0\rangle + a_1|1\rangle$ - potrzebne do jego opisanie są więc dwie liczby zespolone. Ile liczb potrzeba do opisanie stanu układu złożonego z 10 kubitów? Odruchy wyniesione ze świata klasycznego podpowiadają nam, że powinno wystarczyć 20 liczb (dla każdego z kubitów - po dwie). Tak jednak nie jest. Dla opisanie układu n kubitów potrzeba 2^n współczynników (mówimy, że wymiar przestrzeni stanów wynosi 2^n). Aby opisać stan układu składającego się z 10 fotonów, musimy podać 1024 współczynniki, zaś dla opisanie układu 20 fotonów potrzeba 1 084 576 współczynników. Opis układu złożonego z 1000 kubitów nie zmieściłby się we Wszechświecie.

Przestrzeń stanów układu n -kubitowego jest więc bardzo złożona. Aby zrozumieć mechanizm prowadzący do takiej komplikacji rozważmy przykład układu złożonego z dwóch kubitów (np. fotonów), z których pierwszy jest w stanie $a_0|0\rangle + a_1|1\rangle$, zaś drugi w stanie $b_0|0\rangle + b_1|1\rangle$. Stan układu mieszanego możemy zapisać jako swoisty iloczyn obu tych stanów:

$$(a_0|0\rangle + a_1|1\rangle)(b_0|0\rangle + b_1|1\rangle)$$

Wykonajmy zwykłe mnożenie czynników (traktując je po prostu jak wyrażenie algebraiczne). Otrzymamy

$$a_0b_0|0\rangle|0\rangle + a_0b_1|0\rangle|1\rangle + a_1b_0|1\rangle|0\rangle + a_1b_1|1\rangle|1\rangle$$

Uprościmy notację, pisząc $|00\rangle$ zamiast $|0\rangle|0\rangle$, $|01\rangle$ zamiast $|0\rangle|1\rangle$ *etc.* Otrzymujemy zapis:

$$a_0b_0|00\rangle + a_0b_1|01\rangle + a_1b_0|10\rangle + a_1b_1|11\rangle$$

Możemy więc uznać $|00\rangle$, $|01\rangle$, $|10\rangle$, $|11\rangle$ za wektory bazowe dla układu 2-kubitowego¹⁹. Wektor $a_0b_0|00\rangle + a_0b_1|01\rangle + a_1b_0|10\rangle + a_1b_1|11\rangle$ odpowiada więc układowi dwóch kubitów, z których pierwszy jest w stanie $a_0|0\rangle + a_1|1\rangle$, zaś drugi w stanie $b_0|0\rangle + b_1|1\rangle$. Ogólnie, stan każdego dwukubitowego układu będziemy zapisywać w postaci sumy: $c_{00}|00\rangle + c_{01}|01\rangle + c_{10}|10\rangle + c_{11}|11\rangle$ (gdzie zespolone współczynniki c_{00} , c_{01} , c_{10} , c_{11} spełniają warunek $|c_{00}|^2 + |c_{01}|^2 + |c_{10}|^2 + |c_{11}|^2 = 1$).

Jak zapisać stan układu złożonego z trzech kubitów: $a_0|0\rangle + a_1|1\rangle$, $b_0|0\rangle + b_1|1\rangle$, $c_0|0\rangle + c_1|1\rangle$? Wystarczy je przez siebie pomnożyć (oraz skrócić zapis: zamiast $|0\rangle|1\rangle|0\rangle$ piszemy $|010\rangle$ *etc.*). Stan tak powstałego układu można zapisać jako:

$$a_0b_0c_0|000\rangle + a_0b_0c_1|001\rangle + a_0b_1c_0|010\rangle + a_0b_1c_1|011\rangle + a_1b_0c_0|100\rangle + a_1b_0c_1|101\rangle + a_1b_1c_0|110\rangle + a_1b_1c_1|111\rangle$$

Wektory $|000\rangle$, $|001\rangle$, $|010\rangle$, $|011\rangle$, $|100\rangle$, $|101\rangle$, $|110\rangle$, $|111\rangle$ tworzą więc bazę układu 3-kubitowego i ogólny stan układu 3-kubitowego można zapisać jako:

$$a_{000}|000\rangle + a_{001}|001\rangle + a_{010}|010\rangle + a_{011}|011\rangle + a_{100}|100\rangle + a_{101}|101\rangle + a_{110}|110\rangle + a_{111}|111\rangle$$

W ogólnym przypadku, kiedy mamy układ n kubitów, to ogólny stan takiego układu musimy zapisać w postaci sumy 2^n składników. Wymiar przestrzeni stanów takiego układu wynosi więc 2^n . To pokazuje, dlaczego tak bardzo trudna jest komputerowa symulacja ewolucji układu kwantowego. Aby opisywać układ n kubitów, trzeba opisywać jednoczesną ewolucję 2^n współczynników (z których każdy jest liczbą zespoloną). Nie jest to wykonalne w przypadku 1000 kubitów.

4. Przykład bramek kwantowych. **Rozważmy bramkę kwantową H , która działa w następujący sposób:**

¹⁹ Mówiąc obrazowo, układ dwóch kubitów (traktowanych jako całość) jest w stopniu a_0b_0 w stanie $|00\rangle$, w stopniu a_0b_1 w stanie $|01\rangle$, w stopniu a_1b_0 w stanie $|10\rangle$, w stopniu a_1b_1 w stanie $|11\rangle$.

$$\begin{aligned} |0\rangle &\rightarrow 1/\sqrt{2} (|0\rangle + |1\rangle) \\ |1\rangle &\rightarrow 1/\sqrt{2} (|0\rangle - |1\rangle)^{20}. \end{aligned}$$

Informacja, jak zachowują się wektory bazowe 0 i 1 wystarczy do obliczenia, jak zachowuje się dowolny wektor, ponieważ operatory opisujące ewolucję układów kwantowych działają w sposób liniowy, co znaczy po prostu, że:

$$H(a_0|0\rangle + a_1|1\rangle) = a_0 H|0\rangle + a_1 H|1\rangle$$

Operator H to często spotykany w teorii obliczeń kwantowych operator (bramka) Hadamarda. Łatwo obliczyć, że dwukrotne wykonanie bramki Hadamarda prowadzi układ do stanu wyjściowego.

Rozważmy inny operator U , zdefiniowany jako:

$$\begin{aligned} U: |0\rangle &\rightarrow \frac{1}{2}(1-i)|0\rangle + \frac{1}{2}(1+i)|1\rangle \\ U: |1\rangle &\rightarrow \frac{1}{2}(1+i)|0\rangle + \frac{1}{2}(1-i)|1\rangle \end{aligned}$$

Krótkie obliczenie pokazuje, że $UU|0\rangle = |0\rangle$, zaś $UU|1\rangle = |1\rangle$. Zatem definiowany tak operator U jest pierwiastkiem z negacji, o którym była mowa wcześniej ($U^2(p) = p$). Możemy go oznaczyć jako $\sqrt{\text{NOT}}$.

Dlaczego twierdzimy, że $\sqrt{\text{NOT}}$ działa losowo? Nie widać tego w powyższym równaniu. Rzeczywiście, operator $\sqrt{\text{NOT}}$ działa na przestrzeni Hilberta w sposób deterministyczny. Jednak aby dowiedzieć się czegoś o stanie układu kwantowego, musimy dokonać pomiaru, który ma charakter probabilistyczny, zgodnie z jednym z podstawowych postulatów mechaniki kwantowej. Na nasze potrzeby wystarczy tu uproszczona wersja postulatu mówiącego o pomiarze, odnosząca się do kubitów:

POSTULAT: Jeśli dokonujemy pomiaru układu kwantowego znajdującego się w stanie $a_0|0\rangle + a_1|1\rangle$, to możliwe są dwa wyniki pomiaru: 0 oraz 1, przy czym prawdopodobieństwo uzyskania wyniku pomiaru 0 wynosi $|a_0|^2$, zaś prawdopodobieństwo pomiaru wyniku 1 wynosi $|a_1|^2$. Po pomiarze układ znajduje się w stanie odpowiadającym wynikowi pomiaru²¹.

²⁰ Z fizycznego punktu widzenia ta bramka opisuje np. przez foton przechodzący przez interferometr, opis znaleźć można np. w [Deutsch, Ekert, Lupaccini 2000] lub w [Milburn 2000].

²¹ Współczynniki a_0 i a_1 nazywamy amplitudami prawdopodobieństwa. Jest teraz jasne, dlaczego żądamy, aby w równaniu opisującym kubity spełniony był warunek

Jeśli więc układ jest w ogólnym stanie $a_0|0\rangle + a_1|1\rangle$, i pomiar pokazał 0, to o stanie układu sprzed pomiaru możemy wywnioskować jedynie, że $a_0 \neq 0$. Po pomiarze układ znajdzie się w stanie 0 (i tym samym następny pomiar już na pewno da wynik 0).

Powróćmy do pierwiastka z negacji. Operator $\sqrt{\text{NOT}}$ przekształca $|0\rangle$ na $1/\sqrt{2}(1-i)|0\rangle + 1/\sqrt{2}(1+i)|1\rangle$. Prawdopodobieństwo, że pomiar układu znajdującego się w takim stanie da wynik 0 wynosi $1/2$; takie samo jest prawdopodobieństwo, że da wynik 1. A zatem procedura polegająca na:

1. Przygotowaniu układu kwantowego w stanie $|0\rangle$;
2. zastosowaniu operatora $\sqrt{\text{NOT}}$ do tego układu;
3. pomiarze stanu;

jest procedurą całkowicie losową. Natomiast jeśli po pierwszym $\sqrt{\text{NOT}}$ nie wykonamy pomiaru, ale drugi raz przeprowadzimy $\sqrt{\text{NOT}}$, to otrzymamy procedurę deterministyczną, która początkowy stan 0 z pewnością przeprowadzi na stan 1, zaś początkowy stan 1 na stan 0.

Pojawia się pewna pojęciowa trudność: obliczenia, które pozwalają na wyliczenie prawdopodobieństw są elementarne i łatwo je prześledzić. Zarazem wydaje się rzeczą niepokojącą, że złożenie dwóch czynności losowych daje czynność deterministyczną. Pamiętajmy jednak, że nie dokonujemy pomiaru po pierwszym wykonaniu $\sqrt{\text{NOT}}$, ale od razu przekazujemy wynik do drugiego $\sqrt{\text{NOT}}$ – zaś pomiar dokonywany jest dopiero na samym końcu. Gdybyśmy dokonali pomiaru po pierwszym $\sqrt{\text{NOT}}$, i układ poddali drugiemu działaniu $\sqrt{\text{NOT}}$, to drugi $\sqrt{\text{NOT}}$ otrzymałby na wejściu stan $|0\rangle$ lub stan $|1\rangle$ (a nie stan $1/\sqrt{2}((1-i)|0\rangle + (1+i)|1\rangle)$), i pomiar układu po drugim $\sqrt{\text{NOT}}$ dałby już wynik losowy.

Pomiar nie daje nam – w ogólnym przypadku – informacji na temat tego, w jakim stanie był układ przed pomiarem. Jeśli więc wykonamy obliczenie kwantowe i następnie wykonamy pomiar, to najczęściej nie dowiemy się, w jakim stanie był układ po wykonaniu obliczenia kwantowego. W ogólnym przypadku tracimy więc informację zawartą w wyniku obliczenia. Jednak czasem zdarza się, że znajomość wyniku pomiaru wraz z pewnymi dodatkowymi informacjami dotyczącymi ewolucji układu pozwoli na wywnioskowanie, jaki był stan układu przed pomiarem.

$|a_0|^2 + |a_1|^2 = 1$ – chodzi o to, aby suma prawdopodobieństw poszczególnych pomiarów wynosiła 1.

Rozważmy prosty przykład: dany jest jeden kubit, o którym z góry wiemy, że znajduje się w jednym ze stanów bazowych 0 lub 1 (ale nie wiemy, w którym). Jeśli dokonamy pomiaru, to otrzymamy w ten sposób pełną informację na temat stanu (jeśli np. pomiar dał wynik 0, to znaczy, że kubit musiał być w stanie 0). Podobnie, jeśli mamy układ dwóch kubitów, i wiemy o nich np., że znajdują się w jednym z dwóch stanów:

$$\begin{aligned}\Phi_0: & 1/\sqrt{2}(|00\rangle + |01\rangle) \\ \Phi_1: & 1/\sqrt{2}(|10\rangle + |11\rangle)\end{aligned}$$

i dokonamy pomiaru na pierwszym kubicie, to pomiar ten informuje nas o stanie układu. Tylko stan Φ_0 mógł dać wynik 0, tylko stan Φ_1 mógł dać wynik 1. Jeśli więc wiemy o stanie układu po ewolucji na tyle dużo, że pomiar pozwala na stwierdzenie, jaki był stan przed pomiarem, to można to wykorzystać w praktyce. Z taką sytuacją mamy do czynienia w najprostszym algorytmie kwantowym – algorytmie Deutcha.

5. Najprostszy algorytm kwantowy. W swobodnym sformułowaniu chodzi o problem, czy posiadana przez nas moneta jest zwykła (tzn. orzeł i reszka), czy oszukana (dwa orły lub dwie reszki). Ile stron monety musimy obejrzeć, aby się o tym przekonać? Oczywiście dwie.

Matematyczne sformułowanie tego problemu brzmi: dana jest funkcja $f: \{0,1\} \rightarrow \{0,1\}$, zaś naszym zadaniem jest przekonanie się, czy $f(0) = f(1)$ (moneta jest oszukana), czy też $f(0) \neq f(1)$ (moneta jest prawdziwa). Przypuśćmy, że mamy czarną skrzynkę, która oblicza wartość funkcji f (intuicyjnie, skorzystanie z tej skrzynki odpowiada obejrzeniu jednej ze stron monety). Ile razy trzeba skorzystać z tej funkcji, aby odpowiedzieć na pytanie o typ funkcji? Klasycznie – oczywiście dwa razy: trzeba zapytać o wartość $f(0)$, a następnie o wartość $f(1)$. W świecie kwantowym można zrobić to szybciej – wystarczy jednokrotne odwołanie się do czarnej skrzynki.

Naszej „czarnej skrzynce” odpowiada procedura U_f , która działa na dwóch kubitach w następujący sposób:

$$U_f: |x\rangle|y\rangle \rightarrow |x\rangle|y \oplus f(x)\rangle,$$

gdzie symbol $\oplus$ oznacza dodawanie *modulo* 2 ($0 \oplus 0 = 0$; $0 \oplus 1 = 1$; $1 \oplus 0 = 1$; $1 \oplus 1 = 0$). Intuicyjnie, na drugim kubicie przechowujemy wartość funkcji f , gdzie argumentem jest pierwszy kubit. Algorytm Deutcha wygląda tak (dalej pomijam wszystkie współczynniki typu $1/\sqrt{2}$, $1/2$ etc. aby uprościć zapis):

1. Startujemy od układu w stanie: pierwszy kubit $-|0\rangle$; drugi kubit $-|0\rangle - |1\rangle$. Stan całego układu można więc zapisać jako $|0\rangle(|0\rangle - |1\rangle)$. Poddajemy pierwszy kubit działaniu bramki Hadamarda, otrzymując:

$$H: |0\rangle(|0\rangle - |1\rangle) \rightarrow (|0\rangle + |1\rangle)(|0\rangle - |1\rangle)$$

2. Układ poddajemy działaniu procedury U_f :

$$(|0\rangle + |1\rangle)(|0\rangle - |1\rangle) \rightarrow ((-1)^{f(0)}|0\rangle + (-1)^{f(1)}|1\rangle)(|0\rangle - |1\rangle)^{22}$$

Pierwszy kubit znajdzie się więc w stanie $(-1)^{f(0)}|0\rangle + (-1)^{f(1)}|1\rangle$. Są dwie możliwości:

- (1) Jeśli $f(0)=f(1)$, to stanem pierwszego kubit jest $|0\rangle + |1\rangle$ lub $(|0\rangle + |1\rangle)$
- (2) Jeśli $f(0) \neq f(1)$, to stanem pierwszego kubit jest $|0\rangle - |1\rangle$ lub $(|0\rangle - |1\rangle)$

Poddajemy pierwszy kubit transformacji Hadamarda, otrzymując:

- w przypadku (1): stan $|0\rangle$ lub $-|0\rangle$
- w przypadku (2): stan $|1\rangle$ lub $-|1\rangle$

Teraz pomiar dokonany na pierwszym kubicie daje nam już pewność co do tego, jaki był stan sprzed pomiaru. Tym samym dowiadujemy się, czy zachodzi sytuacja (1) czy (2).

Zauważmy, że algorytm Deutscha składa się z wykonania trzech operacji: bramki Hadamarda na pierwszym kubicie; zastosowania procedury U_f ; powtórnej bramki Hadamarda na pierwszym kubicie. Pomiar może zostać wykonany dopiero na końcu – gdyby bowiem dokonać pomiaru w trakcie, wówczas stan kubit ustaliłby się. Nie można zatem kontrolować przebiegu obliczenia w jego trakcie, bo to zaburzy obliczenie w nieodwracalny sposób. Podkreślmy, że w tym algorytmie korzystaliśmy z operacji U_f tylko raz!

Uogólnieniem algorytmu Deutscha jest algorytm Deutscha-Jozsy, w którym mamy funkcję $f: \{0,1\}^n \rightarrow \{0,1\}$ (każdemu ciągowi 0-1 długości n przypisuje 0 lub 1). Wiemy z góry, że funkcja jest stała, lub że taką samą ilość razy przyjmuje wartość 0, co 1. Klasycznie, musimy skorzystać z

²² Czytelnik ma do wyboru: (1) obliczyć, traktując to jako ćwiczenie; (2) uwierzyć.

obliczenia wartości funkcji f około 2^{n-1} razy²³. Algorytm Deusch-Jozsy rozwiązuje problem w czasie wielomianowym. Również w przypadku tego algorytmu nie można kontrolować poszczególnych etapów eksperymentu.

Artykuł jest z założenia elementarny, więc nie będę tu opisywał innych algorytmów kwantowych. Z punktu widzenia dalszej dyskusji ważne jest to, że działają one w sposób wykładniczo szybszy, niż algorytmy klasyczne, i że opierają się na specyfice zjawisk kwantowych.

Opisane zjawiska skłaniają do podjęcia refleksji filozoficznej, dotyczącej statusu wiedzy uzyskanej na drodze eksperymentu kwantowego. Problem staje się szczególnie ciekawy w przypadku pytania o status uzyskanej w ten sposób wiedzy matematycznej. Temu zagadnieniu poświęcona jest ostatnia część artykułu.

III. INSPIRACJE DLA FILOZOFII²⁴. Tradycyjny pogląd na wiedzę matematyczną przypisuje jej status wiedzy apriorycznej, dotyczącej niezmiennych, pozaczasowych bytów abstrakcyjnych. W myśl tego poglądu intuicyjnie postrzegamy pewne pierwotne prawdy jako oczywiste; intuicyjnie postrzegamy też fakt, że dowody matematyczne stanowią właściwe narzędzie „transmisji prawdy” od prawd pierwotnych do twierdzeń. Źródłem wiedzy matematycznej jest więc rozum. W przypadku dowodów matematycznych opartych na obliczeniu kwantowym pojawia się jednak zasadniczo nowa jakość.

Przypomnijmy krótko dyskusję dotyczącą statusu komputerowych dowodów twierdzeń matematycznych (np. twierdzenia o czterech barwach)²⁵. W toczącej się na ten temat dyskusji podejmowano problem, czy odwołanie do elementów empirycznych (działania pewnego urządzenia elektronicznego w określonym miejscu i czasie) nie wprowadza do matematyki elementów, które naruszają status dowodu matematycznego jako bytu pozaczasowego, idealnego, opisywanego w kategoriach czysto rozumowych *etc.* W tej sprawie można – w uproszczeniu – wyróżnić dwa skrajne stanowiska:

(1) Dowód komputerowy jest czymś istotnie nowym, ponieważ odwołuje się do przeprowadzonego eksperymentu.

²³ Jeśli mamy szczęście, to już za drugim razem otrzymamy różne wyniki, i wiemy, że funkcja nie jest stała. Jeśli mamy pecha, to 2^{n-1} razy otrzymamy ten sam wynik, i musimy zapytać jeszcze raz, aby rozstrzygnąć, czy funkcja jest stała, czy nie.

²⁴ Ponieważ celem artykułu jest zwrócenie uwagi Czytelnika na pewne zagadnienia, a nie ich szczegółowa analiza, więc uwagi te mają charakter szkicowy.

²⁵ Zainteresowanego Czytelnika odsyłam do pracy [Tymoczko 1979].

(2) Dowód komputerowy nie jest niczym nowym, ponieważ znamy zasadę działania komputera i w zasadzie (choć nie w praktyce) możemy prześledzić krok po kroku całe obliczenie wykonane przez komputer²⁶.

Kiedy mówimy o obliczeniach, o procedurach mechanicznych, to mamy na myśli właśnie takie procedury, dla których modelem jest maszyna Turinga. Taki proces składa się z elementarnych kroków, mamy wgląd w obliczenie na każdym jego etapie. Teoretycznie, możemy więc prześledzić dowód 4CT, możemy rozłożyć obliczenie na elementarne kroki i poddać je analizie. Jak natomiast przebiegałby kwantowy dowód twierdzenia matematycznego²⁷? Schematycznie, możemy taki dowód przedstawić w następujący sposób:

1. Faza koncepcyjna:

Należy zdefiniować układ kwantowy (i obliczenie kwantowe) tak, aby zachodziła odpowiedniość między jego ewolucją a obliczeniem komputera (i aby ewolucja kwantowa dawała odpowiedź na postawione pytanie). W szczególności obejmuje to ustalenie zależności między wynikami pomiaru po skończonej ewolucji, a odpowiedzią na nasze pytanie.

2. Faza eksperymentalna:

2.1. Przygotowanie układu kwantowego w odpowiednim stanie początkowym.

2.2. Przeprowadzenie ewolucji układu kwantowego.

2.3. Po skończonej ewolucji wykonanie pomiaru.

Dzięki temu, że ewolucja układu kwantowego została zdefiniowana w odpowiedni sposób, pomiar pozwala na znalezienie odpowiedzi na pytanie. Można powiedzieć, że taki kwantowy dowód realizuje ideę sformułowaną przez Feynmana w [Feynman 1982]: to nie obliczenie komputerowe symuluje proces fizyczny, ale skonstruowany został proces fizyczny, który prowadzi do takiego samego wyniku, jak obliczenie komputera (jednak w czasie wykładniczo szybszym). Wprawdzie nie doczekamy się więc końca obliczeń komputera (Słońce zgaśnie wcześnie).

²⁶ Możemy na przykład zażyczyć sobie wydruku operacji od numeru 100.000 do 110.000 i sprawdzić je krok po kroku.

²⁷ Nie jest tu istotne, czy byłoby to twierdzenie głębokie i doniosłe, czy twierdzenie matematycznie mało ciekawe, jak np. twierdzenie, że dana formuła rachunku zdań jest tautologią. Chodzi o samą zasadę.

śniej), ale dzięki eksperymentowi kwantowemu wiemy, jaki byłby wynik tych obliczeń²⁸.

Zauważmy, że dokonanie pomiaru w trakcie ewolucji spowoduje ustalenie stanu kwantowego i zniszczy całą operację. W przypadku klasycznych dowodów komputerowych mamy (teoretycznie) wgląd w każdy krok obliczenia. Możemy lokalnie sprawdzić, czy faktycznie urządzenie liczące działa zgodnie z naszymi oczekiwaniami. Jesteśmy więc przekonani o tym, że komputer robi dokładnie to, co robiłby człowiek (bardzo skrupulatny pod względem formalnej poprawności), tyle że znacznie szybciej²⁹. Jednak w wypadku obliczenia kwantowego powstaje jakościowa różnica w stosunku do obliczenia klasycznego. Nie możemy kontrolować przebiegu ewolucji układu kwantowego, w przeciwieństwie do obliczenia komputera.

Z naszego punktu widzenia, elementarną operacją jest cała ewolucja kwantowa (która może polegać na przejściu 1 kubitu przez jedną bramkę, ale też na przejściu 1000 kubitów przez system 1000 bramek kwantowych) – i taką ewolucję należy traktować jako niepodzielną całość, jako – obrazowo mówiąc – swoistą „czarną skrzynkę”. Dowód matematyczny opierający się na obliczeniach kwantowych opierałby się więc na zaufaniu do działania takich kwantowych czarnych skrzynek. Pomiar jest wykonywany dopiero na końcu całego ciągu operacji, nie możemy więc „zaglądać” do układu kwantowego w trakcie jego ewolucji. Ewolucja układu nie przebiega zgodnie z instrukcjami jakiegokolwiek maszyny Turinga – nie jest to więc obliczenie w klasycznym sensie tego słowa. Nie można twierdzić, że układ fizyczny wykonuje to samo, co człowiek, tyle że szybciej – działanie tego układu opiera się bowiem na zupełnie innej zasadzie, niż klasyczny proces obliczeniowy. Na obliczenie nie możemy już patrzeć jako na pewien wyidealizowany proces logiczny (zaimplementowany w komputerze), ale jako na pewien proces fizyczny, którego ewolucja związana jest w fundamentalny sposób ze specyfiką świata kwantowego. Realizacja tego procesu jest możliwa tylko w świecie kwantowym i tylko eksperyment kwantowy dostarczy nam tej nowej wiedzy matematycznej. Jest to fakt, który skłania do podjęcia filozoficznej refleksji. Jeśli uznamy kwantowe dowody za prąwomocne, to problem wiedzy matematycznej zostaje uwikłany w cały

²⁸ Ta uwaga ma oczywiście charakter hipotetyczny - na razie nie ma komputerów kwantowych, ze względu na trudności techniczne dotyczące chronienia układów kwantowych przed zaburzeniami zewnętrznymi.

²⁹ Nie znaczy to bynajmniej, że bagatelizuje trudności filozoficzne związane z klasycznymi dowodami komputerowymi, por. [Wójtowicz ?].

splot trudności filozoficznych związanych z mechaniką kwantową: problem pomiaru, problem interpretacji mechaniki kwantowej *etc.* Filozofia matematyki zaciąga więc poważny dług u filozofii fizyki.

Zakończę kilkoma uwagami dotyczącymi problemu mechanizacji myślenia i komputacyjnej teorii umysłu. Główną tezą komputacyjnej teorii umysłu jest to, że umysł działa (na stosownie głębokim poziomie) jak maszyna Turinga³⁰. Postawmy następujące pytanie: co by było, gdyby mózg w swoim działaniu wykorzystywał specyfikę kwantowego przetwarzania informacji?³¹. Zauważmy, że opisane wyżej algorytmy kwantowe mogą być symulowane poprzez algorytmy klasyczne (w ogólnym przypadku) z wykładniczą stratą czasu. Jednak jeśli umysł miałby być maszyną Turinga, to jego działanie winno odbywać się (z definicji) w czasie rzeczywistym. Gdyby więc dla naszego myślenia znaczenie miały zjawiska kwantowe, to powstałaby następująca sytuacja:

1. Umysł działa kwantowo.
2. Można to (teoretycznie) symulować na maszynie Turinga.
3. Ale umysł nie może tego symulować w czasie rzeczywistym.

Czy w tej sytuacji zasadne byłoby stwierdzenie, że wprawdzie umysł faktycznie nie działa jak maszyna Turinga, ale co do zasady działa jak maszyna Turinga?³². Ten problem wymaga analizy. Sądzę więc, że problematyka obliczeń kwantowych jest też ważna z punktu widzenia (nie tylko komputacyjnej) teorii umysłu.

³⁰ Por. np. <http://plato.stanford.edu/entries/computational-mind/>.

³¹ Tezę, że dla opisanego ludzkiej świadomości znaczenie mogą mieć zjawiska kwantowe od dawna stawia np. Penrose (popularną prezentację zawiera [Penrose 2000]).

³² Przypuśćmy, że ktoś mnoży (w standardowy sposób na kartce) dwie duże liczby, a następnie twierdzi, że co do zasady on wcale nie mnoży, tylko dodaje – bo przecież zamiast mnożyć liczby n oraz m przez siebie, wystarczy dodać do siebie m razy liczbę n . Czy ktoś, kto zgadł, jaki jest poprawny wynik obliczenia ma prawo powiedzieć, że co do zasady on obliczył – po przeciwieństwie do tego, że jego zgadywanie jest funkcjonalnie nieodróżnialne od obliczenia?

BIBLIOGRAFIA:

Deutsch D., Ekert A., Lupacchini R.

[2000] *Machines, Logic and Quantum Physics*. "The Bulletin of Symbolic Logic", 6 (3), 265-283.

Feynman R.P.

[1982] *Simulating physics with computers*. "International Journal of Theoretical Physics", 21, 467-488.

Johnson G.

[2005] Na skróty przez czas. Prószyński i S-ka, Warszawa.

Giaro K., Kamiński M.

*[2003] Wprowadzenie do algorytmów kwantowych. Akademicka Oficyna Wydawnicza EXIT, Warszawa.

Hirvensalo M.

[2004] Algorytmy kwantowe. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne S.A., Warszawa.

Milburn G.

[2000] Procesor Feynmana. Wydawnictwo CiS, Warszawa.

Penrose R.

[2000] Nowy umysł cesarza. PWN, Warszawa.

Tymoczko T.

[1979] *The four-color problem and its philosophical significance*. "The Journal of Philosophy", 76 (2), 57-83. Przekład polski *Problem czterech barw i jego znaczenie filozoficzne*, w: *Współczesna filozofia matematyki*, Murawski R. (red.), PWN, Warszawa, 2002, 310-340.

Wójtowicz K.

Eksperyment komputerowy – źródło wiedzy matematycznej?, w przygotowaniu.

KATARZYNA FILUTOWSKA

PRAWA CZŁOWIEKA JAKO ŚWIECKA TRANSCENDENCJA

„Różnica między niewolnikiem a obywatelem: niewolnik poddany jest swemu panu, a obywatel - prawu. Pan zresztą może być bardzo łagodny, a prawo - surowe, jednak to sprawy nie zmienia. Wszystko polega na wielkiej różnicy, jaka występuje między kaprysem a zasadą” (Simone Weil).

Pojęcie praw człowieka będzie traktowane w niniejszym eseju totalnie, całościowo, to znaczy przede wszystkim jako pojęcie, pewna koncepcja etyczna o charakterze formalnym, uniwersalnym, metafizycznym. W swojej interpretacji tego zagadnienia odwołuję się do etyki Kanta, a konkretnie do rozróżnienia na to, co legalne i to, co moralne. Prawa człowieka są dla mnie czymś w rodzaju mediatora między tymi dwiema sferami, między zewnętrżnością i tym, co wewnętrzne albo, używając kategorii Simone Weil, między *droit* i *loi*. Jeśli zaś rozważa się ten problem w duchu etyki sokratejskiej, wiążą się one z pojęciem sumienia, czyli wewnętrznego, duchowego obszaru, na którym trzeba szukać rzeczywistego źródła wszystkich systemów etycznych, kodeksów, zasad czy norm postępowania.

Czym więc są prawa człowieka? Na potrzeby niniejszego tekstu decyduję się używać zapożyczonego od Rene Girarda określenia „świecka transcendencja” (dosłownie: „transcendencja społeczna”¹). Zajmę się

¹ Por.: „(...) Im dokładniej pojmiemy ofiarnicze funkcjonowanie prymitywnych światów, tym głębiej wnिकniemy w naturę stosunków międzyludzkich w łonie światów totalitarnych. W obydwu przypadkach istota sprawy zależy od jednego i tego samego braku, którego nie dostrzegamy, bo nie jest to właściwie brak tylko jednej rzeczy, przy tym brak wiary, której wielu nie widzi. Wielu odkrywa istnienie i znaczenie owej rzeczy, lecz zbyt późno, dopiero w momencie, kiedy przestała istnieć, po skutkach jej braku. Rozumiem przez to **transcendencję społeczną**, wystarczająco silną i niezmienną, aby mogła obejść się bez nieustannego korzystania z kozłów ofiarnych, nale-

najpierw charakterystyką położenia jednostki w systemie totalitarnym. Prawa człowieka, a także etyka jako taka zaczynają działać dopiero tam, gdzie można wyodrębnić i pozytywnie wartościować jednostkę, albo tam, gdzie potrafimy być solidarni z jednostką. W przeciwnym bowiem razie nie wychodzi się poza obszar *Civitas Terrena*, a więc poza całkowicie immanentny porządek spraw ludzkich, określony przez Weil metaforycznie jako „siła ciężenia” (*le pesanteur*). Przeciwnie zaś - pełna realizacja prawa jako duchowej zasady może nastąpić dopiero dzięki zrozumieniu go przez zdolną do autorefleksji świadomość².

1. Historia Hioba według Girarda. System totalitarny jest przykładowym zaprzeczeniem sytuacji etycznej, ponieważ nie wychodzi od pojęcia jednostki, ale czyni swą podstawą coś, co nazywa szczęściem społeczności, która stanowi jedyny nośnik i zarazem egzekutora prawa, jakie w tej sytuacji szybko przekształca się w lincz. W tym właśnie duchu rozumuje Rene Girard w swojej analizie biblijnej *Księgi Hioba* („Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi”). Sytuacja Hioba jest w niej pokazana nie tylko w kontekście rytualnym, jako modelowa egzemplifikacja dawnego babilońskiego mitu świętego króla. Girard dostrzega w tej historii główne, niejako konstytutywne cechy, jakimi musi odznaczać się każdy proces totalitarny, czy też, używając innego określenia, inkwizycyjny, a więc taki, w którym samo postawienie kogoś w stan oskarżenia jest *de facto* od razu wyrokiem skazującym. Girard mówi o *procesie*, mając na myśli instytucję, organizm państwowy, którego ucieleśnieniem i rzeczywistym - nazwijmy to tak - wyrazicielem jego idei będzie sąd, jaki jednak nie ma nic wspólnego z opartym na cywilizowanych zasadach³ systemem prawnym. Prawo, które realizuje totalitaryzm, niczym się w istocie nie różni od barbarzyńskich rytuałów i, podobnie jak one, kieruje się wyłącznie własną, immanentną, niepojętą dla racjonalnego umysłu logiką.

żący do zagrożonej grapy. Większość ludzi Zachodu jest zbyt mocno chroniona przez ową transcendencję, aby dopuścić możliwość jej braku i pojąć niezasłużony przywilej, z którego jeszcze ciągle korzysta. (...)” (R. Girard: *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*. Warszawa 1992, s. 109-110, podkr. moje-K. F.).

² Por.: „(...) Zważywszy, że jednakowe rozumienie tych praw i wolności ma olbrzymie znaczenie dla ich pełnej realizacji (...)”; *Preambuła do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, w: *Pierwsze kroki. Jak uczyć o prawach człowieka*, Wydawca polskiej edycji: Stowarzyszenie Amnesty International w Polsce, Gdańsk, s. 165.

³ Będzie to na przykład tzw. domniemanie niewinności, prawo do obrony, konieczność obecności oskarżonego na rozprawie itd.

Trzeba zatem najpierw ustalić trzy nakładające się niejako na siebie momenty interpretacji przypadku Hioba. Zakładam przy tym, iż chodzi o pokazanie bohatera wtedy, kiedy nie działa prawo. Przede wszystkim należy zaznaczyć, iż jednostka staje się wtedy zupełnie nieważna, wręcz przypadkowa, albo - co jest po prostu innym wyrażeniem tej samej myśli - najdoskonalej powtarzalna, a więc różni się od innych jednostek *solo numero*, tylko co do liczby⁴. Już to wystarczy, by dostatecznie klarownie zdefiniować sytuację totalitarną, jaka nieuchronnie musi się pojawić, gdy jednostka traci tożsamość albo osobowość prawną. Przyjmując taką interpretację, trzeba jednakże zarazem założyć absolutną przypadkowość, a co za tym idzie - bezzasadność wytoczonego owej arbitralnie wybranej jednostce procesu.

Cóż bowiem właściwie złego zrobił biblijny Hiob? Oskarża się go, dość nonsensownie zresztą, o zbrodnie i czyny, jakich mógłby dokonać chyba jedynie jakiś dysponujący niezwykłą siłą i potęgą wschodni satrapa. Przede wszystkim więc doznał czegoś, co w oczach tzw. „przyjaciół” uchodziło za wielkie powodzenie. Prolog i epilog tłumaczy je w sensie bardzo dosłownym, to znaczy jako bogactwo o charakterze materialnym. Można jednak przyjąć, podobnie jak czyni to sam Girard, iż

Porównaj także dosyć paradoksalną kwestię tzw. praw II generacji (ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych), które niektórzy badacze problematyki praw człowieka uznają za wynalazek prawodawstwa radzieckiego wczesnego okresu stalinowskiego: „(...) Charakterystyczne, właściwe tylko koncepcji socjalistycznej prawa jednostki sformułowano w drugiej fazie rewolucji, co znalazło swój wyraz zwłaszcza w stalinowskiej konstytucji z 1936 r. Przyjmując zasadniczą zgodność przesłanek wolności i równości, przyznano pierwszeństwo aspektom równościowym **przed wolnościowymi (...)**” (M. Nowak: *Trzy generacje praw człowieka. Ich znaczenie w świetle przesłanek ideowych i historycznych oraz w świetle ich genezy*, w: *Prawa człowieka. Geneza, koncepcje, ochrona*, red. B. Banaszak. Wrocław 1993, s. 114 [podkr. moje - K. F.]). Warto zauważyć, iż jeżeli traktuje się prawa człowieka jako jedną ideę, to prawa II oraz III generacji tak naprawdę są zawarte w prawach podstawowych i stanowią *de facto* tylko ich rozwinięcie i uzupełnienie. Jeśli zaś chodzi o przypadek inkryminowanej konstytucji stalinowskiej, to można chyba przyjąć, że wspomniane zapisy (dające prymat przesłankom równościowym przed wolnościowymi, a więc optujące zdecydowanie za hipotezą *solo numero*) są po prostu formalno-praktycznymi, zatem czysto legalnymi rozstrzygnięciami i interpretacjami wyjściowego pomysłu, a co za tym idzie, nie muszą uderzać w samą ideę praw człowieka jako takich, która, rzecz jasna, nie daje się pogodzić z systemem czy ustrojem totalitarnym.

fragmenty te zostały dodane później do właściwego tekstu tej książki i przeinaczają jej prawdziwy sens.

Co zatem jest rzeczywistym przedmiotem sporu? Wróćmy do kwestii tzw. winy i kary. W oczach oskarżycielskiej wspólnoty ten, komu się „powiodło”, staje się natychmiast tyranem i „wrogiem ludu”. Druga kwestia dotyczy faktycznego „stanu posiadania” Hioba. Co on miał, i co utracił? Girard odrzuca suponowane przez prolog i epilog materialne bogactwa, składając je na karb określonej konwencji narracyjnej i proponuje, aby zajrzeć bezpośrednio do tekstu tzw. dialogów, czyli kolejno po sobie następujących mów Hioba i jego „przyjaciół”. Wydaje się, iż decydującą rolę odgrywa tu nie jakiś rzeczywisty spór o wartości, ale mimetyzm i mimetyczna pożydlwość, a więc ten rodzaj pożądania, którego przedmiotem jest idol i które łatwo przekształca się w kult. Jeśli bowiem Hiob nie zrobił nic złego, to zło, jakie go spotyka, musi być przypadkowe, podobne do wszystkich wydarzeń losowych, które w ogóle nie należą do porządku czynów i nad którymi nikt z nas nie ma władzy. Hiob, traktowany w pewnym momencie przez swych adwersarzy jako obalony tyran, pokonany „wróg ludu” musiał być po prostu czas jakiś tegoż ludu niekwestionowanym przywódcą, prawdziwym świętym królem. Oczywiście w oczach rozmaitych najzupełniej bezstronnych i obiektywnych obserwatorów już wtedy musiał uchodzić za sprytnego i podstępного oszusta, któremu niepojętym cudem udało się zwieść opinię publiczną oraz samego Boga. W tej sytuacji jednakże spektakularny upadek uwielbianego idola, jaki prędzej czy później musi nieuchronnie nastąpić, wydaje im się po prostu sprawiedliwą i zasłużoną karą.

Odnosi się wrażenie, iż wykraczamy tu poza obszar prawa. Sytuacja Hioba mogłaby więc posłużyć za paradygmat stanu, w którym nie działa żadne prawo, zatem casus ten należałoby rozpatrywać w kategoriach zbiorowego mimetyzmu. Istnieje pewna zbieżność między tym, co Girard nazywa procesem totalitarnym a fenomenem „psychologii tłumu”, to znaczy wszystkich tych zjawisk, w których mamy do czynienia z tzw. duszą zbiorową. Posiada ona wprawdzie moc konsolidowania grupy, lecz to, co w wyniku jej działania powstaje, nie ma nic wspólnego z jakimś porządkiem czy racjonalnością. Jest to po prostu platońskie „wielkie zwierzę”, kolektywny twór, jaki pozostaje całkowicie dla siebie nieprzejrzysty.

Dusza tłumu zatrzymuje się na etapie sygnalizowanym w jej greckim określeniu. Pozostaje więc na zawsze psyche-duszą, co oznacza, iż daje się ją zrozumieć i opisać w kategoriach samej tylko wąsko pojętej psychologii. „(...) Rozumowanie tłumów z pewnością opiera się na kojarzeniu pojęć, podobnie jak się ma rzecz z prawdziwym rozumowaniem. Ale

idee, które kojarzy wyobraźnia tłumy, łączą się tylko pozornie, na podstawie analogii lub następstwa. (...) Kojarzenie rzeczy zupełnie niepodobnych, połączonych tylko pozornymi więzami, i natychmiastowe uogólnianie poszczególnych wypadków - oto co charakteryzuje rozumowanie tłumów. (...)”⁵. Mamy zatem pewne idee czy wyobrażenia, ale te fakty pozostają niejako czysto psychiczne, empiryczne, konkretne, obrazowe, i tym samym nie podpadają pod żadne racjonalne uogólnienia. Stąd też właściwym podmiotem albo bohaterem opowieści o Hiobie pozostaje sam ruch obrazów, przepływ nietrwałych, krótszych niż mgnienie oka zjawisk. „(...) Koszmar jest ruchem, który stara się odepchnąć świadomość z jej podmiotowości (...)”⁶, a podmiotowość oznaczałaby w tym wypadku dwie rzeczy: racjonalność oraz jednostkowość (indywidualność), a w efekcie zdolność do posiadania sumienia, moralną autonomię.

Taka perspektywa pozwala lepiej zrozumieć istotę sytuacji totalitarnej. Tym, co przede wszystkim cechuje ów szczególny typ - nazwijmy to tak - wspólnotowości jest brak rzeczywistych, jasno określonych reguł i przesunięcie punktu ciężkości działania prawa z obdarzonej osobową tożsamością jednostki na nie posiadającą czytelnej struktury całość. Inaczej mówiąc, członkowie tak pojętej grupy niczym się nie różnią od tego, co nazywamy tłumem, gdyż nie są oni określani jako jednostki. Funkcjonują de facto tylko na zasadzie części, może nawet w jakimś sensie *disiecti membra* „wielkiego zwierzęcia”, kolektywu, grupy, a wszelkie ich "przekonania" dadzą się w pełni wyjaśnić przez odniesienie do wyobrażeń psychiki tłumy. Przyjaciele nie widzą w Hiobie ofiary, gdyż postrzegają go jedynie przez pryzmat odgrywanej w tym dziwnym, barbarzyńskim rytuale roli - a jest to rola świętego króla, kozła ofiarnego, fetyszu albo idola. Jest to więc sytuacja niejako z założenia nieetyczna, gdzie może wprowadzić mieć miejsce kult, ale nie ma mowy o jakiejś prawdziwej więzi międzyludzkiej.

Jako paralelę wobec historii Hioba Girard analizuje mit o Edypie. Zauważa, iż tam, gdzie Grecy dokonali pełnego utożsamienia człowieka z literackim wzorcem, gdzie, inaczej mówiąc, poszli tropem domknięcia i jednoznaczności narracji, a więc tropem literatury, czyli fikcji, Biblia pozostawia swemu bohaterowi wolność i w tym sensie może być traktowana jako tekst objawicielski. Edyp naprawdę stał się ojcobójcą i kazirodcą, bo w ten sposób jego historia, aczkolwiek bezsensowna i tragicz-

⁵ G. Le Bon: *Psychologia tłumy*. Warszawa 1994, s. 44.

⁶ E. Levinas: *De l'existence a l'existant*, cyt. za: A. Renaut: *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*. Wrocław 2001, s. 282.

na, jest klarowna i zrozumiała. Hiob zaś nigdy nie przyznaje się do bezmyślnie i bezsensownie imputowanych mu czynów, i choć w ten sposób pozostaje wiemy prawdzie, psuje jednakże ciągłość tak ładnej i przejrzystej opowieści moralizatorskiej, jaką, być może, wołałby tu widzieć jakiś gorliwy egzegeta. Wszakże dopiero taka postawa stanowi wyłom w murze oczywistości, pierwszy krok w kierunku autentycznych pytań o wartości, o naturę dobra i zła, o istotę sprawiedliwości *etc.*

2. Solidarność z grupą a solidarność z jednostką. Próbując znaleźć podstawę dla prawa moralnego, należy przenieść się na obszar tego, co uniwersalne, powszechne, a w tym sensie także niezmiennie, niezależne od zdarzeń o czysto przypadkowym, losowym charakterze. Takim miejscem jest na przykład bezpośrednia świadomość siebie, umiejętność różnicowania dobra i zła, sokratejski daimonion. Jego mocniejszą i bardziej - jeśli wolno tak powiedzieć - filozoficzną wersją jest podmiotowość albo rozum, który jest zdolny transcendować i uwzględnić wszystkie poszczególne przypadki i nie jest w żaden sposób zależny od dowolnych, nieprzewidywalnych okoliczności, w tym od tego szczególnego rodzaju kaprysu, jakim jest *vox populi*, a więc upodobanie czy niechęć grupy. Taki właśnie system nazywam świecką transcendencją.

Teraz należy się czytelnikowi kilka słów wyjaśnienia odnośnie do użytego wyżej terminu, a więc, z jednej strony, tego, co można rozumieć przez pojęcie transcendencji, z drugiej zaś tego, co ma w tej mierze do zaproponowania niniejszy tekst, oraz dlaczego łączy on ową kategorię z ideą praw człowieka. Przedstawione powyżej analizy tekstów dotyczących społeczności zorganizowanych zgodnie z modelem totalitarnym opierały się na założeniu, iż ten typ powiązań dałoby się najtrafniej scharakteryzować przez odniesienie go do tzw. psychologii tłumu albo tego, co Le Bon nazwał duszą tłumu. Zasadniczy problem polega bowiem na całkowitym unicestwieniu pojęcia osoby z jej prywatnymi, osobistymi wyborami czy wartościami, w tym także, rzecz jasna, rozumnej, obdarzonej zdolnością do autorefleksji, autonomicznej jednostki, która stanowiła główny punkt odniesienia etyki Kanta. W miejscu takiego autonomicznego, rozumnego podmiotu totalitaryzm umieszcza wolę ludu albo głos ludu, tożsamy dla niego z głosem Boga, a więc z samą objawioną prawdą. Trzeba pamiętać, iż wola kolektywu nie jest wcale tym samym, co tzw. „wola powszechna” Hobbesa albo Rousseau, czyli wyłoniony na drodze wolnego wyboru poszczególnych jednostek suweren, który w ich imieniu ma zaprowadzić ład i sprawować władzę. Z drugiej strony, skojarzenie to nie jest też do końca pozbawione sensu. W każdym razie tłum we właściwym tego słowa znaczeniu nie posiada władzy wyższej niż dusza, która ma wprawdzie związek z umysłem, nie traci

jednak nigdy swoich zmysłowych, empirycznych, wyobraźniowych korzeni. Istotą mentalności wspólnotowej, a zwłaszcza tej szczególnej jej wersji, jaką stanowi mentalność totalitarna, będzie więc absolutny kolektywizm, a co za tym idzie - przyznawanie bezwzględnego prymatu grupie i racji społecznej przeciw, traktowanej zawsze jako przejaw buntu i nieuprawnione uroszczenie, partykularnej woli poszczególnych jednostek.

Ucieleśnienie i spełnienie tej formy społeczności stanowi tzw. religia statyczna, której najdoskonalszy przykład odnajdujemy w systemie *tabu*: „(...) Irracjonalne z punktu widzenia jednostki, gdyż po prostu powstrzymywało działania rozumne, nie kierując się ku inteligencji, było jednak racjonalne, jako coś, co przynosiło korzyść społeczeństwu i gatunkowi (...)”⁷. W tym rozumieniu reguły rządzące wspólnotą pierwotną, podobnie zresztą jak prawo, a raczej ideologia totalitarna są, jeśli wolno tak powiedzieć, całkowicie immanentne, albowiem jedyną ich funkcją pozostaje właśnie tworzenie wspólnoty, na przykład poprzez wskazanie jednostkom jakiegoś wspólnego celu, do którego mogą dążyć albo poprzez wykreowanie idola, jakiego mogłyby czcić i kolektywnie się z nim utożsamiać. Reguły te nie mają oczywiście nic wspólnego z prawami logiki, z myśleniem czy zdrowym rozsądkiem, dlatego też zarzutów stawianych w inkwizycyjnych procesach nie da się za pomocą logicznych argumentów obalić. Nie jest bowiem jeszcze myśleniem luźne kojarzenie oderwanych, a często wręcz sprzecznych wrażeń, obrazów czy symboli, a na tym przecież w końcu polega proces mentalny, jaki odbywa się w duszy tłumy.

Wraz z waloryzacją idei jednostki wkracza na scenę zupełnie nowa forma konsolidacji grupy. Nie chodzi już wyłącznie o zwykłą wspólnotę, kolektyw czy zbiorowość, to znaczy o masę ludzi. Społeczeństwo posiada swój aspekt etyczny albo polityczny, zostało ono utworzone poprzez „umowę społeczną”. Jednakże etyka we właściwym sensie tego słowa zostaje wyróżniona dopiero w refleksji Kanta. Etyka i polityka działają tu - przeciwnie niż w przypadku Rousseau - na dwóch nie związanych ze sobą planach, tak jak symboliczne Papieństwo i Cesarstwo. Dystynkcja wprowadzona przez Kanta wydaje się być zatem jak najbardziej na miejscu, bo właściwy obszar realizacji prawa moralnego odnajduje on nie w ustawodawstwie karnym czy politycznym, ale w ludzkim sumieniu, w autonomii ludzkiej (wolnej) woli. To dlatego najstarsze teksty poświęcone temu problemowi wyraźnie wiążą transcendencję z wymiarem religijnym, któremu „(...) obce są konflikty ziemskiego miasta-państwa

⁷ H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii*. Kraków 1993, s. 130.

(...)»⁸. Co więcej, niemal równie wyraźnie jest w nich zarysowane rozróżnienie, a wręcz tragiczna niezgoda porządku ziemskiego, czy też ładu państwowego (tego, co legalne, *droit*) oraz sprawiedliwości, którą Simone Weil określiła mianem „towarzyszki bóstw z tamtego świata” (porządek moralny, *loi*). Klasyczny przykład stanowi tu *Antygona*. W bardzo w gruncie rzeczy radykalnej interpretacji Weil jest to de facto spór między prawem pojętym jako swego rodzaju odpowiednik siły ciężkości, a więc fizycznych praw przyrody (*physis*), oraz sprawiedliwością, która w rzeczywistości nie ma na ziemi żadnego odpowiednika - nawet w sferze *thesis* i która może się uaktualnić i zrealizować dopiero na czysto duchowym i *par excellence* wewnętrznym obszarze sumienia (*daimonion*). Jest to jednakże - podkreślam - interpretacja radykalna, jako że każdy projekt prawny albo ustawodawczy, także cywilny, zawiera element ogólności, powszechności, a tym samym odwołanie do (transcendentnej) sprawiedliwości, i to także na gruncie gloryfikowanego przez Weil platonizmu.

O ile jednak w przypadku praw pozytywnych celem nadrzędnym pozostaje porządek ustanowiony za ich sprawą w ziemskim mieście-państwie, o tyle tam, gdzie w grę wchodzi kwestia praw człowieka, sprawa przybiera nieco inny kształt. Praw tych nie da się bowiem nigdy dokładnie i precyzyjnie skodyfikować. Trzeba je raczej rozumieć w świetle ducha, nie zaś litery, w świetle formy, a nie treści. Taka też jest zasadnicza i najważniejsza różnica między tym, co legalne i tym, co moralne, między królestwem ziemskim i prawdziwą, to znaczy niebiańską politeją - sprawiedliwość albo głos sumienia pozostaje na zawsze do pewnego stopnia intuicyjny i niewytłumaczalny i, co więcej, zupełnie niezależny od jakichkolwiek, często najzupełniej dowolnych ustaw, które wprowadzają ziemscy władcy i urzędnicy. O ile zatem nawet w krajach o ustroju totalitarnym istnieje, często nawet silnie rozbudowana, sfera tego, co legalne, tyle tylko, że podmiotem prawa nie są jednostki, a państwo, całość, o tyle to, co moralne odnosi się zawsze do jednostki. Ten, kto chce podjąć rzeczywistą refleksję dotyczącą praw człowieka, powinien zatem najpierw dokonać zawieszenia wszystkich poszczególnych systemów prawnych czy etycznych i abstrahować od ich konkretnej, literalnej treści. Inaczej mówiąc, trzeba wyjść poza całkowicie zrozumiałą pozornie oczywisty porządek rzeczy tego świata, a więc poza zbiorowość rozumianą jako społeczeństwo.

”(...) Osobowe przeciwstawia się bezosobowemu, istnieje jednak między nimi przejście. Między bezosobowym a zbiorowością przejścia nie ma. Trzeba, aby najpierw zbiorowość rozproszyła się w oddzielne osoby, aby wejście w to, co bezosobowe, stało się możliwe (...)”⁹. Stykamy się zatem z rzeczywistą transcendencją, która nie jest niczym innym jak wyjściem poza to, co dane, ustanowieniem wymiaru sakralnego, obszaru, na jakim nie istnieje już żaden przymus fizyczny czy zewnętrzny, a wobec tego może być realizowana albo aktualizowana prawda i sprawiedliwość, a więc prawa, które działają wyłącznie na terytorium czysto duchowym. Taki neutralny, wyłączony spod jurysdykcji każdego ziemskiego państwa teren znajdujemy w naszym własnym wnętrzu, w obrębie tego, co nazywamy sumieniem (*daimonion*). To, co nieskończenie małe i bezsilne okazuje się zatem być w istocie prawdziwym władcą całej obiektywnej rzeczywistości, której pozornie tylko podlega. Podobnie wypowiada się na ten temat Weil: „(...) Opis społeczeństw ludzkich, dokonany wyłącznie z punktu widzenia stosunków sił, mówi prawie wszystko. Zostawia na boku tylko sferę tego, co nadprzyrodzone. W naszym świecie część tego, co nadprzyrodzone, jest ukryta, cicha, prawie niewidoczna, nieskończenie mała. Ale to ona odgrywa decydującą rolę. (...)”¹⁰. W innym miejscu sprawa ta przedstawiona jest jeszcze bardziej przejrzysto i wyraźnie - to, co nieskończenie małe, duchowe i nadprzyrodzone jest w stanie zrównoważyć, a nawet przeważać całą zewnętrżność, pojętą nie tylko jako zespół obiektywnych faktów i fenomenów, ale także jako układ immanentnych i w pewnym stopniu konstytutywnych dla rzeczywistości sił (odpowiednik *droit*), podporządkowany zdecydowanie dominującej na tym polu sile ciężkości (*la pesanteur*). W ten sposób cały - by tak to ująć - ciężar gatunkowy świata przenosi się do wnętrza, na obszar umysłu i sumienia (*daimonion*). To, co nieskończenie małe i nadprzyrodzone może zrównoważyć pozornie niewzruszalny i pozornie tylko absolutny byt zewnętrzny i obiektywny, gdyż jest on tworem inteligencji, choć w większości przypadków sama inteligencja jest już nieobecna, niewidoczna, co sprawia wrażenie, jakby się wycofała, a zarazem uruchamia bezwzględną maszynę siły ciężkości (*la pesanteur*), pozostawiając stworzony byt czysto mechanicznym albo matematycznym proporcjom konstytutywnym dla jego własnej natury. Chodzi więc o odzyskanie utraconej transcendencji, o przeniesienie źródła prawa w to miejsce, z którego naprawdę ono pochodzi, a więc na

⁹ S. Weil: *Myśli*, wybór A. Olędzka-Frybesowa. Warszawa 1985, s. 33.

¹⁰ *Ibidem*, s. 15.

obszar ducha i tym samym o uczynienie go rzeczywiście autonomicznym. Oznacza to jednak także, iż w poszukiwanej w niniejszym tekście idei praw człowieka zawiera się bez wątpienia coś sakralnego, nadprzyrodzonego i nie-z-tego-świata, nawet jeśli odbierze się temu czemuś jakąkolwiek pozytywną treść i uczyni je regulatywnym horyzontem owej idei.

„(...) Człowiek jest sędzią. Nie można uciec od tej odpowiedzialności. (...)”¹¹. Władza sądzenia leży całkowicie w gestii autonomicznej jednostki, po stronie „ważnej i sprawiedliwej myśli”, na obszarze sumienia (*daimonion*). Jest to zresztą władza w dużej mierze intuicyjna - taka właśnie jak sokratejski *daimonion*, a więc nie posiadająca w obrębie samego rozumu racji wystarczającej albo dostatecznej, *ergo*: nie dająca się w pełni uzasadnić i w tym sensie pozostająca w gestii ludzkiej wolności, co stanowi zresztą jeden z jej nieodzownych atrybutów. Nie znaczy to jednak bynajmniej, iż decyzje, jakie jednostka podejmuje w wyniku takiej wewnętrznej refleksji są całkowicie dowolne. Chodzi bowiem o przesłanki natury etycznej, co więcej - są one prawie zawsze takie same, w każdym czasie i pod każdą szerokością geograficzną, oczywiście przy założeniu, iż mamy do czynienia z rzeczywistymi przesłankami etycznymi i że został rozpoznany i ukonstytuowany obszar wolnej refleksji, horyzont transcendencji. Nie jest tu zatem interesujący przypadek społeczeństw, które poprzestają wyłącznie na kulcie i które poprzez to nie wychodzą poza wartości natury wspólnej albo ogólnej, innymi słowy: poza dyrektywy religii statycznej. Myśl sędziego ma być „ważna i sprawiedliwa”, co już samo w sobie implikuje wewnętrzną kulturę, a nie jedynie nieprzejrzyste i niezrozumiałe ceremoniał. Jeśli idea posiada wymiar religijny, nie będzie on miał zatem nic wspólnego z obrzędem czy idolatrią. Religijny albo sakralny, nawet w sensie horyzontu albo idei regulatywnej jest tu po prostu tylko innym określeniem transcendencji, tego, co nie-świeckie, nie-z-tego-świata, a co musi się objawić czy ujawnić, aby w ogóle można było mówić o przejściu „od kultu do kultury”, o poddaniu rzeczywistości jakiejś krytycznej refleksji i tym samym zrozumieniu jej istoty, rządzących nią praw. Skoro jednak sprawiedliwość daje się pomyśleć jedynie poprzez odniesienie do Boga,

¹¹ Por.: „(...) Pieniądz jako miernik nie ma prestiżu. To władza karania i nagradzania niesie ze sobą prestiż. Jest to władza boska; lecz na ziemi może ją jedynie sprawować uważna i sprawiedliwa myśl człowieka. Człowiek jest sędzią. Nie można uciec od tej odpowiedzialności (...)” (S. Weil: *Pisma londyńskie i ostatni list*, Poznań 1994, s. 144).

na czym w takim razie polegałaby wzmiankowana w tytule świecka transcendencja?

3. Sokrates i Antygona. Próbując scharakteryzować genezę prawa moralnego, przywołałam, podobnie jak czyni to Weil, *Antygonę* Sofoklesa, gdzie problem ten został ukazany poprzez opozycję *loi* i *droit*, prawa cywilnego i sprawiedliwości - „towarzyszki bóstw z tamtego świata”, a więc duchowego prawa, jakie może się ujawnić i zaktualizować wyłącznie na obszarze sumienia. Sytuacja tragiczna przedstawiona w tym dramacie, to znaczy konflikt między Kreonem i Antygoną ma wszakże swój odpowiednik w opisaney w dialogach Platona na poły legendarnej, a na poły historycznej (a więc prawdziwej) opowieści o Sokratesie. Ten grecki mędrzec zostaje oskarżony przez kilku dbałych o porządek publiczny obywateli ateńskich o to, że gorszy młodzież, niszczy wiarę w bogów, a jednocześnie ustanawia własny kult, wprowadzając na miejsce dawnych bóstw „nowe *daimonia*” (scil. nowe „bóstwa”), po czym, po niezupełnie sprawiedliwym procesie, w którym ze wzgardą odrzuca wszystkie oskarżenia, zostaje skazany na śmierć i po trzydziestu dniach stracony, odmówiwszy uprzednio skorzystania z możliwości ucieczki.

Postępowanie Sokratesa jest traktowane jako wzorzec postępowania prawdziwego mędrca, a więc kogoś, kto jest gotowy raczej zginąć niż wyrzec się swoich przekonań. W tym sensie przypomina ono postępowanie Antygony, tyle że Antygony obdarzonej większą świadomością siebie - a mówiąc tak, mam na myśli to, co sam Sokrates określał mianem *daimonion*, a przez co rozumiał boski głos albo boskie objawienie, które w sytuacjach trudnych i skomplikowanych podpowiada mu, co należy czynić albo co wybrać. Etyka normatywna, dokonując swego rodzaju redukcji racjonalistycznej, przekształciła pierwotne, powstałe zapewne pod wpływem terminologii misteryjnej pojęcie głosu boskiego w pojęcie sumienia. Wszakże jeżeli chce się zrozumieć genezę tej kluczowej dla etyki kategorii, inaczej mówiąc, jeśli poprzez swoistą redukcję transcendentálną chce się dotrzeć do samych początków dyskursu dotyczącego praw człowieka trzeba pamiętać, iż u korzeni tkwi właśnie ów enigmatyczny *daimonion*, a więc boskie objawienie, głos ducha, „(...) jednym słowem (...) doświadczenie które w jakiś sposób wykraczało poza granice tego co ludzkie. (...)”¹². Staje się to szczególnie dobrze zrozumiałe, o ile przypomnimy sobie, iż Sokrates jest znany przede wszystkim z relacji Platona, który pozostawał pod silnym wpływem pi-¹²

¹² G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. I, *Od początków do Sokratesa*. Lublin 1994, s. 361.

tagorejczyków oraz innych sekt o charakterze kultowo-mistycznym, skąd zaczerpnął swoją koncepcję poety jako człowieka natchnionego przez bogów, działającego pod wpływem boskiej manii, uniesienia, entuzjazmu. Dlatego też twierdzenie, iż etyka albo Kantowski rozum praktyczny posiadają swą podstawę w czymś, co wykracza poza czysto racjonalną spójność i zrozumiałość i w ostatecznej instancji musi odwoływać się do intuicji moralnej albo nie dającego się nigdy do końca uzasadnić osobistego wyboru znajduje tutaj swoje potwierdzenie i kulturowe albo historyczne wyjaśnienie. Sokrates jednak jako pierwszy daje tej postawie swoiste filozoficzne uzasadnienie. Podobnie jak w przypadku sporu z sofistami, to znaczy w kwestiach teoriopoznawczych i tam, gdzie chodziło o ustalenie, czym jest i czy istnieje jakaś jedna, powszechna, niezmienna prawda, przekracza on bowiem poziom - jeśli wolno tak powiedzieć - religijno-estetyczny i nadaje swoim rozważaniom dotyczącym dobrego czy też właściwego (*seit* zgodnego z wolą bogów) postępowania wymiar całkowicie autonomiczny. Nie bez przyczyny uważa się go za twórcę etyki - w tej mierze, w jakiej jego postulaty dają się porównać z pomysłami Kanta, jest on bowiem z całą pewnością pierwszym greckim moralistą. Jest nim na przykład wtedy, kiedy, niejako wbrew nauce mędrców-ezoteryków, a także wbrew pomysłom sofistów-relatywistów postuluje tzw. moralną autarkię, a więc niezależność - *sit venia verbo* - ostatecznego uzasadnienia wyborów i decyzji jednostki od jakichkolwiek zewnętrznych - ludzkich czy też boskich - praw. W ten sposób człowiek staje się naprawdę wolny, a jedynym punktem odniesienia jego czynów będzie zawsze jego charakter inteligibilny. Dzięki temu Sokrates może być nazwany rzecznikiem czysto greckiej w gruncie rzeczy idei zbawienia przez poznanie, zbawienia, które można osiągnąć na drodze doskonalenia samego siebie. „(...) Nie przychodzi mu nawet do głowy, aby w religijnym przyłgnięciu do bóstwa i w boskiej pomocy szukać mocnego oparcia dla człowieka potrzebującego ocalenia i wyzwolenia. Życie moralne, ono samo jest ocaleniem i wyzwoleniem. Optymizm sokratejski (...) opiera się całkowicie na poczuciu moralnym, a sokratejska wiara jest u swych najgłębszych podstaw wiarą moralną. Jednym słowem «filozofia» Sokratesa jest i pozostaje ewangelią z tego świata. (...)”¹³.

¹³ Cyt. z dzieła Maiera *Socrate*, za: G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. I, *Od początków do Sokratesa...*, op.cit., s. 368.

Ewangelia z tego świata bez wątpienia mogłaby być synonimem szukanego tu pojęcia świeckiej transcendencji, choć wydaje się, iż mimo pewnych bardzo istotnych kwestii, jakie słusznie uwypukla powyższy cytat, jego autor zbyt radykalnie zrywa z rzeczywistym źródłem całej sokratejskiej etyki, źródłem, jakie bez wątpienia nie bije na agorze greckiego miasta-państwa, podobnie zresztą jak za zbyt radykalną należałoby chyba uznać zapoznającą całkowicie ów świecki wymiar etyki interpretację Simone Weil. Jeśli przyjmiemy, iż słuszne jest porównywanie Antygony i Sokratesa (czytaj: legendy Antygony z legendą-historią Sokratesa), należałoby także przyjąć, iż podkreślana przez Sofoklesa transcendencja, a wręcz świętość wiedzy (prawdy), w każdym zaś razie tego, co nadaje jej sens i co stanowi jej kwintesencję (właściwą treść), nie jest dla Sokratesa rzeczą aż tak bardzo do pogardzenia, jak chciałby tego cytowany wyżej jego biograf. Moralna autarkia stanowi raczej rodzaj agnostycyzmu, swoiste „wiem, że nic nie wiem”, nieobce przecież także Kantowi, który bezradnie rozkładał ręce, kiedy po wznieśieniu imponującego zaiste gmachu swoich krytyk musiał przyznać, że ostatecznie dociera tam, gdzie niczego już zrozumieć się nie da. Tak samo autorefleksja uprawiana przez Sokratesa miała swoje granice, przynajmniej w takim sensie, że świadomość jako taka jest dla siebie nieprzejrzysta. *Daimonion* to głos boga, boskie objawienie, ale objawienie stanowi tu tylko znak, a nie, jak w przypadku Antygony, nakaz o pozytywnej treści. Znak domaga się interpretacji, ale ta zależy już tylko i wyłącznie od tego, do kogo skierowany został głos wyroczni. Inaczej mówiąc, o ile Antygona jest całkowicie posłuszna bóstwom - swoim towarzyszkom „nie z tego świata”, o tyle Sokrates znajduje się w nieco mniej pod względem klarowności, jasności i oczywistości uporządkowanej sytuacji, musi on bowiem zinterpretować znak, dokonać wyboru, a ten zależy już tylko od jego wolnej, całkowicie autonomicznej woli. Zyskuje na tym intelekt, traci zaś ślepa wiara; zyskuje nauka, ale traci mit.

Sokrates staje się przez tę konieczność decydowania jednostką obdarczoną charakterem intelligibilnym, świadomą siebie i zdolną do autorefleksji. Może on teraz zbudować prawdziwą i zupełnie dobrze uzasadnioną etykę celów, być może jakiś system prawa, wszakże warto chyba zauważyć, iż wcale przez to nie przestaje być zależny od czegoś, co każdą etykę czy rozum całkowicie przekracza. Sokrates pragnący zbawić siebie przez poznanie staje się *de facto* buntownikiem, odstępca i heretykiem i w o wiele większym stopniu niż Antygona grzeszy tym, co Grecy określali mianem *hybris*, kiedy ośmiela się twierdzić, iż może się oprzeć wyłącznie na decyzjach własnego sumienia. Jest to zapewne realizacja

innego słynnego mitu, jaki ukształtował kulturę i dobrze oddaje mentalność ludzi Zachodu - chodzi, rzecz jasna, o mit Prometeusza. Sokrates, który próbuje rozumieć, na czym naprawdę polega dobro i zło, czym jest prawda i sprawiedliwość i zastanawia się nad tym, jakiego dokonać w danej sytuacji wyboru, jest w istocie Antygoną, tyle że świadomą siebie, zdolną do autorefleksji. Nie jest to wszakże żadna odmiana *fides quarens intellectum*. Mędrzec sam interpretuje znaki objawienia i sam decyduje, a wartość, którą w wyniku tej decyzji stwarza należy wyłącznie do niego, jest jego pozytywnym wkładem, jego tworem. Mędrzec może więc, opierając się na swym rozumie, powołać do istnienia jakiś zwarty system norm moralnych, który będzie szukaną świecką transcendencją ewangelii z tego świata. Jednak *primo*, geneza takiego systemu jest zawsze boska albo *daimoniczna*. Właściwa treść owego etycznego dyskursu, jak zresztą w ogóle wszelkiego rodzaju sens, posiada bowiem naturę duchową (co w teorii praw człowieka znajduje swój oddźwięk w stwierdzeniu, iż są one naturalne, przyrodzone i niezbywalne). *Secundo*, ze względu na przyrodzoną ograniczoność rozumu system ten może posiadać także swoje aporie. *Tertio*, próba realizacji i aktualizacji idei wiąże się zawsze z koniecznością zawierzenia, choćby to miało być zwyczajne, egzystencjalne zawierzenie, iż idea owa, a także mające ją urzeczywistniać działania posiadają sens. Inaczej mówiąc, trzeba stworzyć regulatywny horyzont, transcendentny punkt odniesienia, w świetle którego wszystkie możliwe i rzeczywiste paralogizmy i aporie koncepcji praw człowieka zostaną zniesione i nie będą już zdolne jej rozbić czy unicestwić. W przeciwnym bowiem razie interpretator zagubi się w szczegółach i drobiazgach i próbując za wszelką cenę ocalić ścisłość co do litery, straci to, co każdej literze nadaje wartość i prawdziwość, a więc ducha. Nie zmienia to jednak faktu, iż tak pojęty system norm czy też praw nie jest już czymś zewnętrznym wobec jednostki, ani też na przykład jakimś boskim kaprysem, ale staje się podstawą wyborów mojej autonomicznej woli, przez co ja sama zyskuję godność rozumnej jednostki, podmiotu prawa moralnego, tego, kto potrafi wybierać.

Źródła poszukiwanej idei, podobnie jak źródła wszelkich istotnych naukowych czy też artystycznych treści, leżą na obszarze ducha. Być może zresztą niniejszy pogląd wzbudzi niejakie kontrowersje wśród nieco bardziej racjonalistycznie zorientowanych badaczy i teoretyków prawa, być może po prostu zbyt mocno zaciążyło na nim umieszczenie jej początku w kontekście dziejów greckiej filozofii i legendarnych dziejów osoby Sokratesa. Wydaje się jednak, że taka hermeneutyczna w gruncie rzeczy metoda lepiej potrafi oddać istotę pojęcia prawa niż jakakolwiek teoria pierwotnego stanu natury, nawet jeśli cała rekonstrukcja ma pozo-

stać transcendentalna. Prawo bowiem pozostaje zawsze w jakimś stopniu uwarunkowane przez kontekst kulturowy i lingwistyczny (na przykład konieczność kodyfikacji, dokonania zapisu), inaczej mówiąc, przez swój wymiar antropologiczny i intersubiektywny, co oznacza, iż nie można całkowicie pominąć kwestii jego interpretacji.

Prawa cywilne odnoszą się do pewnych społeczności czy struktur lokalnych, podobnie zresztą określone normy obyczajowe albo zasady wpajane przez tradycję. Oznacza to, iż wraz z rozwojem albo rozpadem owych społeczności giną także i one. Prawa człowieka natomiast obowiązują zawsze, nawet tam, gdzie nie zostały zaktualizowane, zalegalizowane, rozpoznane albo odkryte, posiadamy je bowiem z tej tylko racji, iż jesteśmy ludźmi, a zatem - przynajmniej w założeniu - rozumnymi jednostkami. Wyznaczają one swego rodzaju idealny zespół norm, które muszą być spełnione w każdym społeczeństwie, jeśli ma ono być sprawiedliwe.

Próbując powiązać powyższe refleksje z tym, co zostało już wcześniej powiedziane na temat wspólnoty o charakterze totalitarnym, można by przyjąć, iż w przeciwieństwie do takiej wspólnoty społeczeństwo, które zostało zbudowane na fundamencie praw człowieka posiada charakter idealnego państwa celów, a więc zbliża się do wzorca prawdziwej, to znaczy niebiańskiej *politei*. Dokonało się tutaj wyjście poza immanencję i poza zjawiska odznaczające się cechami kultu idola. Inaczej mówiąc, prawdziwa solidarność jest zawsze solidarnością z jednostką, polega bowiem na tym, iż w drugim człowieku - dowolnym drugim człowieku, dowolnego wyznania, rasy, wieku, płci czy koloru skóry — dostrzegamy niejako drugiego siebie, a jest to operacja, jakiej nie da się przeprowadzić w odniesieniu do grupy. Pewne jej aspekty można zauważyć w tym, co określa się mianem mimetycznego utożsamiania się z idolem, ale jest to rodzaj solidarności *a rebours*, naśladownictwa ślepego i pozbawionego zrozumienia. W przypadku praw człowieka natomiast można mieć pewność, iż totalizująca immanencja została zerwana, że członkowie wspólnoty są naprawdę jednostkami, że zatem musiało mieć miejsce wtargnięcie transcendencji, tego, co bezosobowe i duchowe i ukształtowany został obszar sumienia. Tak zatem, o ile warunek *sine qua non* pojawienia się etyki stanowi autonomia woli i moralna autarkia, o tyle cechą konstytutywną idei praw człowieka będzie świadomość. Także w tym sensie można mówić w tym momencie o prymacie formy nad treścią nakazu. Prawa te mogą zostać zrealizowane i zaktualizowane zawsze i wyłącznie tu i teraz, o ile tylko potrafimy je dostrzec i pojąć. Owo *hic et nunc* może być śmiało uważane za najgłębszą tajemnicę tej właśnie idei, ale zarazem za największą zagadkę świadomości albo re-

fleksji jako takiej. Jest to po prostu kwestia nastawienia i nie potrzeba tu żadnej precyzyjnej wiedzy pozytywnej, jako że myśl w swej najgłębszej istocie jest po prostu wewnętrzną kulturą i nie ma nic wspólnego z żadnym kultem czy ceremoniałem. Trzeba zawiesić na chwilę całą pozytywną wiedzę i dokonać swego rodzaju mentalnej rewolucji. Osiągnięcie poziomu autorefleksji jawi się zatem jako prawdziwa nieciągłość w obrębie świadomości i jest tożsame z przejściem na stronę bycia jednostką, podmiotem praw człowieka.

4. Prawa człowieka jako świecka transcendencja. Należy jeszcze powiedzieć kilka słów na temat samej idei praw człowieka. Pierwsza i najważniejsza sprawa związana z - jeśli wolno tak powiedzieć - pozytywnymi aspektami rozważanego problemu wiąże się z postulatem umieszczenia jego genezy w ludzkim wnętrzu, na obszarze sumienia. Prawa człowieka są normami idealnymi i choć jako takie są, podobnie jak idee Platona, wieczne i niezienne - to znaczy ich wartość i konieczność ich przestrzegania nie zależy od czasu historycznego, jakiejś ideologii, ustroju politycznego czy przekonań religijnych, to jednak to, czy Ty, drogi Czytelniku, czy ja i w ogóle my wszyscy je przyjmujemy jako autonomiczną maksymę postępowania, jest już tylko kwestią osobistego, wolnego wyboru, a więc sprawą sumienia - co zresztą pozostaje zgodne z prawami człowieka właśnie. Tutaj rodzi się drugi problem, a mianowicie możliwość urzeczywistniania idei, a więc wcielania jej w życie albo na przykład zorganizowania świata w myśl jej postanowień. Tradycyjnie uważa się, iż istnieją trzy etapy realizacji, czyli: 1. Konceptualizacja, idealizacja (na przykład uświadomienie sobie słuszności postulatów praw człowieka, uczynienie ich podstawą własnego systemu norm etc.). 2. Legislacja, kodyfikacja, pozytywizacja (stworzenie odpowiednich zapisów prawnych). 3. Realizacja, to jest realizacja właściwa (egzekwowanie obowiązujących norm, przypominanie o nich, obrona praw konkretnych jednostek w konkretnych przypadkach itd.). W zasadzie jednak, może zwłaszcza w perspektywie zarysowanej w niniejszym tekście, można by przyjąć, iż istotny jest *de facto* jedynie etap pierwszy, tak jak wspomniane wyżej prawa II i III generacji (prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne oraz prawa „rozwojowe”, odnoszące się do całej wspólnoty międzynarodowej, np. projekt „wiecznego pokoju”), zawierają się *implicite* w prawach źródłowych, czyli wolnościowych. O tyle, o ile można by uzasadnić utożsamianie praw człowieka z tym, co Kant określał mianem prawa moralnego, a więc o ile w procesie ich aktualizacji niezbędna jest moralna autarkia, autonomia oraz zdolność do autorefleksji, można by także powiedzieć, iż w tym szczególnym przypadku aktualizacja, a więc świadomość problemu oznacza po prostu realizację.

To, co jest słuszne w teorii, musi być także słuszne w praktyce - prawa człowieka nie zobowiązują wprowadzić żadnego państwa do dokonywania konkretnych aktów legislacyjnych, ale stanowią swego rodzaju horyzont, właściwy punkt odniesienia ich wszystkich, ideę regulatywną albo postulowane dopełnienie każdego systemu prawnego.

Prawa człowieka, poprzez swój związek z tym, co Kant określił jako prawo moralne, muszą czerpać swe uzasadnienie z obszaru ludzkiego wnętrza, ze swobodnych decyzji sumienia, jakie są możliwe tylko w wyniku świadomej refleksji. Tak więc urzeczywistnienie idei zaczyna się już tam, gdzie pojawia się wiedza o niej i jej zrozumienie, i w tym sensie jest ona prawdziwym Królestwem, które musi najpierw „w nas narodzić się *niewidzialnie*”, i które tym samym, podobnie jak każda rzeczywista idea i w ogóle myśl (*scil.* inteligencja) - zyskuje siłę sprawczą, moc oddziaływania na to, co zewnętrzne i moc przekształcania świata. Jeszcze raz powraca więc temat *daimoniczny* albo problematyka sumienia, wydaje się jednak, że w tym przypadku jest to sprawa kluczowa. Jest to bowiem jedyny sposób, w jaki na teren empirycznej rzeczywistości wejść może transcendencja, która pozwala ustanowić sprawiedliwe prawo. Jest to także jedyny sposób wyjścia poza pierwotne społeczności zbudowane na fundamencie kultu, w których normy postępowania pozostają zupełnie nieprzejryste dla rozumu czy myśli, przez co nigdy nie staną się podstawą takiego prawa, które można by nazwać sprawiedliwym.

Streszczenie

W powyższym artykule omawiam problem praw człowieka w kontekście formalizmu etycznego Kanta oraz intelektualizmu etycznego Sokratesa. Nawiązuję do interpretacji postaci Hioba dokonanej przez R. Girarda, zgodnie z którą ten biblijny bohater jest ofiarą tzw. kolektywnego mimetyzmu kojarzonego z sytuacją totalitarną albo społeczeństwem utworzonym poprzez tzw. duszę tłumu. W opozycji do takiej formy kształtowania wspólnoty, prawa człowieka mają swoje źródła w jednostkowym sumieniu, w rozumie albo w podmiocie. Zgodnie z moją interpretacją stanowią one zapośredniczenie tego, co zewnętrzne i tego, co wewnętrzne, tego, co legalne i tego, co moralne (Kant), albo *loi* i *droit* (S. Weil). W ten sposób dają one możliwość ustanowienia rzeczywistie sprawiedliwego prawa, które - dzięki mediacji dokonanej w sumieniu jednostki - dopuszcza element transcendencji i racjonalności, a tym samym przestaje być ślepo działającą siłą, która w dalszej perspektywie prowadzi do unicestwienia jednostki. Rzecznikiem takiej refleksyjnej

postawy jest dla mnie Sokrates, który - dzięki swojej moralnej autonomii - pozostaje także patronem dyskursu dotyczącego praw człowieka.

Summary

In the paper *Human rights as a secular transcendence* I discuss a problem of human rights in the context of Kantian's ethical formalism and Socrate's ethical intellectualism. I refer to Girard's interpretation of Hiob's story, according to which this biblical hero is a victim of so called collective mimetism, connected with a totalitarian situation or a society created by a soul of crowd. On the contrary to this totalitarian type of community human rights have their origins in the conscience of individual, in a reason or a subject. According to my interpretation they mediate between external and internal sphere, between legal and moral sphere (Kant) and also between *loi* and *droit* (S. Weil). In this way they give a possibility to establish a really just law which - thanks to the mediation done in a conscience of individual - includes an element of a transcendence and rationality, so it isn't a blind force which could destroy an individual. For me Socrate is an adherent of such kind of a reflexive attitude and - thanks to his moral autonomy - is also a patron of human rights discourse at all.

ANNA KOSSOWSKA

AWF Warszawa-ZWWF Biała Podlaska

MARTIN BUBER JAKO „FEUERBACHISTA”?

We współczesnym świecie Martin Buber jest bardzo wysoko ceniony jako jeden z czołowych przedstawicieli filozofii spotkań i dialogu. Najbardziej interesującą jego myślą jest niewątpliwie ta, że w przeciwieństwie do tradycji europejskiej stawiającej w centrum świadomości Ja, co najwyraźniej widać u Kartezjusza i Fichtego, jaskrawo przeciwstawił relację Ja-Ty (*Ich-Du*). Pozostaje pytanie: jakie są filozoficzne źródła tej koncepcji, bądź to, czy przed Buberem w tradycji europejskiej ktoś wypowiedział podobne myśli? Otóż wedle Josefa Böckenhoffa¹ Buber wywodzi się z Feuerbacha. Zadaniem mojej pracy jest zbadanie relacji, jaka zachodzi między filozofią Feuerbacha a filozofią Bubera.

Oczywiście ani filozofii Feuerbacha nie można sprowadzić tylko do odkrycia relacji, "Ja-Ty"- większość badaczy nie zwracała na nią uwagi, wyjątkiem był Narcyz Łubnicki z „tuizmem”² - a w przypadku Bubera przede wszystkim rozpatrywano go w kontekście chasydyzmu i prawdopodobnie protestowano by przeciwko próbie deteologizacji jego filozofii, czyli wyrwania z tego kontekstu. Tutaj - wbrew jednemu i drugiemu - koncentruję się na tym jednym wątku Feuerbacha. Nie kwestionuję tradycyjnych analiz tego, w czym Feuerbach był „inspiracją” dla Marksa. Podobnie nie kwestionuję subiektywnego zaangażowania Bubera w chasydyzm, ale traktuję jego rozważania filozoficzne jako względnie autonomiczne, posiadające wartość również poza tym kontekstem.

Z ogromnej twórczości Feuerbacha obejmującej kilkanaście tysięcy stron problematyka *Ja-Ty* najwyraźniej występuje w *Zasadach filozofii przyszłości* (1843). Natomiast w przypadku Bubera za podstawę biorę *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych* (1923, wyd. pol. 1992) i *Problem człowieka* (wyd. niem. 1936, wyd. pol. 1993). Z literatury pomocniczej wy-

¹ Por. J. Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte-Ihre Aspekte*. Freiburg 1970, s. 119-123.

² Por. N. Łubnicki: *Antropologia filozoficzna Ludwika Feuerbacha (w setną rocznicę śmierci)*. „Studia Filozoficzne” 1973/6, s. 35. Tenże: *Filozofia prometejska Ludwika Feuerbacha*. „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis” 1973/15. Hum. 2, s. 114-115.

bieram dwie najważniejsze pozycje, odnośnie do Feuerbacha - N. Łubnickiego, odnośnie do Bubera - J. Böckenhoffa.

Jeśli nie chcemy porównywać Feuerbacha i Bubera jedynie na płaszczyźnie doktrynalnej, to charakteryzując ich życie nie możemy nie uwzględnić tego, że ci dwaj myśliciele byli reprezentantami innych światów i innych stuleci. Pejzaż intelektualny i jego historyczny horyzont w momencie, w którym na scenę w - sześć lat po śmierci Feuerbacha - wchodzi Buber wygląda inaczej niż wtedy, gdy Feuerbach pisał swoje książki. Niewątpliwie trudno wyobrazić sobie bardziej odmienne sytuacje dziejowe niż te, w które uwikłani byli ci dwaj myśliciele, ale takie różnice nie powinny nam przesłaniać faktu pewnego pokrewieństwa ideowego, które zbliża Feuerbacha do Bubera. Istnieje pewna wspólna granica, która obu tych myślicieli oddziela od współczesnej im epoki. Obaj - nie tylko Feuerbach, o którym pisze H. Arvon, że „z umiejętnością przewidywania charakteryzującą wielkiego filozofa, zauważa brak równowagi (*le déséquilibre*) świata”³ i bezprzykładną nikczemność jego struktur społeczno-ekonomicznych - zgodni są, co do tego, że ludzkość znajduje się w stanie kryzysu religijnego i kulturowego. Toteż starają się znaleźć sposoby wyjścia z tego kryzysu. Lekarstwem na to schorzenie, jakie zaoferują, będzie m.in. zasada dialogiczna. Ich twierdzeń z zakresu kategorii Ja-Ty nie można, nie porównywać. Zwłaszcza badając strukturę bytową człowieka w relacji Ja-Ty ujmują go od tej samej strony, nie od strony socjologii, ale od strony psychologii. Ale tylko punkt wyjścia w obu przypadkach jest taki sam, puenta inna.

Biografie paralelne. Może warto na początek powiedzieć kilka słów zarówno o paralelach jak i kontrastach jakie dają się dostrzec w ich biografiach. Po pierwsze, w młodości przeszli przez drogę bardzo intensywnej religijności. Tak jak w domu dziadków Bubera panowała atmosfera pobożności, również „młody Feuerbach - jak twierdzi C. Cesa - był bardzo pobożny”⁴. Obaj, Feuerbach i Buber, z równym entuzjazmem studiowali *Biblię* i wykazywali gruntowną jej znajomość. „Jeśli chodzi o znajomość *Biblii*, Ojców Kościoła, a zwłaszcza Lutra - powiada Alberto Caracciolo przytaczając pozytywne zdanie K. Bartha o Feuerbachu - Feuerbach swoim przygotowaniem teologicznym odróżnia się wyraźnie od współczesnych filozofów. Antyteologiczna pozycja Feuerbacha - an-

³ H. Arvon: *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacre*. Paris 1957, s. 2.

⁴ C. Cesa: *Il giovane Feuerbach*. Bari 1963, 20. Por. także L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, w: *Sämtliche Werke*, hrsg. W. Bolin Bd. 13. Stuttgart 1964, s. 217.

tyteologa była bardziej teologiczna od licznych teologów”⁵. Po drugie, obydwu stawiano zarzut, że do tekstów i źródeł podchodzili w sposób wysoce jednostronny. Feuerbach wybierał z nich to, co wynikało z kryteriów jego antropologii, Buber, filozofii religii, i do tej apriorycznej metody dopasowywali materiał empiryczny. Pierwszy „wybierał z filozofów to, co go interesowało i konstruował ich obrazy podobne do siebie”⁶. „Jeśli chodzi o końcowy rezultat to decyduje o nim u Feuerbacha - pisze Nüdling - nie bogactwo materiału empirycznego, ale dochodzący do niego element aprioryczny”⁷. Drugi „zafałszował istotę chasydyzmu, wybierając z jego bogatej i wielowątkowej spuścizny tylko to, co pasowało do jego własnych poglądów na temat religii w ogóle a judaizmu w szczególności”⁸. Obaj lekceważą - jeden: to co historia filozofii, drugi: to co religia - mówią o samych sobie. Obaj określają badany przedmiot ze stanowiska własnego systemu. Po trzecie, jednego i drugiego nie pociągała polityka.

Konfrontacja dat z chronologii biografii obydwu myślicieli pokazuje, że nie mogli się znać osobiście, bo kiedy zmarł Feuerbach, Buber nie było jeszcze na świecie. Czyli związek między tymi dwoma myślicielami ma charakter jednostronny. Buber nie mógł, jako urodzony sześć lat później, wpłynąć na wyobraźnię Feuerbacha, ale Feuerbach mógł i wpłynął na wyobraźnię Buber. Obaj posługują się tymi samymi kategoriami „Ja-Ty”. I paralela ta, to nie jest przypadkowa zbieżność, ale głębsze pokrewieństwo. Buber sam zdawał sobie z tego sprawę pisząc, że jemu samemu Feuerbach, „dostarczył (...) w młodości decydującej inspiracji”⁹. Jedyna praca całościowa, którą Buber poświęcił Feuerbachowi

⁵ A. Caracciolo: *Nichilismo ed etica*. Roma 1983, s.139. Z kolei C. Fabro twierdzi, że, „Feuerbach zna wszystkie dzieła Tomasza z Akwinu” (Por. C. Fabro: *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma 1964, s.633), a Xhaufflaire, że „w sposób paradoksalny, czytając wielkich antychrześcijańskich oświeceniowców, teolog zdobywa dziś modele, które mogą tchnąć ducha profetycznego w chrześcijaństwo w jego konfrontacji ze współczesnymi świeckimi totalitaryzmami. Jednym z tych oświeceniowców jest Feuerbach” (M. Xhaufflaire: *Feuerbach et la theologie de la secularisation*. Paris 1970, s. 19).

⁶ F. Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Bd. 4. Stuttgart u. Berlin 1923, s.193.

⁷ G. Nüdling: *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*. 2 Aufl. Paderborn 1961, s.153.

⁸ J. Doktor: *Wstęp*, w: M. Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktor. Warszawa 1992, s.13.

⁹ M. Buber: *Feuerbach i Nietzsche*, w: *Problem człowieka*, tł. J. Doktor. Warszawa 1993, s. 34.

nosi tytuł *Feuerbach i Nietzsche*. W pracy tej przeciwstawia Feuerbacha Nietzsche. Krytykując Nietzschego Buber wskazuje, że samo dążenie do powiększania własnej mocy nie ma żadnego sensu. Sens pojawia się dopiero po sprecyzowaniu, do czego ma służyć ta moc, w jaki sposób ma być wykorzystana¹⁰. Feuerbach trafnie wskazał, że moc jest potrzebna do stworzenia wartościowego dzieła, w którym nasze myśli i uczucia zostają utrwalone. Inaczej mówiąc: tworzenie kultury, tworzenie świata dzieł nadaje sens życiu człowieka. Buber potrafił wskazać na najważniejszą myśl Feuerbacha mówiącą o tym, że najsilniejsze więzi między ludźmi powstają w procesie wspólnego tworzenia kultury. Wysoce ceni go (powołuje się na Karla Heima i Emila Brunera) za odkrycie pojęcia „Ty” (*Du Entdeckung*), uznając je za przewrót kopernikański we współczesnej filozofii, równie doniosły jak odkrycie „Ja” (*Ich Entdeckung*) przez Kartezjusza¹¹. W przeciwieństwie jednak do Kartezjusza, kluczem do odpowiedzi na pytanie czym jest człowiek, nie są dla Feuerbacha, wedle Bubera, rozważania o izolowanej jednostce, ale skoncentrowanie uwagi na relacji łączącej co najmniej dwóch ludzi. Te słowa Bubera dowodzą, że w centrum jego zainteresowań znajdowało się Feuerbachowskie pojęcie Ty. Wydobył z Feuerbacha myśl, którą można znaleźć u wielu innych filozofów, ale zauważył, że Feuerbach był pierwszy. W tym sensie wszyscy „filozofowie spotkania” wywodzą się z Feuerbacha, nawet jeśli się na niego nie powołują. Buber ma rację twierdząc, że Feuerbach postawił fundament¹², ale nie zbudował na nim „filozofii spotkań”. Zbudowanie jej pozostawił jako zadanie dla filozofów XX wieku. Jest bezsporne, że cała filozofia Feuerbacha była ateistyczna i fundament położony przez Feuerbacha pod budowę filozofii spotkań był ateistyczny. Istota człowieka była w nim określana przez relacje z drugim człowiekiem, (i przez relację z tworzonymi przez człowieka dziełami), a nie, jak u Bubera, przez relacje z drugim człowiekiem i z Bogiem. Dlatego kategorie Ja-Ty Feuerbacha i Bubera, pozwalają się odczytać tym niezawodniej im bardziej precyzyjnie określają je ich doktryny. Gdy doktryna Bubera jest doktryną człowieka wierzącego, doktryna Feuerbacha ma charakter konsekwentnie świecki. Mimo to dają się zauważyć zbieżności zaskakująco dużej ilości punktów wspólnych w ich koncepcjach antropologicznych, że można ich nazwać bliźniętami z ducha. Skoncentruję się na wydobyciu takich powiązań.

¹⁰ Por. Tamże, s. 38.

¹¹ Tamże, s. 34.

¹² Por. Tamże, s. 33-34.

U jednego i drugiego relacja Ja-Ty jest relacją pozaspołeczną, czysto psychologiczną, nie ma w niej Pana i Niewolnika, hierarchii, klas, zawodów. Gdy jednak Feuerbach w swym ujęciu idzie w stronę socjologii i naukowego myślenia, to Buber zdecydowanie idzie w stronę mądrościowej myśli filozoficzno-teologicznej, rozwijanej wraz z chasydyzmem i jego koncepcją Boga. Ale tylko u Feuerbacha spotykamy się z ludźmi w rzeczach; uwzględnia on także kontakt poprzez artefakty, u Bubera natomiast spotykamy się na linii subiektywnych kontaktów, zetknięcia żywych, bezpośrednich ludzi. Świat wytworów u Feuerbacha to *alter-ego* człowieka, utrwaleń są w nich inni ludzie¹³. Upodobnienie Feuerbacha z Buberem trzymającym się tradycji chasydzkiej polega zaś na tym, że Feuerbach, rozwijając wątki luterzańskie (u Lutra relacja Ja-Bóg jest relacją Ja-Ty), daje swej doktrynie podkład teologii biblijnej¹⁴. U obydwu istotne jest istnienie podmiotu ogólnego: u Feuerbacha - Ludzkości, u Bubera - Boga. U jednego i drugiego wśród licznych poprzedników należy wymienić Schleiermachera, który sprowadzał religię do subiektywnego uczucia¹⁵.

Zdaniem Feuerbacha, człowieka można zrozumieć i zinterpretować ujmując go tylko i wyłącznie w związku Ja-Ty. Co więcej, sam człowiek może siebie zrozumieć tylko w kontakcie z drugim człowiekiem. A tym, co pomaga mu w wytworzeniu i zbudowaniu tej relacji jest własne poczucie bycia człowiekiem. Widzę kogoś fascynującego, kto ma urok osobisty, przerasta mnie talentem, wywiera magiczny wpływ, jest namiastką Boga¹⁶. Zastępuje mi Ludzkość. Widzę w nim człowieka w ogóle, człowieczeństwo z jasnej strony jego istnienia (to jest Ja-Ty). Kogoś jedyne, niezastępowalnego, moje „drugie Ja”¹⁷ czyli Ty. Kogoś, w kim przeglądam się niczym w zwierciadle¹⁸, z kim wchodzę w iskrzący kontakt emocjonalny, w sprzężenie cybernetyczne. Z kim do-

¹³ L. Feuerbach: *Fragmenty do charakterystyki mego filozoficznego curriculum vitae*, w: *Wybór pism*, pod. red. R. Panasiuka, tł. K. Krzemieniowa, M. Skwiciński. t. 2. Warszawa 1988, s.394.

¹⁴ Por. J.-F. Wars: *Feuerbach a Luter*. „Studia Filozoficzne” 1982/ 3-4, s. 111-126.

¹⁵ Por. F.D.E Schleiermacher: *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą* tł. J. Prokopiuk, Kraków 1995.

¹⁶ L. Feuerbach: *O „istocie chrześcijaństwa” w odniesieniu do „Jedynego i jego własności”*, w: *Wybór pism*, t. 2, dz. cyt., s. 176-177.

¹⁷ L. Feuerbach: *Fragmenty do charakterystyki*, dz. cyt., s. 396.

¹⁸ Por. „Bowiem w świecie każdy chce widzieć w drugim tylko samego siebie jak w zwierciadle”. L. Feuerbach: *Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch*, w: *Gesammelte Werke*, hrsg. W Schuffenhauer, Bd. 1, Berlin 1981, s.324.

piero razem jestem czymś interesującym, cennym, czymś ważniejszym¹⁹. Relacja Ja-Ty czyni Ja atrakcyjnym.

Przeciwko zuchwałemu indywidualizmowi monadycznemu Stirnera (każdy człowiek jest dla niego monadą absolutną, tylko w intymnym, prywatnym życiu jest wartością) Feuerbach robi krok od abstrakcyjnego człowieka jednostkowego do stanu prospołecznego i zatrzymuje się na analizie psychologicznego stosunku między dwoma jako konstytutywnego, twórczego. Jednostka potrzebuje partnera, który utwierdza ją w wartości, z którym wchodzi w bliższy kontakt, społeczeństwo to mglisty partner. Nie ma bowiem samodoskonalenia jednostki bez lustra. „Inni ludzie - pisze Feuerbach - nie są dla mnie niczym innym, jak tylko (...) oglądanymi poza mną porami mojej własnej jaźni”²⁰. Ja - to realne zwierciadło, które widzi siebie w innym zwierciadle, i to nie jest fikcja. „(...) z innej, nie z naszej w sobie uwikłanej jaźni - powiada Feuerbach - przemawia do nas prawda”²¹. „To, co sam mówię o sobie i myślę, jest - przynajmniej potencjalnie - wyobrażeniem; ale, to co mówi również ktoś inny - powiada Feuerbach - jest prawdą”²². Do prawdy na swój temat człowiek dochodzi porównując własne wyobrażenia o sobie, z wyobrażeniami i opiniami innych ludzi, z którymi się spotyka. „Wielu, którzy nic nie stanowią - powiada Feuerbach - wierzą, że są czymś, i są rzeczywiście czymś, ale tylko dlatego, że inni mówią o nich, że są czymś; inni natomiast choć mają dosyć świadectw, że z uwagi na dyspozycje, na uzdolnienia czymś są, mniemają o sobie, że są niczym, i rzeczywiście w efekcie tej utracającej wiary są niczym dopóty, dopóki jakiś głos z zewnątrz nie zawoła do nich, że czymś są (...)”²³. To krok do socjologizacji człowieka. Myśl biegnie u Feuerbacha w kierunku socjologii i zatrzymuje się na analizie mikrorelacji Ja-Ty, nie idąc w kierunku makro socjologii.

Jako ciekawe, choć wymagające odrębnej analizy, wskazać można tezy powstającej w tym czasie mikrosocjologii, określanej też jako psychologia społeczna, w której analizuje się bardzo pokrewne zagadnienia. Feuerbach antycypował koncepcję, której twórcą był Ch. H. Cooley (kontynuatorem Znaniecki), i która w XIX w., w Chicago rozwinie się w osobną naukę - mikrosocjologię typu Jaźni odzwierciedlonej” oraz tzw.

¹⁹ L. Feuerbach: *Zasady filozofii przyszłości*, dz. cyt., s. 88.

²⁰ L. Feuerbach: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, w: *Wybór pism*, pod red. R. Panasiuka, tł.: K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, t. 1. Warszawa 1988, s.79.

²¹ L. Feuerbach: *Fragmety do charakterystyki*, dz. cyt., s. 375.

²² L. Feuerbach: *Istota wiary w ujęciu Lutra*, w: *Wybór pism*, t. 2, dz. cyt., s. 157-158.

²³ Tamże, s. 158.

interakcjonizm G. H. Meada, gdzie analizowano, jak równi sobie ludzie komunikują się w relacjach „twarzą w twarz”, „ramię w ramię”, w małych grupach dwu-trzy osobowych (...).

Jedną z bardziej istotnych tez Feuerbacha jest ta, że oba człony relacji konstytuujące związek Ja-Ty uzupełniają się wzajemnie jako dwa różne obiekty, znosząc tym samym solipsyzm nie przyjmujący wobec mnie żadnego podmiotu obcego, opozycyjnego. Ja-Ty, to coś niemożliwego do pogodzenia, to dwa różne bieguny kultury²⁴. Ja nie może wrócić do samego siebie, stopić się całkowicie z innym podmiotem. Nawet w miłości - „Ty” - nie jesteśmy w stanie zasymilować, zawsze będzie ciało, coś obcego, z czym pojednać się nie można. U Feuerbacha uzupełnianie jest jakąś namiastką harmonii, czujemy, że dopełniamy Ty. Empiryczny byt jednostki jest prawdziwą egzystencją tylko w jakimś procencie²⁵. Człowiek jest bytem niespójnym, rozdartym, gdzie harmonia i pojednanie jego istoty i istnienia jest czymś nierealnym. Dopiero wychodząc na spotkanie drugiego człowieka, dopełniając się innym, jednostka przekracza swe ograniczenia, osiąga pełnię ludzkich możliwości, na wzór androgynicznej - czyli łączącej w sobie dwie zagubione połówki duszy - miłości platońskiej. „Żadna istota (...) - powiada Feuerbach - nie jest sama dla siebie prawdziwa, doskonała, absolutna: prawda i doskonałość jest tylko związkiem, jednością dwu równych sobie istot”²⁶. Ja nie tylko potrzebuje Ty, żeby być prawdziwą i doskonałą istotą, ale także bez Ty jest niczym²⁷. Ty jest tym, który oddaje Ja tylko to, czego mu brakuje - pełnię egzystencji. Dopełnia go. Uzupełnia jego luki. „W każdym człowieku - powiada Feuerbach - widzę tylko to, czego mi brakuje”²⁸.

Feuerbach a problem jednostki. Myśl Feuerbacha jest w tym punkcie takim ukoronowaniem pewnego procesu rozwojowego, który zaczął się w humanistyce europejskiej chyba w czasach antycznych, w koncepcjach Platona i Arystotelesa, szczególnie w *Etyce Nikomachejskiej*, gdzie w analitycznie rozpatrywanej kwestii przyjaźni Arystotelesowskiej znaleźć można związek dwóch ludzi równych sobie, którzy

²⁴ L. Feuerbach: *Dodatki i uwagi*, w: *Wykłady o istocie religii*, tl. E. Skowron, T. Witwicki. Warszawa 1981, s. 326.

²⁵ L. Feuerbach: *O istocie chrześcijaństwa*, tl. A. Landman. Warszawa 1959, s.325.

²⁶ L. Feuerbach: *Zasady filozofii przyszłości*, dz. cyt. s., 89.

²⁷ Por. „ (...) bez <Ty> - powiada - Feuerbach nie ma <Ja>. L. Feuerbach: *O „istocie chrześcijaństwa” w odniesieniu do „Jedynego i jego własności”*, dz. cyt., s. 177.

²⁸ L. Feuerbach: *Myśli o śmierci*, dz. cyt., s. 79.

uzupełniają się wzajemnie²⁹. Przyjaciół jest drugim „ja”, „daje to, czego człowiek sam przez się nie może mieć (...)”³⁰. Arystoteles widział w tej relacji „dwupodmiotowej” większe komplikacje niż Platon, wprowadził jej nie rozwinął, ale wzbogacił proste spojrzenie Platona. Bo u Platona nie ma relacji równościowej, nie ma dwóch równych sobie ludzi, ale są wyżsi (mistrz) i niżsi (uczeń), wyższy uzupełnia niższego, jest idealnym partnerem do samorozwoju, narzędziem perfekcjonizacji. Dostarcza energii przez chęć zmierzenia się i dorównania wobec takiego układu odniesienia. W obu koncepcjach mamy do czynienia z dwójką antropologiczną³¹, która wzajemnie się uzupełnia. Lepszy uzupełnia gorszego. To prototyp myślenia jakby przedsocjologicznego, przekroczenie indywiduum, a nie dojście do społeczeństwa. Między ludźmi są związki jeszcze nie społeczne - ale tylko dwupodmiotowe. Nie potrzeba społeczeństwa by się zrealizować, życia na forum społecznym, by nie być samotnym, wystarczy mieć kogoś jednego.

Wierność Feuerbacha Arystotelesowi widać przede wszystkim w jego interpretacji więzi Ja-Ty jako związku między ludźmi równymi („ramię w ramię”). Natomiast brak u Feuerbacha istniejącego w Arystotelesowskiej koncepcji Pana-Niewolnika rzeczowego uznania lepszości drugiego człowieka i chęci służenia mu, wynikającej z woli bycia gorszym. U Feuerbacha nie ma gorszych i lepszych, wszyscy, w jakiejś mierze, mają w sobie boskość, są równi statusem. Zgodnie z Arystotelesowską relacją równości partnerów w przyjaźni, Feuerbach przechodzi do formy Ty jako czegoś równościowego, ale różniącego się od Ja. Relacja Ja-Ty nie sprowadza się do relacji Ja- Ja, ten drugi nie jest mną, nie jest dokładnym odbiciem mnie. Jest kimś odmiennym, uzupełnia mnie. Jesteśmy równi, ale różni³² ; różni, ale równi.

Swoje określenie wczuwania się” bierze Feuerbach z Platońskiej koncepcji *androgyn* , w której szukanie drugiej, zagubionej połówki,

²⁹ „Przyjaźń (...) uzupełnia (...)” (Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, tł. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski. Warszawa 2002, s. 237).

³⁰ Tamże, s. 272.

³¹ Por. „(...) sławne przyjaźni są zawsze stosunkiem dwóch tylko ludzi” (tamże, s. 276).

³² Por. „Istota człowieka zawarta jest tylko we wspólnocie, w jedności człowieka z człowiekiem - jedności, która opiera się na rzeczywistości różnicy pomiędzy <Ja> i «Ty»”. L. Feuerbach: *Zasady filozofii przyszłości*, dz. cyt., s. 88.

³³ Por. K. Mrówka: *Androgyn, rzecz o ontologii płci*. Szczecin 2005.

kogoś kto jest naszą częścią, uzupełnieniem, jest taką bardzo atrakcyjną relacją oznaczającą afirmację³⁴ i podziw.

U Feuerbacha wczuwanie się, to odkrycie w sobie drugiego człowieka jako absolutnej wartości, umiejętność transcendowania poza swoje Ja empiryczne, poza własne przekonania, ograniczenia własnej cielesności, aby dowiedzieć się, co czuje drugi człowiek. To zdolność spojrzenia na rzeczywistość oczyma drugiego, który przemawia do nas tysiącem głosów miłości, a my musimy się w te głosy wsłuchać, zaakceptować je i uznać za swoje. Jan Andrzej Kłoczowski pisze, że u Feuerbacha „Miłość jest jedynym sposobem poznania osoby, tylko poprzez nią może człowiek naprawdę poznać drugiego, a przez to i siebie”³⁵. Aby to nastąpiło, trzeba identyfikować się z drugą osobą i przeżywać jej stany jak³⁶. Być osobą empatyczną, „wzywać się” w położenie drugiego, przejmować się jego losem. Dla Feuerbacha jest to w ogóle możliwe dzięki wycofaniu własnego Ja z pierwszego planu, „poniechaniu siebie”³⁷ i pozwoleniu, by przemówił drugi człowiek. „Miłość innego człowieka mówi ci, czym jesteś”³⁸. Tylko przez włączenie emocji można poznać drugiego człowieka, wtedy obce i własne doznania jednoczą się, a nie rozjeżdżają w przeciwne strony.

Dla Feuerbacha drugi człowiek jest nie tylko źródłem świadomości³⁹, samowiedzy, prawdy⁴⁰, ale także moralności - narzuca obowiązki wobec innych, nie pozwala na nadmierny egocentryzm. „Świadomość nakazów moralnych - powiada Feuerbach - związana jest wyłącznie ze świadomością istnienia drugiego człowieka”⁴¹. Moralność tylko dla indywiduum jest czystą fikcją. W liście do Duboca z czerwca 1866 r. Feuerbach pisze, że „moralność nie może być tak jak u Kanta i Schopenhauera wyprowadzona wyłącznie z jaźni, ale tylko z ja i ty (*nur aus dem Ich und*

³⁴ Por. „W jakiż sposób - pyta Feuerbach - możesz bardziej afirmować jakąś istotę niż przez to, że ją kochasz?”. L. Feuerbach: *Myśli o śmierci*, dz. cyt., s. 183.

³⁵ J. A. Kłoczowski: *Człowiek - Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*. Lublin 1979, s. 81.

³⁶ Por. L. Feuerbach: *Myśli o śmierci*, dz. cyt., s. 159.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ L. Feuerbach: *Fragmenty do charakterystyki*, dz. cyt., s. 375. Zob. R. Panasiuk: *Dialektyka miłości i śmierci w antropologii Feuerbacha*. „Człowiek i Światopogląd” 1972/10, s. 5-18.

³⁹ L. Feuerbach: *Zasady filozofii przyszłości*, dz. cyt., s. 72

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ L. Feuerbach: *O istocie chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 267.

Du)"⁴². Człowiek świadomy swych ograniczeń, narzucanych mu przez zinternalizowanie obowiązków wobec innych, sam dla siebie jest najsurowszym sędzią „Ten drugi - powiada Feuerbach - jest moim uprzedmiotowionym sumieniem, (...) jest moim uosobionym poczuciem wstydu”⁴³. Słyszac „głos sumienia” w sobie, słyszę głos ludzkości w ogóle, rozumu gatunkowego i wtedy moje Ja empiryczne jest w konfrontacji, w rozmowie z Ja ogólnym: oponuję, albo zgadzam się czyli ustosunkowuję do tego głosu wewnętrznego. „Ja chcę” - mówi moje dążenie do szczęścia; «Ty powinienes» — oświadcza dążenie do szczęścia kogoś innego”⁴⁴. Ten drugi jest - Ty i obcego i mojego jednocześnie, inny trochę, ale ktoś z kim możemy się spierać lub dogadać, zawrzeć zgodę, porozumienie. Głos ludzkości, mówiący mi jak mam postępować - szukając odpowiedników historycznych - przypomina głos dajmoniona Sokratesa. On pierwszy odkrył ten głos w sobie, starając się być wobec niego posłuszny. Cenił tę swoją uniwersalną wielkość, starał się nie poniżać tego swego powołania.

„Ty” oznaczające głos sumienia (człowieka w ogóle) może mi mówić: „ładnie postąpiłeś”, i odwrotnie „jak mogłeś tak postąpić”. Ja mogę siebie pochwalić lub zganić, potępić za jakiś czyn. Żałować go, wstydzić się, znajdując źródło wstydu w sobie. „Ja”, które krytykuję jako małe, błędzące i które nazywam „Ty” jest mniejsze od faktycznego. „Ja” oceniające jest wyższe niż „Ja” krytykowane; jest wobec niego zdystansowane - to próba by go zmienić, ulepszyć. Głos sumienia to konfrontacja mojego małego „Ja” z wewnętrznym głosem Ludzkości, „Ja” sądanego z „Ja” osądzającym, „Ja” błędzącego z „Ja” potępiającym, „Ja” mówiącego jak mam postępować z „Ja” zajmującym stanowisko wobec tego głosu dajmoniona. Ty - jest zwrotne, działa między dwoma Ja.

W „teatrze” wewnętrznym występują u Feuerbacha dwa „Ja” empiryczne: sądzące i osądzone i dwa „Ja” transcendentne: Ja dobre (Bóg) i Ja złe (szatan). To są, uczestnicy wewnętrznych dylematów, z przeżywaniem wewnętrznych dysonansów i dysharmonii. W tym czteroosobowym „teatrze” wewnętrznym są różne fabuły i przygody wewnętrzne: zaskoczenia, zgodności, odstępstwa, zdrady, marzycielstwo, bardzo różne występują dziania się. Nie ma relacji stałej małego Ja wobec wielkiego Ja, jest ono w dialogu, stale ze sobą rozmawia, raz jedno jest czynne (głos sumienia), a czasem drugie. Gdy te dwie siły rozmawiają

⁴² L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe.*, dz. cyt., s. 323.

⁴³ L. Feuerbach: *O istocie chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 267.

⁴⁴ L. Feuerbach: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, w: *Sämtliche Werke*, hrsg. W. Bolin. Bd. 10. Stuttgart 1960, s. 113.

ze sobą, gdy jest uzgadnianie tych dwóch wielkości, wtedy jest w dodatkowym kontekście spotkanie z innym: dialog zewnętrzny, który staje się uzupełnieniem „teatru” wewnętrznego. Ponieważ bycie częścią ludzkości nie zawsze jest satysfakcjonujące, małe Ja empiryczne poszukuje innego, równego sobie. A zatem jest inny - który staje naprzeciw mnie: jednostka - i Ja sam, rozchwiany wewnątrz, wątpiący jak u Pascala, w stanie wyboru, ryzyka. My sądzimy w „teatrze” wewnętrznym, że możemy przewidzieć zachowanie innego, że on jakoś postąpi: tak lub odwrotnie, a on może podjąć działania, co do których nie tylko inni, ale i on sam nie uważał siebie za zdolnego - działania nieprzewidywalne „przynoszące wstyd wszystkim przepowiedniom (...) - jak powiada Feuerbach - w podstawie obalające wszystkie sądy wypowiedziane raz i na zawsze o nim przez ograniczony, pedantyczny determinizm”⁴⁵. A zatem „teatr” faktycznego zachowania się, aktorstwa zewnętrznego staje się uzupełnieniem „teatru” świadomości. Jest we mnie i poza mną „teatr” wewnętrzny i zewnętrzny. „Teatr” zewnętrzny jest bardziej realny niż wewnętrzny.

Religia jest u Feuerbacha wyrazem Ja ogólnoludzkiego. Słyszając głos religii w sobie, słyszę głos ludzkości, wiodę jakąś rozmowę z religią, coś odrzucam, akceptuję, jestem w procesie wewnętrznego rozdwojenia, skonfrontowany do dajmoniona, do pierwiastka ogólnoludzkiego. To coś, co dodaje mi otuchy, ja widzę w sobie tyle doskonałości, wieczności, rozumności, dzielności, pracowitości, ile zawierają w sobie wszystkie cechy religii. Jako część gatunku, kiedy z Bogiem się utożsamiam, to czuję moc Boga; jestem śmiertelny jako człowiek, ale nieśmiertelne jest we mnie człowieczeństwo. Z drugiej strony to mnie przytłacza, bo to jest alienacja. Czy Ja mam rozplątać się w świadomości gatunkowej, mam być cieniem Ja ogólnoludzkiego, jego częścią, płomyczkiem, czy ja mam do spełnienia zadanie, które jest czymś więcej niż ten głos ludzkości. Tak jak u Kanta, przestrzeganie imperatywu kategorycznego (woli powszechnej) jest obowiązkiem a nie zasługą, dopiero gdy go przekraczamy to jest nasz wkład: zrobiłem coś więcej niż nakazuje moralność. Podobnie to Ja empiryczne, u Feuerbacha, może czuć się przytłoczone przez Ja ogólnoludzkie, lub być bardziej ambitne, może chcieć sławy jednostkowej, zaznaczyć swoją indywidualną obecność w świecie. Wyrażając potrzebę indywidualizacji gatunku ludzkiego, potrzebę afirmacji indywidualności ludzkiej Feuerbach kładzie nacisk na pełne rozwinięcie własnej istoty poprzez własną aktywność.

⁴⁵ L. Feuerbach: *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, w: *Gesammelte Werke*, Bd. 11. Berlin 1972, s. 92.

Jedyną prawdziwą nieśmiertelnością jest wzniosły czyn lub duchowe dzieło sztuki. One wyznaczają cel i sens ludzkiego życia, pośmiertne trwanie człowieka w kulturze⁴⁶.

W małym „teatrze”, uzgadniane są te dwie wielkości, jak u Pascala: wielkiej nieskończoności (makrokosmosu) i nieskończonej małości (mikrokosmosu). Inicjatywa dialogu wychodzi z obu stron, raz głos zabiera wielkie Ja lub odwrotnie. Gdy są one w dialogu, to nie ma entuzjazmu, uczuciowości, jest tylko refleksyjność - samookreślanie się małego Ja wobec Ja dużego: czy uważam, że pochodzę od wielkiego Ja, czy też te dwie wielkości są odrębne, sprzeciwiają się sobie. Jedynie w entuzjazmie, w tej ogólności i totalności małe Ja i duże się jednoczy, mam poczucie, że moje życie, egzystencja konkretna, pasuje do powszechnej ludzkości, do wielkości gatunku. Mały człowiek pasuje do nadczłowieka. Ta religia człowieka u Feuerbacha może wieść też do religii nadczłowieka, tej którą nazywamy religią Boga. U Feuerbacha Bóg jest ukryty w człowieku, albo człowiek ukryty w boskości, w cechach Boga.

Jean Marie Guyau (1854-1888) bliski feuerbachowskiej, antykan-towskiej etyce - szlachetnego entuzjazmu (bez żadnych powinności i bez żadnych bezwzględnych sankcji), odwołującej się do naturalnych skłonności⁴⁷ zakładał, że potrzeba działania człowieka wynika z nadwyżki energii. U Feuerbacha podobnie nie tylko „człowiek niczego nie może dokonać bez entuzjazmu (*Enthusiasmus, ohne den der Mensch nichts leistet*)”⁴⁸, ale także w entuzjazmie, w stanie egzaltacji może „dokonać tego, co inaczej jest w ogóle niemożliwe. Afekty czynią cuda, tj. wywołują rezultaty przekraczające siły narządu w normalnym nie pobudzonym stanie”⁴⁹. Entuzjazm jest potęgowaniem cech ludzkich, mamy w nim do czynienia z przekraczaniem Ja empirycznego, zasypywaniem przepaści między małym Ja i dużym Ja i z osiąganiem wielkości. Gdy entuzjazm opada powraca biegunowość, niekongruentność.

U Feuerbacha mamy do czynienia z dwoma różnymi sposobami istnienia człowieka, które wyrażają pęknięcie jego antropologii: w wielkich sprawach - człowiek jest wielki, w małych sprawach - mały. Z jednej

⁴⁶ Por. L. Feuerbach: *O nieśmiertelności ze stanowiska antropologii*, w: Wybór pism, t. 2, dz. cyt., s. 458-459.

⁴⁷ Por. M. Guyau: *Zarys moralności bez powinności i sankcji*, pod red. J. Płudowskiego, wstęp R. Wojdak. Warszawa 1960, s. III.

⁴⁸ L. Feuerbach: *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. Ansbach 1837. s. 7.

⁴⁹ L. Feuerbach: *Przeciwko dualizmowi duszy i ciała, ducha i materii*, w: Wybór pism, t. 2, dz. cyt., s. 341.

strony jest istotą uniwersalną, ma wielkie znaczenie, z drugiej - jest istotą o cechach podrzędnych, mało istotnych. Jest rozdwojony: uniwersalny i partykularny. Przy takim ujęciu Feuerbach szedł w kierunku małego, codziennego życia, mikrofilozofii. Tysiące drobiazgów nadają życiu treść: „życie to muzyka - pisze - każda chwila to melodia lub pełny, bogaty duchem nasycony duszą ton”⁵⁰. To krok w kierunku konkretności, w stosunku do Kanta, gdzie człowiek pozostawał abstrakcją. Feuerbach w przeciwieństwie do Kanta uważał, że to abstrakcyjne Ja, abstrakcyjna natura ludzka musi bardziej przystawać do konkretnej sytuacji ludzkiej m.in. życiowej, zawodowej. Lepiej by było powiada, gdyby Kant napisał swoją moralność dla, (...) robotników i drwali, dla chłopów i rzemieślników”⁵¹.

To Ja empiryczne może ubierać się w kostiumy innych Ja empirycznych. Również Feuerbach ukrywał się, „mówił do publiczności - jak sam pisał w liście z 1837 r. do Karla Bayera - przez obce osoby, ponieważ nie chciał mówić we własnym imieniu (...) chciał pozostać w ukryciu dlatego, ograniczył się do terenu historii filozofii”⁵². Widział siebie jako identycznego z innymi, dawnymi lub współczesnymi myślicielami, byli oni ucieleśnieniem, uosobieniem jednej z części jego Ja wewnętrznego. Widział też w innych Ja empirycznych uzupełnienie siebie: „Z tej bliższej znajomości - pisze w liście z 23 XII 1866 r. do L. Pfaua - zdobyłem radosne, podniecające przekonanie, że Pańska działalność jest istotnym, uzupełnieniem (*Ergänzung*) mojej, własnej działalności. Że Pan na terenie sztuki jest i czyni to, co ja czynię na terenie religii i filozofii w węższym tego znaczeniu słowa”⁵³. Nie żądamy od siebie wiedzy w wielu dziedzinach, tylko dlatego, że wiemy, że taką wiedzę posiadają inni. Uzupełnianie jest rodzajem współtworzenia, jest dialogiem. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na użyte przez Feuerbacha w liście do Wilhelma Bolina z początku czerwca 1870 r. wyrażenie: „współtwórcza aktywność”⁵⁴ (*mitschaffende Tätigkeit*) oraz wyrażenie: pusta między przestrzeń”⁵⁵ (*leere Zwischenräume* - termin wzięty od Epikura⁵⁶), która jest dialogiczna i ma zachęcać odbiorcę dzieła do aktywności myślowej.

⁵⁰ L. Feuerbach: *Myśli o śmierci*, dz. cyt., s. 195.

⁵¹ L. Feuerbach: *Der Eudämonismus*, w: *Sämtliche Werke*. Bd. 10, dz. cyt., s. 291.

⁵² L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe*, dz. cyt., s. 30.

⁵³ Tamże, s. 333.

⁵⁴ Tamże, s. 363.

⁵⁵ L. Feuerbach: *Dodatki i uwagi*, w: *Wykłady o istocie religii*, dz. cyt., s. 332.

⁵⁶ Zob. A. Nowicki: *Teksty filozoficzne z punktu widzenia ich przekształcalności*. „Studia Filozoficzne” 1975/12, s. 81.

Jest to przejaw tuizmu. Autor pisze dla drugiej osoby, a pisząc prowadzi dialog. Mamy tu interesującą formę stylistycznego wprowadzenia czytelnika do tekstu. Dzieła ludzkie są przestrzenią spotkań, w której uzupełnia się osobę spotkaną, własną aktywnością. A zatem inny robi za mnie to, czego ja nie muszę robić, on mnie reprezentuje, jest moim drugim Ja, Ja podwojonym, moim cieniem⁵⁷.

Relacja Ja-Ty nie jest czymś wymuszonym z zewnątrz, lecz czymś wewnętrznym i autonomicznym. Jest zakodowana w pierwotnej naturze ludzkiej, w jej rzeczywistych potrzebach i wewnętrznych dyspozycjach. W stanie naturalnym nie jest człowiekowi dostępny inny sposób istnienia niż poza relacją Ja-Ty, relacją będącą najbardziej podstawową więzią międzyludzką, w której uniwersalnym czynnikiem integrującym jest zasada miłości a człowiek dla człowieka jest Bogiem. W warunkach alienacji religijnej ten stan naturalny ludzkości ulega zniszczeniu, więzi międzyludzkie ulegają rozerwaniu i zniszczeniu, a motywacje postępowania stają się egoistyczne. Przywrócenie owych więzi skażonych przez alienację, uczynienie ich uniwersalnym prawem ludzkiego życia i myślenia jest generalnym zadaniem rewolucji moralnej. Feuerbach uważa, że nowa epoka w dziejach zacznie się wtedy, gdy przeciw zdeintegrowanym więziom o charakterze cząstkowym dojdzie do głosu relacja Ja-Ty i dzięki temu przywrócona zostanie bezpośrednia komunikacja między ludźmi, a motywacje postępowania będą polegać na wzajemnej sympatii i miłości. Relacja Ja-Ty będzie miała charakter absolutny i będzie wyczerpywała wszelkie konkretne stosunki między ludźmi

Indywiduum u Bubera. U Bubera stosunek Ja-Ty to ontologiczna więź między ludźmi, która kształtuje się psychologicznie, lub metafizycznie. Dwie osoby, w trakcie spotkania twarzą w twarz, otwierają się i doznają całą swoją istotą przeżycia tak mocnego, magicznego i hipnotycznego, że stają się jedną osobowością, jednym człowiekiem w dwóch ciałach. Dwojgiem ludzi osiągających na moment mistyczną bliskość dusz, rozumiejących się bez słów. Nie umiejących spojrzeć na drugiego obiektywnie - w oderwaniu od siebie samego, bez poczucia, że ten drugi stał się integralną częścią własnej istoty, nim samym⁵⁸. Współistniejącym i współtworzącym całość partnerem dialogu. Ja-Ty, prowadzi do spotęgowania i zintensyfikowania związku, do maksymalizacji psychiki.

⁵⁷ Por. F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień*, w: *Dzieła*, tł. K. Drzewiecki, t. 11. Warszawa 1909-1910, s. 215-219; C. G. Jung: *Cień*, w: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tł. J. Prokopiuk. Warszawa 1976, s. 65-68.

⁵⁸ Por. M. Buber: *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 89.

Do istnienia, bardziej twórczego, kreatywnego niż istnienie samotne, indywidualne. Do podwójnej, sprzężonej osobowości.

U Bubera spotkanie jest doświadczeniem tajemnicy drugiego, który jawi nam się w postaci znaku zapytania: kto jest tak wyjątkowy, że stał się dla nas tematem do analizy? Mogliśmy go nie spotkać i nie nosić w sobie tego znaku zapytania, a tak, nie wiedzieć kiedy, w „przypadkowym spotkaniu”⁵⁹ dostrzegamy coś, czego nie szukaliśmy - drugiego - który staje się naszym problemem, z którym nie możemy zerwać⁶⁰. Musimy go nosić w sobie jako temat, który nie jest wynikiem naszej decyzji, ale „niepostrzeżenie”⁶¹ zapada w naszą psychikę jako fatum, zakłęcie, które nas opanowuje. Nie jesteśmy w stanie go wyrzucić, wpasowuje się w naszą psychikę, pozostajemy na jego uwięzi. Myślimy o nim, chcemy zrozumieć jego strukturę. Spotkanie to bliskie nawiązanie kontaktu, ale w sensie odsłonięcia się czegoś nieznanego, gdy drugi jawi nam się jako niezwykle subtelna zagadka do rozwiązania. Rodzaj rebusa, do którego musimy znaleźć klucz. Dobrze by było go zrozumieć, bo gdybyśmy go zrozumieli, to byśmy zrozumieli coś bardzo ważnego.

Dla Bubera, w przeciwieństwie do Feuerbacha, olśnienie nie jest czymś trwałym, przedłużonym, procesualnym, lecz czymś, co może zaistnieć tylko na moment: w relacji „spojrzeniowej” z kimś drugim. Kto stoi naprzeciw mnie, w stosunku twarzą w twarz. Buber opisuje taką sytuację, gdy jako uczestnik pochodu, w pewnym momencie, zobaczył dzień wcześniej poznanego przelotnie muzyka. „Spostrzegł mnie, jak gdyby tylko mnie - pisze - i skinął na mnie. Natychmiast wydało mi się, że zostałem wyłączony z pochodu. Czułem się, jak gdybym stał tam, przy drzwiach kawiarni i bezgłośnie, z uśmiechem zrozumienia odpowiadał temu, który na mnie skinął. Gdy odzyskałem świadomość rzeczywistości, pochód, którego czoło tworzyli moi przyjaciele i ja, dawno już zostawił kawiarnię za sobą”⁶². Gdy na chwilę oczy ich się spotykały, gdy widział, że go widzi, nie tylko on uświadomił sobie swoje, indywidualne istnienie⁶³, ale także przez sekundę obaj poczuli, że są jednostkami, a nie fragmentem jakiejś siły, czy odgrywanej tylko roli. Zatem spojrzenie w spotkaniu jawi się nie tylko jako instrument do

⁵⁹ Por. M. Buber: *Ja i Ty*, dz. cyt., 140.

⁶⁰ W spotkaniu, powiada Buber, nie jest istotne, że „jeden czyni drugiego swoim przedmiotem, ale to, że - i dlaczego - w pełni mu się to nie udaje”. „Tajemnicy kontaktu (...) całkowicie wyeliminować (...) nie można” (tamże, s.140).

⁶¹ Tamże, s. 140.

⁶² Tamże.

⁶³ Por. „Ze stosunku do Ty bierze się Ja”. M. Buber: *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 93.

budowania tajnego porozumienia, zaistnienia świata, niezależnego od kontekstu, ale także spełnia „funkcje wyróżniające i indywidualizujące”⁶⁴. W miejsce dystansu, obcości, samotności właściwych dla płaszczyzny przedmiotowej istnienia człowieka w świecie, pojawia się unia mistyczna, chwilowe przyłgnięcie dwu „Ja” i taka jedność, że nie ma w niej miejsca na trzeciego. „Do odpowiedzi na pytanie «czym jest człowiek» - powiada Buber - przybliżymy się wtedy, jeśli nauczymy się rozumieć go jako istotę, w której dialogice, w obopólnym byciu-we-dwoje, urzeczywistnia się i poznaje spotkanie jednego z drugim”⁶⁵. Obowiązuje zasada, że troje tworzy społeczeństwo. Gdy pojawi się więcej podmiotów, pojawia się socjologia, a wraz z nią inny krąg myślenia. Pojawia się człowiek masowy, relacja „My-Oni” i „My- Wy”. U Bubera społeczeństwo dla jednostki jest nieosiągalnym horyzontem, gdy zaś osiąga ten horyzont społeczności: Ty zostaje przekształcone w To⁶⁶. „W najbardziej gwałtownych momentach dialogiki - powiada Buber - widać wyraźnie, że krąg wokół zdarzenia zakreśla pałeczka nie tego, co indywidualne ani tego, co społeczne, lecz tego wymiaru trzeciego. Królestwo Pomiędzy jest (...) na wąskiej grani, na której spotykają się Ja i Ty”⁶⁷. Ten szczególny wymiar ludzkiego istnienia, w którym dochodzi do spotkania Ja-Ty - sfera pomiędzy - nie jest społeczna, bo społeczeństwo to konglomerat interesów, głębokie różnice nabrzmiewające konfliktami, które prowadzą do pęknięcia, podzielenia się wspólnoty, która pada ofiarą rozgrywek stających naprzeciw siebie, zhierarchizowanych, opozycyjnych podmiotów, wrogich sobie światów. Międzyludzkie Bubera, to, jak powiada Witold Glinkowski „przestrzeń będąca warunkiem spotkania”⁶⁸, która nie zamyka się we wzajemnym stosunku uczuciowym, sytuującym się w światach wewnętrznych, wzajemnych partnerów dialogu, ale realizuje się w sferze pomiędzy nimi, w „wymiarze dostępnym

⁶⁴ „Wyróżnienie takie - pisze Stefan Symotiuł - mogłoby być uznane za coś przykrego dla osobowości skłonnej do skrywania się, zaś za pozytywne tylko dla osobowości lubiącej bycie widzianym” (Tenże: *Ejdetyka „spojrzenia”*. „Akcent” 1987/1, s. 56).

⁶⁵ Buber: *Problem człowieka*, dz. cyt., s. 93.

⁶⁶ Por. M. Buber: *Ja i Ty*, dz. cyt., s.48, 60. W. Glinkowski wskazuje, że „w przeciwieństwie do każdego Ty spotykanego w świecie, które musi popaść w Ono(To), Ty Boskie nie jest zagrożone taką degradacją” (W. P. Glinkowski: „*Bóg filozofów*”. *Bóg w myśli Martina Bubera*. „Edukacja Filozoficzna” 2003/35, s. 262).

⁶⁷ M. Buber: *Problem człowieka*, dz. cyt., s.90, 92.

⁶⁸ W. P. Glinkowski: *Dialog jako filozofia czyli o realności Buberowskiego pomiędzy*. „Edukacja Filozoficzna” 2000/30, s. 304.

tylko im obu”⁶⁹. Są oni tak uwikłani we wzajemne związki, że są jednym światem. Nawet przy różnej pozycji społecznej - różnice klasowe, polityczne, wykształcenie nie mają tu żadnego znaczenia - powstaje więź między Ja-Ty, która wyłącza ze świata, prowadzi do życia własnymi sprawami, do wytworzenia własnego, małego świata. Jest tylko jednostka i drugi człowiek dany w spotkaniu będącym momentem twórczego olśnienia, w którym nie ma nic negatywnego. Przeciwnie, pojawia się tu eksplozja tajemniczej energii, przeobrażającej wewnętrznie, uruchamiającej chęć zrozumienia drugiego i siebie. Jest wymuszona kreatywność, która sprzyja rozwojowi człowieka, który po spotkaniu nie jest już taki sam jaki był przedtem. Zwłaszcza „z momentu najwyższego spotkania” z Bogiem „nie wychodzi taki sam jaki weń wszedł (...) Człowiek wychodzący z istotowego aktu czystej relacji ma w swej istocie pewne więcej, jakiś przyrost, o którym wcześniej nie wiedział i którego pochodzenia nie jest w stanie prawidłowo określić”⁷⁰. Trzeba tu bowiem podkreślić, że tym co Bubera różni od Feuerbacha nie jest relacja Ja-Ty, różni ich to, że Buber był człowiekiem wierzącym i właściwy wątek antropologiczny był u niego podporządkowany rozważaniom metafizycznym. W strukturze bytowej człowieka istnieje związek z Bogiem, z Absolutem. Jest tylko jednostka i drugi człowiek i Bóg, który jest jakąś zagadką, jakimś Ty nierozwiązywalnym dla nas. Jest on czymś więcej niż Ludzkość Feuerbacha. Religia człowieka zastępuje Boga Ludzkością. U Bubera człowiek może być tylko pewnym wariantem boskości. Nie ma utożsamiania się z ludzkością. Ale u obydwu punktem wyjścia, momentem styku może być psychologizacja religii przez Schleiermachera, przez pojęcie emocjonalnego entuzjazmu, „ducha dionizyjskiego”. Entuzjazm zbliża, u Bubera, do Boga, do Transcendencji, tak jak u Feuerbacha do rozpląnięcia się ja empirycznego, w świadomości gatunkowej.

Buber korzysta ze Schleiermachera przez analogię z chasydami, którzy w praktyce mówili to, co Schleiermacher w teorii. Istotą religii dla Schleiermachera jest szczęście, radość, entuzjazm, życie ekstazy. Koncepcja chasydów jest też rodzajem entuzjazmu, życia w stanie uniesienia, gdzie smutek jest zabroniony. Człowiek powinien cieszyć się, demonstrować zadowolenie z siebie. Bóg nie lubi bowiem ludzi, którzy się smucą, a radość jest sposobem na podobanie się Bogu, na zwabienie Boga. Żydzi do XVIII w. byli narodem melancholijnym, dopiero chasy-

⁶⁹ M. Buber: *Problem człowieka*, s. 91.

⁷⁰ M. Buber: *Ja i Ty*, dz. cyt., s. 108.

dzi to przełamali, a nowy duch teologii żydowskiej, duch religijnego entuzjazmu przeniósł się do Ameryki.

Powyższe rozważania mogą być przyczynkiem nie tylko do dziejów kultury europejskiej i światowej, ale także wzajemnych relacji między kulturą żydowską a niemiecką⁷¹.

Summary

The text shows the relation between two German philosophers: Feuerbach and Buber, in the light of not widely known roots of the philosophy of dialogue which was Feuerbach's concept of Me-You. Both of the authors appreciate the crucial role of religion, even though Feuerbach was considered an atheist and Buber - an eulogist of Hassids.

⁷¹ Por. G. Scholem: *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, tł. M. Zawadowska, A. Lipszyc. Warszawa 2006.

ROMAN KONIK
Uniwersytet Wrocławski

ESTETYKA JAKO PRZEDMIOT OBOWIĄZKOWY CZY FAKULTATYWNY W NAUCZANIU FILOZOFII?

Kilka uwag na marginesie sporu

W dyskusji filozofów ostatnich lat powraca pytanie o sens nauczania estetyki jako obowiązkowego przedmiotu w nauczaniu filozofii. Wysuwane są tutaj dwa wykluczające się sądy.

Pierwszy sąd podważa sensowność wprowadzania tej dyscypliny filozoficznej w cykl dydaktyczny (dopuszcza możliwość fakultatywnego wyboru) zakładając, że estetyka (o ile jest uznawana za naukę) jest peryferyjną dziedziną dla samej filozofii. Krytycy wprowadzania w blok nauk szczegółowych filozofii estetyki jako odrębnego przedmiotu zwracają uwagę, że od samego początku uprawiania tego przedmiotu jako odrębnej dyscypliny estetyka była postrzegana jako ogromnie kontrowersyjna dziedzina, głównie ze względu na niejasność rozstrzygania podstawowych kwestii fundamentalnych dla samej dyscypliny, takich jak: natura piękna, ontologiczny status sztuki, natura przeżycia estetycznego i artystycznego, społeczne i indywidualne oddziaływanie sztuki czy zasady weryfikowalności tez estetycznych. Kłopoty sprawiało i sprawia po dzień dzisiejszy nawet zdefiniowanie samego przedmiotu badań estetycznych, czyli sztuki. XX wiek, wraz z totalną reorientacją sposobu prezentacji i uprawiania sztuki, poddał w wątpliwość także samą potrzebę uprawiania estetyki jako nauki, która w najlepszym wypadku jest dyscypliną będącą jedynie filozoficznym dopełnieniem teorii sztuki sytuując się w naukach akademickich na nieistotnych peryferiach, na dodatek korzystającą z osiągnięć ontologii, epistemologii, semiologii, teorii kultury, antropologii, socjologii, psychologii czy lingwistyki. Wedle przeciwników wprowadzania estetyki w segment dydaktyczny przedmiot ten jest nieakceptowany ze względu na brak precyzji terminologicznej używanych pojęć¹, niespójność przyjętych założeń teoretycznych¹

¹ Estetycy posługują się często tymi samymi terminami przypisując im różne znaczenie. Terminologię estetyczną cechuje też wysoka wieloznaczność i nieprecyzyjność

oraz fatalną metodologię. Wskazuje się przy tym, że anachroniczność estetyki jako odrębnej dyscypliny naukowej wynika już z samego jej przedmiotu badań, sztuka bowiem jest tą częścią naszej rzeczywistości, która nie może podlegać statycznym analizom naukowym, gdyż natura piękna, moment kontaktu z dziełem sztuki, moment przeżycia wywołanych i prezentowanych wartości nie może być poddany obiektywnej analizie, która jest konieczna do tego, by namysł ten mógł pretendować do miana nauki, a zatem do odrębnej dziedziny filozoficznej takiej jak ontologia czy teoria poznania. Fenomen sztuki jest w dużej mierze ściśle związany z indywidualnymi predyspozycjami, przynależy do sfery indywidualnych upodobań, gustu, dlatego o żadnych obiektywnych ustaleniach mowy być nie może. Fiasko estetyki jako nauki, wedle jej krytyków, musi być nieuchronne także z tego powodu, że wielu jej adeptów wierzy w istnienie uniwersalnej natury piękna, zakładając jego absolutną istotę (*vide* przykład Wielkiej Teorii Estetycznej). Próbuując w dociekania estetycznych znaleźć te efemeryczne podstawy, estetycy pozbawieni są jakichkolwiek praw by ich badania uznać za naukowe, gdyż, zdaniem krytyków, nie istnieje nic takiego jak absolutna natura sztuki; sztuka bowiem jest strukturą otwartą, pulsującą wewnętrznym życiem, dynamiczną, determinowaną wieloma czynnikami zmiennymi, nie posiada żadnej uniwersalnej istoty, a co za tym idzie takie definicje jak „dzieło sztuki”, „wartości estetyczne”, „przeżycie estetyczne” są terminami, które nie mogą spełnić postulatu definiowalności. Trudno bowiem podstawowe kryteria sztuki takie jak: oryginalność dzieła sztuki czyjego unikatowy charakter zamykać w stałe ramy definicyjne. Co więcej, krytykowano estetykę za to, że nowe tendencje w sztuce, takie jak awangarda czy pojawienie się kultury masowej, wskazują na jej anachroniczność poprzez fakt ignorowania i niedostrzegania nowych form ekspresji lub całkowity brak zgody co do jakości i próby opisu nowych zjawisk". Estetykę można ujmować co prawda jako dziedzinę historyczną (podobnie jak *

używanych terminów (np. piękno, sztuka, wzniosłość), z czego wynika wieloznaczność terminologiczna, która otwiera drogę do dowolnej interpretacji.

² Związane jest to głównie z pojawieniem się w pierwszej połowie XX wieku ruchów awangardowych. Zerwanie z tradycyjnymi formami manifestacji artystycznej, dyskontynuacyjny model uprawiania i rozumienia sztuki, wprowadził pewien chaos w odbiorcach, którzy nie byli w stanie nadążyć i zrozumieć zmian, jakie zachodzą w świecie sztuki. Wtedy to estetyce zarzucano, że oddala się od swego przedmiotu brnąc w jałowe spory na temat dialektycznych uwarunkowań sztuki (Th. Adorno) czy koncepcji powiązania estetyki z matematyką (K. Bense) czyniąc ją zupełnie nieprzydatną przez ignorowanie materiału badawczego i brak reakcji na zachodzące zmiany

historię innych nauk), jako periodyzację rozwoju podstawowych zagadnień i problemów czy ujmować jako prezentację rozwoju teorii estetycznych, systemów, pojęć. Jednak i tu napotkamy na dwojaką przeszkodę.

Pierwszą jest fakt, że estetyka ujmowana jedynie w kontekście historycznym bardzo zbliża się do historii sztuki, w której zawarte są główne zagadnienia związane z historią funkcjonowania sztuki. Czy w kontekście historycznym należy zatem estetykę traktować jako naukę o pięknie, postrzeganiu, przeżyciach, sądach i ocenach czy o regułach sztuki? Jeżeli nie określi się zamierzonego aspektu estetyki (a także krytyki głównych teorii estetycznych, krytyki, która musi być prowadzona z ściśle określonego stanowiska) spowoduje to znaczne przybliżenie się do takich nauk jak psychologia, socjologia teoria sztuki lub zredukuje się estetykę do historii doktryn estetycznych.

Drugi problem związany jest z tym, że należałoby domknąć historię estetyki na XIX wieku. Współczesna estetyka (mimo różnorodni koncepcji i definicji) utraciła bowiem status nauki (więc jej historia nie może być analizowana z punktu widzenia historii nauki) przeobrażając się raczej w koncepcję filozofii sztuki, która miałaby się zajmować wszystkimi paraartystycznymi przejawami naszej antroposfery, a jej podstawowymi wyznacznikami miałyby być nieostre modele tzw. kontraktu estetycznego odnoszące się z kolei do sytuacji estetycznej czyli propozycji ujęcia ekspresji i jej odbioru w sposób mało systemowy. Estetyka współczesna miałaby być zatem uprawiana jako szeroko pojęta filozofia sztuki, która swą analizą obejmuje zarówno koncepcje ekspresji, twórczości czy odbioru jak i krytykę artystyczną³.

Przeciwnicy uznania estetyki jako nauki szczegółowej filozofii powołują się także na mocny sprzeciw, który manifestował się już w filozofii anglosaskiej w nurcie lingwistyczno-analitycznym (głównie za sprawą Wittgensteina i jego *Philosophical Investigations*). Filozofia analityczna krytycznie odniosła się do problemów związanych z tradycyjnym słownikiem estetyki. Zauważono, że konstytutywne kategorie estetyczne (wartość estetyczna i artystyczna, przedmiot i podmiot estetyczny, przeżycie estetyczne) nie mogą być zdefiniowane co do ich isto-

³ Trudno wskazać na jedną wiążącą definicję estetyki jako nauki, wynika to z mnogości propozycji jak estetyka winna być uprawiana: od propozycji estetyki psychologicznej (R. Arnheim, L. Meyer), estetyki matematycznej (K. Bense), estetyki głębi (S. Lesser), estetyki informacyjnej (A. Moles), estetyki semiologicznej (U. Eco), estetyki sytuacyjnej, estetyki historycznej (W. Tatarkiewicz), estetyki dialektycznej (Th. Adorno), czy socjologicznej (P. Bourdieu).

ty. Koniec XX wieku w estetyce (obok optymistycznych założeń) przyniósł też pewne wątpliwości. Funkcjonowanie sztuki w obrębie sfery *high tech* wyraźnie osłabiło tendencje estetyków do normatywnych propozycji oraz osłabiło ich skłonności do definitywnych tez z zakresu aksjologii. Słabością współczesnych estetyk jest zdecydowany brak zmierzania się z podstawowymi wątpliwościami natury metodologicznej. Otwartym pozostaje też pytanie czy estetyka jako nauka odnosi się do wszelkiego rodzaju postrzeżeń: od zmysłowych, duchowych, po codzienne, wzniosłe i zwykłe? Jak zauważa W. Welsch, współczesne: *określenie estetyki jako nauki nie wskazuje jednoznacznie na kontekst zjawisk zmysłowych, ale strukturę samych tych zjawisk. Mówiąc o estetyce tańca, lotu ptaków albo samochodu nie myślimy o podręcznikach, ale o ruchach i przedmiotach jako takich. Poślizg znaczeniowy (być może charakterystyczny dla sfery estetyki w ogóle) daje się zauważyć już u Baumgartena, który wychodzi od estetyki jako nauki o zmysłowości, a potem określa ją jako „poznanie zmysłowe”, a nawet jako „piękne myślenie” (ars pulchre cogitandi)⁴.*

Wiek XX, pomimo pewnego renesansu estetyki, paradoksalnie ją osłabił i sprawił, że jako nauka straciła ona swą mocną pozycję. Stało się to głównie za przyczyną totalnej dekompozycji sztuki XX wieku, która zerwała dotychczasową, ugruntowaną wielowiekową tradycją stałą relację „sztuka - rzeczywistość”. Sztuka stała się całkowicie niezależna od rzeczywistości (np. abstrakcjonizm) lub całkowicie wkomponowała się w potoczną rzeczywistość (tzw. estetyzacja życia codziennego). Sztuka XX wieku przełamała też wielowiekową tradycję aksjologiczną - w miejsce pozytywnych wartości (sztukotwórczych) takich jak piękno, wprowadzono w obręb sztuki wartości dotychczas uznawane za aestetyczne takie jak; brzydota, chaos, dysharmonia. Tego rodzaju dekompozycja wymaga od estetyki nie tylko wewnętrznej reorientacji, ale całkowicie nowej dyscypliny teoretycznej, niemożliwej do zrealizowania, gdyż nie sposób ująć jedną spójną systemowo refleksją estetyczną tak znacznie poszerzony obszar ekspresji i recepcji świata sztuki.

Estetyka nie jest też w żadnym stopniu nauką praktyczną - byłaby taką gdyby dostarczała recept odbioru i prawideł twórczości. Obcując z podstawowymi kwestiami estetyki współczesnej jej adepci pozostaną raczej zniechęceni (przez pluralizm koncepcji recepcji sztuki, brak syntez, hermetyczny język) niż zachęcani do tego by pogłębić kulturę estetyczną. Estetyka jako nauka teoretyczna nie spełnia też pośredniego wa-

⁴ W. Welsch: *Estetyka i anestetyka*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Warszawa 1999, s. 534-535.

loru praktyczności, spełniałaby go wtedy, gdyby jako nauka teoretyczna miała szansę zaistnienia poza wąskim gronem estetyków obytych z hermetyczną terminologią i skomplikowaną metodologią. Przeciwnicy wprowadzania estetyki w obręb nauk szczegółowych filozofii zwracają uwagę na pewien praktyczny aspekt - jeżeli chcemy analizować tzw. sytuację estetyczną musimy ją zauważyć, czyli doświadczyć. Jednak nie jest możliwa analiza „od zewnątrz”, gdyż warunkiem analizy świata sztuki jest zaangażowana obserwacja, odbiór. Jeżeli zaś doświadczamy sztuki wchodzimy z nią w bezpośredni kontakt charakteryzujący się oczywistością doznań - nie potrzeba tutaj dodatkowych wyjaśnień czy analiz. H. Mead zauważa (nie bez ironii), że estetycy przez miałość swych wywodów popadli w stan, w którym bezpośrednio doznanie sztuki przez oczywistość, zachwyt i spontaniczność, nie jest już dla nich możliwe⁵. Pogląd ten dość mocno akcentuje niekomunikowalność problematyki estetycznej na gruncie terminologii naukowej. Obok niekomunikowalności krytycy zwracają też uwagę na fakt, że jednym z podstawowych analizowanych struktur dzieła sztuki na gruncie estetyki jest oryginalność, indywidualność i niepowtarzalność artefaktów. Te czynniki są między innymi katalizatorem powodującym, że dzieło sztuki przekształca się w podziwiane arcydzieło. Estetyka, chcąc spełniać podstawowy warunek jaki nakładany jest na naukę - warunek obiektywności, musi w swej metodologii wprowadzić pewnego rodzaju uogólnienia i absolutyzację. Bez sprowadzenia konkretnie badanych przypadków do ogólnych modeli nie będzie możliwe przeprowadzenie elementarnej analizy i syntezy wskazującej na ogólne prawa rządzące np. przeżyciem estetycznym. Jeżeli poddamy indywidualny akt twórczy rygorystycznemu schematowi uogólnienia stracimy z pola badawczego właśnie to, co w tym procesie najistotniejsze - indywidualny charakter dzieła, jego szczegółowy i niepowtarzalny wymiar oraz proces oddziaływania. Należy pamiętać, że prawidłowości jakich należy szukać przy uogólnieniach występują w estetyce niezmiernie rzadko. Jak zauważa Maria Gołaszewska uogólnianie w estetyce zazwyczaj *dotyczą albo faktów skonstruowanych przez zastosowanie wysokiego stopnia abstrakcji, albo też spraw najbardziej podstawowych, a więc oczywistych i teoretycznie banalnych*⁶.

W dyskusji filozofów ostatnich lat na temat systemu nauczania filozofii istnieje także (choć rzadziej) silne przekonanie, że estetyka jest

⁵ H. Mead: *An Introduction to Aesthetics*. New York 1952, s. 1-12.

⁶ M. Gołaszewska: *Zarys estetyki, Problematyka, metody, teorie*. Warszawa 1984, s. 60.

jedną z podstawowych nauk szczegółowych filozofii, nie należy zatem pozbawiać systemu nauki filozofii tak mocnego akcentu jakim jest ta właśnie dyscyplina. Zwolennicy silnej pozycji estetyki jako nauki filozoficznej powołują się na jej długą tradycję. Już od początku systematycznej spekulacji filozoficznej Platon, obok dobra i prawdy przedstawia piękno jako najwyższy rodzaj wartości (Phaedrus, 246 E). Średniowiecze, zmieniając nieco kwalifikację orzekło o trzech najwyższych transcendentaliach, gdzie obok *bonum*, *verum* występuje *pulchrum*. Arystoteles wzmacniając Platońską koncepcję piękna wymienił trzy rodzaje czynności ludzkich, gdzie obok teorii i działania wymienia twórczość. Silna pozycja sztuki, ekspresji i piękna znajdowała swe odbicie w kantowskim podziale nauk filozoficznych, gdzie obok logiki i etyki królewiecki filozof wskazywał estetykę jako jedną z trzech najważniejszych nauk szczegółowych filozofii. Tradycja ta ugruntowała bardzo silną pozycję piękna, jego odbioru i namysłu nad nim w naszej kulturze, dlatego też ten konstrukt musi mieć przełożenie na filozofię jako naukę traktującą o ogólnych i szczegółowych zasadach bytu.

Pierwsza dekada XX wieku, mimo ostrej krytyki skierowanej przeciwko estetyce jako dyscyplinie naukowej, nie przyniosła spodziewanego przez krytyków zmierzchu estetyki. Apokaliptyczne prognozy wieszczące nadejście końca estetyki jako dziedziny refleksji naukowej nie sprawdziły się tak dalece, że przełom XX i XXI wieku wskazuje wręcz jednoznacznie na pewien renesans uprawiania estetyki jako nauki. Stało się to głównie za przyczyną dwóch rzeczy: wkroczenia świata sztuki w sferę elektroniczną oraz za sprawą tendencji, która najogólniej ujmowana jest jako estetyzacja życia codziennego. Proces ten związany był ze wzrostem kulturowego znaczenia sztuki, a także z postępującą emancypacją sztuki. Dzięki tym dwu fenomenom na nowo zaczęły być reanalizowane takie zagadnienia jak: przedmiot estetyki, jej zakres, status poznawczy, koncepcje postaw twórcy i odbiorcy, problemy metodologiczne itd. Paradoksalnie przyczyna wieszczzonego zmierzchu estetyki stała się jej wewnętrznym katalizatorem. Sztuka tracąc na znaczeniu i prestiżu w życiu społecznym i całej kulturze (odrzucając dotychczasowy paradygmat estetyczności) znalazła się w zupełnie nowej sytuacji (często bywa to określane jako artystyczny przełom kopernikański). Wobec tej sytuacji estetycy zobligowani zostali do zmierzenia się z zupełnie nową sytuacją. Nowy wymiar estetyki filozoficznej stał się przyczyną swiego fermentu filozoficznego przyczyniając się do tego, że estetyka jest jedną z najbardziej dynamicznych dziedzin filozofii współczesnej. Tak więc, wedle zwolenników tej opcji postrzegania estetyki nie może zaist-

nieć sytuacja, w której system nauczania filozofii pominąłby tak ważną część refleksji nad antroposferą jaką daje estetyka.

Należy też pamiętać, że w pewien sposób estetyka wykracza poza obszar swej dyscypliny, jak rzadko która nauka szczegółowa jest obecna zarówno w aksjologii (problem wartości estetycznej i artystycznej, analiza sądów wartościujących w sztuce), w ontologii (np. problem istnienia sztuki w kontekście immaterialnych nośników sztuki *high tech*), epistemologii (poszukiwanie odpowiedzi na pytanie czym są procesy poznawania świata sztuki, poszukuje podstaw sądów i kryteriów ocen wypowiedzianych o artefaktach). W kontekście tego rodzaju wypowiedzi zauważa się także, że związek estetyki z filozofią jest ściślejszy niż z innymi naukami. Z tego też powodu estetyka używa odmiennych metod badawczych posiłkując się metodami stosowanymi np. w teorii poznania, metafizyce czy ontologii.

Przełamując pewien sceptycyzm w uprawianiu współczesnej estetyki, próbuje się na nowo określić jej miejsce w strukturze nauk oraz jej zadania. Z jednej strony przypomina się, że estetyka jest nauką posiadającą wielowiekową tradycję, od estetyki uprawianej w starożytności, po badania scholastyków czy myśl nowożytną. Częste modyfikacje i zmiany zarówno w przedmiocie badań, metodach, sposobach analizy nie mają świadczyć o jej słabości i braku wewnętrznej dyscypliny, ale o adekwatności estetyki jako nauki uwzględniającej zmiany kulturowe, złożoność i zmienność problematyki sztuki. Oczywiście wielotorowość i mnogość koncepcji estetycznych można z jednej strony postrzegać jako brak dyscypliny i niespełnienie podstawowych kryteriów nauk teoretycznych, ale można też uznać pluralizm metodologiczny wewnątrz jednej dyscypliny jako walor pozwalający na wielopoziomową analizę tak bogatego fenomenu jakim jest sztuka.

Kolejnym powodem, dla którego nie należy traktować samej estetyki drugorzędnie jest jej miejsce w hierarchii nauk filozoficznych XX wieku. Jej rosnąca rola związana jest z załamaniem się racjonalizmu, tak więc i sam sposób uprawiania filozofii przesunął środek ciężkości uprawiania filozofii z racjonalizmu na sferę zmysłową, współczesność oferuje bowiem człowiekowi nadmiar bodźców sensualnych (tracąc tym samym charakter racjonalny na rzecz zmysłowo-estetycznego), tak więc należy w pewien sposób dostosować także sam sposób uprawiania filozofii do rzeczywistości.

Nie należy jednak zapominać, że podstawowe pytania z jakimi mierza się filozofia pozostają nadal otwarte, wiele z nich dotyczy sfery estetycznej. Estetyka spełnia wszelkie uwarunkowania jakie nałożone są na dyscypliny szczegółowe filozofii, bada stałe prawa rządzące światem

sztuki, jej odbioru i oddziaływania, usiłuje na gruncie określonej metodologii formułować te prawa (nawet jeżeli funkcjonują one w kontekście pewnego pluralizmu zakładającego mnogość ujęć metodologicznych). Współczesne analizy zaakceptowały jako stałą postawę sceptyczną założenie niemożliwości filozoficznego określenia tego, co jest przedmiotem badań estetyki, gdyż estetyka kojarzona jest współcześnie z tak odległymi od siebie obszarami, że o pewnym domkniętym przedmiocie badań mowy być już nie może. Należy zatem na nowo postawić fundamentalne pytanie: czy w ogóle istnieje nadal dyskurs estetyczny posiadający swe czytelne wyróżniki? Czy estetyka jest w stanie wydzielić dla siebie specyficzny obszar badań i prowadzić systematyczną analizę opartą o metody, funkcję i obwarowania jakie nakładane są na współczesne nauki humanistyczne?

Wszystkie tego rodzaju wątpliwości (wysuwane także przez samych estetyków i dydaktyków) można zatem analizować w kontekście kryzysu estetyki i całkowitego sprzeciw wobec uznawania estetyki jako dziedziny spełniającej warunki nauk teoretycznych, a co za tym idzie wykluczenia estetyki z systemu dydaktycznego w obrębie nauczania filozofii. Można też przyjąć postawę wskazującą, że ciągłe dyskusje, wątpliwości, propozycje, pluralizm rozwiązań wewnątrz tej dyscypliny, świadczy o jej żywotności, o potrzebie zajęcia określonego stanowiska nad namysłem estetycznym tak mocno akcentowanym we współczesnym dyskursie nie tylko na gruncie filozofii ale i całej kultury.

Jako krytyczne podsumowanie wątpliwości wnoszonych przeciwko estetyce jako nauce warto wspomnieć jednego z wybitniejszych historyków estetyki, Władysława Tatarkiewicza, który, odnosząc się do krytycznych uwag kierowanych pod adresem estetyki, pisał: *Dzieje estetyki nie były przekazywaniem z pokolenia na pokolenie tych samych definicji i tradycji. Jedne i drugie kształtowały się stopniowo i zmieniały. Dzisiejsze poglądy na piękno i sztukę, formę i twórczość są wynikiem wielu kolejnych prób dokonywanych z różnych punktów widzenia, różnymi metodami. Wielorakie względy komplikowały te kolejne próby; pojęcia należące do pierwotnego zasobu niełatwo dawały się uzgodnić z późniejszymi pomysłami. Kolejne formacje nakładały się jedna na drugą jak wiele zdjęć robionych na jednej kliszy: rzecz naturalna, że w rezultacie kontury nie mogły być ostre⁷.*

Przywołana nieostrość estetyki jako nauki nie dyskwalifikuje jednak samego przedmiotu.

⁷ W. Tatarkiewicz: *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa 1982, s. 18.

Summary

For the past few years we have witnessed the discussion among philosophers arguing about the sense of teaching the aesthetics as an obligatory subject in teaching philosophy. We have two excluding opinions here: the firm sceptical, treating the aesthetics as peripheral field for the philosophy itself. Since the aesthetics has problems with deciding the basic matters, fundamental for the discipline, such as nature of beauty, ontological status of art, nature of aesthetical and artistic experience, social and individual impact of art or the rules for verification of aesthetical thesis. Even defining the subject of aesthetical research itself, that is art, until today has been and still is a problem, especially in the last decade.

KATARZYNA KUCZYŃSKA
Uniwersytet Wrocławski

PROGRAM NAUCZANIA FILOZOFII W LICEUM

Propozycja własna

Wstęp. Zasadność obecności filozofii w edukacji szkolnej nie jest kwestią oczywistą, zatem pierwszym zadaniem nauczającego, skoro już nauczać mu pozwolono, jest zasadności owej dowieść. Potrzeba zadośćuczynienia wskazanej dydaktycznej powinności patronowała konstruowaniu niniejszego programu - ukazać doniosłość edukacji filozoficznej ukazując doniosłość samej filozofii. Program jest zorientowany na przedstawienie uczniom myślenia filozoficznego, wyodrębnionego jako aktywność *sui generis*, w kontekście jego konstytutywnej roli dla całego obszaru duchowej aktywności człowieka.

Podstawy prawne opracowania programu. Program opracowano na podstawie Rozporządzenia MEN z dnia 6. 11. 2003 roku w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego (*Dziennik Ustaw* nr 210).

Podstawa programowa kształcenia ogólnego. Edukacja Filozoficzna. Cele edukacyjne:

1. Kształcenie umiejętności krytycznego myślenia, uczestnictwa w dialogu, w tym prezentacji własnego stanowiska i jego obrony.
2. Uświadomienie specyfiki zagadnień filozoficznych, ich genezy, rozwoju i roli w kulturze.
3. Rozwój myślenia teoretycznego.
4. Uzyskiwanie samowiedzy poprzez uświadamianie zagadnień egzystencjalnie i moralnie doniosłych.

Zadania szkoły:

1. W oparciu o treści programowe ukazanie wkładu myśli w kulturę europejską.

2. Przekazania podstawowych informacji na temat współczesnych kierunków i szkół filozoficznych. Zwrócenie uwagi na polską tradycję filozoficzną..

3. Umożliwienie uczniom obcowania z tekstem filozoficznym.

Treści:

1. Elementy logiki ogólnej i retoryki. Myśl a język. Stawianie pytań, definiowanie, klasyfikacja i argumentacja. Dyskusja.

2. Narodziny filozofii i jej pierwsze koncepcje w starożytnej Grecji.

3. Przedmiot filozofii. Dyscypliny filozoficzne. Główne pojęcia i problemy filozoficzne.

4. Różne sposoby pojmowania filozofii:

1) Na przykładzie osiągnięć wybitnych filozofów (Sokrates, Platon, Arystoteles, Marek Aureliusz, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Hume, Kant, Hegel, E. Husserl, R. Ingarden),

2) W oparciu o informacje na temat koncepcji i szkół filozoficznych (filozofia analityczna, fenomenologia, egzystencjalizm, hermeneutyka, filozofia dialogu, tomizm współczesny, personalizm).

5. Filozofia a inne dziedziny kultury. Filozofia a nauka, religia, sztuka, światopogląd, ideologia.

6. Elementy teorii rzeczywistości. Idealizm, wariabilizm, realizm.

7. Elementy antropologii filozoficznej. Człowiek jako byt osobowy. Główne koncepcje człowieka. Naturalne i kulturowe środowisko człowieka. Człowiek w relacji z drugim człowiekiem i ze wspólnotami. Człowiek wobec wartości.

8. Elementy teorii poznania. Źródła poznania. Granice poznania. Prawdziwość poznania i jej kryteria.

Osiągnięcia:

1. Umiejętność formułowania podstawowych pytań filozoficznych dotyczących rzeczywistości, człowieka i kultury.

2. Umiejętność definiowania, klasyfikowania, argumentowania, prowadzenie dyskusji.
3. Umiejętność dokonywania analizy tekstów filozoficznych w aspekcie zawartych w nim problemów.
4. Dostrzeganie zagadnień filozoficznych w nauce, sztuce oraz w moralności i religii.

Program został przygotowany do jednorocznego - w wymiarze jednej godziny tygodniowo - przeprowadzenia zajęć z filozofii w liceum.

W strukturze programu wyróżniłam następujące działy:

1. FILOZOFIA
2. FILOZOFIA A RELIGIA
3. FILOZOFIA A NAUKI PRZYRODNICZE
4. FILOZOFIA W KULTURZE

Charakterystykę działów ze względu na treści nauczania, zamierzone osiągnięcia ucznia oraz przeznaczoną ilość godzin przedstawiam poniżej.

FILOZOFIA

- SPECYFIKA MYŚLENIA FILOZOFICZNEGO (2 GODZ.)

[filozofia jako „umiłowanie mądrości”, charakterystyka myślenia filozoficznego za pomocą kategorii: zdziwienia, pytania, wątpienia (krytyczności), prawdy, autoteliczności, refleksji; filozofia a potoczność, argumentacja filozoficzna]

- HISTORIA FILOZOFII (2 GODZ.)

[filozofia a historia filozofii; periodyzacja historii filozofii - starożytność, średniowiecze, nowożytność, filozofia XIX i XX wieku, ogólna charakterystyka wyróżnionych okresów]

- FILOZOFIA - PODZIAŁ NA ZAGADNIENIA I DZIAŁY (2 GODZ.)

[podział filozofii ze względu na problematykę na ontologię, epistemologię, etykę oraz charakterystyka wyróżnionych obszarów]

- FILOZOFIA - DEFINICJE ORAZ METODY (2 GODZ.)

[definicje filozofii wybranych filozofów oraz metody filozoficznej pracy wybranych nurtów i szkół filozoficznych]

- SPRAWDZIAN WIADOMOŚCI I UMIEJĘTNOŚCI (1 GODZ.)

- DYSKUSJA (1 GODZ.)

[temat: „Czym jest mądrość?”]

ZAMIERZONE OSIĄGNIĘCIA UCZNIA:

uczeń rozumie specyfikę myślenia filozoficznego;

uczeń rozumie specyfikę historii filozofii;

uczeń potrafi scharakteryzować poszczególne okresy historyczno-filozoficzne ze względu na: ramy czasowe, dominującą problematykę filozoficzną, najważniejszych przedstawicieli;

uczeń potrafi scharakteryzować poszczególne działy filozofii ze względu na problematykę i podstawowe pojęcia oraz główne stanowiska;

uczeń zna wybrane definicje oraz metody filozofii;

uczeń potrafi przyporządkować dane pytanie, problem filozoficzny do odpowiedniego działu filozofii;

uczeń potrafi sformułować pytanie oraz tezę filozoficzną;

uczeń uświadamia sobie doniosłość i szlachetność postawy filozofującego jako realizację pewnej postaci godności ludzkiej.

FILOZOFIA A RELIGIA

- POCZĄTKI FILOZOFII A WIERZENIA RELIGIJNE (2 GODZ.)

[kosmogonia i teogonia mitów greckich a koncepcje kosmologiczne pierwszych filozofów, misteria orfickie a filozoficzna koncepcja metempsychozy]

- FILOZOFIA A TEOLOGIA (2 GODZ.)

[filozofia grecka a religia objawiona - narodziny filozofii chrześcijańskiej; „filozofia jako służebnica teologii” - średniowieczna scholastyka: problem stosunku człowieka do Boga oraz dowody na istnienie Boga]

- FILOZOFIA RELIGII (2 GODZ.)

[próby filozoficznego określenia religii - Z. Freud, C. G. Jung, marksizm, M. Eliade]

- SPRAWDZIAN WIADOMOŚCI I UMIEJĘTNOŚCI (1 GODZ.)

- DYSKUSJA (1 GODZ.)

[temat: „Czym jest i jak się manifestuje desakralizacja?”]

ZAMIERZONE OSIĄGNIĘCIA UCZNIA:

uczeń potrafi opisać oraz porównać ze sobą kosmogonię i teogonię mitów greckich oraz koncepcje kosmologiczne pierwszych filozofów;

uczeń potrafi scharakteryzować koncepcję metempsychozy, wyjaśnić jej religijną genezę oraz wskazać wśród starożytnych filozofów tych, którzy ją opracowywali;

uczeń potrafi opisać zmiany, jakie dokonały się w filozofii pod wpływem zderzenia z religią objawioną;

uczeń potrafi wskazać różnice między filozofią chrześcijańską/teologią a filozofią religii;

uczeń potrafi przyporządkować daną tezę do odpowiedniej dziedziny rozważań (fil. chrześcij., teologii, fil. religii)

uczeń potrafi przytoczyć filozoficzne określenia religii: Z. Freuda, C. G. Junga, marksizmu, M. Eliadego;

uczeń jest bardziej świadomy charakteru własnej oraz cudzych postaw religijnych.

FILOZOFIA A NAUKI PRZYRODNICZE

- POZNANIE JAKO PRZEDMIOT FILOZOFII (4 GODZ.)

[teoria poznania: problem źródeł i prawomocności poznania, problem możliwego przedmiotu poznania; klasyczne i nieklasyczne definicje prawdy]

- NAUKA JAKO PRZEDMIOT FILOZOFII (2 GODZ.)

[nauka jako specyficzna postać poznania, klasyfikacja nauk; założenia metodologiczne nauk empirycznych]

- FILOZOFICZNY WYMIAR TEORII NAUKOWYCH (2 GODZ.)

[kosmologia newtonowska a kosmologia relatywistyczna]

- **SPRAWDZIAN WIADOMOŚCI I UMIEJĘTNOŚCI (1 GODZ.)**

- **DYSKUSJA (1 GODZ.)**

[temat: „Czy są takie pytania, na które nie spodziewamy się otrzymać odpowiedzi od nauki?”]

ZAMIERZONE OSIĄGNIĘCIA UCZNIA:

uczeń zna klasyczne koncepcje filozoficzne dotyczące epistemologicznych zagadnień przedmiotu, źródeł i prawomocności poznania;

uczeń zna klasyczne i nieklasyczne definicje prawdy;

uczeń potrafi określać prawdziwość zjawisk w odniesieniu do poznanych koncepcji prawdy;

uczeń potrafi wskazać charakterystyczne cechy poznania naukowego;

uczeń potrafi rozpoznać (odróżnić) uzasadnienie naukowe i argumentację filozoficzną;

uczeń potrafi zrekonstruować podział nauk;

uczeń zna problematykę metodologii nauk empirycznych oraz jej klasyczne wykładnie;

uczeń potrafi wskazać filozoficzny wymiar kosmologii newtonowskiej oraz kosmologii relatywistycznej;

uczeń poddaje krytycznej analizie autorytatywność tez naukowych oraz bardziej świadomie z nich korzysta przy formułowaniu własnego światopoglądu.

FILOZOFIA W KULTURZE

- **FILOZOFIA A NAUKI HUMANISTYCZNE (1 GODZ.)**

[przełom antypozytywistyczny w filozofii i wyodrębnienie nauk humanistycznych; hermeneutyka jako metodologia humanistyki]

- **FILOZOFIA A SZTUKA (2 GODZ.)**

[estetyka: przedmiot i metody estetyki; pojęcie piękna; pojęcie sztuki]

- **FILOZOFIA A LITERATURA (2 GODZ.)**

[filozoficzny aspekt badań literackich; filozoficzny aspekt faktów literackich - literatura jako medium wartości]

- SPRAWDZIAN WIADOMOŚCI I UMIEJĘTNOŚCI (1 GODZ.)

- DYSKUSJA (1 GODZ.)

[temat: „Czy sztuka czemuś służy?”]

ZAMIERZONE OSIĄGNIĘCIA UCZNIA:

uczeń potrafi scharakteryzować przełom antypozytywistyczny w filozofii i przytoczyć zasadnicze tezy hermeneutyki;

uczeń potrafi scharakteryzować nauki humanistyczne oraz porównać je z naukami empirycznymi;

uczeń zna różne rozumienia estetyki (w tym jej przedmiotu i metod) jako dziedziny filozofii;

uczeń zna historię pojęcia piękna oraz sztuki;

uczeń potrafi wskazać filozoficzny wymiar wybranych koncepcji teoretycznoliterackich;

uczeń potrafi rozpoznać zawartość filozoficzną dowolnego faktu literackiego;

uczeń dostrzega w (szeroko pojętej) humanistyce dziedzinę wiedzy o człowieku i bardziej świadomie z niej korzysta przy próbach zrozumienia siebie i innych.

Procedury osiągania celów kształcenia:

- **METODY PRACY:**

WYKŁAD - wzbogacony o elementy aktywizujące ucznia, będzie stanowił podstawową formę pracy na zajęciach.

DYSKUSJA - element konieczny w toku realizacji programu, by wyposażyć ucznia w solidny warsztat argumentacji filozoficznej; korzystanie z różnych modeli dyskusji pozwoli m.in. rozwinąć umiejętności pracy w grupie.

- **ŚRODKI DYDAKTYCZNE:**

Uczniowie będą zobligowani do prowadzenia zeszytów przedmiotowych, pomiar dydaktyczny będzie dotyczył przede wszystkim wiadomości przekazywanych przez nauczyciela w trakcie zajęć; dodatkowe materiały będą wykorzystywane na zajęciach-dyskusji.

EWALUACJA

W każdym wyróżnionym dziale wydzieliłam jedną godzinę, którą zamierzam przeznaczyć na sprawdzian wiadomości i umiejętności zdobytych przez ucznia w toku realizacji danego działu. Ponadto ocenie będzie podlegać przygotowanie się do zajęć-dyskusji, aktywność na zajęciach, umiejętność pracy w grupie, systematyczne prowadzenie notatek oraz odrabianie pisemnych zadań domowych.

KRZYSZTOF URBANEK

**FILOZOFIA PEDRA LAÍNA ENTRALGO
Z PERSPEKTYWY HISZPAŃSKIEJ
(w piątą rocznicę śmierci myśliciela)**

5 czerwca 2006 roku minęła piąta rocznica śmierci wybitnego hiszpańskiego myśliciela Pedra Laina Entralgo. Ten, w Polsce wciąż nieznan¹, twórca w ciągu 93 lat życia pozostawił po sobie ogromny dorobek intelektualny. Lain zajmował się bowiem historią medycyny, antropologią filozoficzną i medyczną oraz metafizyką, interesowały go zdobycze nauk szczegółowych, snuł refleksję na temat hiszpańskiej oraz europejskiej kultury i historii, a także pisał liczne eseje i sztuki teatralne.

Spuścizna Laína ciągle wzbudza w Hiszpanii duże zainteresowanie. Istnieją też ludzie, którzy poświęcają się, by ją upowszechniać. W 2003 roku zbiorem *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Lain Entralgo*² [Przedsięwzięcie życia. Studia dotyczące życia i dzieła Pedra Laina Entralgo] zainaugurowała swe istnienie „Biblioteka Pedra Laina Entralgo”. Ta inicjatywa, której kierownikiem jest przyjaciel i długoletni współpracownik filozofa - Diego Gracia, a którą wspiera samorząd terytorialny rodzinnego regionu Laína³, ma doprowadzić do ponownego wydania „tego, co najważniejsze w spuściznie intelektualnej i literackiej pozostawionej przez jednego z najznakomitszych

¹ W naszym kraju o jego twórczości filozoficznej, a także działalności społecznej i politycznej wspominają: E. Górski (por. tenże, *Jose Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1982, s. 233-235) i M. Jaglowski (por. tenże, *Współczesna filozofia hiszpańska (szkic informacyjny)*. „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 13 1992, s. 200). Ponadto dotyczący myśliciela krótki artykuł pojawia się w najnowszym wydaniu *Wielkiej Encyklopedii PWN*. Najpełniejszy, jak dotychczas, obraz poglądów filozoficznych Laina można zaś znaleźć w: K. Urbanek: *Obecność myśli Jose Ortegi y Gasseta w dziele Pedra Laina Entralgo, w: Wokół Jose Ortegi y Gasseta (1883-1955). W pięćdziesiątą rocznicę śmierci filozofa*, M. Jaglowski (red.). Olsztyn 2006.

² Por. *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Lain Entralgo*, D. Gracia (red.): Galaxia Gutenberg/Circulo de Lectores, Barcelona 2003.

³ Konkretnie przez Institute de Estudios Turolenses Diputación de Teruel.

świadków życia i kultury hiszpańskiej XX wieku”⁴. Dotychczas wznowiono trzy tomy (rozszerzone w stosunku do poprzednich wydań o drobne teksty Laina dotyczące poruszanych tam zagadnień): *Descargo de conciencia*⁵ (*Rozładowanie świadomości*) ze wstępem niedawno zmarłego filozofa Juliana Mariasa oraz dwa tomy *Espana como problema*⁶ (*Hiszpania jako problem*).

Książka *La empresa de vivir* stanowi zapis cyklu konferencji, które odbyły się niedługo po śmierci filozofa. Odczyty przygotowali przede wszystkim przyjaciele myśliciela oraz badacze jego twórczości należący do starszego pokolenia. Nie można się więc dziwić, że w dużej części mają one charakter apologetyczny oraz anegdotyczny, choć nie brak i tekstów reprezentujących wysoki poziom naukowy⁷.

O wiele bardziej krytycznie do dorobku Laína Entralgo podchodzą przedstawiciele młodego pokolenia badaczy. Mam tu na myśli przede wszystkim tych, którzy jego twórczość analizują z perspektywy chrześcijańskiej. Najlepszym przykładem takiego podejścia jest książka Cesara Redondo Martíneza *Origen, constitution y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo. Presentation y valoración*⁸ (*Początek, struktura i przeznaczenie człowieka według Pedra Laína Entralgo. Prezentacja i ocena*). Redondo skupia się na krytycznym rozbiorze tez, które Laín głosił w ostatniej fazie swej filozoficznej działalności, a jego ocena jest druzgocząca.

*

Twórczość filozoficzną Laina można podzielić na dwa, fundamentalnie różne, okresy⁹. W pierwszym, do którego należą m. in.

⁴ D. Gracia: *Presentación de la «Biblioteca Pedro Laín Entralgo»*, w: *La empresa...*, dz. cyt., s. 9.

⁵ Por. P. Lam Entralgo: *Descargo de conciencia*. Galaxia Gutenberg/Cfrculo de Lectores, Barcelona 2003.

⁶ Por. tenże, *Espana como problema*. Galaxia Gutenberg/Cfrculo de Lectores, Barcelona 2005.

⁷ Na uwagę zasługują przede wszystkim artykuły P. Cerezo Galana oraz O. Gonzaleza de Cardedala.

⁸ Por. C. Redondo Martinez: *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Lain Entralgo. Presentación y valoración*, Institute Teológico San Ildefonso, Toledo 2004.

⁹ Amerykański badacz N. R. Orringer wyróżnia trzy okresy w twórczości hiszpańskiego myśliciela: „pistyczny” (gr. *pistis* wiara), „elpidyczny” (gr. *elpis* nadzieja) i „filiczny” (gr. *filia* miłość), gdyż, jego zdaniem, w poszczególnych etapach refleksji Laina dominują odpowiednio: wiara, nadzieja i miłość (por. tenże, *La*

działa: *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*¹⁰ (*Oczekiwanie i nadzieja. Historia i teoria ludzkiego oczekiwania*), a także dwa tomy *Teoría y realidad del otro*¹¹ (*Teoria i rzeczywistość innego*), Pedro Lain Entralgo jest wyznawcą dualizmu psychosomatycznego i przedstawicielem szkoły neotomistycznej, choć już wtedy zaznacza się w jego refleksji, rosnący z czasem, wpływ myśli Xaviera Zubiriego oraz wyników nauk szczegółowych.

Metoda badawcza Laina, która w zasadzie nie zmienia się do końca jego działalności, polega na prześledzeniu historii badanego problemu, a następnie sformułowaniu własnych propozycji rozwiązań. Tak pisze o tym jeden z pionierów badań dotyczących jego filozofii, Pedro Soler Puigoriol: „Oto co w swej *Teorii i rzeczywistości innego*, tak jak wcześniej w *Oczekiwaniu i nadziei*, chciał uczynić Pedro Lain Entralgo: zebrać całą prawdę, którą w interesującej go kwestii odkryli różni autorzy i wkomponować ją we własną konstrukcję”¹².

Trzeba przy tym podkreślić, że w swym poszukiwaniu prawdy Lain chętnie ucieka się również do literatury, szczególnie do poezji.

W rozważaniach dotyczących oczekiwania i nadziei Lain wychodzi od danych, których, jego zdaniem, dostarcza współczesna fizyka. Mówi ona, że cały kosmos ciąży ku przyszłości, a materia jest niezdeterminowaną aktywnością. Ludzkie oczekiwanie różni się zaś od przyrodniczego tym, że jest ponad-instynktowne, ponadsytuacyjne i nieograniczone w swych możliwościach. Człowiek bowiem oczekuje projektując. Oczekiwanie jest mu przypisane w sposób istotny i nieunikniony. Oczekiwanie otwiera człowieka na rzeczywistość i jej fundament, a także w jakiś sposób na nicość. Soler Puigoriol uważa, że w teorii proponowanej przez Laina oczekiwanie ludzkie jawi się jako konieczne — oczekuje również ktoś, kto popełnia samobójstwo; odmienne od zwierzęcego - ma charakter pomostowy, realizuje się między bytami

aventura de curar. La antropología médica de Pedro Laín Entralgo, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona 1997, ss. 61-71). Z takim ujęciem częściowo polemizuje C. Redondo, który w dosyć rozwlekłych wywodach stwierdza, że w działalności intelektualnej Laina należy wyodrębnić dwie epoki, a w pierwszej z nich trzy etapy (por. tenże, *Origen...*, dz. cyt., s. 50-60).

¹⁰ P. Lain Entralgo: *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Revista de Occidente, Madrid 1957.

¹¹ P. Lain Entralgo: *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente, Madrid 1961.

¹² P. Soler Puigoriol: *El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1966, s. 247.

skończonymi i nieskończonymi; twórcze - związane jest z projektami oraz ich urzeczywistnianiem; nieuchronnie łączy się z ciałem¹³.

Oczekiwanie, obok ufności i działania, jest jednym z elementów strukturalnych nadziei. Nadzieję określa Laín natomiast jako „nawyk drugiej natury¹⁴ człowieka, na mocy którego człowiek bardziej lub mniej ufa, że zrealizują się możliwości bycia, jakich domaga się i dostarcza jego oczekiwanie vitalne¹⁵. Ufność posiadającego nadzieję dotyka rzeczywistości zewnętrznej, a więc kosmosu, życia biologicznego i ludzi. Ostatecznie zaś człowiek z ufnością oczekuje szczęścia, a to stawia go wobec transcendencji i nieskończoności¹⁶.

Jednocześnie autor *La espera y la esperanza* podkreśla, że nawet przy największym wysiłku woli i w najlepszych warunkach zewnętrznych człowiek nie może być wypełniony wyłącznie nadzieją, tak samo, jak nie może wyłącznie wierzyć i kochać. Zawsze jest miejsce na brak nadziei, zwątpienie i nienawiść¹⁷. Ponadto myśliciel zwraca uwagę na to, że nadziei człowieczej grożą dwa deformujące ją ujęcia; naturalistyczne i spirytualistyczne. Laín nie zgadza się ani na wersję biologiczną, ani na wersję racjonalistyczną naturalistycznego potraktowania tej kwestii, twierdząc, że nadzieja nie znajdzie zaspokojenia w życiu doczesnym. Spirytualistom zaś przypomina, że „ciało ludzkie nie jest tylko «warunkiem» albo «okazją» dla nadziei, lecz należącym do istoty momentem jej struktury¹⁸.

W podsumowaniu swych rozważań Laín Entralgo stwierdza, że nadzieja tylko wtedy jest autentyczna, jeśli jest religijna: „nadzieja chrześcijańska nie jest zwykłą «sublimacją» nadziei naturalnej, ani prostym «ukoronowaniem» ludzkich pragnień: jest owocem «regeneracji» naszej natury, do której doszło po Zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁹. W podobnym duchu przeprowadza rozważania, które stanowią treść książki *Teoría y realidad del otro*.

Po prześledzeniu historii kwestii „innego” - zdaniem Laína, pojawia się ona dopiero u Kartezjusza²⁰ - hiszpański filozof analizuje problem spotkania, gdyż właśnie w spotkaniu ma początek relacja z drugim

¹³ Por. tenże, *El hombre...*, dz. cyt., s. 203 - 222.

¹⁴ Można więc ją nabyć lub utracić.

¹⁵ P. Laín Entralgo, *La espera...*, dz. cyt., s. 573.

¹⁶ Por. tamże, s. 578 - 583.

¹⁷ Por. tamże, s. 591 - 592.

¹⁸ Tamże, s. 598.

¹⁹ Tamże, s. 601.

²⁰ Por. tenże, *Teoría...*, dz. cyt., t. I, s. 39-63.

człowiekiem. Badając założenia metafizyczne spotkania, ujmuje rzeczywistość jako „byt, który jest”, oraz jako „byt, którym jestem”. Świat zewnętrzny jawi się jako „energia materialnie skonfigurowana”, lecz należący do niej organizm ludzki musi być kierowany pierwiastkiem innego rodzaju, pierwiastkiem duchowym. Człowiek nie tylko poddany jest bowiem zwierzęcym impulsom, popędom i pożądaniom, ale jest rozumny i wolny. Cechuje go ekspresyjność, nakierowanie na drugiego oraz wyobraźnia. Laín Entralgo eksponuje również rolę cielesności.

Filozof zajmuje się także podstawami społeczno-historycznymi oraz psychofizjologicznym spotkania - w tym drugim wypadku dużą wagę przywiązuje do wyników badań neurofizjologicznych²¹.

Lain pragnie również dokonać metafizycznego, fenomenologicznego i psychofizjologicznego opisu spotkania. Píše, że „inny”, aby doszło do spotkania, musi być „rzeczywistością zewnętrzną intencjonalnie ekspresywną”, a podmiot musi umieć rozróżniać świat zewnętrzny i zewnętrzny, martwy i żywy, akty intencjonalne i nieintencjonalne²². Poza tym przeprowadza klasyfikację spotkań ze względu na ich intensywność, znaczenie dla uczestników oraz to, czym dla spotykającego ma być spotkany: przedmiotem, osobą, czy bliźnim. „Inny” może zostać uprzedmiotowiony niejako na dwóch drogach: w konflikcie albo umiłowaniu. Czasami jest więc traktowany jako przeszkoda, narzędzie, wreszcie jako „nikt”, w innych sytuacjach staje się przedmiotem kontemplacji - pełnej nienawiści bądź miłości, oraz modyfikowania²³.

W swoich analizach relacji osobowej hiszpański filozof charakteryzuje osobę ludzką. Píše, że osobę cechuje posiadanie wnętrza albo zdolność do zamknięcia się w sobie, inteligencja racjonalna, wolność, życie zawłaszczające i nakierowane na przyszłość, otwartość na rzeczywistość. Lain dokonuje podziału na relację osobową i relację bycia bliźnim. W tym drugim wypadku zawsze występuje miłość zwana przez filozofa „świadomą”, oraz oddanie. Nie może tu być mowy o jakimkolwiek zdystansowaniu czy nieufności. Miłość świadoma ma swoistą strukturę, którą najlepiej wyrażają przyimki: „w”, „ku”, „dla”. Lain píše: „Przeżywać w miłości spotkanie międzyosobowe to doświadczać, za sprawą współbywania, wersji doczesnej i przybliżonej tego, czym według Boecjusza jest wieczność”²⁴. Rozważania poświęcone zaś po-

²¹ Por. tamże, t. II, s. 29-54.

²² Pot. tamże, s. 60-69.

²³ Por. tamże, s. 222-250.

²⁴ Tamże, s. 347.

wstawaniu miłości świadomej zamyka słowami: „W genezę miłości wzajemnego zawierzenia i wylania wplatają się - jak w każde przedsięwzięcie w pełni człowiecze - natura i wolność osób, które się spotykają i obcuja ze sobą; ale decydujące znaczenie ma zawsze użycie wolności w akcie wylewnego i darmowego obdarowania własnym byciem osobowym osoby innego, a w ostatecznym rozrachunku, możliwego «my» diadycznego, w jakim przyjaźń, jeśli zaistnieje, będzie miała prawdziwy fundament”²⁵. Pedro Laín Entralgo jest głęboko przekonany, że miłość, tak jak wiara i nadzieja, konstytuuje ludzką egzystencję.

Komentatorzy dzieła Laina nie poświęcają zazwyczaj dużo miejsca analizie przedstawionych wyżej teorii. Dzieje się tak, gdyż prawie wszyscy zgodnie oceniają, iż bardziej doniosły w intelektualnej biografii filozofa był późniejszy okres jego twórczości. W tej grupie jedni sądzą, że neotomistyczne w swym charakterze dzieła *La espera y la esperanza* oraz *Teoria y realidad del otro* stanowią materiał zaledwie wstępny i przygotowawczy do dalszych dokonań; inni, mam tu na myśli krytyków katolickich, uważają, że wspomniane dzieła stanowią godny szacunku i akceptacji wkład myśliciela do filozofii chrześcijańskiej, ale że istotniejszą kwestią jest wskazanie błędów i ich groźnych konsekwencji, pojawiających się w refleksji Laina z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych²⁶. Poza tym w tekstach poświęconych tym książkom czasami można natknąć się na twierdzenia, które skłaniają do wniosku, że ich autorzy nie do końca byli przygotowani do obcowania z tak potężnymi formą i treścią pismami²⁷.

Jednak z pewnością warto przyjrzeć się tym, którzy stanowią wyjątek, tzn. tym, którzy poświęcają wczesnej twórczości Laina dużą uwagę i czynią to w sposób profesjonalny. Przede wszystkim trzeba ²⁸

²⁵ Tamże, s. 358.

²⁶ C. Redondo Martinez w swej książce poświęca niecałe 20 stron na prezentację pierwszego okresu twórczości filozoficznej Laína. Akcentuje przy tym fakt podporządkowania się filozofa teom teologii chrześcijańskiej, w tym obecność dualizmu duchowo-cieleśnego jako podstawy wizji człowieka. Wskazuje także niebezpieczne, z punktu widzenia katolickiej ortodoksji, elementy, które stopniowo pojawiają się w pismach Laina wraz z rozwojem jego filozoficznej refleksji (por. C. Redondo Martinez, *Origen...*, dz. cyt., s. 61-77).

²⁷ Dobrą ilustrację tej tezy może stanowić artykuł U. Ferrera, w którym badacz m. in. przypisuje Laínowi zaledwie relacjonowane przez niego poglądy św. Tomasza z Akwinu, a stwierdzenia odnoszące się do problemu oczekiwania wiąże z kwestią nadziei (por. tenże, *Aportaciones éticas en la obra de Laín Entralgo*, w: *Pensamiento*, vol. 60 (2004), nr. 227).

wspomnieć o cytowanym już autorze książki *El hombre, ser indigente* (Człowiek, istota potrzebująca). Zdaniem Pedra Solera Puigoriola, człowiek u Laina jawi się jako potrzebujący w swym ciele (*necesitado en su cuerpo*), dłużnik przeszłości (*deudor del pasado*), projektowany ku przyszłości (*proyectado al futuro*), otwarty na pozostałych (*abierto a los demás*) i przywiązany do Boga (*religado a Dios*). Człowiek w tej wizji jest istotą niepełną, która tylko w swym Stwórcy może znaleźć zaspokojenie.

Z kolei Olegario Gonzalez de Cardedal podkreśla, że w książce *La espera y la esperanza* Lain „przede wszystkim pokazał, że żyć znaczy mieć nadzieję, że ta nadzieja rodzi się w samym rdzeniu naszego bytu (ciało i dusza uosobione); że podmiotem nadziei jest każdy człowiek mający nadzieję dla siebie i wszystkich innych; że istnieje nadzieja absolutna, która nie wyczerpuje się w żadnej realizacji historycznej, ale prześwieca przez nie wszystkie, a w jej świetle możemy konstruować nowe nadzieje historyczne oraz krytycznie rozpoznawać wszelakie projekty, które pretendują do bycia ostatecznym rozwiązaniem ludzkich problemów w tym świecie (...)”²⁸. Gonzalez de Cardedal dokonuje również ciekawego spostrzeżenia. Mianowicie uważa, że Laina wizja nadziei może stanowić polemikę ze starożytnym ujęciem grecko-rzymskim oraz dosyć współcześnie rozpowszechnionym poglądem o proveniencji pozytywistycznej. W tym pierwszym nadzieja jest bowiem czasem postrzegana jako słabość, a rozpacz i targnięcie się na własne życie, które rozpacz niekiedy implikuje, jako uprawniony sposób rozwiązywania człowieczych problemów. W tym drugim, gdzie prym wiedzie naiwny scjentyzm, nauka skupiona na doczesności, materialności i prawach przyrody, nie pozostawia żadnego miejsca dla tego pierwiastka związanego przecież także z duchem²⁹.

Inny badacz, Pedro Cerezo Galan, analizuje i z uznaniem przyjmuje zaproponowane przez autora *Teoria y realidad del otro* ujęcie kwestii komunikacji międzyludzkiej. Słowo, gest i cisza to podstawowe ludzkie sposoby porozumiewania się z otaczającą rzeczywistością, oznaki otwarcia na świat. Według Cerezo Galana, człowiek potrzebuje słów, by „być-dla-siebie” i „być-dla-innego”. Poza tym człowiek w słowie zobowiązuje się wobec „innego”, stąd „najlepszą i najpełniejszą formą

²⁸ O. Gonzalez de Cardedal: «*La espera y la esperanza*» (Pedro Lain Entralgo), w: *La empresa...*, dz. cyt., s. 188.

²⁹ Por. tenże, «*La espera...*», dz. cyt., s. 208-209.

troski o innego jest wierność słowu (...)”³⁰. Ontologicznym warunkiem spotkania jest więc przynależność do świata, a przyzywanie „innego” jest skutkiem uświadomienia sobie przez podmiot, że jego możliwości istnienia w świecie są również możliwościami „innego”, a zatem są współ-możliwościami. Wołanie, które jest jedną z form poprzedzających spotkanie i jednym z dowodów otwarcia człowieka na rzeczywistość, zakłada odpowiedź, nawet jeśli ostatecznie ona się nie pojawia. Podobnie rzecz się ma z pytaniem. Słowo - w formie wołania, pytania czy jakiejś innej - jest środkiem do zainicjowania i prowadzenia dialogu, a prawdziwy dialog polega na wymianie wewnątrz. Cerezo stwierdza, że dialog w swej autentycznej wersji nigdy nie może się skończyć, a to zarówno ze względu na nieskończoność rzeczywistości, jak i wolność oraz niepełność dialogujących osób.

Hiszpański komentator porusza również problem ciszy, która dla Laína jest najwyższą formą komunikacji. Cisza porozumiewania się, zdaniem Cerezo, obecna jest od początku kontaktów międzyludzkich, ponieważ każdy ruch ciała stanowi jakiś komunikat. Istnieje także cisza, pojawiająca się pośród słów - czyni ona je słyszalnymi, modyfikuje ich znaczenie. Można również wyróżnić ciszę dojrzałego spotkania - kiedy doświadczenie przekracza potencjał słów, te ostatnie stają się zbędne³¹.

Z nieco innej perspektywy przygląda się tym kwestiom Amancio Sabugo Abril. Poruszając kwestię uprzedmiotowienia i alienacji, mówi on o dialogu nie z „innym”, lecz z jego wizerunkiem; o dialogu z rzeczami, które mają nieobecnego „innego” zastąpić; o samotniczym monologu. Autor zwraca również uwagę na, niedopuszczalne przecież w stosunkach międzyosobowych, a bardzo obecnie rozpowszechnione, traktowanie „innego” w sposób przedmiotowy³².

Jak wspominałem, o wiele większą dyskusję wywołuje późna twórczość Pedra Laína Entralgo. Jej rysem charakterystycznym jest pragnienie wyciągnięcia najdalej idących konsekwencji z filozofii Xaviera Zubiriego; uznanie wyników nauk szczegółowych za kryterium prawdziwości tez filozoficznych; monizm ontologiczny; próba zbudowania systemu, który mógłby stanowić rozsądną podstawę dla wszelkich tez religijnych, agnostycznych i ateistycznych.

³⁰ P. Cerezo Galan: *Alteridad y Comunicación en el pensamiento de Pedro Laín*, „Arbor” CXLIII, 562-563 (Octubre-Noviembre 1992), s. 77.

³¹ Por. tenże, *Alteridad...*, dz. cyt., s. 71-87.

³² Por. A. Sabugo Abril: *Para una antropología de la otredad*. „Cuadernos hispanoamericanos”, Agosto-Septiembre 1987, s. 139-145.

Laín Entralgo wykorzystuje podstawowe pojęcia filozofii Zubiriego. Przedstawia on kosmos jako dynamizm, który ewoluując „daje z siebie” wciąż nowe struktury. Struktury te przejawiają się w substancywnościach, czyli zamkniętych zbiorach cech (not)³³, które są w stosunku do siebie we wzajemnej relacji - są „respektywne”. Kosmos u Laina to *natura naturans*, a pojawienie się nowych jakości ma charakter skokowy i niemożliwy do przewidzenia. Świat ożywiony ewoluuje dzięki m. in. doborowi naturalnemu oraz mutacji. Świadomość obecna jest już na poziomie ewolucyjnym, który reprezentuje ameba, jednak najwyższy, jak dotychczas, stopień osiąga u człowieka. Mózg ludzki ma zdolność hiperformalizacji - dla człowieka rzeczy nie muszą być jednoznaczne (kij może być laską, batem, żerdzią, trzonkiem itp.).³⁴

Lain jest personalistą. Uważa, że osoba ludzka jest bytem wyjątkowym, obdarzonym specyficznymi cechami, nieredukowalnym do niczego innego. Jednak jego wizja osoby - w zasadzie nie różniąc się od klasycznych - zbudowana jest na oryginalnym fundamencie. Człowiek nie jest tutaj substancją złożoną z materialnego ciała i niematerialnej duszy, ale ustrukturuowanym dynamizmem. Hiszpański myśliciel utrzymuje bowiem, że teoria dualizmu psychosomatycznego nie jest w stanie wyjaśnić kwestii komunikacji między ciałem i duszą pociągą za sobą konieczność każdorazowej bezpośredniej interwencji Boga w obdarzenie nowego ciała nową duszą dodatkowo u św. Tomasza prowadzi do paradoksalnej konkluzji, że dusza jest doskonalsza w jedności z ciałem niż sama (problem pośmiertnego oczekiwania na zmartwychwstanie)³⁵.

Tymczasem Lain źródło wszystkich specyficznie ludzkich, osobowych działań i stanów widzi w szczytowym wytworze ewolucji - w mózgu. To aktywność tego organu sprawia, że człowiek jest istotą historyczną tzn. projektuje, symbolizuje, obdarza, posiada moralność, dąży ku przyszłości, mówi, pyta, zobowiązuje się i jest panekologiczny³⁶; oraz istotą refleksywną tzn. ma wewnątrz, jest tożsamy w czasie, wolny, twórczy, odpowiedzialny, ma indywidualne powołanie oraz

³³ M. Jagłowski nie tłumaczy hiszpańskiego słowa „nota” na polskie „cecha”, lecz pozostawia w pierwotnym brzmieniu, gdyż uznaje je za pojęcie techniczne właściwe filozofii Zubiriego (por. M. Jagłowski: *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*. Olsztyn 2000, s. 39).

³⁴ Por. P. Laín Entralgo: *Que es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel, Oviedo 1999, s. 29-67.

³⁵ Por. tenże, *Que es...*, dz. cyt., s. 174-176 i 178-182.

³⁶ Por. tamże, s. 135-143. Por. tenże, *Alma, cuerpo...*, dz. cyt., s. 176-181.

ideę samego siebie, cechuje go aktywność psychiczna (myślenie, czucie, chcenie) i posiadanie świata za sprawą wiary, nadziei i miłości³⁷. Autor *Alma, cuerpo, persona* (*Dusza, ciało, osoba*) podkreśla, że to, co psychiczne i to, co cielesne, nie różni się rzeczywistością, że dychotomia związana jest z dwiema metodami obserwacji - zmysłową i umysłową. Poza tym nie waha się powiedzieć, że wymiana mózgów byłaby równoznaczna wymianie osobowości³⁸.

Swą monistyczną teorię mającą wszelkie cechy nowoczesnego materializmu³⁹ Laín opiera na wynikach badań nauk szczegółowych. Bliska jest mu teoria kwantowa Maxa Plancka, teoria względności Alberta Einsteina, zasada nieoznaczoności Wernera Heisenberga, astronomiczne osiągnięcia Edwina Hubble'a, rozszerzony na obszar kosmologii ewolucjonizm Karola Darwina oraz emergentyzm Lloyda Morgana. Poza tym myśliciel, który sam jest lekarzem i chemikiem, często powołuje się na neurofizjologię, paleontologię i etologię⁴⁰. Nie bez znaczenia jest także fakt, że formułując filozoficzne wnioski, Laín postuluje poważne zmiany w katolickiej teologii. Uważa, że ma do tego prawo, gdyż jego zdaniem historia pokazuje, iż instytucjonalny Kościół często się mylił, rację zaś mieli dyskryminowani przez niego naukowcy.

Pedro Laín Entralgo chce być filozofem chrześcijańskim, chce pozostać ze swą nauką w obrębie Kościoła katolickiego, a jednocześnie domaga się rezygnacji z pojęcia duszy duchowej, głosi śmierć totalną (*Ganztod*) i tajemniczo udzielane przez Boga, niematerialne życie wieczne⁴¹. Opiera się przy tym na nauce teologów protestanckich, szczególnie Jürgena Moltmanna, oraz katolickiej teorii Karla Rahnera. U protestantów i Rahnera hiszpański filozof bardzo ceni akceptację dla teorii ewolucji oraz wysiłki mające na celu demitologizację przekazu biblijnego⁴².

W tym kontekście warto jeszcze wspomnieć, że autor *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (*Czym jest człowiek. Ewolucja i*

³⁷ Por. tenże, *Alma...*, dz. cyt., s. 157-171.

³⁸ Por. tenże, s. 276-281.

³⁹ Laín początkowo chętnie używa na określenie swej teorii zaproponowanego przez Zubiriego pojęcia „materyzm”. Chce w ten sposób odciąć się od dziewiętnastowiecznych materialistów, którzy dalecy byli od postrzegania budulca kosmosu jako materii-energii (por. P. Laín Entralgo: *El cuerpo humano. Teoría actual*. Espasa Universidad, Madryt 1989, s. 320).

⁴⁰ Por. tenże, *Que es...*, dz. cyt., s. 33-41.

⁴¹ Por. tamże, s. 230.

⁴² Por. tamże, s. 69-93.

sens życia) postrzega Boga jako absolutnie transcendentnego wobec świata i transcendentnego w świecie. Po akcie stwórczym Bóg ma działać tylko przez przyczyny wtóre, skończone, choć filozof nie wyklucza możliwości Jego bezpośredniej interwencji, czyli cudów. Z kolei człowiek posiada dostęp do Transcendencji poprzez modlitwę, pracę, wyrzeczenia oraz doświadczenia mistyczne⁴³.

Pedro Laín Entralgo w swych rozważaniach wielokrotnie powtarza, że oferowane przez naukę racjonalne pewniki są dla człowieka czymś przed-ostatecznym, natomiast to, co ostateczne - zawsze jest niepewne. I w ten właśnie sposób należy traktować np. jego rozważania eschatologiczne⁴⁴.

Komentatorzy dzieła Laína dostrzegają, jak wiele zawdzięcza on swym hiszpańskim poprzednikom. Pedro Cerezo Galán wskazuje przede wszystkim na wpływ neurofizjologa Santiago Ramona y Cajala, oraz filozofów: Miguela de Unamuno, José Ortegi y Gassetta i, oczywiście, Xaviera Zubiriego⁴⁵. Diego Gracia pisze, że „Laín widzi w Zubirim kulminację filozofii zachodniej oraz kulminację własnego procesu intelektualnego (...)”⁴⁶, a Jesús Conill wyjaśnia, iż „filozoficzne nastawienie Zubiriego wydawało się mu [Laínowi - dop. K. U.] najlepszą (poznaną przez niego) podstawą do wypracowania nowej antropologii, która umiałaby wyartykułować wiedzę naukową i filozoficzną (bez wyrzekania się płaszczyzny metafizycznej) (...) i która byłaby w stanie odpowiedzieć na zawrotny rozwój nauki i techniki”⁴⁷. W tym samym duchu wypowiada się Mariano Yela Granizo: „Laín ukazuje i pogłębia, najbardziej jak to możliwe ostatnie koncepcje Zubiriego, zgodnie z ustaleniami fizyki, kosmologii oraz współczesnych nauk psychoneurologicznych.”⁴⁸

Gracia mówi o tym, że nowa, relatywistyczna teoria naukowa zostaje przez Zubiriego i Laína wykorzystana do wypracowania własnej metafizyki oraz antropologii, co wiąże się przede wszystkim z kwestią ciała ludzkiego i pojawienia się psychiczności. Badacz stara się też wykazać,

⁴³ Por. tenże, *Alma...*, dz. cyt., s. 298-309.

⁴⁴ Por. tenże, *Que es...*, s. 220-224.

⁴⁵ Por. P. Cerezo Galan: *La idea del hombre en Pedro Laín*, w: *La empresa...*, dz. cyt., s. 51-52.

⁴⁶ D. Gracia: *Las afinidades electivas: Zubiri y Laín*, w: *La empresa...*, dz. cyt., s. 121.

⁴⁷ J. Conill: *Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructuralista - dinamicista del cuerpo humano*. „Pensamiento”, vol. 58 (2002), num. 221, s. 178.

⁴⁸ M. Yela Granizo: *Yo y mi cuerpo*. „Arbor” CXLVII, 580 (Abril 1994), s. 45.

że tezy Laína rozjaśniają problem początku i końca człowieczego życia⁴⁹. Jednak takim wnioskom przeczą wypowiedzi innych komentatorów. Conill twierdzi, że Lain nie odpowiada na pytanie o pojawienie się psychiczności w zarodku ludzkim⁵⁰, a Enriqueta Lewy Rodriguez podkreśla, iż filozof sam podtrzymuje aktualność kontrowersji związanych z aborcją⁵¹. Jesus Conill sądzi, i nie jest w tym osamotniony, że najistotniejszym wkładem autora *El cuerpo humano. Teoria actual* (*Ciało ludzkie. Teoria aktualna*) jest określenie charakteru oraz znaczenia relacji pomiędzy mózgiem i psychiką człowieka. U Laína bowiem człowiek jest tym, kim jest, a więc osobą, za sprawą swego mózgu⁵². Cerezo Galán zauważa, że Lain, uznając mózg za podmiot ludzki, mógłby przyjąć za motto słowa Nietzschego: „ciało i jego wielki rozum; on nie mówi Ja, lecz czyni Ja”⁵³. Tymczasem utożsamienie podmiotu z mózgiem zadaje, zdaniem Cerezo, gwałt językowi naturalnemu i sprzeczne jest z wynikami analizy fenomenologicznej. Człowiek doświadcza przecież często uczucia swego rodzaju rozziewu między ciałem i „ja”, poza tym „ja” jest tym, co robi z siebie, również ze swego ciała. Bycie osobą zaś w dużej mierze zasadza się na realizacji tej osoby w świecie. Poza tym osobowe przeznaczenie trudno utożsamić z przeznaczeniem ciała. Tym bardziej, że „ja” spragnione jest pełni i wieczności, a, przynajmniej w wizji Laína, ciało „wszystkie umiera”. Podobne zastrzeżenia formułuje, zazwyczaj entuzjastycznie nastawiony do myśli autora *El cuerpo humano*, Mariano Yela Granizo⁵⁴.

Należy podkreślić, że Cerezo Galán dostrzega pozytywne nowatorstwo personalizmu, który nie potrzebuje pojęcia duszy. Obecność tego pojęcia oznacza bowiem, jego zdaniem, głęboki podział na świat i coś, co go przekracza. Tymczasem u Zubiriego i jego ucznia, to natura poprzez mechanizm „podniesienia” wytwarza coraz wyższe byty materialne, aż pojawia się element niematerialny, psychika. Po prostu w

⁴⁹ D. Gracia: *Prólogo*, w: P. Laín Entralgo: *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Espasa Calpe, Madrid 1991, s. 16-29.

⁵⁰ Por. J. Conill: *Las afinidades...*, dz. cyt., s. 190.

⁵¹ Por. E. Lewy Rodriguez: *Pedro Laín Entralgo: El cuerpo humano/teoría actual*. „Arbor” 538 (Octubre 1990), s. 124.

⁵² Por. J. Conill: *Las afinidades...*, dz. cyt., s. 191.

⁵³ F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Zdzisław Jaskuła. Warszawa 2003, s. 40.

⁵⁴ Por. M. Yela Granizo: *Yo y...*, dz. cyt., s. 45—47.

potencji kosmosu znajduje się psychiczność ludzka - dzięki niej kosmos uzyskuje samoświadomość⁵⁵.

Znowu wtóruje mu Yela. Ten hiszpański psycholog uważa, że pojęcie duszy przynosi więcej szkody niż pożytku, gdyż zamiast wyjaśniać rzeczywistość człowieka, mnoży problemy. Wyższość koncepcji Laina, przedstawiającej człowieka jako ustrukturuwany dynamizm, o którego personalistycznej wyjątkowości w kosmosie ma decydować mózg, potwierdzać zaś mają, formułujące podobne tezy, różne nurty psychologii współczesnej, szczególnie nurt kognitywistyczny⁵⁶. Również z perspektywy psychologicznej przypatruje się dziełu Laína Helio Carpintero. Skupia się on na pojęciu wnętrza człowieka. Carpintero trafnie podkreśla, że autor *Idea del hombre*⁵⁷ (Idea człowieka) nie mówi o wnętrzu jako takim, lecz o wewnętrznych aktach. Wymiar osobowy człowieka realizuje się także w tym, że włącza on do swego wnętrza, uznaje za swoje coś, co jest w nim, a jednocześnie nie jest jego (np. ból). Na tym m. in. ma polegać ludzki wysiłek stawania się panem samego siebie i personalizowania rzeczywistości. Komentator docenia spostrzeżenie Laina, że budowanie własnego wnętrza może łączyć się zarówno z sukcesem, jak i porażką wobec czego osoba ludzka w swym otwarciu na rzeczywistość cały czas doświadcza niepokoju⁵⁸. Wątek ten rozwija Pedro Cerezo Galán, który mówi, że niepokój inspiruje człowieka do przekraczania siebie i świata, do ruchu ku nieskończoności, do twórczości. Cerezo stwierdza, iż właśnie „twórczość” jest w teorii Laina pojęciem kluczowym. Dodaje też, że duch twórczy jest właśnie tym, co przenika całe dzieło hiszpańskiego filozofa⁵⁹. O wiele bardziej krytycznie do teorii Pedra Laína Entralgo nastawiony jest Cesar Redondo Martinez. W swej, wydanej pod koniec 2004 roku książce *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo*, analizuje on idee Laína z pozycji teologicznych, filozoficznych, a także, przynajmniej w jakimś stopniu, właściwych naukom szczegółowym. Skupia się przy tym na późnym etapie twórczości intelektualnej filozofa.

Redondo, podobnie jak inni badacze uznaje, że Laín nie jest tylko epigonem Zubiriego, ale nie przedstawia jakichś przekonujących

⁵⁵ Por. P. Cerezo Galán: *La idea del hombre en Pedro Laín*, dz. cyt., s. 64-67.

⁵⁶ Por. M. Yela Granizo: *Yo y...*, dz. cyt., s. 47.

⁵⁷ P. Laín Entralgo: *Idea del hombre*. Galaxia Gutenberg/Circulo de Lectores, Barcelona 1996.

⁵⁸ Por. H. Carpintero: *La estructura de la intimidad*. „Arbor” CXLIII, 562-563 (Octubre-Noviembre 1992), s. 133-153.

⁵⁹ Por. P. Cerezo Galán: *La idea del hombre en Pedro Laín*, dz. cyt., s. 64-73.

dowodów na poparcie tego twierdzenia⁶⁰. Podkreśla zafascynowanie autora *Alma, cuerpo, persona* naukami przyrodniczymi, jednocześnie stwierdza, że Laín unika właściwego socjobiologii uznania, że między zwierzętami a ludźmi nie ma różnicy istoty, lecz zaledwie stopnia⁶¹. W części prezentacyjnej komentator poświęca wiele miejsca obecnej w dziele Laína krytyce Kościoła, a nade wszystko krytyce kościelnych metod układania swych stosunków ze światem nauki (sprawa Galileusza, *Syllabus*, interpretacja *Biblii*) oraz postulatowi nowego sposobu interpretacji biblijnych wierzeń. Zwraca uwagę, że myśliciel, który wielokrotnie deklaruje swą wierność Kościołowi katolickiemu, szuka poparcia dla swych tez prawie wyłącznie u teologów protestanckich i to tych uznawanych za najbardziej liberalnych⁶². Bada, co Laín zawdzięcza filozofom takim jak Ortega, Zubiri, Max Scheier, Wilhelm Dilthey oraz stara się streścić Lainowską doktrynę, analizując podstawowe pojęcia i twierdzenia⁶³.

W części oceniającej myśl autora *Qué es el hombre* Redondo Martinez formułuje szereg zarzutów. Przede wszystkim zauważa, że Laín w sposób zupełnie nieuprawniony miesza sferę nauki oraz sferę wiary, a uznając twierdzenia naukowe za kryterium prawdziwości wszelkich twierdzeń, z góry przesądza wynik swych badań. Podejrzewa, że przyczyną tego jest to, iż Laín traktuje wiarę jako doświadczenie wyłącznie egzystencjalne i że obcy jest mu jej wymiar teologiczny. W rezultacie wiara przekształca się w zwykłą hipotezę rozumu, która, zdaniem krytyka, jest zbyt zależna do metafizyki zwanej przez Laína - za Zubirim - wewnętrzną światową.

Zdaniem Redondo nauka, która ma za przedmiot oczywistości empiryczne dotyczące materii, nie może determinować metafizyki, która mówi o świecie jako całości. Tymczasem u Laína schemat jest następujący: wiara w twierdzenia ostateczne opiera się na filozoficznych interpretacjach wniosków naukowych. Redondo podkreśla, iż filozof wyrzeka się wizji człowieka jako złożenia duszy i ciała, na podstawie neurofizjologicznych badań mózgu i ciała, choć badania te są niepełne, a wysnute wnioski w dużej mierze mają charakter hipotez. Zdaniem komentatora, jeśli dane nie są konkluzywne, nie są sprawdzone, to bazując na nich twierdzenia filozoficzne po prostu nie są ważne. Poza tym nie wolno zapominać, że nauka zajmuje się tym, co w jakiś sposób jest

⁶⁰ Por. C. Redondo Martinez: *Origen...*, dz. cyt., s. 48.

⁶¹ Por. tamże, s. 81-82.

⁶² Por. tamże, s. 86-94.

⁶³ Por. tamże, s. 99-167.

wymierne, związane z używaniem rzeczy i ich bezpośrednimi przyczynami, nie jest natomiast w stanie wyjaśnić ich wewnętrznego sekretu. Laín redukuje rzeczywistość do materii i w związku z tym każe filozofii zrezygnować z refleksji, która zawiera kategorie duchowe. Co więcej, danymi czerpanymi z obszaru nauki pragnie zastąpić inspirację, której źródłem, według Redondo, winna być *Biblia*.

Redondo Martinez twierdzi, że Laín jest scjentyistą, a jego scjentyzm ma charakter pesymistyczny. Filozof chce bowiem uwolnić ludzi od irracjonalnych przesądów (np. o duszy duchowej), a jednocześnie zdaje sobie sprawę, że tezy filozoficzne nigdy nie będą miały tego stopnia pewności i dokładności, jaki osiągają nauki eksperymentalne. Ponadto badacz zarzuca Laínowi, że uprawia co najwyżej filozofię przyrody, a nazywa ją metafizyką⁶⁴. Kolejny zarzut autora dotyczy kwestii tego, co pewne i niepewne. Laín bowiem, zdaniem Redondo, nie rozumie, że nadprzyrodzona wiara może być impulsem dla rozumu, a tajemnica nie musi być absurdem. Niepewność jest przecież apriorycznością wierzenia. Zamykając ten wątek autor wyznaje, że to, co dla Laína jest pewne, dla niego jest oczywiste, a to co dla Laína niepewne, dla niego ma charakter pewności⁶⁵.

Autor dzieła *Origen, constitution y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo* mocno akcentuje fakt, że Laín poprzez swe tezy wchodzi w spór z Magisterium Kościoła. „Wierzenia antropologiczne i pseudonaukowe Laína nie należą, w tym co jej dotyczy, do wiary katolickiej. Laín nie pojął, w sensie unamuniańskim, tego, co wiara prezentowała w jego rozumie i woli, i chciał *sui generis*, pogodzić ją z wiedzą ludzką, jaką dysponował. To pogodzenie wypaczyło jednak treści antropologiczne wiary.”⁶⁶ Analizując zaś konkretne rozwiązania Redondo pisze: „Odwołanie się w procesie ewolucyjnym do wyłącznej autonomii przyczyn wtórych zakłada i kończy się uznaniem, że są one czymś w rodzaju materialnego «Demiurga», który sprawia, że wszelki wynik stawania się w swej istocie związanego z dynamizmem, w tym człowiek, byłby w rzeczywistości rezultatem przyczynowości *per accidens* i nieprzewidzianej przez Boga”⁶⁷.

Następnie autor tłumaczy, że Bóg może przecież działać przez byty stworzone, którym nie tylko udziela istnienia, ale również wszelkich potencjalności i ich aktualizacji. Nie rozumie Laína uwielbienia dla

⁶⁴ Por. tamże, s. 171-182.

⁶⁵ Por. tamże, s. 182-192.

⁶⁶ Tamże, s. 195.

⁶⁷ Tamże, s. 197.

materii⁶⁸ oraz twierdzi, że w teologii katolickiej dualizm wizji człowieka jako substancjalnego złożenia ciała i duszy jest jedynie pozorny. Nie ma też kłopotu, jeśli chodzi o komunikację psychosomatyczną, wszak osoba ludzka jest jedna.

Laín wskazuje na to, że podstawowymi elementami ewolucji jest dobór naturalny i przypadek, tymczasem, zdaniem Redondo, przypadek nie jest czynnikiem fizycznym, lecz relacją, jaką ustanawia się między niezależnymi wydarzeniami lub przedmiotami. Poza tym opisywane przez autora *Alma, cuerpo, persona* „dawanie z siebie” materii byłoby rodzajem *creatio ex nihilo*, gdyż materia wytwarzałaby coś, czego w niej nie ma - psychikę ludzką, a to nie zgadza się z przywoływaną przez Redondo zasadą mówiącą, że skutki muszą być proporcjonalne do przyczyn. W katolicyzmie człowiek jest Bożym obrazem i podobieństwem na mocy duchowej analogii (Bóg-Duch i ludzka dusza duchowa), natomiast u Laína człowiek jest *imago Dei* na płaszczyźnie funkcjonalnej; bo kocha i swobodnie działa. Badacz zauważa ponadto pewien paradoks: sama teoria Laína implikuje prawomocność wszelkich, w tym sprzecznych, sądów jako rezultatu twórczej działalności Całości Kosmosu (*natura naturans*). I konkluduje, że owa teoria wydaje się znacznie trudniejsza do zrozumienia i przyjęcia niż tradycyjne nauczanie Kościoła⁶⁹.

Kolejne rozdziały poświęca Redondo w większości czysto teologicznym rozważaniom - odwołuje się przy tym do *Biblii*, nauczania papieskiego i innych dokumentów kościelnych - które mają na celu wykazać, że w *Piśmie Świętym* nie ma żadnej wzmianki o monizmie somatycznym; że potwierdza ono istnienie dwóch, a nie jednej fazy pośmiertnej (oczekiwania na zmartwychwstanie i samego zmartwychwstania); że człowiek jest obrazem Boga przede wszystkim dlatego, iż jest obrazem Chrystusa (aspekt chrystologiczny jest Laínowi prawie całkowicie obcy); że Laín popełnia te same błędy, co wyznawcy apolinaryzmu i nestorianizmu, doketyzmu i gnostycyzmu; że dane nauki przeciwstawia on Magisterium Kościoła, które wyrosło z inspiracji Ducha Św.;

że jest nastawiony antropocentrycznie; że bada prawdę nie jako kwestię samej rzeczywistości, lecz w związku z historią; że zapomina, iż jeżeli papież powagą swego autorytetu rozstrzyga jakąś sprawę, przestaje być ona przedmiotem dyskusji⁷⁰.

⁶⁸ Redondo przypomina, że samo ciało nie jest wyłącznie materią, jest „spotkaniem ducha z materią” (tamże, s. 228).

⁶⁹ Por. tamże, s. 207-230.

⁷⁰ Por. tamże, s. 232-313.

Jak widać, krytyka Redondo Martineza jest miazdząca i, trzeba to przyznać, w większości uzasadniona. Równocześnie należy stwierdzić, że nie wszystkie formułowane przez komentatora zarzuty znajdują podstawę w twierdzeniach Laína. Badacz prezentuje bowiem niektóre koncepcje czy idee filozofa w wersji nieco przerysowanej, czasami też czerpie je z dzieł, w których nie przybrały jeszcze swego ostatecznego kształtu. Ponieważ nie ma tu miejsca na głębsze analizy, ograniczę się do wskazania, że np. w przywoływanym na jednej z poprzednich stron fragmencie wniosek o nieprzewidzeniu przez Boga skutków przyczyn wtórych nie tylko jest nieuprawniony wewnętrznie (bo nie implikują go treści krytycznego wywodu Redondo Martineza), ale, jak się wydaje, nie znajduje również materialnego potwierdzenia w pismach Laína. Warto również zwrócić uwagę na to, że Redondo proporcjonalnie bardzo rzadko powołuje się na wieńczącą wysiłek intelektualny hiszpańskiego filozofa książkę *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, często za to sięga do dzieł wcześniejszych.

*

Pedro Laín Entralgo jest dla Hiszpanów postacią bardzo ważną. Świadczą o tym nie tylko przywoływane tutaj analizy filozoficzne, czy wspomniane na wstępie inicjatywy wydawnicze, ale również fakt, że następnego dnia po śmierci myśliciela wszystkie ważniejsze dzienniki zamieściły kilkustronicowe materiały okolicznościowe⁷¹. Laín pamiętany jest jako człowiek serdeczny i otwarty, wierny w przyjaźni, całkowicie oddany swej pracy, pragnący dobra ojczyzny i ludzkości. Podkreśla się wszechstronność jego zainteresowań oraz piękno języka, w którym przekazywał swe idee innym. Poszczególne koncepcje hiszpańskiego filozofa oceniane są bardzo różnie, nikt jednak nie zaprzecza, że wszystkie były wypracowywane z myślą o łączeniu, a nie dzieleniu, oraz że cechuje je autentyczny humanizm. Choć Laín nigdy nie był, i pewnie nigdy nie będzie, uznany za „sławę” współczesnej filozofii, myślę, że warto się z jego teoriami zapoznać. Przede wszystkim dlatego, że są to teorie niezwykle aktualne; budowane w dialogu ze wszystkimi najważniejszymi myślicielami XX wieku i czasów dawniejszych; teorie, które w wielu miejscach zdają się przewyższać rzetelnością i wyważeniem - niekiedy w znacznym stopniu - rozwiązania tak cenionych

⁷¹ „ABC” - *Muere un humanista español del siglo XX (Umiera hiszpański humanista XX stulecia)*. „El País” - *Muere un testigo del siglo XX (Umiera świadek XX stulecia)*. „El Mundo” - *El humanismo pierde a Pedro Laín Entralgo (Nauki humanistyczne tracą Pedra Laína Entralgo)*.

obecnie filozofów jak Jean Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Pierre Teilhard de Chardin i wielu innych.⁷²

Summary

In the article I try to present personalistic philosophy of Spanish scientist and thinker Pedro Laín Entralgo in the fifth anniversary of his death. My investigations concern the material included in Laín's philosophical books - from *La espera y la esperanza* (1957) to *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida* (1998) - and the most important remarks of his Spanish critics. I divide the creation of Pedro Laín Entralgo into two periods. The first one is related with neothomistic thought that is presented in books from 50's, 60's and 70's. I examine the anthropology of hope proposed first of all in *La espera y la esperanza* and the problem of another man analysed in two volumes of *Teoría y realidad del otro*. The second period's monistic philosophy is based on the thought of Xavier Zubiri - maestro of Lain - and courageous attempts of employing results of particular sciences. My main purpose was the most possibly exhaustive presentation of achievements of Spanish philosopher and calling the attention to consequences of that manner of philosophical thinking.

⁷² Szerzej na ten temat piszę w mej niepublikowanej pracy doktorskiej *Pedro Laina Entralgo filozofia personalistyczna ufundowana na naukach szczegółowych* dostępnej w bibliotece Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

KRZYSZTOF KRAWCZYŃSKI

Akademia Techniczno-Humanistyczna
w Bielsko-Białej

BIERDIAJEW I NIETZSCHE O KULTURZE I JEJ TWÓRCACH

„(...) żadna harmonia, żadna idea, żadna miłość i łaska,
słowem, nic z tego, co od starożytności
po czasy dzisiejsze wymyślali mędrcy,
nie może usprawiedliwić bezsensu i absurdu
w losie poszczególnego człowieka”.
L. Szestow: *Dostojewski i Nietzsche*, s. 123.

Słowo wstępu. Lew Szestow, jeden z przedstawicieli filozofii rosyjskiej, która tak wspaniale rozkwitła w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX stulecia, napisał w latach trzydziestych interesujące słowa: „Wiek dziewiętnasty był jednym z najspokojniejszych i najpogodniejszych okresów, jakie przeżyła ludzkość. Od Rewolucji Francuskiej i wojen napoleońskich aż do ostatniej wojny, w której wzięło udział pół świata, życie płynęło równym, uregulowanym, wydawało się raz na zawsze korytem, i przy powierzchownej obserwacji nic nie zapowiadał groźnych wydarzeń, których byliśmy i jesteśmy świadkami”¹.

Z jednej strony, można się zgodzić z tą refleksją Szestowa, lecz wszystko zależy od tego, na co zwracamy uwagę, co poddajemy refleksji, gdy patrzymy na „stulecie pary i elektryczności”. Historia powszechna XIX wieku jest historią rewolucji przemysłowej, która na zawsze zmieniła oblicze świata. Równie wielkie, jeśli nie większe, następstwa pociągnęła za sobą dokonująca się właśnie w tym okresie w umysłach Europejczyków burza, w której brzmią nazwiska wielkich demaskatorów tego spokojnego, mieszczańskiego świata: Feuerbach, Nietzsche, Marks.

Każdy z nich objawiał temu ustabilizowanemu, płynącemu utartym korytem świata kryzys poszczególnych jego wartości, bądź zapowiadał mające dopiero nastać w przyszłości przesilenie wszystkich wartości i

¹ L. Szestow: *Groźby współczesnego barbarzyństwa*, przeł. C. Wodziński. Warszawa 1989, s. 16.

kultury. Czyżby rosyjski filozof nie był świadom tych przewartościowań, jakie nadciągały wraz z tymi burzycielami? Z pewnością wiedział o nich. Pewne świadectwo tego przeczucia daje cytat, który posłużył mi jako motto tego artykułu. Nic, co zostało wymyślone przez najróżniejszych mędrców i filozofów nie jest w stanie usprawiedliwić tego, co się stało, co się dzieje i co się w przyszłości wydarzy - ciągła utrata sensu życia przez kolejne pokolenia ludzi. Brak wartości, które mogłyby ustanowić aksjologiczny horyzont, ku któremu człowiek mógłby nieprzerwanie dążyć, by odnaleźć siebie samego i transcendować swój świat na nowy poziom.

Przytoczyłem tylko kilka nazwisk z długiego szeregu dziewiętnastowiecznych myślicieli, lecz przywołałem właśnie tych, bowiem bez obecności właśnie tych trzech trudno byłoby zrozumieć powstający u kresu XIX wieku kolorowy kobierzec rosyjskiej myśli. Te nici, które, choć zdają się zakłócać jego harmonię, nadają powstającemu obrazowi pewien niepokojący czar.

To, czego świadkiem był w 1937 roku Lew Szestow, dopiero zaczynało coraz częściej pojawiać się w sferze myśli. Wystarczy wspomnieć nie tylko naturalizm Feuerbacha, lecz przede wszystkim „Ja” Stirnera i „Nadczłowieka” Nietzschego.

Ich podejście do zagadnień antropologicznych, na których skupili swe rozważania, było następstwem dokonującego się rozwoju filozoficznego, jaki miał miejsce w Europie Zachodniej. Z tej perspektywy, chociaż odbiegające od ogólnych tendencji, tworzyły pewien wspólny horyzont, nieustannie rozszerzające się kontinuum myśli.

W Rosji nie było takiej tradycji filozoficznej. Jak wielkie wrażenie musiały wywrzeć myśli tych demaskatorów, gdy trafiły na chłonny grunt młodych, poszukujących i kształtujących swe umysły Rosjan, którzy zafascynowani osiągnięciami Europy Zachodniej, żyli w największym XIX wiecznym europejskim zaścianku.

Druga połowa tego wieku, począwszy już od lat 40., to czas „rewolucji duchowej” - objawieniem są w tym czasie prace Feuerbacha, myśli którego odnajdujemy w twórczości I. Turgieniewa. Następnie możemy odnaleźć polemikę Sołowjowa z autorem *Antychrysta*, czy też rodzimego „rosyjskiego antychrysta” Lwa Tołstoja, który został ekskomunikowany w 1901 roku przez Cerkiew Prawosławną². Wszystko to stwarzało pewną szczególną atmosferę niepewności odnośnie do wartości,

¹ W okólniku z dnia 20-22 luty 1901 Świętobliwy Synod skonstatował, że Tołstoj wyrzekł się przynależności do Kościoła Prawosławnego i zerwał z prawosławną ortodoksją.

które, choć uświęcone tradycją trwały od wieków, to nie było wiadomo, czy pozostaną na wieki.

Bułgakow tak przedstawia historię powstania warstwy inteligencji rosyjskiej: „Na początku było barbarzyństwo, później rozbłysła cywilizacja - to znaczy Oświecenie, materializm, ateizm, socjalizm - oto nieskomplikowana filozofia historii przeciętnego rosyjskiego inteligenta”³. Chociaż - trzeba sobie z tego zdawać sprawę - jest to ogromne uproszczenie, to jednak daje wgląd w poziom tradycji filozoficznej i przygotowania naukowego do prowadzenia rozważań filozoficznych u wielu ówczesnych Rosjan⁴.

Wspomnianemu zainteresowaniu nieortodoksyjną myślą zachodnią daje wyraz Lewicki: „Większość twórców rosyjskiego renesansu przeżyła moment fascynacji dwoma «antychrystami» - Marksem i Nietzschem. Początek rosyjskiego renesansu miał «grzeszny» charakter”⁵.

Po tym krótkim zaanonsowaniu obecności filozofii niemieckiej na gruncie rosyjskim, chciałbym odpowiedzieć na pytanie, które może nurtować czytelnika od samego początku: Dlaczego Bierdiajew i Nietzsche?

Czytając prace zarówno Nietzschego, jak i Bierdiajewa natchodzi czytelnika refleksja, że prace te to nie tylko opis rzeczywistości, lecz swego rodzaju proroctwo dotyczące przyszłości człowieka.

Nie jest to przypadek, bowiem można wskazać przynajmniej kilka interpretacji, które dziedzictwo autorów *Tako rzecze Zaratustra* i *Nowego Średniowiecza* ukazują z perspektywy współczesnego profetyzmu⁶.

Ewolucja poglądów Fryderyka Nietzschego zmierzała w kierunku odkrycia i postawienia na piedestał woli mocy. Krystyna Górniak za-

³ S. A. Lewicki: *Rosyjski Renesans religijno-filozoficzny i zbiór „Wiechi”*, op. cit., s. 145.

⁴ Por. A. Solżenicyn: *Wykształcający*, op. cit. Do tej kategorii zaliczyć można, jako doskonały przykład postać służącego-zabójcy z *Braci Karamazow* F. M. Dostojewskiego.

⁵ S. A. Lewicki: *Rosyjski Renesans ...*, s. 140.

⁶ Por. K. Jaspers: *Nietzsche*, s. 186; znacząca jest tutaj także sama postać Zaratustry. Z pewnością nie jest on naukowcem, choć naukowcy podejmują się interpretacji jego dzieł. Żadną pomocą w tej materii nie jest stwierdzenie, że można popatrzeć na niego, jako *alter ego* Nietzschego (por. F. C. Copleston: *Philosophy in Russia, From Herzen to Lenin and Berdiaev*. University of Notre Dame Press, USA 1986, s. 372).

uważa, że już w *Narodzinach tragedii* obecne są prawie wszystkie najważniejsze myśli dla późniejszej filozofii autora *Ecce homo*⁷.

Z pewnością w *Narodzinach tragedii* zawarte są kontury przyszłych poglądów Nietzschego. Choć tak fundamentalny dla późniejszych jego refleksji termin „wola mocy” nie występuje we wspomnianej pracy, to jednak podczas analizy zależności Dionizos - Apollo można dostrzec zaczątki tej myśli. Z jednej strony, opisane jest dionizyjskie dążenie do stawiania się, przemijania, spalania wszystkiego, co może służyć do dalszego rozprzestrzeniania się ognia, a z drugiej, tendencje do racjonalizacji tych dążeń, ich sublimacji pod postacią sztuki, kultury, nauki, czy wiedzy. Stopniowo uświadamia on sobie, że dążenie do osiągnięcia woli mocy jest źródłem wszystkich czynów człowieka, zarówno tych dobrych, jak też złych⁸. Od momentu odkrycia tego do tej pory ukrytego pryncypium ludzkiego postępowania zaczyna Nietzsche poddawać ocenie całość rzeczywistości⁹. Jeśli jakieś instytucje, czy wybitne jednostki dążą do osiągnięcia pełni, do posiadania woli mocy, do kreowania nowej rzeczywistości, to są oceniane pozytywnie i stawiane za wzór.

Niestety, autor *Ludzkie Arcyludzkie* zauważa, że świat, w jakim przyszło mu żyć, opanowany jest resentymentem, to jest dążeniem do zmniejszenia woli mocy, piętnowaniem tych, którzy dążą do mocy, którzy chcą być „prawodawcami”. Resentyment opierający się na zazdrości i zemście przepaja swym duchem całą kulturę XIX wieku, jest obecny w religii chrześcijańskiej i świadomości ludzi.

W poszukiwaniu złotych czasów, epoki nieskalanej resentymentem, w której wola mocy była najwyższą zasadą życia, udał się w kierunku swych ulubionych Greków. Tam, w przedsokratejskiej Grecji VI wieku przed Chrystusem, odnalazł czasy, które nie były zbrukane metafizycznymi zasadami, lecz wypełnione życiem w mocy kreacji.

Jako następstwa tego odkrycia można wymienić wyniesiony na piedestał obraz nadczłowieka, dionizyjskiego człowieka twórczego, który byłby „namiastką Boga” w świecie, w którym „Bóg umarł”. „Jako człowiek dwudziestokilkuletni Nietzsche musiał jednak uznać całkowicie odmienny obraz świata: najwyższa istota nie istnieje, ludzie są zasadniczo przedłużeniem zwierząt, a śmierć końcem wszystkiego. [...] w następnej dekadzie zaczął rozumieć, że «śmierć Boga», wymaga nowego opisu rzeczywistości, w którym dla świata metafizycznego nie będzie

⁷ K. Górniak: *Kultura antyku jako wizja przyszłości*. „Studia Filozoficzne” nr 1 (182) 1989, s. 118.

⁸ Por. R. J. Hollingdale: *Nietzsche*, przeł. W. Jeżewski. Warszawa 2001, s. 168.

⁹ R. J. Hollingdale: *Nietzsche*, s. 186.

miejsca. Po ukończeniu lat czterdziestu Nietzsche wystąpił z trzema hipotezami, które, niezależnie od jego intencji, proponowały naturalistyczne namiastki Boga, boskiej łaski i życia wiecznego: zamiast Boga - nadczłowiek, zamiast boskiej łaski - wola mocy, a zamiast życia wiecznego - wieczny powrót¹⁰.

W ten sposób stopniowo kształtowały się poglądy tego demaskatora, który poddał współczesną sobie mieszczańską rzeczywistość z jej moralnością, kulturą i religią, categorycznej krytyce i wskazał jako ideał świat antycznych Greków.

O ile wyżej, w porównaniu do siebie współczesnych, cenił świat Greków i ich wpływ nawet na XIX wieczną kulturę, można się przekonać czytając *Z genealogii moralności*-. „Tak więc człowiek wstydzi się wobec Greków i lęka się ich, chyba, że ceni prawdę nade wszystko i waży się z tej racji wypowiedzieć wobec samego siebie także i tę prawdę, że Grecy jak woźnice trzymają w rękach naszą i wszelką kulturę, że jednak prawie zawsze zaprzęg i koń są podlejszego tworzywa i nie pasują do chwały swego przywódcy, i że uważają oni za dobry żart wpędzenie takiego zaprzęgu w przepaść, którą sami przesadzają Achillesowym skokiem”¹¹.

Krytyczna ocena pogrążonej w dekadencji, uśpionej i pełnej niemocy mieszczańsko-burżuazyjnej współczesności ma swe korzenie w odkryciu epoki której podstawowym kryterium była moc, aktywność, twórczość¹². Na współczesność patrzy przez pryzmat tego „złotego wieku”, stojącego u „źródeł człowieczeństwa”.

Jak autor *Narodzin Tragedii* zapatrzony był w dzieje starożytnych Greków i w Grecji przed Sokratesem widział najwyższej rozwiniętą kulturę człowieka, tak drugi z myślicieli, Mikołaj Bierdiajew, apoteozował średniowiecze.

Rozwój filozofii Mikołaja Bierdiajewa podążał innymi ścieżkami. W swej młodości był zwolennikiem marksizmu, potem zerwał z marksizmem na korzyść filozofii idealistycznej Kanta, by ostatecznie reprezentować myśl z pogranicza chrześcijańskiego egzystencjalizmu¹³. Jak pisał G. Przebinda, „Bezособowemu panteizmowi, który podobnie jak materializm uznawał konsekwentne prawo zachowania energii [ST 358

¹⁰ R. J. Hollingdale: *Nietzsche*, s. 192.

¹¹ F. Nietzsche: *Narodziny Tragedii z ducha muzyki*, w: Tegoż: *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran. Kraków, 1994, s. 113.

¹² K. Jaspers: *Nietzsche*, przeł. D. Stroińska. Warszawa 1997, s. 120.

¹³ M. Bierdiajew: *Zamiast Wstępu - o sprzecznościach w mojej myśli*, w: Tegoż: *Niewola i wolność człowieka*. Kęty 2003, s. 9.

- 359], Bierdiajew przeciwstawiał panenteizm. Świat i człowiek są w Bogu, ale Bóg jest zarazem ponad światem, czyli jest czymś więcej aniżeli świat [ST 359], Człowiek istnieje w Bogu jako wolna osobowość, zjednoczona z Nim, ale nie roztopiona przez Niego”¹⁴.

Chcąc w skrócie przybliżyć podstawowe kategorie filozofii Bierdiajewa, należy także podkreślić, że „wczesny Bierdiajew - podobnie jak ongiś Kirejewski i Chomiakow, a po nich Sołowjow - starał się dowieść kryzysu europejskiej filozofii, która w jego oczach zabrnęła w ślepy zaułek abstrakcyjnego racjonalizmu. W tym nurcie, jak sądził, została zerwana więź pomiędzy poznawanym obiektem a poznającym podmiotem. Dlatego posługujący się kategoriami *ratio* «poznający europejski podmiot» był, jest i będzie całkowicie bezsilny w wielkim dziele poznania Boga, człowieka i historii”¹⁵.

Z tego krytycznego ustosunkowania się do racjonalnych możliwości człowieka, bądź ograniczeń, jakie nakłada posługiwanie się czystym kantowskim rozumem, wypływało mistyczne i antyintelektualistyczne dążenie do wolnego zjednoczenia wszystkiego i wszystkich z Bogiem, „przebóstwieniu wszystkiego, co się znajduje w sferze bytu i ostatecznym wyparciu zła w sferę niebytu”¹⁶. Epoką, która była najbliższa temu ideałowi, było średniowiecze. „Zdaniem Bierdiajewa, nurt racjonalistyczny był w średniowieczu zaledwie epizodem, ponieważ istotę epoki wyznaczało życie chrześcijańskich mistyków (św. Franciszek z Asyżu)”¹⁷.

Konstruując swój obraz historii jako dzieła odkupienia i „ósmego dnia stworzenia”, rozwinął religię, którą nazwać można „chrześcijańskim «Bogoczłowieczeństwem»”. Dla autora *Nowego średniowiecza* ideałem, do którego winien dążyć człowiek, jest Bogoczłowieczeństwo¹⁸.

Z jednej strony mamy pisarza, który koncentruje się przede wszystkim na tym świecie, w nim szuka sensu i wartości, które należy ustanowić bez żadnego związku z jakąkolwiek metafizyką. Z drugiej - rosyjski myśliciel coraz bardziej akcentujący myśl o przebóstwieniu człowieka, a więc wyrwaniu go z tego świata i zakorzenieniu w sferze *sacrum*. Pierwsze wrażenia prowadzą nas do konstatacji, że mówimy o ludziach, którzy są dla siebie aksjologicznymi antypodami.

¹⁴ G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*. Kraków 1998, s. 429.

¹⁵ G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*, s. 391.

¹⁶ Por. tamże, s. 400.

¹⁷ Tamże, s. 393.

¹⁸ Tamże, s. 409 mi.

Doskonale można to zaobserwować w tekście Bierdiajewa *Wola życia - wola kultury*, z którego wypływa zasadnicza różnica pomiędzy postrzeganiem woli u Nietzschego i Bierdiajewa¹⁹.

Pomimo świadomości różnic istniejących pomiędzy tymi autorami, pewna uwaga G. Przebindy skłoniła mnie do porównania ich refleksji nad człowiekiem i kulturą. W *Od Czaadajewa do Bierdiajewa* napisał: „Romantyczny heroizm Bierdiajewa słusznie przypominał Zdziechowskiemu duchowy arystokratyzm Nietzschego, którego filozofia, skierowana przeciwko ludziom słabym i płytkim, starała się dać przyjemne przeświadczenie, że samo jej wyznawanie czyni nas nadludźmi i twórcami. (...)”

Można jeszcze w tym kontekście dodać - odchodząc co prawda od litery wykładu Zdziechowskiego, ale w całkowitej zgodzie z jego duchem - że Bierdiajew w swoich intelektualno-egzystencjalnych konstrukcjach bardzo często przypominał schillerowskich bohaterów Dostojewskiego, którzy sankcji dla swego moralnego (w gruncie rzeczy - niemoralnego) postępowania poszukiwali wyłącznie we własnej ponadludzkiej jaźni. Gdy Bierdiajew jako filozof twórczości twierdził w gnostyckim duchu, że tradycyjna etyka nie może obowiązywać wybrańców, ponieważ stoją oni wysoko ponad burżuazyjną moralnością, to okazywał się jeszcze większym i bardziej przekonany o swoich racjach duchowym arystokratą niż Raskolnik Dostojewskiego²⁰.

Sam Bierdiajew, gdy przedstawiał rozwój swej filozofii, podkreślał wielokrotnie znaczenie, jakie miała dla niego lektura dzieł Nietzschego: „Czytałem Nietzschego, kiedy nie był on jeszcze popularny w rosyjskich kręgach kulturowych. Nietzsche był pokrewny jednemu z biegunów mej natury, podczas gdy drugiemu był pokrewny Lew Tołstoj. Był nawet

¹⁹ M. Bierdiajew: *Wola życia - wola kultury*. Jak pisał Bierdiajew, kultura to nie urzeczywistnianie nowego życia, nowego istnienia, kultura to - urzeczywistnienie nowych wartości. Wszystkie zdobycze kultury mają charakter symboliczny, a nie realistyczny. W przekroczeniu granicy symbolizmu, sprowadzeniu osiągnięć kultury do życia, do praktyki i siły, dokonuje się przejście kultury w cywilizację.

Kultura jest bezinteresowna, zaś cywilizacja zawsze ma na celu korzyść. W ten sposób - poprzez poszukiwanie „życia”, mocy i siły samego człowieka, który pragnie być twórcą i kreatorem rzeczywistości, jaka go otacza - kultura traci ducha, przechodzi w cywilizację, która - jak się ostatecznie okazuje - jest upadkiem człowieka (por. Tegoż: *Nowe Średniowiecze*, w: *Nowe Średniowiecze, Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki. Warszawa 2003, s. 81).

²⁰ G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*, s. 466, por. Bierdiajew: *Zamiast Wstępu*, s. 15.

czas, kiedy Nietzsche zwyciężał we mnie Tolstoja i Marksa, ale nigdy nie dokonało się to ostatecznie. Przewartościowanie wartości, niechęć do racjonalizmu i moralizatorstwa, stały się częścią mojej walki duchowej i stały się siłą działającą w podświadomości. Jednak w problemie prawdy w wypadku Nietzschego dokonywał się ten sam proces, co i w przypadku Marksa. W każdym razie mój personalizm wzrastał, z czym wiązał się stosunek do chrześcijaństwa²¹. Oprócz tej refleksji, warto także zauważyć, że Bierdiajewa również można zaliczyć do apologetów „twórczości dionizyjskiej i romantycznej”, w których postrzegał „tęsknotę za transcendencją”²².

Nietzsche, piszący o panach, arystokratkach i nadludziach, oraz Bierdiajew - „duchowy arystokrata”, który pisze o człowieku jako „małym bogu” - obaj byli świadomi procesu, który już trwał, i w moim mniemaniu dzieje się nadal: barbaryzacji Europy²³.

Ich refleksje, czy to powstałe w efekcie zafascynowania antyczną kulturą greków i lekturą Schopenhauerowskiej *Woli...*, czy też na podstawie osobistego doświadczenia, przedstawiają kliniczną diagnozę lekarską, by nie powiedzieć „wyrok” na taki świat, jaki istnieje²⁴. Diagnoza ta jasno i wyraźnie stwierdza: współczesne społeczeństwo jest chore, ludzie maleją, a wartości i symbole umierają.

Dlaczego tak się dzieje? Co doprowadziło do tego, że zarówno Nietzsche, Bierdiajew, jak i wielu innych myślicieli doszukało się we współczesnym świecie znamion upadku? Czy istnieje jakkolwiek możliwość pokonania starczej niemocy, ogarniającej narody europejskie?

Gdy obaj patrzyli na epokę, w jakiej przyszło im żyć, nie uważali jej za czas spełnionych marzeń i oczekiwań, jakie trawiły ludzkość od zarnienia jej dziejów. Obaj ukazywali ją w negatywnym świetle przeciwstawiając złotym czasom, które, w ich mniemaniu, należały już do przeszłości.

²¹ M. Bierdiajew: *Zamiast Wstępu*, s. 13.

²² G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*, s. 420.

²³ M. Bierdiajew: *Koniec Renesansu*, w: *Nowe Średniowiecze, Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki. Warszawa 2003, s. 44. Pojęcie barbaryzacji pojawiające się w tekstach obu pisarzy ma za zadanie podkreślić upadek duchowej kultury Europy. Obaj wyczuwali, że priorytety i cele, jakie stawiają sobie współcześni ludzie, nie wypływają z potrzeby tworzenia czy przeżywania duchowej łączności z Bogiem, lecz ich źródłem jest po prostu zapotrzebowanie, zamówienie społeczne na taki właśnie produkt - uspołecznionego, poddanego człowieka.

²⁴ Por. A. Mendel: *Od marksizmu do idealizmu: Bierdiajew i Bułgakow*, op. cit.; por. K. Jaspers: *Nietzsche*; R. J. Hollingdale: *Nietzsche*, op. cit.

Zarówno Nietzsche w XIX wieku, jak i Bierdiajew w XX, nie należeli do piewców Oświecenia, nie wychwalali epoki, w jakiej przyszło im żyć. Obaj byli bardziej świadomi jej niedostatków niż zalet.

Intrygujące, a w swej osnowie zbieżne z intuicjami Nietzschego i Bierdiajewa, studium kultury Oświecenia można odnaleźć w pracy M. Horkheimera i T. W. Adorno *Dialektyka Oświecenia*²⁵. Odnajdujemy tam myśl, która prowadziła Nietzschego w jego krytyce współczesnej kultury. Jej zafałszowanie ma swe korzenie właśnie w tym opisywanym rozerwaniu bytu na logos i wszystko, co się dzieje poza nim - prawdziwą rzeczywistość. Dlatego też można zgodzić się z uwagami, że przez cały czas swej twórczości pisarskiej autor *Tako rzecze Zaratustra* miał wzrok skierowany na wydarzenia, jakie rozegrały się przed Sokratesem, a sam bohater platońskiej *Uczty* jest uosobieniem tego zwrotu w podejściu do czystego życia, sztuki i twórczości nieskalanych refleksją natury metafizycznej.

Jednym z najbardziej znanych symboli, jakimi posługuje się do opisu relacji pomiędzy obiema sferami rzeczywistości, jest obraz Dionizosa i Apolla. Bogowie greccy, którzy zawładnęli myślą filozofa żyjącego dwa tysiące lat później, mają przybliżyć różnicę pomiędzy strumieniem radości czerpanej z życia i wolnej twórczości, a jej ukształtowaniem, wysublimowaniem w apollińskim panteonie²⁶.

Klasyczne wykształcenie Nietzschego pozwoliło mu wejrzeć w to, jak powstawała współczesna kultura europejska, spojrzeć na wszystkie znaczące momenty, kiedy wykuwano wartości tego świata. Najczystsze źródło tychże wartości odnalazł nie w antycznym chrześcijaństwie, także nie w dziejach klasycznej Grecji i Rzymu, lecz - jak zaznaczyłem - w Grecji przed Sokratesem. To właśnie tam, w tym okresie odnajduje on wskazówki do tego, jak odczytać losy świata, jakimi symbolami (archetypami) się posłużyć, by zbliżyć się do - jakże często nieuświadomianych - motywów postępowania człowieka (wola mocy).

Jedną z najważniejszych kategorii w jego filozofii jest twórczość. Pomaga ona, jako odwaga tworzenia nowych wartości i nowych praw, rozróżnić wolne duchy od duchów zniewolonych, wyższych ludzi od niższych, masę, hołotę od tych, którzy są wybrani. Wiele razy możemy znaleźć w jego pracach, zwłaszcza w *Tako rzecze Zaratustra*, podkreślanie tej różnicy, jaka istnieje pomiędzy obiema kategoriami człowieka:

²⁵ M. Horkheimer, T. W. Adorno: *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 1994, s. 21-22, 23, 24.

²⁶ F. Nietzsche: *Narodziny Tragedii, albo Grecy i pesymizm*; Tegoż: *Zapiski o nihilizmie*, w: *Wokół nihilizmu*, pod red. G. Sowińskiego. Kraków 2001, s. 98.

„Gdzie samotność się kończy, tam zaczyna się targ, a gdzie się targi poczynają, tam się wszczyna hałas wielkich aktorów i rojne bzykanie much jadowitych”; „Niezliczeni są mali i mizerni; zaś niejedną dumną budowę zniszczyły krople deszczowe i chwasty czepne”; „wchodzisz ponad nich, lecz im wyżej się wspinasz, tern mniejszym widzi cię oko zawiści. [...] niesprawiedliwość i brud miotają za samotnikiem: jednakże, bracie mój, jeśli gwiazdą chcesz być, musisz im mimo to świecić”; „Życie jest krynicą rozkoszy, lecz gdzie i hołota pija, tam wszystkie studnie są zatrute”; „Zaratustra wszakże pyta, jako pierwszy i jedyny: «Jak przezwyciężyć człowieka?» [...] Panów dnia dzisiejszego przezwyciężcie mi, o bracia moi - tych małych ludzi: oni to są największym niebezpieczeństwem nadczłowieka!”²⁷.

Podstawową przyczyną „zmniejszania się człowieka” okazała się moralność, zwłaszcza moralność chrześcijańska oparta na dziedzictwie Greków epoki klasycznej - Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Jednakże nie jest to jedyny moment, który doprowadził i nadal utrzymuje człowieka w bezpiecznym (coraz większym) odstępnie od jego związku z naturą i ogranicza jego moc kreacji. Tym czymś, co wzmacnia alienację człowieka, zdaje się być także maszyna. W niedużym fragmencie *Wędrowca* znajdujemy refleksję, która nie była zbyt szeroko rozwijana przez Nietzschego, lecz w jakiś sposób współgra z jego krytycznym spojrzeniem na swą epokę: „jak dalece maszyna upokarza. - Maszyna jest nieosobowa, pozbawia pracę jej dumy, indywidualnej dobroci i wadliwości, przylegającej do każdej pracy nie maszynowej - a więc częsteczek człowieczeństwa. Niegdyś każde kupno u rzemieślnika było wyróżnieniem osób, których oznakami otaczano się: w ten sposób sprzęty domowe i odzież stawały się symboliką wzajemnego szacunku i osobistej przynależności, podczas kiedy my zdajemy się żyć pośród anonimowego i nieosobowego niewolnictwa. - Ułatwienia pracy nie należy okupywać zbyt drogo”²⁸. W ten sposób ukazuje się Nietzschemu człowiek, który jest nie tylko odcięty od swoich naturalnych korzeni - co jest

²⁷ F. Nietzsche: *Tako Rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent. Poznań 2000, s. 44, 45, 55, 86, 260; por. Tegoż: *Zapiski o nihilizmie*, s. 85: „niższy rodzaj {-} «stado» «masa», «społeczeństwo» {-} oducza się skromności i rozdyma swe potrzeby do [wymiaru] wartości kosmicznych i metafizycznych. Całe istnienie ulega przez to spopolitowaniu: jeżeli bowiem panuje masa, to tyranizuje ona wyjątki, które tracą wiarę w siebie i stają się nihilistami” (por. K. Jaspers: *Nietzsche*, s. 193; por. D. Kellner: *Nietzsche's Critique of Mass Culture*, uta. edu/huma/illuminations).

²⁸ F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, wyd. J. Mortkowicz, 1910, s. 401; K. Jaspers: *Nietzsche*, s. 193.

dziedzictwem Oświecenia, lecz także jest zatracony w tłumie anonimowych dzieł - a to jest następstwem rozwoju cywilizacji, która posłuszna rozumowi dąży do osiągnięcia jak największej mocy.

Powracając do starożytności, widzi wyidealizowany w swych oczach świat, w którym kategorie dobry i zły, tak fundamentalne dla moralności posokratejskiej, nie miały takiego znaczenia, jakie mają obecnie. Grecki pesymizm, obawa przed światem zaowocowała wysublimowaniem strachów i lęków, stworzeniem apollińskiego panteonu, który w późniejszym okresie, w oparciu o *interpretatio graecae*, został włączony w krąg religijności chrześcijańskiej i dotąd utrzymuje swą ważność. Dlatego też patrząc na współczesną sobie moralność, widzi antycznych Greków, pełnych obaw, i pisał: „moralność była wielkim antidotum przeciwko nihilizmowi praktycznemu i teoretycznemu”²⁹.

Jednakże ta moralność nie ma przed sobą przyszłości. Gdy „Bóg umarł”, gdy moralność nie ma wsparcia w postaci chociażby „postulatu” Boga, wzniesiona na zasadach chrześcijańskich moralność, niechybnie upadnie.

Jak wobec tego postrzegał rzeczywistość? Jaspers pisał, że współczesność przerażała Nietzschego. „Dostrzegał on symptomy wytepienia kultury: «Wszystko służy nadchodzącemu barbarzyństwu... na pewno istnieją siły, olbrzymie siły, ale dzikie, pierwotne i niemiłosierne... Teraz wszystko na ziemi określają jeszcze tylko najbardziej grubiańskie i złe siły, egoizm nabywców i militarystycznych despotów». Egzystencja nowożytnego człowieka wykazuje «niewypowiedziane ubóstwo i wyczerpanie, mimo niewypowiedzianej różnorodności, którą pożyczono z dawnych kultur». [...] «nic nie stoi na mocnych nogach i niezłomnej wierze w siebie... Wszystko jest gładkie i niebezpieczne na naszej drodze, a przy tym lód, który jeszcze nas dźwiga, stał się tak cienki: tam, gdzie jeszcze chodzimy, wkrótce nikt już nie będzie mógł iść»”³⁰.

Ideąłem jest więc twórczość, kreowanie kolejnych światów wartości, ustanawianie praw i ich egzekwowanie, transcendowanie siebie samego, tworzenie nowego twórczego [nad]człowieka, a rzeczywistością, która tak przerażała jest człowiek ubogi, wyczerpany i zmniejszony, który nie jest w stanie sprostać wymaganiom, jakie stawia przed nim ten filozof. Zdaniem niemieckiego myśliciela kultura Europy zachodniej została złamana. Człowiek, który obecnie żyje w czasach przejściowych, sam także jest istotą wciąż się zmieniającą, lecz niestety nie dążącą ku tworzeniu, lecz ku zniszczeniu, ku sile, bezmyślnej mocy i barbarzyństwu.

²⁹ F. Nietzsche: *Zapiski o nihilizmie*, s. 76.

³⁰ K. Jaspers: *Nietzsche*, s. 192-193.

Henryk Paprocki, pisząc wprowadzenie do *Nowego Średniowiecza* Mikołaja Andrejewicza Bierdiajewa, zacytował doskonały wiersz Konstantinosa Kawafisa, który w pewien sposób przybliży nastrój myśli obu omawianych filozofów:

... noc zapadła, a barbarzyńcy nie przyszli.
I ktoś, kto właśnie wrócił od granicy,
Mówi, że już nie ma żadnych barbarzyńców.
Bez barbarzyńców - cóż poczniemy teraz?
Ci ludzie byli jakimś rozwiązaniem³.

Zarówno autor *Tako rzecze Zaratustra*, jak i autor *Nowego Średniowiecza*, pisali o barbarzyńcach. Więcej miejsca w swej refleksji poświęcił im Bierdiajew, przewidując - podobnie jak Nietzsche - że żyjemy w czasie, gdy znowu się coraz częściej pojawiają...

Mikołaj Bierdiajew w swojej wizji rozwoju człowieka za najważniejszy okres rozkwitu duchowości chrześcijańskiej uważa, jak już wspomniałem, pogardzane przez Nietzschego średniowiecze³².

Dlaczego tak się dzieje? Skąd taka różnica? Bierdiajew nie zwraca się ku dalekiej pogańskiej przeszłości, lecz koncentruje się na rozwoju chrześcijaństwa. Jako myśl centralną swej antropodycei stawia ideał Bogocześnika. Wcielenie jest dla niego centralnym punktem w kosmogonicznym procesie restauracji pierwotnego zjednoczenia człowieka z Bogiem³³.

Chociaż jego poglądy filozoficzne wiele zawdzięczają autorowi *Tako rzecze Zaratustra*, to jednak podążały w innym kierunku, co widać już w powyższym stwierdzeniu wskazującym na pryncypium jego refleksji - przeobstwienie człowieka i natury. Trudno jest jednak powstrzymać się od zestawienia ich refleksji, zwłaszcza, gdy posądza się Bierdiajewa o zbytne sympatyzowanie z myślami autora *Antychrysta*.

Bierdiajew pisał, że obecne czasy nie są ukształtowane, nie są jednorodne, nie tworzą nowej epoki, która dopiero będzie się kształtować. W opisie rzeczywistości pierwszej połowy XX wieku posługiwał się określeniami jakby wyjętymi z pism Nietzschego: „Jesteśmy świadkami barbaryzacji świata europejskiego. Po wyrafinowaniu dekadencji, cechu-

³¹ Cyt. za H. Paprocki: *Czy człowiek ma przyszłość*, w: M. Bierdiajew: *Nowe Średniowiecze ...*, s. 9.

³² A. Kasia: *F. Nietzsche, średniowiecze i chrześcijaństwo*. „Studia Filozoficzne” nr 4 (293) 1990.

³³ G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*, s. 400, 412; M. Łoski: *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki. Kęty 2000, s. 271.

jącej apogeum europejskiej kultury, następuje inwazja barbarzyństwa”; „Europę ogarnia mrok. Społeczeństwa europejskie wchodzą w okres starczej niemocy i zgrzybiałości”; „Dzisiaj raczej nie żyjemy na początku nowego świata, ale jesteśmy świadkami końca starego”³⁴. Podstawowym dziedzictwem, jakie pozostało współczesnemu człowiekowi, jest zdaniem Rosjanina osłabienie i wycieńczenie człowieka, jego natury. Nowożytność opiera się na iluzji, że człowiek sam może udźwignąć brzemień swej egzystencji.

Człowiekowi udało się dojść szczytu możliwości swego rozwoju, lecz nie ma już sił do tego, by cieszyć się swymi osiągnięciami, jest zbyt słaby. Odkryto siły, tkwiące w jego naturze cielesnej, w materialnej stronie jego życia, zapominano jednak o sferze duchowej. Pozbawiono człowieka głębi, pozbawiono korzeni, które pomagały zawsze odnaleźć się we wszechświecie³⁵.

Jednakże diagnoza, co doprowadziło do tego stanu, jest zupełnie inna od diagnozy Nietzschego. Dla Bierdiajewa podstawową przyczyną, która doprowadziła do takiego osłabienia i wycieńczenia człowieka, było odwrócenie się ludzi od transcendencji i afirmacja tylko cielesnych, materialnych wartości. „Człowiek oderwany od swojej istoty duchowej opiera swoje życie na fantomach i daje się mamicił iluzorycznym dobrom”; „Renesans zaczął się od afirmacji indywidualności twórczej człowieka, skończył się natomiast na jej negacji. Człowiek bez Boga przestaje być człowiekiem, taki jest religijny sens wewnętrznej dialektyki dziejów nowożytnych, dziejów wielkości i upadku humanistycznych złudzeń”³⁶.

Cezurą - jeśli można taką wskazać - byłyby osiągnięcia europejskiego Renesansu, w którym na nowo odkryto doskonałość ludzkiego ciała i od tego czasu dążono do realizacji wszystkich możliwości, jakie niesie w sobie ta doskonałość. Oświecenie było, zdaniem Bierdiajewa, już ostatnim momentem gdy Europejczycy potrafili faktycznie czynić wielkie rzeczy, lecz i tak było ono cieniem Renesansu³⁷.

³⁴ M. Bierdiajew: *Koniec Renesansu*, s. 44, 55.

³⁵ Jak ważne jest to doświadczenie braku zakorzenienia wyraźnie widać na przykład w dziełach klasyków egzystencjalizmu. Początek XX wieku, szczególnie okres po pierwszej wojnie światowej zaowocował w świadomości wielu twórców namacalnym brakiem zrozumienia tego świata, fizycznym wręcz odczuciem braku obecności Rozumu, załamaniem się wcześniejszych „oczywistości”, które stały na straży wcześniejszego, poukładanego świata, o którym pisał Szestow.

³⁶ M. Bierdiajew: *Koniec Renesansu*, s. 27, 42, 63.

³⁷ Tamże, s. 25

W dzisiejszych czasach nastaje kres Renesansu, człowiek nie ma już sił twórczych, jest wyjąłowany, nie potrafi stwarzać nowych wartości ani kontemplować ich głębi. Został przytłoczony przez masy i technikę, które zdominowały współczesne życie: „Wejście zorganizowanych w kolektyw mas i ich włączenie w kulturę niesie ze sobą obniżenie poziomu kultury, barbarzyństwo uzbrojone w narzędzia cywilizacji”; „żąda się i od myśli i od ocen, od sądów sumienia, by maszerowały noga w nogę”³⁸. Jakie są cechy masy? „...brak wyraźnej osobowości, brak osobistej oryginalności, skłonność do utożsamiania się w danej chwili z siłą o charakterze ilościowym, niezwykła zdolność do naśladownictwa, powtarzania. Człowiek z takimi cechami jest człowiekiem masy, bez względu na przynależność klasową”³⁹.

Drugim niezwykle donośnym wydarzeniem, jakie odcisnęło swe piętno na nowożytności postrenesansowej, jest wejście w ludzki świat maszyny. Znowu znajdujemy tutaj słowa jakby wyjęte z pracy Nietzschego: „maszyna zburzyła całą odwieczną strukturę życia ludzkiego związanego z życiem natury”⁴⁰. Oderwała ona człowieka od mistycznego związku z naturą. Nieożywiona maszyna skaziła jedność, integralność żywych stworzeń.

Średniowieczni rycerze byli dla Bierdiajewa uosobieniem wolności i dążenia do samostanowienia, ich zamki z podnoszonymi mostami miały ich bronić przed zalewem masy, przed uśrednieniem. Ta duchowa arystokracja niestety nie przetrwała naporu masy, techniki i cywilizacji⁴¹. Zdaniem Bierdiajewa, powinno się dążyć do odbudowania arystokracji chrześcijańskiej. Kształtowanie jej to kształtowanie „człowieka, który nie dopuszcza do pomieszania się z bezosobową masą, jest wewnętrznie niezależny i wolny, poszukuje wyższych jakościowo treści życia i równocześnie pochyła się nad światem poniższym, cierpiącym i pozbawionym możliwości rozwoju. Główną cechą autentycznego arystokratyzmu nie jest pycha, a ofiarność i wielkoduszność, współczucie, brak zdolności do *ressentiment*”⁴².

Taki wolny człowiek, taka „osoba” - by zaznaczyć określenie używane przez Bierdiajewa - jest nie tylko gospodarzem ziemi, lecz jego współtwórcą „mikrokosmosem i mikrotheosem”, który współpracuje z

³⁸ M. Bierdiajew: *Los człowieka we współczesnym świecie*, s. 198, 199.

³⁹ M. Bierdiajew: *Niewola i wolność człowieka*, w: Tegoż: *Nowe Średniowiecze, Los człowieka we współczesnym świecie*, s. 90.

⁴⁰ M. Bierdiajew: *Koniec Renesansu*, s. 33, Tegoż, *Nowe Średniowiecze*, s. 81.

⁴¹ M. Bierdiajew: *Niewola i wolność...*, s. 126-128.

⁴² Tamże, s. 129.

Bogiem w dziele kreacji⁴³. Historia jest, według tego filozofa, wciąż trwającym ósmym dniem stworzenia. Dlatego też jednym z wyznaczników osoby jest nie tylko jej wolność, lecz także twórczość, aktywne działanie, współdziałanie z Bogiem, teurgia⁴⁴.

Napotykać, z jednej strony, wezwanie do nowego średniowiecza, z drugiej, czytając o historii jako kolejnym dniu kreacji, jesteśmy doprowadzani przez Bierdiajewa do konstatacji, że wszystko, co najlepsze w dziejach człowieka, znajduje się nie w starożytności, średniowieczu, Renesansie, lecz w wieczności⁴⁵.

Wielokrotnie i w różny sposób w swych pracach Bierdiajew podkreśla, że nie ma człowieka bez Transcendencji. Człowiek bez Boga przestaje być człowiekiem, rozmywa się, chwieja się fundamenty jego egzystencji. Znanе stwierdzenie Dostojewskiego *"Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno"*, brzmi u Bierdiajewa odrobinę inaczej *"Jeśli Boga nie ma, nie ma też człowieka"*.

Jak Fryderyk Nietzsche był zafascynowany antyczną Grecją i Odrodzeniem, które ponownie odkryło świat Greków, tak Bierdiajew spoglądał na średniowiecze i panującą w tym okresie nad ludźmi Bożą wieczność. Z tych różnych perspektyw autorzy ci poddawali krytyce współczesny sobie świat, który nie spełniał ani kryteriów pochodzących ze wspaniałej antycznej Grecji, ani także tych, które Bierdiajew odnajdywał w transcendencji.

Zakończenie. Obaj omawiani pisarze nie tylko nie zgadzali się z ówczesnym światem szeroko pojętej kultury, lecz przede wszystkim wskazywali drogi wyjścia z zarysowanej przez nich krytycznej sytuacji. Intrygująca jest zbieżność w ocenie kilku wydarzeń i pojęć: krytycznie oceniane wejście na arenę społeczno-polityczną mas, destrukcyjne działanie maszyny, a także postulowany arystokratyzm, nadczłowiek i osoba, czy wreszcie wezwanie do twórczości. Chociaż posługują się podobnymi kategoriami, chociaż ich krytycyzm ma wiele wspólnych momentów, to jednak zmierzają oni w diametralnie różne strony. Myślę, że Bierdiajew, „filozof w cieniu prawosławia”, nie mógł zaakceptować całości spuścizny Nietzschego, którego wpływ, pomimo krytycznych uwag pod jej adresem, daje się odnaleźć w jego refleksji⁴⁶. Korzystał jednak z wielu

⁴³ Tamże, s. 77.

⁴⁴ M. Bierdiajew: *Niewola i wolność...*, s. 95, 191; G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*, s. 410, 426; F. Copleston: *Philosophy in Russia*, s. 384; M. Zdziechowski: *Antynomie duszy rosyjskiej*, s. 242.

⁴⁵ M. Bierdiajew: *Koniec Renesansu*, s. 13.

⁴⁶ W. Krzemień: *Filozofia w cieniu prawosławia*. Warszawa 1979.

innych źródeł (na przykład z dzieł Tolstoja, Ibsena, Marksa), tworząc własną wizję osoby, historii i celu, jaki jest do odkrycia w szczególnym rodzaju twórczości - teurgii.

Jeśli człowiek nie obroni swej wolności, jeśli nie zdecyduje się na podjęcie aktu twórczego, który pozwoliłby mu odnaleźć się w tym świecie, to okaże się, że życie takiego człowieka nie będzie miało sensu.

Czy faktycznie w naszym świecie „żadna harmonia, żadna idea, żadna miłość i łaska, słowem, nic z tego, co od starożytności po czasy dzisiejsze wymyślali mędracy, nie może usprawiedliwić bezsensu i absurdu w losie poszczególnego człowieka”⁴⁷? Okazuje się, że wiele zależy od człowieka, jego „wolności”, „woli mocy”, jego „twórczości”, słowem tego, czego coraz częściej i w naszej rzeczywistości ludziom brakuje.

Summary

In the following article, the basic outlines of terms present in the reflection of „the goldfather” of Russian religious philosophy are shown (Nietzsche). A lot of attention was paid to evaluation of contemporary culture and cause of its fail, highlighting his admiration for Ancient Greece and resembling the idea of superman [upperman] and dionysian creativity.

Mikolai Bierdiaev, second of the presented philosophers, was the representation of the „Russian silver age of philosophy”. In his reflection on European culture we can find influence of German philosopher. What’s in evidence in their similar evaluation of culture or in appeals to creativity.

These afterthoughts showing similarities and highlighting differences should show the path through Nietzsche’s nihilism to Bierdiaev’s spirit aristocracy as still important message for contemporary Christians as the creators of culture.

⁴⁷ L. Szestow: *Dostojewski i Nietzsche filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński. Warszawa 2000, s. 123.

KATARZYNA GURCZYŃSKA
UMCS w Lublinie

INNY DROGĄ DO POZNANIA SAMEGO SIEBIE HEIDEGGER JAKO KLUCZ DO ROZUMIENIA WITTGENSTEINA

Jednym z klasycznych tematów jakie porusza Wittgenstein w swojej później filozofii, jest problem znajomości umysłów innych. Pośród analiz różnorodnych stanów psychicznych zajmujących znakomitą część jego późnych pism, problematyka ta zajmuje niemal centralne miejsce. Ich lektura musi zrodzić pytanie nie tyle o to, dlaczego problematyka ta Wittgensteina w ogóle interesuje - uzasadnienie bowiem, jeśli chodzi o pojawienie się klasycznych zagadnień w czyjejś filozofii jest po prostu zbędne - ale o to, dlaczego wyczerpuje w dużej mierze ogólne dociekania nad istotą naszego życia psychicznego w ogóle. Innymi słowy: dlaczego odpowiedź na pytanie o naturę poszczególnych stanów psychicznych Wittgenstein chce udzielić rozpatrując kwestię ich znajomości u innych ludzi?

Nie zastanawiaj się: „Jak to jest *u mnie*?” - Zastanów się: „Co wiem o innych?” (DF, s. 288)¹.

Poczucie ufności. Jak się to przejawia w zachowaniu? (DF, 579).

Dociekania nad istotą różnorodnych zjawisk psychicznych w postaci, na przykład, myślenia o czymś, wyobrażania sobie czegoś, strachu przed czymś itd. Wittgenstein prowadzi stawiając pytanie o innych: co o innych wiemy? Postawienie kwestii dlaczego tak jest, wydaje się tym bardziej zasadne, że prowadzenie analiz od tej strony nie stanowi, by tak rzec, celu samego w sobie - Wittgenstein nie szuka docelowo odpowiedzi na pytanie: jak dane zjawisko rzeczywiście przebiega poza własnym wnętrzem? Przyjęta zasada prowadzić ma do odpowiedzi na pytanie o naturę danego zjawiska psychicznego w ogóle. Skąd zatem pomysł tego

¹ (DF 288) Litery DF w nawiasach okrągłych, łącznie z numerem odpowiedniej strony lub uwagi, odsyłają do: L. Wittgenstein : *Dociekania filozoficzne*. Warszawa 1972.

rodzaju? Skąd owa - jak się zdaje - okrężna droga docierania do serca problemu? Dlaczego badając istotę zjawisk psychicznych, nie badać ich przyglądając się owym zjawiskom u siebie, niejako w ich „domu”?

Droga „poprzez innego” wydaje się „podwójnie” okrężna: nie tylko bowiem zdaje się wieść do innych pomijając samego siebie, ale zdaje się też pomijać samo przeżycie, ograniczając się do jego przejawów w zachowaniu. Dlaczego Wittgenstein nie wybiera drogi prowadzącej wprost, przez obserwację własnego życia psychicznego?

Odpowiedź na to pytanie jest prosta: droga wydająca się drogą wprost, wiedzie donikąd. Myśliciel odrzuca bowiem introspekcyjny wgląd jako możliwość dotarcia do istoty badanego zjawiska psychicznego. Jego zdaniem, introspekcyjna znajomość własnych przeżyć niczego nam o nich nie mówi. Dlaczego?

Argumentacja przeciwko receptywnemu „namierzeniu” własnych stanów psychicznych zajmuje w pismach Wittgensteina sporo miejsca. Ze względu na to jednak, że nie stanowi ona tematu niniejszego eseju - a wręcz przeciwnie, jej możliwość przedstawia się wyłącznie jako „drogę odrzuconą” - zostanie świadomie ograniczona do jednej z jej ważniejszych linii.

Wydaje nam się oczywiste, że aby poznać istotę danego stanu psychicznego wystarczy mu się przyjrzeć, to jest odpowiednio skoncentrować na nim uwagę. Jeżeli chcemy na przykład dowiedzieć się, czym jest ból, oczekiwanie na coś, lub na czym polega myślenie o czymś, przyjęcie postawy receptywnej wydaje nam się krokiem najważniejszym. Przeżywając dany stan powinniśmy skupić na nim uwagę. Krok ów - wewnętrzna obserwacja - choć wydaje się niewinny, bo całkowicie oczywisty, gubi nas (DF, 308). Postawa receptywna, co do której spodziewamy się, że odsłoni nam istotę określonego stanu, zamyka nam możliwość dotarcia do niej. Skupiając bowiem uwagę na przeżyciach, wiążemy się, jak pisze Wittgenstein, z określonym ujęciem naszego życia psychicznego, a mianowicie jako czegoś, co ma postać zjawiska podlegającego obserwacji. Sam sposób ujęcia dyktuje to, co ma być ujmowaną treścią. Co jednak złego jest w takim ujęciu? Dlaczego ujmowanie życia psychicznego w postaci zjawisk podlegających obserwacji wiedzie, wedle Wittgensteina, na manowce?

Zwodnicza paralela: psychologia bada zjawiska w sferze psychicznej, tak jak fizyka - w sferze fizycznej.

Widzenie, słyszenie, myślenie, doznawanie, chcenie nie stanowią przedmiotu psychologii w *takim sensie* jak ruchy ciał, zjawiska elektryczne itd. - przedmiot fizyki. Widać to stąd, że fizyk widzi

swoje zjawiska, słyszy je, myśli o nich i nam je komunikuje; natomiast psycholog obserwuje *przejawy* (zachowanie) podmiotu. (DF, 571)

Błąd nasz polega na tym, że nie zauważamy, że choć czujemy, iż zjawiska psychiczne mają inną naturę niż fizyczne (rozdzielenie to przychodzi nam przecież bez trudu), ujmujemy je tak samo. Jednolitość ujęcia polega na tym, że za każdym razem dane zjawisko traktujemy jako podlegające obserwacji, zaś różnica między zjawiskami fizycznymi a psychicznymi ma polegać na tym, że uwagę kierujemy raz na zewnątrz, a drugi raz do wewnątrz. Właśnie takie podejście do zagadnienia Wittgenstein kwestionuje. Wedle niego, wspomniana różnica polega nie na miejscu obserwacji, ale na tym, że jedne zjawiska daje się obserwować, drugie zaś nie. Wiedzę o zjawiskach fizycznych czerpiemy z obserwacji („fizyk widzi swoje zjawiska”), takie zaś podejście jest fałszywe jeśli chodzi o zjawiska psychiczne. Tym, co jest dane są „przejawy”, zachowanie podmiotu, a własne zachowanie jako przejaw danego stanu psychicznego, który przeżywamy, zwykle nie podlega naszej obserwacji.

Pomoże nam tu, jeśli uzmysłowimy sobie pierwotny charakter zachowania polegający na tym, że pielęgnujemy, leczymy bolesne miejsce u innego człowieka, a nie tylko własne - a więc ma tym, że zwracamy uwagę na czyjeś zachowania w bólu, jak też *nie* zwracamy uwagi na własne zachowanie w bólu (K, 540)².

Obserwacja zachowania innych jako droga wiodąca do znalezienia odpowiedzi na pytanie o istotę określonych stanów psychicznych nie jest dla Wittgensteina przyjętą, niejako „na ślepo” metodą, ale koniecznością wynikającą z tego, że metoda introspekcji zdaje się do niczego nie prowadzić. Warto też zaznaczyć, że w związku z tym Wittgensteinowskie pytanie: „co wiem o innych?” nie dotyczy wyłącznie zjawisk psychicznych innych ludzi, ale, skoro jest przyjętą metodą docierania do istoty przeżyć psychicznych w ogóle, dotyczy również tak zwanego własnego życia psychicznego.

Stąd też o tyle trafnym będzie powiedzenie, że odkrywanie „własnego wnętrza” dokonuje się u Wittgensteina na drodze okrężnej -- wiodącej poprzez znajomość „zewnątrza innego” - o ile przyjmie się, iż droga wprost (skupianie na nich uwagi) wiedzie donikąd. Prześledzenie

² (K. 540) Litera K w nawiasach okrągłych, łącznie z numerem odpowiedniej uwagi, odsyła do: L. Wittgenstein: *Kartki*. Warszawa 1999.

tej drogi, a przede wszystkim próba odpowiedzi na pytanie: jak prawda o innych dotyczy nas samych (?) będzie przedmiotem tego artykułu. Postaram się wykazać, że wiele światła na te kwestię rzucają uwagi Heideggera dotyczące fenomenu współbycia i współjестestwa.

Analizy porównawcze mają to do siebie, że w ich wyniku dochodzi się do wytyczonych z góry - logiką samych odniesień - wniosków. Rezultat w postaci twierdzenia, że porównywani myśliciele głosili te same, lub różniące się w pewnych aspektach prawdy - pod względem poznawczym nie należy do najciekawszych. Dlatego też, jak się zdaje, porównawcze odniesienie ma sens w tej mierze, w jakiej udaje się dzięki niemu pogłębić rozumienie określonej kwestii stanowiącej przedmiot namysłu u jednego z porównywanych myślicieli, dzięki drugiemu z nich. W tym też celu przywołuje się w tym artykule Heideggera: kwestia, o której mowa - owa okrężna droga znajomości siebie poprzez znajomość innego, pojawia się w analityce jestestwa w *Byciu i czasie*. Do jakich wniosków dochodzi Heidegger?

Analitykę jestestwa można scharakteryzować ogólnie jako wydobywanie struktury bycia bytu ludzkiego zwanego przez niego jestestwem. Wydobywanie owych struktur to odkrywanie, jak jestestwo jest zrazu i zwykle - odkrywanie sposobu bycia owego bytu w powszedniości. Odsłaniając fenomenalny obszar powszedniości jestestwa Heidegger stawia pytanie o „kto” owej powszedniości: kim jest ten, kto w powszedniości jest jestestwem? (BC, s. 162)³.

Odpowiedź na to pytanie jest prosta i brzmi: ja nim jestem. Wychodzi się w niej od samego podmiotu, *subiectum*, traktując go jako oczywistą daną tematycznego obszaru. Podejście owo polega na refleksyjnym postrzeżeniu *ja*, postrzeżeniu opartym na abstrakcji od wszystkiego, co poza tym jest dane. I to właśnie jest dla Heideggera nie do przyjęcia. Samoprezentacja, która polega na postrzeżeniowej refleksji nad *ja* aktów, wiedzie nas na manowce. Rezultatem błędnego kroku, który czynimy wyobrażając sobie taki sposób dania *ja*, jest jego wyobcowanie - izolacja, która „życiowo”, czyli egzystencyjnie jest nam obca. Siebie odnajdujemy nie poprzez postrzeżeniową refleksję nad sobą, izolującą nas od wszystkiego co nami nie jest, ale na gruncie tego, czym się zajmujemy, czego używamy, oczekujemy - a to zakłada świat, w którym są też inni (BC, s. 170). Dlatego też „ani zrazu, ani nigdy nie jest dany sam tylko podmiot bez świata. I tak samo ostatecznie nie jest najpierw dane izolowane *ja* bez innych” (BC, s. 166). Tu właśnie daje się odnaleźć

³ (BC, s. 162) Litery BC w nawiasach okrągłych, łącznie z numerem odpowiedniej strony odsyłają do: M. Heidegger: *Bycie i czas*. Warszawa 1994.

myśl, która unifikuje sposób podejścia do odpowiedzi o *ja* aktów Heideggera i Wittgensteina: charakterystyka *ja*, ze względu na to, czym ono jest, orientuje się na innych. Paradoksalnie to, co wydaje się nie należeć do charakterystyki własnej, stanowi na nią odpowiedź.

Podejście, w którym dani sobie jesteśmy od strony innych, zdaje się nieść groźbę pozbawienia człowieka substancjalności, „masywności” rzeczy cielesnej. Uwolnienie ducha ludzkiego z zamknięcia w jego własnym wnętrzu wdaje się go niweczyć. I rzeczywiście: zarówno u Heideggera jak i Wittgensteina nie ów „zamknięty” duch jest duchem ludzkim. Myśl obu filozofów scala odrzucenie podejścia do człowieka jako substancji duchowej pojmowanej jako coś stale obecnego w pewnym zamkniętym obszarze. Nie oznacza to jednak, że człowiek traci swoją substancjalność, ową oczekiwaną przez nas „masywność”. Owo „coś” człowieka jest stanowione inaczej. Wgląd w jego właściwą substancjalność zyskuje się odrzucając postrzeżeniową refleksję nad *ja* aktów - prowadzącą do pojmowania ducha ludzkiego jako czegoś stale w nas obecnego - przyjmuje się zaś opcję „przyglądania” się innym. Do jakiego mnie prowadzi droga „poprzez innych”?

Jeśli mam poznać siebie od strony innych, muszę najpierw prześledzić sposób, w jaki dowiaduję się czegokolwiek o innych. Jak są oni w ogóle mi dani? W jaki sposób ich spotykam?

Heidegger wyróżnia dwa sposoby. Po pierwsze, innych spotykamy na podłożu tego, czym się zajmujemy, co nas obchodzi, czego oczekujemy itd., np.: „pole, którego skrajem idziemy, ukazuje się jako należące do tego a tego, jako porządnie przez niego utrzymane; przeczytaną książkę kupiono u ..., otrzymano od ... itd. (BC, s. 168). Po drugie, jako tematycznych innych, czyli takich jakimi są „przy pracy”.

Nawet gdy widzimy innego, jak „stoi sobie obok”, nie bywa on nigdy ujmowany jako obecny człowiek-rzecz, lecz „stanie obok” jest egzystencjalnym *modus* bycia: beztroskie, nieprzeglądające przebywanie wśród wszystkiego i niczego. (BC, s. 171)

Oba sposoby spotykania innych świadczą o tym samym: inni spotykani są, używając słów samego Heideggera: „na gruncie *świata*, w którym z istoty zatrzymuje się zatroskane i przeglądające jestestwo” (BC, s. 169). Spotykamy ich na gruncie tego, co nas porusza, obchodzi, jest w najlżejszym choćby sensie dla nas ważne. Przebywanie z innymi nie polega więc na tym, że by tak rzec jestem *ja*, a ze mną i inni. Nie jest tak, że najpierw ujmujemy najbliższy byt obecny, czyli własny podmiot, by później móc dostrzec innych jako tych pozostałych. Ta negatywna

charakterystyka spotkania z innymi pojawia się u Wittgensteina pod postacią krytyki poznania innych przez analogię z samym sobą⁴.

W jaki sposób wyobrażamy sobie znajomość życia psychicznego innych ludzi? Wykładnia, do której odczuwamy myślową skłonność to taka, która mówi, że znajomość ta ma swoje źródło w samowiedzy na temat własnego życia psychicznego. To, czego dowiaduję się wprost na temat stanu własnego ducha, przenoszę na innego człowieka, gdy ten zachowuje się podobnie, jak zachowuję się ja, gdy przeżywam ów stan. Charakterystyczne dla tej wykładni pozostaje to, iż „startuje” ona z poziomu istniejącego podziału na *ja* i innych (innego) i zakłada poznawcze pierwszeństwo *ja* w stosunku do innych. W tym tkwi też jej słabość - gdyż owego *ja* bez *innych* życiowo nie doświadczamy. Wskazuje na to Heidegger: inni nie pojawiają się dla nas jako pozostali - jako ci, którzy pojawiają się w wyniku samoujęcia, które izoluje mnie samego by wydać byt innych jako tych poza mną. W przejrzysty sposób tę zawiłą nieco myśl można prześledzić na podstawie analizy Wittgensteina dotyczącej doznania bólu. Analizę tę otwiera pytanie o źródło naszej wiedzy na temat przeżyć wewnętrznych.

Skąd bierze się u nas w *ogóle taka myśl*, że jakieś istoty, jakieś przedmioty, mogą czegoś doznawać?

Czy doprowadziło mnie do tego wychowanie, zwracając mą uwagę na moje własne uczucia, i ideę tę przenoszę teraz na obiekty poza mną? Czy rozpoznaję, że jest coś takiego (we mnie), co bez popadania w konflikt ze zwyczajem językowym innych mogę nazwać „bólem”? (DF, 141)

Skąd bierze się w nas pomysł przenoszenia własnych doznań poza siebie? Dlaczego tak silnie idea ta do nas przemawia? Przeżyć innych faktycznie przecież nie przetestowujemy na sobie zanim je im przypiszemy. Życiowo ceremonia tego rodzaju jest nam obca. Dlaczego więc jesteśmy skłonni przyjąć wyjaśnienie, które z racji braku potwier-

⁴ Wedle Veseya, alternatywą dla argumentu z analogii przy wskazaniu źródła znajomości umysłów innych u Wittgensteina byłby solipsyzm - pogląd, w którym znajomość innych okazuje się być niczym więcej niż tylko samoznajomością. Solipsyzm jest jednak, jak ciekawie zauważa ten interpretator, poglądem *intuicyjnie* nie do przyjęcia, co czyni poznanie przez analogię jedynym możliwym wyjaśnieniem tego, że wiemy cokolwiek o życiu psychicznym innych. (Cf. G. Vesey: *Other Minds*, w: *Understanding Wittgenstein*, red. G. Vesey, Ithaca: Cornell University Press 1974, s. 152).

dzających go doświadczeń powinno zostać odrzucone? Odpowiedź na to pytanie nasuwa się następująca: wyobrażenie tego, że znajomość przeżyć innych wynika ze znajomości własnego przeżycia, wzmocniona jest inną - fałszywą, lecz spójną z tamtą - wykładnią tłumaczącą sposób, w jaki uczymy się znaczenia słów, za pomocą których opisujemy własne przeżycia wewnętrzne.

(...) gdyby ktoś rzeki: „Nie wiem czy to, co czuję, jest bólem, czy może czymś innym?” to gotowi byśmy pomyśleć, że nie wie on, co znaczy po polsku wyraz „ból” i objaśnilibyśmy mu to. - Jak? Być może gestami albo kłując go igłą i mówiąc: „Widzisz, to jest ból” (DF, 288).

Naukę słowa ból wyobrażamy sobie w ten sposób, że słowo (dźwięki) łączymy z fizycznym odczuciem bólu, podczas jego trwania. Wyobrażamy sobie, że koncentracja naszej uwagi na bólu „uzmysławia” nam treść tego pojęcia. Koncentrację tę wyobrażamy sobie jako wewnętrzne wskazanie, a całą ceremonię traktujemy jako postać nadania słowu definicji ostensywnej, tyle że wewnętrznej. Zapominamy jednak, że tak jak w przypadku każdego ostensywnego wskazanie - również i owo wewnętrzne (o ile za wskazanie w ogóle je uznać) różnie można rozumieć.

Nie myśl zawsze, że słowa swe odczytujesz z faktów; że fakty odzworowujesz według pewnych reguł na słowa! (DF, 292)

Źródłem umiejętności posługiwania się słowem ból, na przykład tego, że umiemy powiadomić innych o tym, że coś nas boli, nie jest to, co skłonni bylibyśmy nazwać własnym doświadczeniem bólu. O tym, czym jest ból paradoksalnie nie dowiadujemy się od siebie⁵. Zwrot „sam po sobie wiem” jest nieadekwatny jeśli chodzi o źródło znajomości określonego doznania.

Ważnym wnioskiem jaki wynika z odrzucenia nazywania doznań rozumianego w postaci ceremoniału łączenia nazwy z określonym odczu-

⁵ Całkiem odkrywczco brzmi w tym kontekście banalna z pozoru uwaga Sachsa, który wskazuje na to, że znaczenia danego pojęcia o charakterze psychologicznym uczymy się przecież na przykładach zachowań innych ludzi, nie zaś poprzez koncentrację uwagi na sobie. Ów prosty fakt zostaje jednak przez nas „przeoczony” zwłaszcza gdy filozofujemy. (Cf. D. Sachs: *Wittgenstein on Emotion*, w: *Essays on Wittgenstein. In Honour of G. H. von Wright*. „Acta Philosophica Fennica” 28/1976, s. 282).

ciem jest ten, że aby uznać doznanie za własne musi być nam ono jakoś już znane. Stąd też wyobrażane źródła znajomości życia wewnętrznego innych ludzi w postaci przenoszenia wiedzy zaczerpniętej z tego, co sami o sobie wiemy, choćby z powyższego względu musi być nieprawdą.

„Nie jestem pewien, czy ona ma bóle.” - Gdyby ktoś mówiąc te słowa, kłuł się zawsze igłą, aby mieć żywo przed oczyma duszy znaczenie słowa „ból” (aby nie musieć zadowalać się wyobrażeniem) i wiedzieć, *czego* dotyczą jego wątpliwości w odniesieniu do innego człowieka! - Czy to zapewniłoby sens jego wypowiedzi? (K, 546).

Jeśli pierwotność doświadczenia własnego bólu okazuje się fikcją w jaki inny sposób uczymy się słowa „ból”, jeśli nie przez rzutowanie własnego doświadczenia na innych? Głównym argumentem Wittgensteina, zarówno przeciwko pojmowaniu źródła znajomości znaczeń czasowników o charakterze psychologicznym jako ceremonii łączenia nazwy z odczuciem, jak i znajomości stanów ducha innych w postaci poznania analogicznego w stosunku do stanów własnych, jest argument, iż „życiowo” posunięcia takie nie są nam znane. Formułowana odpowiedź na powyższe pytanie powinna więc dotyczyć tego, jak faktycznie uczymy się znaczenia danego czasownika psychologicznego i w jaki sposób wiemy cokolwiek o przeżyciach innych.

Mówisz, że pielęgnujesz osobę jęczącą ponieważ doświadczenie nauczyło cię, że sam jęczysz, czując to a to. Ponieważ jednak nie wyciągasz faktycznie takiego wniosku, możemy poniechać uzasadnienia przez analogię (K, 535).

Faktycznie nie wyciągamy wniosków o stanach innych osób na podstawie własnego zachowania. Co, jeśli nie to, zatem się dzieje? Odpowiedź na to pytanie ułatwi postawienie go w formie: dlaczego widząc kogoś jęczącego z bólu nie wyciągamy wniosku, że osoba owa doznaje bólu? Odpowiedź wtedy okazuje się prosta: bo jest tak, jakbyśmy nie mieli na to czasu. Widząc, że ktoś jęczy, wiemy *od razu*, nie przeprowadzając żadnego wcześniejszego rozumowania, że doznaje bólu. Dlaczego? Na co wskazuje owe *od razu*?

Kluczem do zrozumienia źródła wiedzy o bólu, czy to własnym, czy cudzym jest to, co Wittgenstein nazywa pierwotnym zachowaniem. To, na co powinniśmy zwrócić uwagę, to pierwotne odruchy - one właśnie nie pozostawiają miejsca na myślenie i wyciąganie wniosków i one sta-

nowią źródło znajomości określonych czasowników o charakterze psychologicznym⁶. Źródłem wiedzy o bólu nie może być prywatne doświadczenie bólu, gdyż wiedza o nim odsyła do reakcji, pośród których reakcje na ból własny nie stanowią podstawy dla reakcji na ból cudzy.

Co jednak mówi tutaj słowo „pierwotny”? Otóż, że taki sposób zachowania jest *przedjęzykowy*. że *na nim* opiera się gra językowa, że jest on prototypem pewnego sposobu myślenia, a nie wynikiem myślenia (K, 541).

(...) Mieć pewność, że ktoś ma bóle, wątpić, czyje ma, itd. to tyle naturalnych, instynktownych rodzajów stosunku do innych ludzi, a nasz język jest tylko środkiem pomocniczym i dalszym rozbudowaniem tego zachowania. Nasza gra językowa jest rozbudowaniem pierwotnego zachowania. (Gdyż nasza *gra językowa* jest zachowaniem) (Instynkt) (K, 545).

Rozumienie tego, czym jest ból, jest logicznie wcześniejsze niż umiejętność powiedzenia „Bardzo boli mnie głowa”, i to nie dlatego, że ból odczuwamy zanim nauczymy się mówić. Gra językowa z pojęciem bólu na równi wymaga tego, by umieć je odnosić do własnego doświadczenia bólowego, jak i doświadczenia bólowego innych osób. *Wiedza o własnym bólu jest bowiem jednakowo pierwotna, co i wiedza o bólu innych ludzi*⁷. Wypowiadanie zdań w postaci: „To nie mnie, to ją boli”, „Mój ból jest silniejszy niż jego”, „Mój ból zelżał”, „Musiał cierpieć

⁶ Upatrywanie źródła znajomości znaczeń pojęć psychologicznych w prymitywnych reakcjach, choć wydaje się myśłą odkrywczą, zdaniem Wolgast rodzi pewne problemy. Szukając bowiem zachowań (instynktownych), które stanowiłyby źródło określonych pojęć odwoływalibyśmy się - przynajmniej w przypadku niektórych z nich - do tych samych reakcji. Tym samym różnice znaczeniowe stałyby się czymś niewytłumaczalnym. (Cf. E. Wolgast: *Primitive Reaction*. „Philosophical Investigations” 17/1994, s. 587-603).

⁷ Kiedy myślimy o tym, że tym samym słowem nazywamy zarówno swoje jak i *jego* stany, sądzimy, że dzieje się to tak dlatego, że pojęcie to właściwie odniesione wyłącznie do stanów własnych, stosujemy również opisując stany innych osób, niejako w następstwie tego. Umyka naszej uwadze brak logicznego pierwszeństwa odniesień, czyli nie zauważamy tego, że język naszych doznań, jak pisze o tym Anscombe, zawiera w sobie *od razu* asymetrię *ja - on*. (Cf. G. E. M. Anscombe: *Linguistic Idealism*, w: *Essays on Wittgenstein. In Honour of G. H. von Wright*. „Acta Philosophica Fennica” 28/1979, s. 191).

straszne męki” to rozbudowanie „instynktownego” zachowania, w którym przejawia się nasze rozumienie tego, czym jest ból⁸. To właśnie rozumienie pozwala nam nazywać zarówno własne bóle jak i bóle innych osób. Dlatego też nie istnieje poznawczy prymat *mojego* nad *jego* bólem⁹. Reakcje na to, co nazywamy własnym bólem nie mają charakteru fundującego. W jaki sposób takie postawienie kwestii doznań zmienia pojęcie substancjalności człowieka? Do jakiego mnie wiedzie droga „poprzez innych”?

Idąc „okrężną” drogą - poprzez innych dowiadujemy się o czymś bardzo ważnym: przekonujemy się mianowicie, że jesteśmy bytem, który sam sobie jest dany równocześnie wraz z innymi bytami o charakterze ludzkim (Heidegger opisuje to pod postacią fenomenu współbycia i współjестestwa). Przekonujemy się, że nie istnieje doświadczenie, w którym mógłbym sam siebie odnaleźć, by potem móc doświadczyć inności bytów ludzkich poza mną. Tam, gdzie odnajduję siebie, odnajduję też innych, albo raczej: **tam, gdzie odnajduję siebie nie mogę nie odnaleźć i innych.** Owym „tam”, miejscem odnalezienia jest świat, który wyzwala we mnie określone reakcje, na gruncie których powstaje gramatyczny podział na moje i *jego* doznania, moje i *jego* myśli, moje i *jego* uczucia, słowem na moją i *jego* substancję.

⁸Znaczenie danego słowa i zachowanie w jakim przejawia się nazywany stan wydają nam się czymś odrębnym. Zapominamy jednak, że tym, co zapewnia regularność użycia danego pojęcia jest regularność zachowania, które do owego użycia nas skłania. Jak pisze o tym Savigny: różnica znaczenia danego pojęcia jest różnicą zachowań regularnych. (Cf. E. Savigny: *Common Behaviour of Many a Kind: Philosophical Investigations section 206*, w: *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, red. R. L. Arrington, H.-J. Glock. Londyn: Routledge 1991, s. 118).

⁹ Takie ujęcie braku ufundowania rozumienia tego czym jest ból we „własnym” doświadczeniu (wiedzy typu „sam po sobie wiem”) nawiązuje do częściej spotykanej interpretacji tej kwestii, w której wyrażenie „boli mnie” nie może być opisem doświadczenia umożliwiającego wiedzę o bólach innych, ze względu na to, że owo *ja* okazuje się być iluzją. Jak na przykład pisze o tym Hacker *ja*, a wraz z nim możliwość wszelkiego samodoświadczenia znikają ze względu na to, że owo *ja* nie może być pojęte jako właściciel danego doświadczenia. *Ja* w zdaniach typu „ja odczuwam ból” nie oznacza kartezjańskiej substancji pomyślanej jako epistemologiczny fundament, gdyż owo *ja* znaczy tam tyle, co słówko *it* w angielskim zdaniu „it rains”. (Cf. P. M. Hacker: *Inside and Illusion*. Oxford: Clarendon Press 1972, s. 188-214). W proponowanym tu ujęciu ufundowania możliwości mówienia o bólach innych w możliwości nazywania w ten sposób doświadczeń własnych, wskazuje się również na gramatyczny, a nie „fizyczny” charakter *ja*.

Wskazanie tego, na czym polega błędność wykładni znajomości stanów ducha poprzez analogię, pokazuje, że nie istnieje poznanie, w którym bylibyśmy dani sami sobie bez innych, by potem owych innych, w doświadczeniu opartym na owym pierwszym, dopiero odnaleźć. Nie chodzi jednak też o to, że odnajdujemy siebie wraz z innymi jako pewną „sumę” lub współwystępowanie mojego bytu obok innych bytów o podobnym charakterze, chodzi o to, że owi inni obecni są w sposobie, w jaki odnajdujemy siebie. Nasza wiedza o innych jest jednakowo pierwotna co wiedza o sobie, żadna bowiem żadnej nie funduje, a obie odsyłają ku temu samemu źródłu jakim są nasz instynktowne reakcje. *Ja*, na gruncie tego podejścia, staje się klasyfikacją pewnych reakcji w odróżnieniu od innych reakcji. Odróżnienie to uwidacznia gra językowa, która „powtarza” je w postaci pojęć, mających odniesienie zarówno do pierwszej jak i trzeciej osoby. Nowa substancjalność, która pojawia się po odrzuceniu wykładni, w której jesteśmy sobie dani w samodoświadczeniu to substancjalność *ja*, które w miejsce czegoś, *quasi* fizycznego, „masywnego” jak ujmuje to Heidegger, przyjmuje charakter gramatyczny.

Summary

The aim of this essay is to show the source of the knowledge of „myself”. How do we know ourselves? The negative answer sounds: we do not know that on the basis of private experience. The way to know our “own” psychological content runs round about: it goes through the other people. To know that I think, feel pain, or hope we have to know that other people think, feel pain, or hope. The piece we find ourselves is the place of finding others. The source of understanding what is thinking, feeling - is primitive reactions, which include the others people as well.

ADRIAN KUŹNIAR

Uniwersytet Warszawski

RICHARDA HARE'A ZASADY UNIWERSALIZOWALNOŚCI I SUPERWENIENCJI

1. Wstęp. Stworzony przez Richarda M. Hare'a system metaetyczny należy do zapoczątkowanego pracami Alfreda J. Ayera¹ oraz Charlesa L. Stevensona² **antydekskrytywistycznego** sposobu myślenia o języku normatywnym, a w szczególności o języku moralności, którego najwybitniejszymi współczesnymi przedstawicielami są Simon Blackburn³ oraz Allan Gibbard⁴. Zgodnie z tą tradycją, zdania zawierające predykaty wartościujące (oceniające), takie jak dobry, zły, słuszny, niesłuszny, nie służą przede wszystkim opisowi, ale pełnią inne, radykalnie odmienne funkcje. Mogą na przykład służyć ekspresji żywionych przez podmiot uczuć (Ayer), emocji (Stevenson), akceptowanych postaw (Stevenson, Blackburn), norm (Gibbard) lub, jak ma to miejsce w przypadku interesującego nas filozofa, stanów umysłu polegających na akceptacji uniwersalnych lub podlegających uniwersalizacji nadrzędnych preskrypcji.

Jedną z ambicji Hare'a było wykazanie, iż takie postrzeganie języka moralności nie tylko nie prowadzi na poziomie normatywnym do żadnych zgubnych konsekwencji, ale nakłada na użytkowników tego języka bardzo daleko idące wymagania. Wymagania te są na tyle duże, że pozwalają zdecydowaną większość nielicznego grona osób zarówno kompetentnych co do faktów, jak i proklamujących odrażające dla tzw. „przyzwoitego człowieka” poglądy moralne zaliczyć do jednostek wykraczających przeciwko regułom języka moralności. Według autora *Freedom*

¹ Zob. A. J. Ayer: *Language, Truth and Logic*. Dover Publications, New York 1952 (pierwsze wydanie: 1936), s. 102-113.

² Zob. Ch. L. Stevenson: *Ethics and Language*. Yale University Press, New Haven 1944.

³ Zob. S. Blackburn: *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Clarendon Press, Oxford 1984, s. 181-223.

⁴ Zob. A. Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*. Harvard University Press, Cambridge 1990.

and Reason wspomniane restrykcyjne reguły mają swe źródło w charakteryzującej sądy moralne uniwersalizowalności (*universalizability*).

Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja i krytyczna analiza zasady uniwersalizowalności oraz zestawienie jej z również bronioną przez Hare'a zasadą superweniencji. W szczególności postaram się wykazać, jak wielkiej, nieuzasadnionej, nigdzie nie odnotowanej i trwałej przemianie uległa w dziele *Moral Thinking* w stosunku do stronnicy *Freedom and Reason* pierwsza z tych zasad. Po drugie, wykazę, iż wychodząc z tego samego punktu, z którego wyszedł R. M. Hare, możemy dojść co najwyżej do zasady uniwersalizowalności równoważnej słabej (według klasyfikacji J. Kima) zasadzie superweniencji i tylko tę ostatnią możemy uznać za analitycznie prawdziwą na gruncie języka moralności.

Postawiony sobie w tym tekście cel badawczy uważam za bardzo doniosły zarówno z racji potencjalnie istotnych etyczno-normatywnych implikacji, które mogłaby nieść ze sobą zasada uniwersalizowalności w swoich mocniejszych sformułowaniach, jak i ze względu na bardzo liczne a zawinione przez Hare'a nieporozumienia towarzyszące eksplikacjom treści i metody stosowania samej tej zasady.

2. Zasada uniwersalizowalności. Główną i pierwotną funkcją wszystkich charakterystycznych dla języka moralności predykatów jest ich funkcja **oceniania** (*evaluative*). Funkcję tę Hare ujmuje w perspektywie ekspresywistycznej: zdania zawierające np. predykat *dobry* nie opisują tego, jaką ocenę danego przedmiotu żywi podmiot oceniający, ale ocenę tę bezpośrednio wyrażają. Wyrażając oceny, słowa ocenające spełniają funkcje **zalecania** (*commendation*) lub **potępienia** (*condemnation*), a więc funkcje **preskryptywne**.

Niezwykle ważne w przypadku słów oceniających jest oddzielenie ich właściwego znaczenia oceniającego od **kryteriów aplikacji**. Jest oczywiste, że kryteria **użycia** predykatu *dobry* zależą przede wszystkim od rodzaju przedmiotu, o którym jest on orzekany. Tak więc inne są własności stanowiące o tym, że mamy do czynienia z dobrym człowiekiem, a zupełnie inne o tym, że oto mamy przed sobą dobry chronometr.

Kryteria użycia konstytuują **deskryptywne** znaczenie słów oceniających. Hare wyraźnie jednak zaznacza, że dla podstawowych słów oceniających owo deskryptywne znaczenie ma charakter **wtórny** (*secondary*), zaś za główne i **pierwotne** należy uznawać wyłącznie znaczenie oceniające⁵. To jednak dzięki posiadaniu tego pierwszego, zdania zawierającego słowa ocenające podlegają uniwersalizacji, co jest ich drugą (po

⁵ Zob. R. M. Hare: *The Language of Morals*. Oxford University Press, Oxford 1952, s. 111-126.

preskryptywności, a przed własnością nadrzędności) podstawową właściwością.

Uniwersalizowalność jest dla Hare'a tym, co zdania przynależące do języka moralności dzielą ze zdaniami czysto deskryptywnymi, a co odróżnia je od imperatywów. Znaczenie deskryptywne słowa wyznaczane jest przez deskryptywną regułę znaczeniową, która wymaga tego, aby używać danego terminu na oznaczenie przedmiotów podobnych do siebie pod danymi względami. Jeśli zatem powiemy o jakiejś rzeczy, że jest czerwona, to, na mocy logiki rządzącej użyciem wszystkich deskryptywnych predykatów, jesteśmy zobowiązani do nazwania czerwona każdej innej rzeczy, która pod istotnymi względami jest taka, jak ta pierwsza. Tymi istotnymi względami są natomiast te, które zdecydowały o tym, że osoba formułująca określony sąd opisowy określiła naszą rzecz mianem czerwonej. Tak więc każdy, kto twierdzi, iż *X* jest *P*, gdzie *P* jest predykatem posiadającym znaczenie deskryptywne, jest zobowiązany do akceptacji zdania, zgodnie z którym wszystko, co pod istotnymi względami jest takie jak *X* jest również *P*⁶.

Przyjrzyjmy się bliżej uniwersalizowalności zdań należących do dziedziny moralności. Ze zdania *Adrian Jest dobrym człowiekiem* wynika zdanie *Wszyscy ludzie, którzy pod istotnymi względami są tacy jak Adrian, są również dobrzy*. Tak więc wykracza przeciwko zasadzie uniwersalizowalności ten, kto uznając pierwsze z tych zdań, odmawia akceptacji drugiego. Co ważne, Hare utrzymuje, że na mocy zasady uniwersalizowalności w sformułowaniach podstawowych z akceptowanych przez daną osobę zasad moralnych nie mogą występować żadne **nazwy indywidualne**, a więc takie, które odnosząc się do poszczególnych, tych a nie innych przedmiotów, nie przypisują im żadnych cech (np. imię własne Marcel Proust). Ściślej rzecz ujmując, łamie cechującą język moralności zasadę uniwersalizowalności ten, kto akceptuje takie wyrażane w mowie prostej zdania zawierające predykaty moralne i nazwy indywidualne, które nie wynikają logicznie z takiego zbioru akceptowanych przez rzeczoną osobę przesłanek, w którym przesłanka większa pozbawiona jest wszystkich inkryminowanych nazw indywidualnych.

3. Etap *Freedom and Reason*. We *Freedom and Reason* Hare wyraźnie podkreśla, że teza o uniwersalizowalności sądów moralnych nie czyni wewnętrznie sprzecznym żadnego pojedynczego, normatywnego zdania moralnego, które samo, niezależnie od niej, nie byłoby już nie-

⁶ Zob. R. M Hare: *Freedom and Reason*. Clarendon Press, Oxford 1963, s. 7-16.

⁷ Zob. *ibid.*, s. 11, 36, 219. Zob. także tegoż: *Sąd moralny*, tłum. Z. Szawarski, „Etyka” nr 11/1973, s. 33.

spójne. Nakłada ona wyłącznie logiczne ograniczenia na koniunkcje dwóch odrębnych zdań, tzn. określa warunki, które muszą zostać spełnione, aby obydwa zdania w koniunkcji mogły być bez sprzeczności uznawane. W ten sposób, chociaż metaetyka okazuje się przedsięwzięciem bardzo istotnym dla dziedziny etyki normatywnej, to jednak nie przestaje być pod tym ostatnim, etyczno-normatywnym względem, całkowicie neutralna⁸.

Jak zatem wygląda normatywne rozumowanie etyczne z punktu widzenia uniwersalnego preskrytywizmu? Najogólniej rzecz ujmując, polega ono na poszukiwaniu takiej odpowiedzi na pytanie o to, co powinniśmy uczynić w danych warunkach, zgodnie z którą pragnęlibyśmy działać oraz którą bylibyśmy gotowi zaakceptować jako obowiązującą we wszystkich istotnie podobnych okolicznościach, bez względu na to, jaką rolę w tych ostatnich przysłoby nam pełnić. Jeśli zatem zastanawiamy się, czy powinniśmy sprawić, aby nasz dłużnik poszedł do więzienia, to musimy zgodnie z prawdą stwierdzić zarówno to, czy jesteśmy gotowi działać w kierunku urzeczywistnienia stanu rzeczy polegającego na uwięzieniu naszego dłużnika, jak i to, czy jesteśmy gotowi zaakceptować takie same działania ze strony wszystkich, **faktycznych lub tylko hipotetycznych**, naszych wierzycieli, wobec których znajdujemy się lub znajdowalibyśmy się w sytuacji pod istotnymi względami podobnej jak ta, wobec której znajdujemy się obecnie w stosunku do naszego dłużnika⁹. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że w pewnych przypadkach tak rozumiana uniwersalizacja nie jest zbyt wymagającą procedurą¹⁰. Załóżmy bowiem, że wskutek nieszczęśliwego zbiegu okoliczności miłośnikowi trąbki przychodzi sąsiadować z człowiekiem nieznoszącym jej dźwięku, a preferującym za to klasyczną muzykę kameralną. Oczywiście, że zastanawiając się nad właściwym moralnie sposobem postępowania, miłośnik trąbki jest w stanie zaakceptować normę zezwalającą na dowolnie intensywne i głośne praktykowanie umiejętności gry na tym instrumencie; może prawdziwie stwierdzić, że będąc na miejscu swojego sąsiada zza ściany nie miałby nic przeciwko, gdyby z zajmowanego przez niego obecnie pokoju rozbrzmiewały dźwięki trąbki. Jak jednak zauważa Hare, opisana procedura **niekoniecznie** byłaby jedyną właściwą procedurą uniwersalizowania własnych przekonań moralnych. Autentyczne postawienie się na miejscu słuchacza muzyki kameralnej **mogłoby** wymagać przyjęcia jako własnych jego upodobań i

⁸ Zob. R. Hare: *Freedom and Reason*, *ibid.*, s. 30-33, 89.

⁹ Zob. *ibid.*, s. 90-95.

¹⁰ Zob. *ibid.*, s. 112-115.

oceniania proponowanego rozwiązania dopiero z tej perspektywy. To, czy jest to wymagane w konkretnym przypadku zależy od tego, czy formułująca sąd moralny osoba uznaje preferencje jednostek, które zostaną dotknięte konsekwencjami realizacji wybranej zasady moralnej, za istotne moralnie okoliczności. Uniwersalizacja wiąże się więc często nie tylko z wyobrażaniem sobie siebie w analogicznych relacjach zewnętrznych (np. w sytuacji dłużnika), jako posiadającego identyczne cechy wyglądu zewnętrznego (np. koloru skóry), lecz także jako mającego identyczne z innymi ludźmi istotne cechy psychiczne i osobowościowe.

Jeśli już uznajemy nasze własne preferencje i upodobania jako moralnie istotne właściwości sytuacji, to ze względu na wspomniany zakaz stosowania nazw indywidualnych, uniwersalizacja zdań z dziedziny moralności będzie wymagać od nas brania pod uwagę interesów i preferencji nie tylko tych osób, z którymi akurat przyszło nam dyskutować konkretne kwestie moralne, ale wszystkich tych, które mogą odczuć skutki wcielanych przez nas w życie moralnych postanowień. Gdyby na miejscu praktykującego na trąbce oraz słuchacza muzyki kameralnej umieścić odpowiednio sędziego i przestępcę, wówczas sędzia faktycznie mógłby nie być w stanie skazać tego drugiego na uwięzienie. Pytając siebie, czy będąc na ławie oskarżonych chciałby znaleźć się w więzieniu, sędzia mógłby dojść do wniosku, że nie powinien nikogo nigdy lub prawie nigdy skazywać. Robiąc to, przechodziłby jednak do porządku dziennego nad interesami i preferencjami tych, których przestępca skrzywdził i skrzywdzi w przyszłości, jeśli nie podda się go procesowi resocjalizacji. Tymczasem w świetle przyjętego na wstępie założenia o moralnej istotności preferencji i upodobań, uniwersalizacja wymaga takiej maksymalnie szerokiej perspektywy - wymaga więc w istocie **bezstronnego rachunku utilitarystycznego**, w którym interesom żadnej ze stron nie przypisuje się szczególnej wagi tylko dlatego, że są interesami właśnie tej konkretnej, a nie innej strony. Stosując taką szeroką perspektywę, sędzia z reguły z łatwością będzie w stanie uzasadnić moralnie swoje postanowienie o uwięzieniu oskarżonego, a to dlatego, że wynik rachunku interesów i preferencji wypadnie zazwyczaj na korzyść całego społeczeństwa, nie zaś na korzyść przestępcy.¹¹

Jak podkreśla Hare, zdarza się jednak, że pewne sprawy ważne są dla nas jako specjalnego rodzaju **ideały**, tzn. traktujemy je jako wyznaczające takie standardy i cele ludzkich działań, które powinny być realizowane przez wszystkich, również przez nas, niezależnie od czyichkolwiek i jakichkolwiek interesów oraz preferencji (a więc *eo ipso* również nie-

¹¹ Zob. *ibid.*, s. 115-119, 122-125.

zależnie od czyichkolwiek i jakichkolwiek innych ideałów). Nie jest wykluczone, że pewni ludzie przypisują taki status np. światu pozbawionemu ludzi o pewnym kolorze skóry, o określonej narodowości, określonego religijnego wyznania lub też, aby nawiązać do poprzedniego przykładu, światu zaludnionemu przez maksymalnie wiele osób umiających grać na trąbce. Fanatykiem trąbki byłaby zatem taka osoba, która szczerze zgadzałaby się na epatowanie i zmuszanie wszystkich łącznie ze sobą do rozpowszechniania umiejętności gry na tym instrumencie, nawet w takich hipotetycznych okolicznościach, w których sama okazałaby się być jednostką, której większość interesów i preferencji daleko odbiegałaby od tych związanych z muzyką i trąbką. Ogólniej zaś ujmując całą sprawę, we *Freedom and Reason* fanatykiem według Hare'a jest każda taka osoba, która szczerze akceptuje taki uniwersalny sąd moralny, dla którego uzasadnieniem nie jest według jej przekonania wynik standardowo rozumianego rachunku użyteczności. Język moralności ujmowanej z perspektywy uniwersalnego preskrytywizmu nie dyskwalifikuje jako łamiących jego reguły sformułowań postaw fanatycznych. Nie znaczy to oczywiście, że fanatycy nie mogą być krytykowani z innych, już stricte normatywnych pozycji - oznacza jedynie tyle, że nie mogą być atakowani jako jednostki niepoprawnie posługujące się językiem moralności¹³.

4. Pierwszy etap analizy. Głębsza interpretacja przytoczonych wywodów autora *Freedom and Reason* w żadnym razie nie jest sprawą prostą, a przez to stanowisko faktycznie zajmowane przez Hare'a nie jest do końca jasne i wzbudza pewne wątpliwości.

Po pierwsze, według Hare'a właściwa językowi moralności zasada uniwersalizowalności zabrania występowania nazw indywidualnych w podstawowych z uznawanych przez podmiot zdaniach zawierających predykaty moralne. Jak jednak zauważa chociażby John Mackie¹³, a później przyznaje to także sam Hare¹⁴, obostrzenie to w żaden sposób **nie wynika** z faktu posiadania przez terminy moralne łącznie deskryptywnych i preskryptywnych znaczeń. Zatem zasada uniwersalizowalności już na tym etapie rozpada się na dwa komponenty - pierwszy związany z koniecznością konsekwentnego posługiwania się predykatami moralnymi, drugi dotyczący zakazu uznawania jako przynależą-

¹² Zob. *ibid.*, s. 137-185.

¹³ Zob. J. L. Mackie: *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, Hamondsworth 1977, s. 86-88.

¹⁴ Zob. R. M. Hare: *Supervenience*, w: tegoż. *Essays in Ethical Theory*. Clarendon Press, Oxford 1993, s. 74.

cych do dziedziny moralności takich zasad, które zawierają nazwy indywidualne, a zarazem w sposób już powyżej scharakteryzowany nie są związane z innymi akceptowanymi przez podmiot zdaniami nazw takich pozbawionych.

Po drugie, w przytoczonym przykładzie wierzyciela i dłużnika istotnymi okolicznościami branymi pod uwagę przez tego pierwszego są pewne fakty inne niż posiadanie przez dłużnika takich lub innych preferencji. Tutaj zasada uniwersalizowalności wymaga od wierzyciela, aby znalazłszy się w takich samych okolicznościach faktycznych, w których znajduje się aktualnie jego dłużnik, był w stanie, będąc człowiekiem o określonych preferencjach, podporządkować się wygłoszonemu wcześniej twierdzeniu, a więc *de facto*, aby był skłonny do tego, by pójść do więzienia. To, że dłużnikami bywają także ludzie słabi i bojaźliwi, tacy, którzy za żadną cenę nie chcieliby trafić do więzienia, nie odgrywa w rozumowaniu naszego wierzyciela żadnej roli. Liczy się jedynie to, czy jego charakter jest na tyle twardy, by pozwolił mu na udanie się w miejsce odosobnienia wraz z zaistnieniem faktu, polegającego na nieoddaniu należności w terminie.

Jeden z ważnych problemów takiego ujęcia został również wskazany przez Johna Mackie¹⁵. Otóż taka interpretacja zasady uniwersalizowalności jest obosieczna. Załóżmy, że mamy do czynienia ze stanem rzeczy, w którym wszyscy ludzie jako dłużnicy nie chcą iść do więzienia, zaś będąc wierzycielami, chcą swoich dłużników do więzień powsadzać. W takim przypadku nie tylko nikt nie mógłby poprawnie sformułować sądu głoszącego, że wszyscy dłużnicy powinni znaleźć się w celi, ale także nikt nie mógłby wygłosić poprawnego zdania przeciwnego stwierdzającego, że nikt nie powinien nigdy być umieszczany w celi za długi. Nie ma przecież żadnych racji za faworyzowaniem pozycji dłużnika - dłużnik również musi rozważyć to, czego by chciał, gdyby był wierzycielem. Dodajmy, że to samo stosuje się do np. przedstawicieli uciskanych mniejszości: ci także musieliby zastanawiać się, czy będąc uprzywilejowanymi członkami wspólnoty, nie życzyliby sobie czasem eksterminacji członków mniejszości. Niemniej jednak, oprócz konsekwencji polegającej na konieczności uwzględniania swoich mało chwalebnych reakcji przy dochodzeniu do poprawnie językowo sformułowanego sądu moralnego, ujęcie Hare'a nie dostarcza nam żadnych narzędzi wychodzenia z sytuacji analogicznych do opisanej w tym akapicie. Osoba chcąca jako wierzyciel uwięzienia dłużnika oraz nie chcąca być uwięzioną jako

¹⁵ Zob. J. Mackie, *ibid.*, s. 91.

dłużnik jest na mocy założeń systemu Hare'a pozbawiona możliwości poprawnego sformułowania sądu moralnego.

Nie znaczy to oczywiście, że teorii Hare'a nie jesteśmy w tym miejscu w stanie uzupełnić i poprawić. Można byłoby na przykład wprowadzić mechanizm ważenia preferencji. Nawiązując do przytoczonego przykładu, właściwym twierdzeniem moralnym osoby chcącej jako dłużnik tego, by nie znaleźć się w więzieniu, zaś chcącej w więzieniu umieścić swojego dłużnika, byłoby twierdzenie stanowiące ekspresję silniejszej z dwóch wymienionych tutaj preferencji. Jeśli ktoś jako dłużnik bardziej pragnie nie znaleźć się w więzieniu niż będąc wierzycielem pragnie tego, by posłać do celi swojego dłużnika, to osoba ta może szczerze wygłosić sąd moralny w brzmieniu: *Dłużników niezwracających długów w terminie powinno wsadzać się do więzienia*. Jeśli zaś preferencje te przedstawiałyby się odwrotnie, to i jedynym możliwym do sformułowania dla tej jednostki sądem moralnym byłby sąd o treści przeciwnej do dopiero co przytoczonego.

Po trzecie, odrębny problem towarzyszy przebiegowi procedury uniwersalizacji w sytuacjach, w których wydający sąd moralny podmiot uznaje preferencje innych za istotne. W takim przypadku Hare opowiada się za sumującym preferencje wszystkich potencjalnie dotkniętych realizacją proponowanej zasady rachunkiem utylitarystycznym. Ujęcie takie jest zrozumiałe, jeśli faktycznie wszystkie preferencje wszystkich istot traktowane są jako moralnie istotne: wówczas nasza jednostka musi móc opowiedzieć się za danym rozwiązaniem posiadając wszystkich wszystkie inklinacje. Niemniej jednak, niemożność wyróżnienia jako istotnych wyłącznie preferencji określonej grupy istot, np. posiadaczy dużych stóp, wcale nie wynika z zasady uniwersalizowalności. Co więcej, nie wynika z niej nawet w połączeniu z zakazem stosowania nazw indywidualnych, gdyż także nazwy generalne mogą służyć celom dyskryminacyjnym¹⁶.

Zauważmy, że niewystarczającym byłoby odwołanie się do faktu, zgodnie z którym osoba uznająca jedynie preferencje pewnej grupy jednostek za istotne, nie byłaby w stanie wytrwać przy swojej opinii w okolicznościach, w których sama nie należałaby do tej grupy - np. nie posiadałaby dużych stóp. Jakkolwiek rzeczy by się nie miały w świecie rzeczywistym, najważniejsze jest to, że Hare nie dostrzega, iż jego koncepcja dopuszcza przynajmniej teoretyczne istnienie poprawnie posługujących się językiem moralności fanatyków w obrębie sfery preferencji

¹⁶ Dziękuję Mikołajowi Gołombowskiemu za zwrócenie mojej uwagi na ten punkt.

-jednostek, których nie interesują preferencje wszystkich, a jedynie wybranych.

5. Etap *Moral Thinking*. W dziele *Moral Thinking* Hare dokonał wielu istotnych zmian w zajmowanym przez siebie metaetycznym stanowisku - zmian, które już na stałe zagościły w jego poglądach¹⁷. Problem z tymi modyfikacjami polega na tym, że nie tylko są one pozbawione wystarczającego uzasadnienia, ale, co więcej, sam autor traktuje je jako rozwinięcia i uzupełnienia swoich wcześniejszych myśli, nie zaś jako fundamentalnej wagi przekształcenia dotychczasowego systemu.

Ponownie wyobraźmy sobie osobę, która chce sformułować zgodny z zasadą uniwersalizowalności sąd moralny. Załóżmy za Harem, że jedynymi moralnie istotnymi własnościami sytuacji są te prawdopodobne skutki realizacji zaakceptowanego sądu (będącego w istocie preskrypcją), które polegają na spełnieniu lub udaremnieniu posiadanych przez ludzi (a ściślej - przez istoty czujące) preferencji. Według naszego filozofa, formułując sądy moralne musimy w równym stopniu brać pod uwagę wszystkie tego rodzaju skutki zalecanych działań, gdyż nasze sądy muszą na mocy zasady uniwersalizacji posiadać uniwersalny charakter, a więc w żaden sposób nie mogą wyróżniać konkretnych indywidualów, a co za tym idzie, ich preferencji i grupy skutków działań mających znaczenie dla tych ostatnich. Na tym etapie zasada uniwersalizowalności wymaga od naszej osoby, aby ustalając treść poszukiwanej preskrypcji moralnej była ona w stanie akceptować ją w sytuacji, w której posiadałaby pełną wiedzę o wszystkich istotnych skutkach jej realizacji¹⁸.

Wiedza, o którą tutaj chodzi, jest jednak specjalnego rodzaju. Jest to nie tylko wiedza o tym, że w grę wchodzi takie lub inne skutki związane z preferencjami jednostek, ale także i przede wszystkim wiedza o tym, jak to jest, gdy posiada się takie lub inne, spełnione lub udaremnione, preferencje¹⁹. Z kolei posiadanie tego rodzaju pełnej wiedzy możliwe

¹⁷ Zob. R. M. Hare: *Moral Thinking. Its Level, Method and Point*. Clarendon Press, Oxford 1981 (korzystam z wydania w języku oryginalnym; wydanie polskie: *Myślenie moralne: jego płaszczyzny, metoda i istota*, tłum. J. Margański. Warszawa 2001). Zob. także tegoż: *Objective Prescriptions*, w: tegoż: *Objective Prescriptions and Other Essays*. Clarendon Press, Oxford 1999, s. 13-14; tegoż: *Prescriptivism*, w: tegoż: *Objective Prescriptions...*, *ibid.*, s. 25; tegoż: *Uniwersalny preskryptywizm*, w: P. Singer (red.): *Przewodnik po etyce*, J. Górnicka (redakcja naukowa wyd. polskiego), tłum. W. Bober *et al.* Warszawa 1998, s. 505, 509.

¹⁸ Zob. R. Hare: *Moral Thinking*, *ibid.*, s. 90-91.

¹⁹ Zob. *ibid.*, s. 91-92.

jest jedynie wówczas, gdy odpowiednie preferencje danych jednostek posiada się samemu w tym samym stopniu i o tej samej sile, a więc, gdy np. samemu posiada się taką awersję do fizycznego i psychicznego cierpienia, jaką posiadają w swojej sytuacji torturowani itd.²⁰. Zasada uniwersalizowalności wymaga zatem od nas tego, aby w sytuacji, w której posiadalibyśmy wszystkie istotne preferencje, naszą najsilniejszą preferencją pozostawała wciąż ta, której *de facto* dalibyśmy wyraz akceptując wybrany przez siebie w procesie namysłu sąd moralny. Abstrahując od technicznych problemów związanych z wejściem w posiadanie potrzebnej wiedzy, rozumianej jak wyżej, sposób funkcjonowania zasady uniwersalizacji wydaje się już dostatecznie jasny. W gruncie rzeczy, czynimy tej zasadzie zadość, gdy zastanawiając się, czy zaakceptować daną preskrypcję moralną, internalizujemy te konflikty preferencji, które wystąpiłyby, gdyby tylko proponowana przez nas preskrypcja miała zostać urzeczywistniona. Zatem wszystkie możliwe konflikty interpersonalne, wynikające ze sprzecznych preferencji, motywacji i dążeń osób znajdujących się w obszarze oddziaływania proponowanej normy, zamieniamy na konflikt intrapersonalny, którego rozwiązanie daje nam odpowiedź na pytanie, czy przedkładana norma moralna powinna zostać zaakceptowana jako norma moralna. Odpowiedź twierdzącą otrzymujemy wtedy, gdy w takim intrapersonalnym konflikcie najsilniejszą preferencją pozostaje ta, której ekspresją byłaby proponowana norma; negatywną, gdyby najsilniejszą okazała się jednak być preferencja odmienna od tej ostatniej²¹.

Wyjaśnwszy kwestie związane z metodologią myślenia kategoriami moralnymi, Hare powraca w *Moral Thinking* do problemu fanatyków²². Jak pisaliśmy o tym powyżej, we *Freedom and Reason* autor uznawał teoretyczną możliwość występowania fanatycznych i zarazem uniwersalizowalnych sądów moralnych - uznawał zatem możliwość istnienia jednostek, które byłyby tak silnie przywiązane do pewnych ideałów (np. tych związanych z grą na trąbce lub czystością rasy), że byłyby w stanie zupełnie szczerze i w pełni poprawnie ideały te uczynić moralnymi poprzez ich uniwersalizację (tj. byłyby w stanie obstawać przy nich nawet wtedy, gdyby klasyczny rachunek użyteczności przemawiał przeciwko nim i gdyby same znajdowały się na miejscu osób posiadających wiele niezgodnych z tymi ideałami preferencji). W *Moral Thinking* Hare znacząco rewiduje swoje stanowisko. Okazuje się w istocie, że żadna

²⁰ Zob. *ibid.*, s. 94-96.

²¹ Zob. *ibid.*, s. 107-116.

²² Zob. *ibid.*, s. 169-182.

osoba **nie może** wykroczyć przeciwko proponowanej wersji utilitaryzmu i **zarazem** pozostać osobą całkowicie przestrzegającą reguł rządzących myśleniem moralnym, a pochodzących wyłącznie z logicznych własności terminów dyskursu moralnego. Otóż, albo jest tak, że preferencja ukierunkowana na określony ideał, np. radykalnie pacyfistyczny, jest u danej jednostki tak silna, że po zinternalizowaniu wszystkich istotnych preferencji wciąż pozostaje preferencją najsilniejszą, albo też dzieje się przeciwnie - ustępuje innej. Jeśli to pierwsze, wówczas nasz pacyfista nie jest żadnym fanatykiem i nie wykracza ani przeciwko utilitaryzmowi, ani przeciwko językowi moralności, gdy stwierdza, że pacyfizm jest zawsze moralnie słuszny i nigdy, w żadnych okolicznościach, nie powinno stosować się przemocy. Natomiast w drugim przypadku, pacyfista po prostu narusza reguły myślenia moralnego, gdy swoje pacyfistyczne przekonania przedstawia jako moralne.

6. Drugi etap analizy. Ostatecznie więc pod szyldem zasady uniwersalizowalności Hare oferuje nam utilitaryzm preferencji, twierdząc, że każdy, kto używa terminów moralnych niezgodnie z tym systemem, pogwałca reguły języka moralnego. Jednakże uzasadnienie tego stanowiska należy uznać za wyjątkowo niewystarczające. Cały wywód Hare'a prowadzący do wskazanej konkluzji oparty jest bowiem na niczym nieuzasadnionym i do uzasadnienia niemożliwym założeniu głoszącym, iż istotnymi moralnie właściwościami sytuacji są wyłącznie te, które oddziałują na całość preferencji istot takie preferencje posiadających. Tymczasem jest rzeczą niewątpliwą, że ludzie otwarcie proklamują pewne ideały, które z jednej strony traktują jako moralne, a z drugiej wprost przyznają, że sprzeciwiają się one bezstronnie wyliczonej sumie preferencji. Czy naprawdę mamy uznać za nadużywającą języka moralności osobę, która uważa, że wszyscy po zaspokojeniu swoich podstawowych potrzeb egzystencjalnych powinni poświęcać swe życie na poszerzanie granic ludzkiego poznania, nie zaś spędzać czas i pieniądze na śledzeniu wydarzeń sportowych i telewizyjnych seriali?! Jest przecież rzeczą oczywistą, że bilans preferencji aktualnie istniejących ludzi, a zapewne także preferencji przyszłych pokoleń, będzie zawsze po stronie sportu i seriali, a nie nauk podstawowych. Naturalnie nie musimy się zgadzać z tym wyrafinowanym ideałem, możemy bronić ideału konkurencyjnego, ale spór ten będzie klasycznym przykładem sporu normatywnego, nie zaś sporu pozornego, w którym jedna ze stron jest po prostu językowo niekompetentna. Odnotujmy także, że gdyby autor *Moral Thinking* miał rację, to wszystkie spory w dziedzinie moralności byłyby de facto sporami o fakty: sporami o to, jakiej treści preferencja jest w danej sprawie najsilniejszą.

To jednak nie wszystko. Wbudowywanie do języka moralności utilitaryzmu preferencji łączy się z koniecznością rozstrzygnięcia problemów właściwych temu ostatniemu stanowisku, a są one niebagatelne. Które bowiem preferencje powinniśmy brać pod uwagę? Czy powinniśmy uwzględnić preferencje zwierząt (np. niezliczonych zastępów mrówek)? Czy powinniśmy brać pod uwagę preferencje przyszłych pokoleń ludzi? Jak winniśmy postępować wobec tych preferencji, których ludzie pozbyliby się, gdyby tylko posiadli lepszą wiedzę o faktach towarzyszących danym okolicznościom? Czy mamy zważać na pragnienie osoby chcącej skoczyć do wody głową w dół, ale osoby, która porzuciłaby ten zamiar natychmiast po tym, jak weszłaby w posiadanie prawdziwego przekonania o tym, że twarde dno jest tuż pod taflą? Kłopotem mogą być również preferencje osób cieszących się całością istotnej wiedzy faktycznej: sama wiedza nie wyklucza bowiem, że miliony tak uprzywilejowanych jednostek nie chciałyby ponad wszystko rzeczy, najdelikatniej mówiąc, mało chwalebnych (choćby prowadzenia całkowicie gnuśnego żywota)²³. Nie twierdzę, że nie można przekonująco odpowiedzieć na wszystkie wyżej postawione pytania i wątpliwości. Utrzymuję jednak, iż mało wiarygodne jest przekonanie, że takich odpowiedzi można i należy szukać w sposobie, w jaki kategoria preferencji uwikłana jest w codzienny dyskurs moralny zwykłych ludzi. Innymi słowy, nie należy oczekiwać tych odpowiedzi od metaetyki, lecz tylko od etyki normatywnej.

Czy zatem powinniśmy zrezygnować z zasady uniwersalizowalności jako zasady właściwej także językowi preskryptywnemu? Na pewno nie możemy zaakceptować jej w wersji broniącej przez Hare'a w *Moral Thinking*. Jeśli chodzi natomiast o jej słabsze sformułowanie pochodzące ze stron *Freedom and Reason*, to i do niego chciałbym wprowadzić pewne modyfikacje. Są one związane z przytoczonym już zarzutem Johna Mackiego, który demaskuje brak logicznego związku między zasadą uniwersalizowalności występującą w języku deskryptywnym a zakazem stosowania nazw indywidualnych.

Istnieje fundamentalny kontrast w naszym sposobie traktowania następujących dwóch rodzajów przypadków. W pierwszym z nich mamy do czynienia z egoistą pierwszoosobowym, który w dyskusji normatywnej stwierdza, że według niego moralnie dobre jest jedynie to, co służy jego, jako konkretnej osoby, interesom - uważa zatem, że moralnie

²³ Zob. np. A. Gibbard: *Hare's Analysis of 'Ought' and its Implications*, w: D. Seanor, N. Fotion (red.): *Hare and Critics*. Oxford University Press, Oxford 1988, s. 57-72, oraz zamieszczone w wymienionym tomie uwagi Hare'a do wywodów Gibbarda: *Comments on Gibbard, ibid.*, s. 229-234.

że kolory superwenują na pewnych innych własnościach naturalnych, to kwestia wyłącznie empirycznej przygodności świata, w którym akurat przyszło nam żyć. W żadnym razie nie jest wykluczony taki świat możliwy, w którym barwy przedmiotów nie zależą w żaden systematyczny sposób, albo zgoła w ogóle, od jakichkolwiek innych własności naturalnych. Tymczasem świat, w którym to samo byłoby prawdą o własnościach moralnych jest wykluczony. Biorąc pod uwagę definicje (3a) i (3b), widzimy więc, że własności moralne należy uznać za przynajmniej słabo superwenujące na własnościach naturalnych, podczas gdy kolory za superwenujące w jeszcze słabszy, przygodny sposób.

Co istotnego pociąga za sobą powiedzenie, że zachodząca między własnościami moralnymi a własnościami naturalnymi relacja superwenuencji tych pierwszych na drugich ma charakter konieczny? Ponieważ o takich związkach koniecznych możemy mówić wyłącznie tam, gdzie są to związki analityczne, a więc zachodzące na mocy przyjętych konwencji językowych, zatem zasada superwenuencji własności moralnych na własnościach naturalnych musi być uznana za zasadę wyznaczającą poprawny sposób posługiwania się **predykatami** moralnymi. Zasada ta nie określa więc bezpośrednio żadnych związków występujących między jakimikolwiek własnościami - określa jedynie reguły, jakich musi przestrzegać osoba posługująca się określonymi terminami.

Rozważając w *The Language of Morals* zasadę superwenuencji, Hare doskonale zdawał sobie sprawę z faktu wspomnianego w poprzednim akapicie i nie mogło być inaczej, skoro nie sądził on, aby predykaty oceniające wyrażały pojęcia jakichkolwiek naturalnych lub nienaturalnych własności. Co więcej, dostrzegał on, że zasada superwenuencji dotyczy predykatów oceniających w ogóle, niezależnie od tego czy figurują one w moralnych czy np. estetycznych kontekstach. Jasnym jest również, że Hare akceptował słabą wersję zasady, chociaż na etapie *The Language of Morals* nie znał on jeszcze przedstawionego przez nas za Kimem odróżnienia. Obok późniejszych deklaracji filozofa, podstawowe świadectwo przemawiające za tą tezą stanowi radykalne odrzucenie przez niego stanowiska deskryptywizmu metaetycznego. Z kolei prezentując racje, dla których słowa oceniające podlegają zasadzie superwenuencji, Hare uciekał się do tej funkcji języka moralności, która polega na kierowaniu ludzkimi wyborami. Nieprzestrzeganie przez użytkowników języka moralności zasady superwenuencji uniemożliwiałoby wykorzystywanie go do zalecania adresatom lub uczenia ich jakichkolwiek standardów za-

Wyróżnijmy obecnie za Jaegwonem Kimem słabą i mocną wersję zasady superweniencji:²⁷

(3a) $VN \text{ } VM \{(\text{własności moralne } M \text{ **słabo** superweniują na własnościach naturalnych } N) \Leftrightarrow \forall x \forall y \forall w [(\text{x i y znajdują się w świecie możliwym w}) \wedge (\text{x i y są nieodróżnialne w w pod względem posiadanych przez siebie istotnych własności } N)] \Rightarrow (\text{x i y są nieodróżnialne w w pod względem posiadanych przez siebie własności } M)]\}$

(3b) $VM \text{ } VN \{(\text{własności moralne } M \text{ **mocno** superweniują na własnościach naturalnych } N) \Leftrightarrow \exists x/x \forall y \forall w_1 [(\text{x znajduje się w świecie możliwym } w_1) \wedge (\text{y znajduje się w świecie możliwym } w_2) \wedge (\text{x w } w_1 \text{ i y w } w_2 \text{ są nieodróżnialne pod względem posiadanych przez siebie istotnych własności } N)] \Rightarrow (\text{x w } w_1 \text{ i y w } w_2 \text{ są nieodróżnialne pod względem posiadanych przez siebie własności } M)]\}$

W drugim przypadku już samo posiadanie przez pewien przedmiot określonego zbioru własności naturalnych czyniłoby koniecznym posiadanie przez ten przedmiot określonej charakterystyki moralnej. Tymczasem słaba zasada superweniencji nie wyklucza istnienia takich światów możliwych, gdzie przedmioty istniejące w jednej grupie tych światów, posiadając kompletną charakterystykę naturalną $N1$, posiadają własność moralną $M1$, natomiast przedmioty istniejące w drugiej z tych grup, posiadających tę samą charakterystykę moralną $N1$, posiadają zgoła odmienną, przeciwną $M1$, własność moralną $M2$. Słaba zasada superweniencji wyklucza tylko takie światy możliwe, w których, jeśli dany obiekt w obrębie danego świata posiada już określoną własność moralną, to może jej nie posiadać lub posiadać inną przedmiot podobny do pierwszego pod względem istotnych własności naturalnych i również znajdujący się w tym samym, co pierwszy z wymienionych przedmiotów, świecie.

Obok moralnych istnieją także inne własności superweniujące. Mogą nimi być np. kolory, które superweniują na tych własnościach naturalnych przedmiotów, które odpowiedzialne są za odbijanie fal światła o różnych długościach, lub własności mentalne superweniujące, według wielu, na określonych stanach neurofizjologicznych mózgu. Tym niemniej, bardzo ważną różnicą wyodrębniającą superweniencję własności moralnych od superweniencji własności przed momentem wymienionych jest **konieczność** tej pierwszej, a **przygodność** tych ostatnich²⁸. To,

²⁷ Zob. J. Kim: *Concepts of Supervenience*. "Philosophy and Phenomenological Research", t. 45, nr 2/1984, s. 153-176;

²⁸ Zob. S. Blackburn: *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*, *ibid.*, s. 182-183, oraz tegoż: *Errors and the Phenomenology of Values*, w: T.

dów moralnych istotność lub nieistotność pewnych względów jest już przesądzona w języku.

7. Zasada superweniencji. Niezwykle ważna dla badania adekwatności poszczególnych teorii metaetycznych jest obowiązująca na gruncie języka moralności zasada superweniencji. Uważa się²⁴, że pierwszym filozofem, który w szeroko rozumianym kontekście metaetycznym odnotował jej istnienie, chociaż sam jej w ten sposób nie nazywał, był George E. Moore²⁵. Z kolei filozofem, który rozpowszechnił superweniencję jako słowo oznaczające omawianą przez nas zasadę był właśnie Richard M. Hare, a uczynił to przez swoje dzieło *The Language of Morals*²⁶.

Zgodnie z zasadą superweniencji przypisywane przez ludzi różnym obiektom własności moralne są w specyficzny sposób uzależnione od posiadanych przez te przedmioty cech naturalnych. Jeśli dwa stany rzeczy nie różnią się własnościami naturalnymi, to nie mogą się różnić również pod względem własności moralnych. Oznacza to, że stany rzeczy lub przedmioty nie mogą różnić się między sobą wyłącznie posiadanymi własnościami moralnymi:

(1) $A \ M \ V \ N \ \{(własności \ moralne \ M \ \textbf{superweniują} \ na \ własnościach \ naturalnych \ N) \Leftrightarrow \forall x \ \forall y \ [(x \ i \ y \ są \ nieodróżnialne \ pod \ względem \ posiadanych \ przez \ siebie \ własności \ N) \Rightarrow (x \ i \ y \ są \ nieodróżnialne \ pod \ względem \ posiadanych \ przez \ siebie \ własności \ M)]\}$

Jednakże w dziedzinie moralności obowiązuje jeszcze inna wersja zasady superweniencji. Dotyczy ona własności moralnych przedmiotów identycznych pod względem tzw. **istotnych moralnie** własności naturalnych, tzn. tych własności, których posiadanie przez dany przedmiot zdecydowało o tym, że osoba formułująca twierdzenie moralne określiła ów przedmiot mianem dobrego lub złego. Wersja ta brzmi jak następuje:

(2) $VM \ VN \ \{(własności \ moralne \ M \ \textbf{superweniują} \ na \ własnościach \ naturalnych \ N) \Leftrightarrow \forall x \ \forall y \ [(x \ i \ y \ są \ nieodróżnialne \ pod \ względem \ posiadanych \ przez \ siebie \ \textbf{istotnych} \ własności \ N) \Rightarrow (x \ i \ y \ są \ nieodróżnialne \ pod \ względem \ posiadanych \ przez \ siebie \ własności \ M)]\}$

²⁴ Zob. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/stipervenience/> Zob. także T. Horgan: *From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World*. "Mind", New Series, tom 102, nr 408/1993, s. 555-586.

²⁵ Zob. np. G. E. Moore: *The Conception of Intrinsic Value*, w tegoż: *Philosophical Studies*. Harcourt, Brace, and Co., New York 1922, s. 261.

²⁶ Zob. R. Hare: *The Language of Morals*, *ibid.*, s. 80-81, 153.

istotne są wyłącznie jego, jako Jana Kowalskiego, preferencje. Tak się składa, że interesy te polegają na wytrzebieniu osób o odmiennym, tj. innym niż biały, kolorze skóry. Egoista ten zdaje sobie sprawę, podobnie jak jego otoczenie, że gdyby posiadał odmienne interesy, to uważałby, że moralnie właściwe byłyby inne niż aktualnie promowane przez niego działania (gdyby nie chciał śmierci Murzynów, ale białych, to akty eksterminacji tych drugich, a nie pierwszych, miałyby za moralnie słuszne). W drugim natomiast przypadku zostajemy skonfrontowani z rasistą, który stwierdza, że moralnie właściwym jest eksterminacja jednostek o innym kolorze skóry i to eksterminacja, dla której racją ma być, według niego, wyłącznie fakt posiadania przez te osoby innej niż biała skóry. Co ważne, rasista ten zdaje sobie sprawę, czego wcale nie kryje przed swoim otoczeniem, że gdyby tylko sam posiadał odmienny kolor swojej cielesnej powłoki, to wcale nie życzyłby sobie śmierci i nie posiadałby jakiegokolwiek motywu ukierunkowanego na śmierci tej sprowadzenie, ani żadnego motywu do tego, by ten pierwszy motyw w końcu osiąść.

Czy któryś z wymienionych przypadków jest z czysto metaetycznego punktu widzenia bardziej, a któryś mniej problematyczny? Otóż wydaje się, że tak właśnie jest. Moralny status stanowiska drugiego z rasistów wydaje się znacznie bardziej wątpliwy niż rasisty-egoisty. Wyjaśnieniem tego stanu rzeczy jest właśnie to, że to drugi rasista, nie zaś rasista-egoista, wykracza przeciwko językowi moralności. Gdyby zasada uniwersalizowalności zawierała zakaz stosowania nazw indywidualnych w sformułowaniach już dalej nieuzasadnianych przekonań normatywnych podmiotu, to nie powinniśmy obserwować żadnego kontrastu między omówionymi przypadkami - poglądom obydwu z rasistów trzeba byłoby zarzucić złamanie reguł języka moralności. Tymczasem stanowisko egoisty powinniśmy uznać za wprowadzie odrażające i niezasługujące na dyskusję (jaki sens może mieć debata z kimś, kto żąda podporządkowania świata własnym potrzebom i to żąda tego tylko dlatego, że jest tą, a nie jakąkolwiek inną jednostką?), ale mimo wszystko za niewykraczające przeciwko językowi. Inaczej sprawy przedstawiają się w przypadku drugiego rasisty. Tutaj bylibyśmy chyba skłonni sądzić, że nie formułuje on zgola żadnego stanowiska o moralnym charakterze. Nie chodziłoby nam więc tylko o to, że twierdzi coś, z czym się głęboko nie utożsamiamy, ale przede wszystkim, że nadużywa obowiązujących konwencji językowych.

Powyższe względy skłaniają mnie do akceptacji bardzo skromnej wersji zasady uniwersalizowalności, zasady, która nie zawiera zakazu stosowania nazw indywidualnych, ani nie zakłada, że w przypadku są-

chowania i postępowania. Nie wiemy, jakich działań w stosunku do naszego sąsiada oczekuje od nas osoba, która raz twierdzi, iż czyn polegający na okładaniu sąsiada kijem jest moralnie zły, gdyż posiada cechę naturalną *P*, polegającą np. na sprawianiu cierpienia osobie czującej, zaś innym razem uznaje, że identyczny pod względem istotnych cech (m.in. cechy *P*) akt pobicia sąsiada jest moralnie dobry.

Jak łatwo zauważyć, słabe sformułowanie zasady superweniencji jest równoważne tej wersji zasady uniwersalizowalności, którą uznałem za obowiązującą na gruncie języka moralności. W szczególności odnotujemy, że przestrzeganie zasady superweniencji nie wymaga od nas uznawania **wyłącznie** takich zdań zawierających predykaty moralne, które pozbawione byłyby nazw indywidualnych lub wynikałyby w sposób powyżej zasygnalizowany z takich wyrażen. Wynika z tego z kolei to, że nie wykracza przeciwko tej zasadzie osoba, która za pierwotną uznaje zasadę, zgodnie z którą moralnie dobre jest to tylko, co sprzyja jej własnym (jako np. Jana Kowalskiego) interesom. Widzimy więc, że wysiłki Hare'a zmierzające do wyprowadzenia z logicznych własności pojęć moralnych oraz psychologicznych praw natury ludzkiej pewnych znaczących konsekwencji dla sfery normatywnych sądów moralnych mogą o tyle jedynie uchodzić za uwieńczone sukcesem, o ile polegały one na wskazaniu analitycznego charakteru zasady superweniencji oraz wyświetleń konsekwencji jej obowiązywania. Każda próba mocniejszego, bardziej restrykcyjnego sformułowania wspomnianej zasady, przekształcenia jej w zasadę uniwersalizowalności interpretowaną tak, jak ma to miejsce na stronach *Freedom and Reason* lub, co gorsza, w *Moral Thinking*, nie znajduje dostatecznego uzasadnienia. Wraz z tym, jak zasada uniwersalizowalności staje się czymś więcej niż słabą zasadą superweniencji, przestaje być zasadą usytuowaną na poziomie metaetycznym - od tego momentu przynależy już do dziedziny etyki normatywnej.

Summary

I reconstruct and critically examine Richard Hare's *Principles of Universalizability and Supervenience* and contrast it with another principle defended by the author of *The Language of Morals* - the principle of supervenience. It is argued that Hare's views regarding the former underwent a very significant but unjustified change in *Moral Thinking* as compared with their exposition in his earlier *Freedom and Reason*. The change consisted in a transition from regarding preference utilitarianism as one of many possible normative systems that can be accepted in conformity with universalizability of moral judgments, to treating it as the only normative theory bearing this characteristic. It is also shown that

Hare's point of departure chosen in *Freedom and Reason* allows him to reach merely the principle of universalizability that is equivalent to weak supervenience (according to J.Kim's classification) admitting of singular terms, and that only the latter principle can be recognized as analytically true in moral language.

ANDRZEJ STĘPNIK

Uniwersytet Warszawski

WILLIAM JAMES A KLASYCZNA KONCEPCJA PRAWDY

Historia filozofii wielokrotnie notowała spory, które w znacznej mierze wyrastały z nieporozumień. Chodzi tu o ten rodzaj nieporozumień, będących wynikiem niezrozumienia stanowiska strony przeciwnej, tudzież podłożenia własnych znaczeń pod terminy używane przez oponentów. Często dopiero po dłuższym czasie, albo nawet *post factum*, jesteśmy w stanie w pełni namierzyć różnice znaczeniowe, wokół których ogniskuje się dany spór filozoficzny.

Taka sytuacja miała miejsce w kontekście sporu o naturę prawdy z początków XX wieku, którego aktorami byli, z jednej strony, William James i inni pragmatyści, broniący pragmatycznej koncepcji prawdy, a z drugiej zwolennicy klasycznej definicji prawdy (tacy jak Moore czy Russell), zdecydowanie sprzeciwiający się stanowisku pragmatycznemu. Przy omawianiu tego sporu niezbyt często przedstawia się wiernie stanowisko Jamesa wobec natury prawdy, a już niezwykle rzadko charakteryzuje się jego stosunek do klasycznej koncepcji prawdy. A stosunek ten wcale nie jest jednoznaczny, bowiem oprócz rozbudowanej krytyki koncepcji klasycznej możemy znaleźć w teorii prawdy Jamesa miejsce dla pewnych klasycznych idei związanych z prawdą.

Celem niniejszej pracy będzie zatem przedstawienie Jamesowskiej krytyki klasycznej koncepcji prawdy oraz zbadanie zależności pomiędzy pragmatyczną teorią prawdy a teorią klasyczną. Osią, wokół której ogniskują się zarzuty autora *Pragmatyzmu* wobec klasycznej koncepcji prawdy, są rozważania dotyczące jej genezy.

James, powołując się na dystynkcję profesora Stronga, dzieli relacje na „skokowe” i „krokowe”. „Po pierwsze - pisze Strong - istnieją dwa rodzaje relacji, które - póki nie znajdę lepszych określeń - będę określał mianem krokowych i skokowych. W relacjach skokowych przechodzimy bezpośrednio od jednego członu do drugiego i bierzemy pod uwagę jedynie wrażenie, jakie sprawia na nas drugi człon w tym przejściu od pierwszego; relacja nie wymaga tu żadnego trzeciego elementu czy też bytu pośredniczącego między jego członami. Przykładem jest podobieństwo. W relacjach krokowych przejścia od pierwszego członu relacji do drugiego dokonujemy w ośrodku będącym czymś tego samego rodzaju

co człony, które ośrodek ten łączy, i ten byt pośredniczący jest nieodzownym składnikiem relacji. W ten sposób różne chwile i różne miejsca połączone są czasem i przestrzenią między nimi pośredniczącym... Otóż jedynie relacje krokowe są egzystencjalne i służą do łączenia doświadczeń. Relacje skokowe są logiczne”¹. Jako przykład relacji krokowej James przytacza relację odległości w przestrzeni między dwoma elementami, należącą do relacji przestrzennych. Według niego „relacje przestrzenne są homogeniczne z elementami, między którymi pośredniczą”², w tym znaczeniu, że „owe elementy są przestrzeniami, a te relacje są innymi przestrzeniami rozciągającymi się między nimi”³. Chociaż dość niezręczne sformułowane, znaczy to tyle, że elementy tych relacji są przedmiotami przestrzennymi (rozciągającymi się w przestrzeni) i dzieli je pewna przestrzeń, która jest tego samego „rodzaju”, co przestrzenie, jakie zajmują elementy relacji. Chyba najłatwiej będzie to przedstawić posługując się rysunkiem.

A

B

D

Niech **AB** będzie przestrzenią zajmowaną przez przedmiot przestrzenny **a**, **CD** przestrzenią zajmowaną przez przedmiot przestrzenny **b**, **BC** niech będzie odległością w przestrzeni przedmiotu **a** od przedmiotu **b**. Relację odległości przestrzennej **O**, zachodzącą między przedmiotem **a** i przedmiotem **b** (**aOb**), nazwiemy relacją krokową, gdyż przestrzeń zajmowana przez oba człony relacji (**AB** i **CD**) jest tego samego „rodzaju”, co łącząca je przestrzeń **BC**, innymi słowy, można mówić o jednej przestrzeni, której wycinkiem jest przestrzeń **AD**.

Warte podkreślenia jest to, iż relacje krokowe są „egzystencjalne” i „służą do łączenia doświadczeń”, co w pewnym uproszczeniu można wyrazić tym, że są dane w świecie i nie powstają, w przeciwieństwie do „logicznych” relacji skokowych, w wyniku procesu abstrahowania. Łączy się to z koncepcją radykalnego empiryzmu Jamesa, głoszącej m in., że części doświadczenia powiązane są ze sobą za sprawą relacji, które

¹ bMS Am 1092, skrzynka F, koperta 8, s. 27-28, przytoczone za: W. James: *Znaczenie prawdy*, przeł. M. Szczubiałka. Warszawa 2000, s. 250.

² W. James, *Jeszcze słowo o prawdzie*, w: W. James: *Znaczenie prawdy*, op. cit., s. 117.

³ Tamże, s. 117.

same należą do doświadczenia. Nie będzie na tym etapie rozważań błędem, aby przez „doświadczenie” rozumieć „świat, jaki nam się jawi”.

Jednakże każda konkretna relacja krokowa może być przekształcona w procesie abstrahowania w relację skokową. „Obawiam się, że większość opornych czytelników nie zauważa, że to, co krokowe, jeśli występuje w konkretnej formie, można ująć tak abstrakcyjnie, że wyda się czymś skokowym. Odległość na przykład staje się abstrakcyjna, jeśli z konkretnych odstępów usuniemy wszystko, co szczegółowe, sprowadzając ją do samej «różnicy», różnicy «położenia», co jest rozróżnieniem logicznym czy też skokowym, tak zwaną czystą relacją”⁴. Z podanego przykładu możemy wnosić, że wspomniane przez Jamesa abstrahowanie polega na uogólnianiu, czyli zastępowaniu konkretnych stałych, będących elementami relacji, przez zmienne i, w konsekwencji, zmianie charakteru relacji. Z relacji, która może być ujęta w doświadczeniu (w najprostszym rozumieniu: percypowana przez jakiegoś obserwatora), zostaje wyabstrahowana relacja skokowa, której nie można ująć w doświadczeniu. Dla przykładu: ze zdania „Widzę, że Piotr oddalony jest od Jana o 10 metrów”, stwierdzającego pewien fakt, polegający na zachodzeniu „krokowej” relacji „oddalenia o 10 metrów” między Janem a Piotrem ($jO^{10m}p$), można wyabstrahować „czystą” relację oddalenia przestrzennego xOy , która w tej postaci nie zachodzi - zachodzą tylko jej konkretyzacje (podstawienia).

Zasadności rozróżnienia na relacje krokowe i skokowe przyjrzymy się w kontekście, w którym zostało przywołane. Chodzi mianowicie o spór zwolenników klasycznej i pragmatycznej koncepcji prawdy. Otóż, po pierwsze, James zarzuca swoim przeciwnikom błędne, „skokowe” rozumienie jego teorii: „Otóż moją koncepcję poznania i jej (przyjmowane też przez większość epistemologów) popularne ujęcie w najogólniejszy sposób można by przeciwstawić sobie, stwierdzając, że podczas gdy to moje ujęcie jest krokowe, to owo drugie ujęcie jest skokowe; a najogólniejszym sposobem scharakteryzowania ich obu byłoby stwierdzenie, że podczas gdy moje przedstawia poznanie jako takie, tak jak istnieje ono konkretnie, to owo drugie ujęcie przedstawia wyniki poznania pojęte abstrakcyjnie”⁵. Ma to również przełożenie na badania nad prawdą. James stara się zbudować „krokową” koncepcję prawdy⁶, zda-

⁴ W. James, *Jeszcze słowo o prawdzie*, op. cit., s. 117.

⁵ Tamże, s. 117.

⁶ „Tak samo przedstawia się sprawa z prawdą w odniesieniu do relacji określanej mianem «poznania» - relacji, która może wiązać ideę z realnością. Moje ujęcie tego stosunku jest na wskroś krokowe” (tamże, s. 117-118).

jącą sprawę z tego, jakie zdania i na jakiej podstawie przyjmujemy jako prawdziwe, gdzie prawdziwość zdania oparta jest na odniesieniu pewnego zdania do doświadczenia danego podmiotu, a nie jest traktowana jako „abstrakcyjna”, logiczna własność zdania. Innymi słowy, James konstruuje teorię uznawania zdań (za prawdziwe), a nie teorię prawdy w sensie np. teorii korespondencyjnej. Uważa korespondencyjną (klasyczną) teorię prawdy za wyabstrahowaną z rzeczywistych procesów poznawczych, z których zdaje sprawę pragmatyczna teoria prawdy. Abstrakcja w tym przypadku polega na wyżej scharakteryzowanym uogólnieniu, czyli zastąpieniu konkretnych stałych, będących elementami relacji, przez zmienne oraz pominięciu procesualnego charakteru czynności poznawczych i przyjęciu perspektywy zorientowanej tylko na wynik procesów: „Nie istnieją jednak takie procesy, których nie możemy ujmować abstrakcyjnie, po wypreparowaniu z nich samego ich podstawowego szkieletu czy zarysu; kiedy potraktujemy w ten sposób procesy poznawcze, łatwo będziemy mogli uznać je za coś, co nie ma żadnego korelatu w przyrodzie. Najpierw bowiem odzieramy z wszelkich własności konkretnych idei, przedmiot i doświadczenia pośredniczące, tak żeby został z nich tylko ogólny schemat, a potem rozważamy ten schemat tylko przez pryzmat jego wyniku, nie uwzględniając tego, że kryje się za nim proces [...] Tę wypreparowaną w ten sposób, abstrakcyjną i skokową relację między ideą a przedmiotem przeciwstawia się potem jako coś bardziej zasadniczego i pierwotnego jej wersji krokowej, i owo bardziej konkretne wcielenie piętnuje jako fałszywe lub niedostateczne”⁷.

Jako przykład podobnego procesu abstrahowania, występującego tym razem w życiu codziennym, James przytacza „błąd sentymentalizmu”, czyli „wylewanie łez nad abstrakcyjną sprawiedliwością, wielko-duszością, pięknem itd., podczas gdy nie umie się rozeznaczyć tych przymiotów, kiedy mamy je przed sobą na ulicy, bo w tych okolicznościach stają się wulgarne”⁸.

Znając już genezę korespondencyjnej teorii prawdy, powstałej na skutek „fałszywego abstrakcjonizmu”⁹, możemy sformułować zgrupowane wokół niej zarzuty.

Jeden z głównych zarzutów dotyczyć będzie błędnego, zdaniem Jamesa, ostrego rozróżnienia pomiędzy psychologią i logiką, oraz przyna-

⁷ Tamże, s. 119-120.

⁸ W. James: *Pragmatyzm*, op. cit., s. 180.

⁹ Por. W. James: *Abstrakcjonizm a „Relativismus”*, w: W. James: *Znaczenie prawdy*, op. cit., s. 199.

leżnymi im perspektywami. „Domagam się - pisze autor *Pragmatyzmu* - wskazania jakiegokolwiek różnicy między logiką a psychologią w tym przypadku [chodzi o spór wokół pojęcia prawdy]. Relacja logiczna pomiędzy ideą a przedmiotem ma się jedynie tak do relacji psychologicznej między nimi, jak abstrakcyjna skokowość ma się do konkretnej krokowości. Obie te relacje wymagają jakiegoś nośnika psychologicznego; i ta relacja «logiczna» jest jedynie tą relacją «psychologiczną», tyle że wypatroszoną, pozbawioną pełni i wypreparowaną do czysto abstrakcyjnego szkieletu”¹⁰.

Mamy tu w zasadzie do czynienia z dwoma kontrargumentami: pierwszy jest zwróceniem uwagi na genezę „logicznej” relacji korespondencji jako wyabstrahowanej z doświadczenia (z relacji „psychologicznych”), inaczej mówiąc, że pojęcie prawdziwości czegoś w sensie absolutnym powstało w wyniku wyabstrahowania z pojęcia uznawania czegoś za prawdziwe, w związku z czym pierwotnym rozumieniem prawdy jest rozumienie pragmatyczne, a w każdym razie przynajmniej epistemiczne¹¹; drugi jest twierdzeniem głoszącym, iż właściwe nośniki prawdy mają charakter psychologiczny (mogą być nimi np. przekonania, sądy w sensie psychologicznym itp.) albo mogą zostać zredukowane do psychologicznych nośników. Znacznie lepiej i mocniej wypowiada to Peirce: „Kiedy mówicie o owej «prawdzie» metafizycznej i metafizycznym «fałszu», o których przecież nic nie wiecie, sami sobie stwarzacie zagadkę. Wszystko, z czym macie do czynienia, to są wasze przekonania i wątpliwości, jak i ów bieg życia, który narzuca wam nowe przekonania i daje siłę wątplenia w stare. Jeśli wasze kategorie «prawdy» i «fałszu» pojmujecie w takim sensie, że są definiowalne w owych kategoriach wątplenia, wiary i biegu doświadczenia (jak byłoby, na przykład, gdybyście za «prawdę» uznali to coś w przekonaniu, ku czemu przekonanie by dążyło, gdyby poruszało się po tej nieskończonej linii wiodącej do absolutnej niewzruszoności), to wszystko w porządku: w tym przypadku mówicie jedynie o wierze i wątpleniu. Jeśli jednak przez prawdę i fałsz rozumiecie coś, co w żaden sposób nie jest definiowalne w kategoriach wątplenia i wiary, mówicie wówczas o przedmiotach, o istnieniu których niczego nie możecie wiedzieć i które brzytwą Ockhama usuwa doszczętnie”¹².

James jasno uświadamia sobie trudności przyjęcia metafizycznej prawdy i metafizycznego fałszu. Owszem, zgadza się na to, iż prawda w

¹⁰ W. James: *Jeszcze słowo o prawdzie*, op. cit, s. 126.

¹¹ Teoria prawdy jest epistemiczna, gdy sprowadza prawdziwość do uznawania za prawdę (por. J. Woleński: *Epistemologia*, t. III: *Prawda i realizm*. Kraków 2003, s. 110.

¹² Ch. S. Peirce: *Collected Papers*, V, s. 416 (tłum. M. Szczubiałka).

sensie, że coś jest tak a tak, nawet jeśli nikt tego nigdy nie pozna, „wirtualnie preegzystuje”¹³, ma jednak wątpliwości, czy „rzeczywiście oznacza cokolwiek dodatkowego w stosunku do samego istnienia faktów, które mają się tak a tak”¹⁴. Wielokrotnie powtarzana teza w pismach Jamesa¹⁵ - że prawda jest własnością idei, a nie rzeczywistości, gdyż rzeczywistość po prostu jest - wygłaszana jest w sposób, jakby autor głosząc coś oczywistego, ustawicznie natykał się na mur niezrozumienia. Warto odnotować w myśl poprzednich uwag, że idee rozumiane są jako konkretne przekonania określonego podmiotu, czyli, mówiąc językiem Poppera, należą do drugiego, a nie do trzeciego świata. Gdyby więc prawda nie była własnością konkretnie (psychologicznie) rozumianych idei, to według Jamesa zachodzą dwie możliwości: albo prawda staje się własnością rzeczywistości, co jest użyciem pojęcia prawdy co najmniej niezręcznym i w zasadzie zbytecznym, gdyż wtedy pojęcie prawdy zastępowalne jest przez pojęcie istnienia, albo wprowadza się jakiś nowy nośnik prawdy (np. sąd w sensie logicznym), ale wtedy pojawiają się następujące pytania: „[...] na czym polega owo *tertium quid* pośrednie między faktami *per se* z jednej oraz wszelką - możliwą lub rzeczywistą - wiedzą o nich z drugiej strony. Jaka jest postać tego w tym trzecim stanie skupienia? Z jakiego tworzywa - umysłowego, fizycznego czy «epistemologicznego» - jest to zbudowane? W jakiej metafizycznej strefie realności to bytuje?”¹⁶ Mając jednak w pamięci przyjmowane przez Jamesa rozróżnienie na relacje krokowe i skokowe, zauważmy, iż James przypisując „skokowość” relacji korespondencji, godzi się w myśl definicji Stronga na to, że pomiędzy elementami krytykowanej relacji nie ma żadnego członu pośredniczącego. Tym samym wymaga od oponenta czegoś, czego nie jest on w stanie zrobić - mianowicie określenia członu pośredniego między faktami a wiedzą o nich. Czy jest to zasadne żądanie? Na usprawiedliwienie Jamesa mogę powiedzieć tyle: owo żądanie jest zasadne, gdyż w jego rozumieniu relacji skokowych zawiera się to, iż są one wyabstrahowane z doświadczenia, a więc pozadoświadczałne, a tym samym niedostępne poznawczo dla człowieka, w związku z tym na miejscu wydaje się pytanie o ich status ontologiczny.

¹³ W. James: *Dialog*, w: W. James: *Znaczenie prawdy*, op. cit., s. 227.

¹⁴ Tamże, s. 228.

¹⁵ Por. W. James: *Pragmatyzm*, op. cit., s. 160; W. James: *Znaczenie prawdy*, op. cit., s. 111, 128, 158, 222, 228-232.

¹⁶ W. James, *Dialog*, op. cit, s. 228.

Punktem wyjścia dla autora *Pragmatyzmu* jest, wydawałoby się banalne spostrzeżenie, że prawda jest własnością idei, a nie rzeczywistości, gdyż rzeczywistość po prostu jest. Jeśli tak, to jak mamy rozumieć te idee, innymi słowy, jaki charakter mają owe nośniki prawdy. Rysują się tu dwie główne możliwości: albo są nimi konkretne, psychologicznie rozumiane, artykułowane bądź nie, przekonania i poglądy określonego podmiotu, albo są nimi jakieś byty rozumiane niekonkretnie i niepsychologicznie, reprezentujące znaczenia pewnych grup przekonań, w tym sensie, że można by je ująć jako klasy abstrakcji od danych przekonań. James wybiera pierwszą możliwość, gdyż drugie rozwiązanie wydaje mu się problematyczne. Jeśli bowiem przyznamy tym logicznym bytom status całkowicie autonomiczny w stosunku do jednostkowych przekonań konkretnych osób, to tym samym narazimy się na zgolenie owej platońskiej brody brzytwą Ockhama, nie mówiąc już o tym, że spowoduje to wiele trudności natury ontologicznej (vide pytania Jamesa ze stron 6-7). Zresztą rozumiane po platońsku (czy w sposób zbliżony) idee mają status realnie istniejących bytów, będących częścią rzeczywistości i partycypujących w zbiorze faktów, a jak pamiętamy, prawdziwość przysługuje przekonaniom a nie samej rzeczywistości. Jeśli natomiast ograniczymy ich autonomię, trudno nam będzie wykazać nieredukowalność tych bytów do przekonań konkretnych osób. Nie oznacza to, iż jesteśmy zmuszeni do zaprzestania posługiwania się tego typu konstruktami w celach heurystycznych, oczywiście o tyle, o ile pamiętamy, iż są one wynikiem wyabstrahowania z, używając języka Poppera, obiektów pierwszego i drugiego świata lub relacji między nimi. Tak też skłonny jest uważać James¹⁷.

Nerwem Jamesowskiej krytyki klasycznej koncepcji prawdy w jej ujęciu korespondencyjnym jest przedstawienie genezy pojęć abstrakcyjnych, w tym nośników prawdy i samej relacji korespondencji. Z drugiej strony, James wskazuje na niemożność - czy może słabiej - trudność dotarcia do absolutnej prawdy i jednoczesnej pewności, że się do owej prawdy dotarło. Cały czas jesteśmy w sferze przekonań, których przyjęcie uzyskiwane jest w procesie weryfikacji, co skłania go do zbudowania epistemicznej i kryterialnej koncepcji prawdy.

A jednak cały czas nie opuszczają nas wątpliwości. Pojęcie prawdy w sensie korespondencyjnym wydaje się być mocno w nas zakorzenione, żeby nawet nie rzec, naturalne. Wydaje się bowiem, że teoria uznawania przekonań za prawdziwe w jakiś sposób domaga się teorii

¹⁷ Por. W. James, *Abstrakcjonizm a „Relativismus”* w: W. James, *Znaczenie prawdy*, op. cit., s. 197-199.

nieepistemicznie rozumianej prawdy i dopiero w jej świetle może w pełni zdać sprawę z przyczyn i mechanizmów uznawania przekonań. Poza tym dyskusyjna może być wartość przywołania genezy „abstrakcjonizmu” dla jego oceny. Aby stwierdzić, że krytykowany przez Jamesa „abstrakcjonizm” jest „fałszywy”, potrzeba czegoś więcej. Jak się zresztą okaże, sam autor *Znaczenia prawdy* na tyle przesiałł tymi wątpliwościami, iż „zarezerwował” w swojej teorii miejsce dla pewnych intuicji związanych z klasyczną definicją prawdy.

Aby jednak wydobyć klasyczne intuicje z rozważań Jamesa nad prawdą, niezbędne będzie zarysowanie teorii prawdy autora *Pragmatyzmu*. Uprzedzając wyniki, zdradzę, iż w pragmatycznej teorii prawdy Jamesa można dopatrzeć się klasycznego rozumienia prawdy aż w trzech miejscach.

Pierwszym z nich jest bazowe sformułowanie, i to zarówno dla pragmatysty, jak i zwolennika klasycznej koncepcji prawdy, równobrzmiące z definicją klasyczną, choć oczywiście różnie przez nich interpretowane: „Prawda, jak można wyczytać w dowolnym słowniku - pisze James¹⁸ - jest własnością niektórych naszych idei. Oznacza ona ich «zgodność», tak jak fałsz oznacza ich «niezgodność» z rzeczywistością. Zarówno pragmatyści, jak i antypragmatyści przyjmują tę definicję za oczywistość. Spór zaczyna się dopiero wtedy, gdy zapytać, co dokładnie należy rozumieć przez słowo «zgodność», a co przez słowo «rzeczywistość», o ile rzeczywistość jest pojęta jako coś, z czym mają się zgadzać nasze idee”.

Pragmatysta, nie zadowolając się ogólnikowością klasycznego sformułowania, stosuje zasadę pragmatyczną do słów „zgodność” i „rzeczywistość”, otrzymując w dalszej konsekwencji następujący wynik: „Prawdziwe są te idee, które potrafimy przyswoić, uzasadnić, potwierdzić i zweryfikować. Te, których nie potrafimy, są fałszywe”¹⁹. Ale żeby go otrzymać, należałoby wcześniej zdać sprawę ze znaczenia omawianych terminów.

Co do Jamesowskiego pojęcia rzeczywistości, to sprawa jest dość skomplikowana, więc ze względu na charakter niniejszego tekstu konieczne będą pewne uproszczenia. Główną kategorią ontologiczną u Jamesa jest doświadczenie, a rzeczywistość można rozumieć - bez nadmiernego zafałszowania - jako to, co się nam jawi, jako świat zjawisk.

¹⁸ W. James: *Pragmatyzm*, op. cit., s. 160 (drugie zdanie uzupełnione w oparciu o angielski oryginał i tłumaczenie M. Szczubialki w: W. James: *Znaczenie prawdy*, op. cit., s. 5).

¹⁹ W. James, *Pragmatyzm*, op. cit., s. 161.

W obrębie doświadczenia możemy wyróżnić obiekty nazywane przez Jamesa „realiami”, z którymi musimy się szczególnie liczyć przy uznawaniu zdań. Możemy podzielić realia (pamiętając o pragmatycznej niechęci Jamesa do ostrych podziałów) na: a) dotyczące faktów i rzeczy; b) dotyczące „relacji między czysto umysłowymi ideami”²⁰.

Posiadając już pragmatyczne pojęcie rzeczywistości, czyli pojęcie doświadczenia, możemy przystąpić do wyjaśniania pojęcia zgodności z rzeczywistością, charakteryzowanego przez Jamesa w terminach „prowadzenia” w obrębie doświadczenia²¹. Niezbędne przy tym będzie wprowadzenie rozróżnienia na poznanie bezpośrednie („wiedza przez zaznajomienie”), sprowadzające się do bezpośredniej percepcji, opisywanej jako „identyczność treści psychicznej i przedmiotu”²² i poznanie pośrednie („wiedza o”), polegające na posiadaniu pewnej idei na podstawie innych idei. Jest to rozróżnienie bardzo ważne - z jednej strony pozwala na zinterpretowanie pragmatycznej koncepcji prawdy jako odnoszącej się wyłącznie do poznania pośredniego, zostawiając poznanie bezpośrednie w gestii klasycznej koncepcji prawdy²³, z drugiej przyjrzenie się pojęciu poznania pośredniego sprzyja uchwyceniu pojęcia prowadzenia. Zresztą taką interpretację uprawomocnia sam James, rezerwując w swojej koncepcji miejsce dla „absolutnej prawdziwości” jako asymptoty (co jest drugim miejscem występowania intuicji klasycznych), do której dążą przekonania prawdziwe w sensie pragmatycznym i wskazując na postrzeżenie zmysłowe (poznanie bezpośrednie) jako przykład „maksimum prawdy” (co jest trzecim przykładem wątku klasycznego występującego w teorii prawdy Jamesa): „Możemy jednak założyć pewien ciąg idei sukcesywnie coraz bardziej prawdziwych w odniesieniu do tego samego przedmiotu, możemy też zapytać, na czym polega największe przybliżenie do absolutnej prawdziwości, które może osiągnąć ostatnia z tych idei. Wydaje się, że jedyne wyobrażalne maksimum prawdy w idei polega na tym, że prowadzi ona do rzeczywistego zespolenia nas z przedmiotem, do ostatecznego wzajemnego stopienia

²⁰ Por. tamże, s. 164, 167-168. Nieco dalej w tym fragmencie do realiów zostaje włączony zbiór przyjętych wcześniej przekonań, jednakże w tym przypadku pojęcie realiów nabiera trochę innego charakteru - czegoś z czym trzeba się liczyć przy włączaniu nowych idei do zasobu przekonań - a nas tutaj interesuje pojęcie realiów w kontekście ontologicznym, a nie tylko funkcjonalnym.

²¹ Por. tamże, s. 162.

²² W. James: *Znaczenie prawdy*, op. cit., s. 51-52, 89-90.

²³ Podobnie widzi to W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1981, s. 199, i Ayer: *The Origins of Pragmatism*. London 1968, s. 201-212.

się i utożsamienia. Na zdroworozsądkowym poziomie wiary to właśnie zachodzi w postrzeżeniu zmysłowym²⁴. Przez pewien czas James stał na stanowisku wyraźnie zbliżonym do stanowiska Peirce'a, iż wszelkie rzetelne poznanie pośrednie musi być ufundowane na percepcji lub do percepcji prowadzić, a nawet twierdził, że percepcje są jedynymi realiami, jakie kiedykolwiek poznajemy bezpośrednio²⁵. Potem jednak złagodził swoje stanowisko, rozszerzając pojęcie realiów (m.in. o relacje zachodzące pomiędzy przedmiotami abstrakcyjnymi) i włączając do swojej koncepcji coraz więcej elementów subiektywnych. Pamiętajmy przy tym, że James pod pojęciem zgodności idei z przedmiotem rozumie zgodność idei, będącej pewnym elementem doświadczenia, z jakimś przedmiotem doświadczenia, a nie rzeczą na podobieństwo kantowskiej rzeczy samej w sobie: „Prawda jest tu relacją zachodzącą nie między naszymi ideami a realiami pozaludzkimi, lecz między pojęciowymi a doznaniowymi elementami naszego doświadczenia. Prawdziwe są te myśli, które wiodą nas ku korzystnym interakcjom z konkretnymi zmysłowymi w miarę ich napływania, niezależnie od tego, czy kopiuje, czy nie”²⁶.

Podsumowując, w powyższym akapicie wydobyte zostały dwa miejsca, w których można znaleźć idee związane z klasycznym rozumieniem prawdy. Pierwsze z nich dotyczyło przyjęcia klasycznie pojętej prawdziwości danego zdania jako asymptoty, do której zbliżają się uznawane przez nas za prawdziwe zdania. Analogicznie zresztą sprawa przedstawia się z fałszywością. Drugiego można się dopatrzeć w stwierdzeniu, że poznanie bezpośrednie, w szczególności percepcja, jest tym, w czym realizuje się „maksimum prawdy”, innymi słowy, postrzegane zjawiska jawią się nam tak, jakimi są w „rzeczywistości”, „naprawdę”, idee dane w postrzeżeniu zmysłowym „kopiuje” zjawiska²⁷.

Wskazawszy na pewne aspekty klasyczne w koncepcji prawdy Jamesa, należy zwrócić uwagę na pojawiający się w niej wątek koherencyjny. „Nowe zapatrywanie - czytamy w *Pragmatyzmie*²⁸ - liczy się jako „prawdziwe” w tej mierze po prostu, w jakiej zaspokaja czyjaś po-

²⁴ W. James: *Jeszcze słowo o prawdzie*, op. cit., s. 128-129.

²⁵ Por. W. James: *Funkcje poznawania* (odczyt wygłoszony 1.12.1884 na forum Aristotelian Society), w: W. James: *Znaczenie prawdy*, op. cit., s. 43-44.

²⁶ W. James: *Humanizm a prawda*, w: W. James, *Znaczenie prawdy*, op. cit., s. 74.

²⁷ Stanowisko Jamesa różni się od realizmu naiwnego tym, że postrzeżenie nie tyle wiernie oddaje własności przedmiotu, rozumianego jako przedmiot transcendentny wobec sfery zjawisk, lecz oddaje własności przedmiotu należącego do sfery zjawisk.

²⁸ W. James: *Pragmatyzm*, op. cit., s. 78.

trzebę pogodzenia tego, co nowe w jego doświadczeniu, z już zgromadzonym zasobem przekonań”. Wybór danego przekonania motywowany jest z jednej strony przez chęć pełnego zdania sprawy z nowego doświadczenia, z drugiej zaś strony przez tendencję do zachowania już nabytego zasobu przekonań z jak najmniejszą ilością zmian. Dzieje się tak zarówno w przypadku nabywania nowych przekonań przez poszczególnych ludzi, jak i w dziedzinie nauki²⁹. James stawia nowym przekonaniom i teoriom, które chcemy uznać za prawdziwe, mocny warunek zgodności ze wszystkimi przekonaniem i uprzednio uznanymi za prawdziwe³⁰.

Chcąc wyjaśnić pojęcie prowadzenia idei, wyróżniliśmy kategorię poznania pośredniego, do którego pojęcie prowadzenia idei się stosuje. Poznanie pośrednie możemy sobie wyobrazić jako skończony ciąg idei, którego elementami mogą być: i. percepcje, czyli wytwory poznania bezpośredniego; ii. przekonania dotyczące „relacji między czysto umysłowymi ideami”; iii. przekonania uprzednio przyjęte za prawdziwe; iv. pewne stany psychiczne np. przeżycia, pragnienia, stany świadomości, oczekiwania, wyobrażenia (James podkreśla rolę czynników pozaintelektualnych w poznaniu).

Znacznie trudniej dookreślić łączące je relacje. Wydaje się, że autor *Pragmatyzmu* dopuszcza szeroką gamę relacji, należących do różnych porządków. Znajdą się tu zarówno relacje logiczne, jak i powiązania psychologiczne (np. asocjacje). Z racji niemożności dokładnego i wyczerpującego przedstawienia owych relacji prześledźmy proces prowadzenia idei na przykładach podanych przez Jamesa.

Zacznijmy od weryfikacji, którą moglibyśmy nazwać empiryczną. Autor *Pragmatyzmu* zastanawia się nad pragmatycznymi warunkami prawdziwości zdania „Moja sypialnia znajduje się nad biblioteką”³¹. „Czy owo „znajdowanie się nad” - zapytuje James³² - oznacza tu cokolwiek innego niż te konkretne przestrzenie, które trzeba pokonać, żeby dostać się z jednego z tych pomieszczeń do drugiego?”. Jeśli to zdanie jest prawdziwe, pociąga (niekoniecznie w sensie logicznym) za sobą szereg zdań o praktycznych konsekwencjach, jak chociażby zdanie „Jeśli chcesz przejść z sypialni do biblioteki, lub odwrotnie, skorzystaj ze schodów”. Idea „znajdowania się sypialni nad biblioteką” kieruje nas ku innym ideom, co w przypadku pełnej weryfikacji ma zakończenie w

²⁹ Por. tamże, s. 75-78.

³⁰ Por. tamże, s. 171-172.

³¹ Por. W. James: *Jeszcze słowo o prawdzie*, op. cit., s. 125.

³² Tamże, s. 125.

poznaniu bezpośrednim, a dokładniej w percepcji pewnego pomieszczenia, docierającej do nas po przebyciu pewnej odległości w określonym kierunku (np. po wejściu po schodach). Jeszcze szerzej przedstawia James pragmatyczne warunki prawdziwości na przykładzie zdania „To biurko istnieje”. „A zatem aby moja wypowiedź: «To biurko istnieje» była prawdziwa w odniesieniu do biurka, które uznajecie za rzeczywiste, musi być ona w stanie przywieść mnie do tego, że potrząsnę biurkiem, do tego, że wytłumaczę się w słowach, które nasuną wam na myśl to biurko, do tego, że wykonam rysunek biurka podobnego do tego, które widzicie, itd. Tylko na mocy takich działań można sensownie stwierdzić, że moja wypowiedź zgadza się z tą realnością, tylko dzięki temu może mi dać to zadowolenie, że usłyszę, iż mi potakujecie”³³. Wydaje się jednak, iż w tym przykładzie przedstawione przez Jamesa działania bardziej uzasadniają, iż chodzi dokładnie o to biurko, niż to, że ono istnieje. Chociaż można by przyjąć, że jeśli stwierdzono, iż wypowiedzi i działania wielu podmiotów odnoszą się do danego biurka, czyli znajduje się ono w ich doświadczeniu, to tym samym istnieje rzeczywiście (w ujęciu Jamesowskim: należy do zbioru realiów w mocnym sensie).

Prowadzenie idei zachodzi również w „królestwie relacji umysłowych”. „Wiążemy jedną ideę abstrakcyjną z następną, wskutek czego powstają wielkie systemy prawdy logicznej i matematycznej, a wszystkie zmysłowe fakty doświadczenia porządkują się stosownie do odpowiednich pojęć tych systemów, tak że nasze prawdy wieczne obowiązują także w odniesieniu do przedmiotów rzeczywistych.”³⁴ W tym przypadku relacje między elementami ciągu prowadzenia są jasno określone - są nimi relacje logiczne. Prowadzenie idei miałoby więc postać bardzo zbliżoną do pojęcia dowodu. Można by przedstawić to następująco:

Zbiór idei X prowadzi do idei a to znaczy, że istnieje taki ciąg $(\alpha, \dots, \alpha_n)$, że $\alpha_n = a$, a dowolny element tego ciągu jest twierdzeniem logicznym lub należy do zbioru X lub powstał z zastosowania reguły odrywania do jakichś dwóch poprzedzających go elementów.

Z cytatów z początku rozdziału moglibyśmy wnosić, iż James utożsamia prawdziwość z weryfikacją. Nie to jednak ma na myśli. Pewna nieścisłość i niefrasobliwość w formułowaniu myśli nie powinna przesłaniać faktycznych intencji autora *Znaczenia prawdy*. Nie chodzi wszak o przeprowadzoną weryfikację, lecz o weryfikowalność, czyli o

³³ W. James: *Znaczenie słowa prawda*, w: W. James, *Znaczenie prawdy*, op. cit., s. 174.

³⁴ W. James: *Pragmatyzm*, op. cit., s. 167.

samą możliwość weryfikacji. James słusznie zauważa, iż jedynie w stosunkowo niewielkim zakresie przekonania konkretnego człowieka są przez niego zweryfikowane: „Prawda żyje w istocie na kredyt, w pewnym systemie kredytowym. Nasze myśli i przekonania „są w obiegu” dopóty, dopóki nic ich nie kwestionuje, podobnie jak i banknoty mają obieg, dopóki nikt nie odmawia ich przyjęcia. Lecz to wszystko ukierunkowane jest na dokonywanie twarzą w twarz w tym czy innym punkcie weryfikacji bezpośredniej, bez których cała ta fabrykacja prawdy bankrutuje niczym system finansowy pozbawiony jakiegokolwiek zabezpieczenia w gotówce. Ty przyjmujesz moją weryfikację w jednej sprawie, ja twoją w innej. Spekulujemy jeden na prawdę drugiego. Tyle że owa gotówka, dzięki której możliwa jest cała reszta, to są przekonania przez kogoś konkretnie zweryfikowane”³⁵. Większość prawd przyjmujemy dopóty, dopóki nic ich nie kwestionuje, a spójność naszych przekonań z naszym doświadczeniem jest oznaką ich prawdziwości. Prowadzi to Jamesa do stwierdzenia, że procesy weryfikujące pośrednio bądź tylko potencjalnie mogą być uprawnione w takim samym stopniu, w jakim uprawnione są procesy pełnej weryfikacji. Zresztą często przy uznawaniu przekonań za prawdziwe kierujemy się zaufaniem w stosunku do procesów weryfikacji, przeprowadzonych przez innych ludzi. Brak pełnej weryfikacji jest dopuszczany z dwóch powodów: jednym jest oszczędność czasu i techniczna niemożność weryfikacji wszystkich posiadanych przekonań, natomiast drugim jest to, że przedmioty ze względu na dane cechy przynależą do pewnych rodzajów („rzeczy istnieją rodzajami, a nie pojedynczo”³⁶), więc w wielu sytuacjach wystarcza weryfikacja jednego przedmiotu należącego do danego typu, aby się przekonać o możliwości weryfikacji pozostałych przedmiotów tego typu — oczywiście, o ile poprawnie podciągnęliśmy przedmioty pod typ³⁷.

Istnieją także przekonania - i jest ich bardzo wiele - które nie dają się w sposób pełny zweryfikować bezpośrednio. Należą do nich m.in. twierdzenia dotyczące przeszłych wydarzeń (szczególnie znacznie odległych w czasie - możemy się wtedy zdać jedynie na świadectwa pośrednie) oraz przedmiotów teoretycznych np. cząstek elementarnych. Dlatego też James nie utożsamia prawdziwości z weryfikacją lecz co najwyżej z weryfikowalnością dopuszczając niepełną weryfikację, a w niektórych przypadkach ograniczając się do negatywnego warunku braku sprzeczności z doświadczeniem. Píše: „«Zgadzać się» z jakąś

³⁵ Tamże, s. 165-166.

³⁶ Tamże, s. 166.

³⁷ Por. tamże, s. 166.

realnością to w najszerszym sensie znaczyć może jedynie tyle, co być prowadzonym bądź to wprost do niej, bądź to w jej pobliżu, bądź też wejść z nią w taki kontakt roboczy, że bądź to nad nią samą, bądź nad czymś od niej zależnym panujemy lepiej, niż gdybyśmy się nie zgadzali. Intellektualnie bądź praktycznie lepiej! Co więcej, zgodność często znaczyć będzie jedynie ów fakt negatywny, że ze strony tej realności nie napływa nic sprzecznego, co kolidowałoby z tym, jak nasze idee prowadzą nas w inne strony”³⁸.

Drugim ważnym pojęciem obok pary pojęć weryfikacja-weryfikowalność, związanym z pojęciem prawdy, jest pojęcie użyteczności. Związek między tymi trzema pojęciami najłatwiej jest uchwycić przy pragmatycznym rozjaśnianiu pojęcia zgodności. „Tak więc zgodność - czytamy w *Pragmatyzmie*³⁹ - okazuje się zasadniczo sprawą prowadzenia - prowadzenia, które jest użyteczne, gdyż wiedzie w obszary, gdzie znajdują się ważne rzeczy. Idee prawdziwe wiodą nas w użyteczne rejony języka, w użyteczne sfery pojęciowe, jak i bezpośrednio w użyteczne sytuacje zmysłowe. Prowadzą do spójności, stabilności i gładkiego współdziałania ludzi. Wyprowadzają z izolacji oraz ekscentryzmu, odwodzą od myśli pustych i jałowych”. Użyteczność rozumiana jest tu możliwie szeroko. Spróbuję na podstawie rozproszonych uwag Jamesa dookreślić pojęcie użyteczności. Będzie ono obejmowało trzy podgrupy:

I. Użyteczność teoretyczna idei - możliwość rozwiązania za ich pomocą problemów teoretycznych, możliwość pogodzenia za ich pomocą korpusu uprzednio przyjętych przekonań z nowym doświadczeniem, ich wartość heurystyczna, generowana przez nie prostota i oszczędność systemów teoretycznych, ich jasność i klarowność itp.

II. Użyteczność praktyczna idei (w sensie bardziej obiektywnym) - możliwość rozwiązania na ich bazie problemów praktyczno-technicznych (zastosowania przekonań w technice, w życiu codziennym itp.).

III. Użyteczność praktyczna idei (w sensie bardziej subiektywnym) - dotyczy głównie idei aksjologicznych i religijnych, ich wartość polega na budowaniu użytecznych (jednostkowo i społecznie) światopoglądów.

Nie mamy tu jednak do czynienia z prostym utożsamieniem użyteczności z prawdziwością idei. Dążenie do prawdy jest po prostu dla Jamesa użyteczne, a w każdym razie użyteczne na dłuższą metę. Szczegółowo wylicza racje, dla których warto dążyć do adekwatnych przekonań dotyczących świata: „Prawda jest przeciwieństwem tego, co niesta-

³⁸ Tamże, s. 169.

³⁹ Tamże, s. 170.

bilne; tego, co nas rozczarowuje; tego, co bezużyteczne, co kłamliwe i niesolidne, wszystkiego, co niesprawdzalne i nieuzasadnione, wszystkiego, co chaotyczne i sprzeczne, wszystkiego, co sztuczne i ekscentryczne, wszystkiego, co nierealne w tym sensie, że pozbawione praktycznego znaczenia. Oto pragmatyczne racje, dla których powinniśmy zwracać się ku prawdzie - prawda chroni nas przed takim światem”⁴⁰.

Użyteczność, i to rozumiana bardzo szeroko, raczej współwystępuje z prawdziwością niż zostaje utożsamiona. Podobnie uważa Ayer, pisząc: „Owo tak powszechnie wytykane Jamesowi proste utożsamienie prawdy z pożytkiem - jeśli nawet, trzeba powiedzieć, po części sam sobie na to zasłużył okazjonalną nieopatrznością w formułowaniu myśli - rzetelnie można mu w istocie zarzucić jedynie w obszarze teologii i moralności. Prawdziwe utożsamienie dotyczy prawdy i weryfikowalności, a jeśli przekonaniom płynącym z miękkości myślenia nadaje bardziej subiektywną interpretację, to dlatego, że pragnie, ażeby i one były weryfikowalne”⁴¹.

Podsumowując powyższe rozważania, ich wyniki możemy podzielić na dwie grupy:

I. Rekonstrukcja Jamesowskiej krytyki klasycznej koncepcji prawdy:

- klasyczne pojęcie prawdziwości jako wyabstrahowane z procesów uznawania i odrzucania zdań - a dokładniej - z procesów uznawania zdań za fałszywe bądź prawdziwe; epistemiczne, a w szczególności pragmatyczne rozumienie prawdy jest pierwotne w stosunku do rozumienia klasycznego;

- mówiąc o zdaniach czy sądach prawdziwych bądź fałszywych, które nie zostały wygłoszone, pomyślane, napisane itp., zwolennik klasycznej koncepcji prawdy musi albo przyjąć poważne zobowiązania ontologiczne - istnienie abstrakcyjnych nośników prawdy, albo pada ofiarą swoistego błędu kategorialnego, mieszając poziom faktów (gdyż fakty nie tyle są prawdziwe, co po prostu są) z poziomem przekonań, idei, zdań, do których właśnie możemy stosować określenie „prawdziwy”;

- klasyczna teoria prawdy jest niedookreślona (niejasne są pojęcia zgodności i rzeczywistości), niekryterialna i wobec tego nieoperacyjna - nie daje podstaw do orzekania, które zdania są prawdziwe, a które fałszywe;

- zawsze obracamy się w kręgu naszych przekonań, co zresztą potwierdza chociażby historia nauki - nie istnieje wobec tego żadna taka

⁴⁰ W. James: *Humanizm a prawda*, w: W. James, *Znaczenie prawdy*, op. cit., s. 69.

⁴¹ A. J. Ayer: *Wprowadzenie*, w: W. James: *Pragmatyzm*, op. cit., s. 36.

chwila, w której możemy być pewni, że zdania uznawane przez nas za prawdziwe są prawdziwe w sensie klasycznej definicji prawdy, innymi słowy, wszystkie zdania (może za wyjątkiem zdań logiki i matematyki), które obecnie uznajemy za prawdziwe są - przynajmniej potencjalnie - wywrotne.

2. Wypunktowanie w pragmatycznej teorii prawdy Jamesa wątków klasycznego rozumienia prawdy:

- klasyczna definicja prawdy jako punkt wyjścia do rozważań nad naturą prawdy;

- na poziomie poznania bezpośredniego zachowanie klasycznego rozumienia prawdy, przejawiające się w tym, że percepcja jest drogą do uzyskania „maksimum prawdy”, innymi słowy, w percepcji przedmioty ze sfery doświadczenia mogą ukazać się takimi, jakimi są naprawdę;

- prawdziwość w sensie klasycznym danego zdania może być traktowana jako asymptota, do której zmierzają wraz z postępem wiedzy nasze przekonania.

Nie muszę dodawać, iż dodatkowym wynikiem pracy było krótkie, aczkolwiek - jak mi się wydaje - rzetelne przedstawienie pragmatycznej teorii prawdy Jamesa. A to nie jest zbyt częste w literaturze: w większości przypadków mamy do czynienia z radykalnym uproszczeniem teorii do formuły zrównującej prawdziwość z użytecznością, dodatkowo przy braku analizy Jamesowskiego pojęcia użyteczności i podkładaniu klasycznego rozumienia prawdy pod epistemiczne rozumienie prawdy autora *Pragmatyzmu*. Mam nadzieję, że niniejszy tekst przyczyni się - choćby w małym stopniu - do wyeliminowania tego typu nadmiernie uproszczonych, przez co błędnych, interpretacji, a co więcej, będzie bodźcem do krytycznego przemyślenia klasycznej koncepcji prawdy (do której zwolenników sam zresztą się zaliczam) oraz wskaże na potrzebę budowania teorii (racjonalnego) uznawania zdań czy przekonań - i to zarówno w sensie opisowym, jak i w sensie normatywnym. A teoria prawdy Jamesa może być niezgorszym punktem wyjścia do takich konstrukcji.

Summary

The author reconstructs and estimates the William James's attitude to the classical conception of truth. James considers some epistemological and ontological problems connected with the classical theory of truth, and comes to a conclusion that the theory of truth must be epistemic by theory of rational acceptance. But in his pragmatic theory of truth James keeps some intuitions linked with the classical conception. First, classical formula is a starting point of the pragmatist's considerations. Second, in case of knowledge by acquaintance James uses the meaning of truth as a correspondence. And third, the truths in classical meaning are regarded as asymptotes, to which all human beliefs comes.

ANDRZEJ LISAK

FILOZOFIA JAKO NAUKA STOSOWANA

Eugeniusz Szumakowicz: *Świat przyrody, świat człowieka. Eseje z pogranicza filozofii i dziedzin szczegółowych.* Kraków, Wydawnictwo Politechniki Krakowskiej, 2004, 199 s.

Omawiana praca napisana jest niezwykle żywo i jeśli mielibyśmy przyjąć tak subiektywny wskaźnik atrakcyjności dzieła jak przyjemność lektury, to jest ono jej godne w najwyższym stopniu. Ta mała książka (199 stron ze streszczeniami na trzy języki) składa się, poza *Słowem wstępnym*, z siedmiu rozdziałów (niektóre opublikowano wcześniej w „Kwartalniku Filozoficznym” [rozdz. I] i w „Studiach Semiotycznych” [rozdz. III i IV]): (I) *Świat fizyki a świat życia potocznego*, (II) *Mechanizm a organizm. Próba filozofii życia organicznego*, (III) *W jakiej mierze znaczenia są „w głowie”?*, (IV) *Teoria i praktyka porozumiewania się*, (V) *Logika i realne myślenie*, (VI) *Filozofia, matematyka i życie społeczne* i wieńczącego pracę rozdziału-podsumowania (VII) *Ogólna perspektywa filozoficzna*. Już w przedstawieniu spisu treści widoczny jest formułowany przez autora cel książki: „ukazanie filozofii w działaniu na styku z różnymi dziedzinami szczegółowymi” (s. 7) a jej tematyka „oscyluje między przyrodoznawstwem, semiotyką, logiką i metafizyką” (s. 70). Autor chce odpowiadać na pytania, które rodzi sama współczesność w obrębie nauki, techniki i życia praktycznego a nie na pytania wynikające tylko z wewnętrznej logiki rozwoju filozofii.

Taki sposób uprawiania filozofii prowadzi autora do pokazania komplementarności dwóch perspektyw poznawczych: naturalnej (czy może należałoby powiedzieć lepiej naturalistycznej - tej, która u Husserla jest wynikiem naturalnego nastawienia i w której to zawiera się naukowy obraz świata) i perspektywy filozoficznej, w której to filozoficzny opis świata nie może być zredukowany do urzeczowiającego języka nauk szczegółowych. Ta perspektywa filozoficzna, broniąca autonomii świata ludzkich sensów jest zasadniczo przez autora utożsamiana z szeroko rozumianą perspektywą transcendentálną, która wydaje się skupiać według autora wiele nurtów refleksji od Kanta poczynwszy poprzez Husserlowską fenomenologię i wywodzące się z niej stanowiska, aż po, zdawa-

ło by się, tak dalekie od refleksji transcendentalnej stanowiska jak neo-pragmatyzm Putnama i Dawidsona. Komplementarność różnych perspektyw poznawczych jest możliwa, bo świat autor ujmuje jako „rozmaitość ontologiczną” (s. 20) - jako wynik wielości gier poznawczych, w jakich do świata dochodzimy. Autor pokazuje wzajemne przenikanie się, dopełnianie jak i wykluczanie perspektyw badawczych uruchamianych przez poszczególne gry poznawcze zwalczając zwłaszcza szkodliwą tezę, że wszystko da się opisać w jednym przedmiotowym języku. Takie podejście ściśle się wiąże z rozumieniem przez autora samej filozofii. Filozofia to myślenie pojęciowe a więc takie, które usiłuje jak najwięcej osiągnąć przez analizę i syntezę znaczeń słów. Staje się ona fundamentem sztuki dialogu (w odróżnieniu od „multimonologu” - wyrażenie autora), może „wywagać i harmonizować różne racje wedle imperatywu poszukiwania «dobrej proporcji»” (s. 8), jej misja w społeczeństwie ma polegać „na mediacji pośród różnych często nieporównywalnych dziedzin działalności poznawczej i projektodawczej człowieka” (s. 193) - ma zatem stać się nauką stosowaną. Filozofia jest umiłowaniem mądrości a więc również leczeniem z jej braku, a szczególnie z naiwności poznawczej. W sformułowaniu negatywnym według recepty Wittgensteina oznacza to zwalczanie i rozbrajanie problemów pozornych, ale według Szumakowicza minimalizm ten jest niewystarczający - problemy trzeba umieć parafrazować, to znaczy umieć je sformułować poprawnie, to znaczy tak, żeby dopuszczały efektywne rozwiązanie.

Przy takim rozumieniu filozofii niezwykle ważne stają się logiczne podstawy naszego rzeczywistego myślenia, którym autor poświęca bardzo oryginalne rozważania. Logika praktyczna pojmowana jako analityka naturalnych rozumowań i analityka znaczeń słów ma zapobiegać psuciu myślenia. Znaczenia słów nie są sztywne ale dynamiczne. Autor mówi o wibracyjności znaczeń - posługiwanie się słowami ma coś z techniki wiolinisty, który dzięki wibracji wydobywa właściwy ton. Pozwala to nam osiągnąć ścisłość myślenia. W analogii do przedmiotów fizycznych przedmiot jest ścisły, jeśli uchwyczony nie rozłązi się i nie wylewa (jest nim kamień a nie woda) - „wypowiedź jest ścisła jeśli się „nie rozłązi” w intencjonalno-znaczeniowym uchwytowywaniu” (s. 114). Dynamizm znaczeń ma jednak swoje praktycznie niezbywalne podłoże aksjologiczne. Świat jest światem sensów, psując język psujemy świat wartości, grozi nam wtedy *alogia*. Autor tworzy to pojęcie w analogii do durkheimowskiej *anomalii* - społecznej zatury poczucia norm moralnych i obyczajowych.

Komplementarność dwóch perspektyw poznawczych: naturalnej i transcendentalnej (szeroko, jak zaznaczyliśmy, pojętej) bada autor na

wielu polach. W obszarze fizyki ukazuje korzyści z niej płynące dla zrozumienia zagadnienia czasu i przestrzeni. Znając matematykę i fizykę możemy na przykład uniknąć spekulacji na temat możliwości przestrzeni wielowymiarowych: w przestrzeni dwuwymiarowej, co pokazuje znany przykład psa Hawkinga, przewód pokarmowy psa byłby rozcięty na dwie osobne części pozbawiające jego organizm przestrzennej spójności a znowuż w przestrzeni czterowymiarowej siła ciężenia przy podwojeniu odległości spadałaby do $1/8$ (w pięciowymiarowej do $1/16$ i tak dalej), co uniemożliwiłoby budowę cząsteczek czy układów gwiazdnych takich jakie znamy z fizyki. Z perspektywy filozoficznej możemy znowuż pojąć całą bałamutność przekonania o możliwości podróży człowieka w czasie: „Życie ludzkie jest możliwe tylko w pewnej skali - z powodów strukturalnych oraz materiałowych. Domena czasoprzestrzeni, w której jest ono możliwe ma prostą strukturę rozmytej czasoprzestrzeni Arystotelesa. Zachodzi jakby odwrotna proporcjonalność: złożone i wyrafinowane zdarzenia możliwe są tylko w prostej czasoprzestrzeni; natomiast w czasoprzestrzeni złożonej i wyrafinowanej: o strukturze riemannowskiej (dokładniej, pseudoriemannowskiej) lub przynajmniej pseudoeuklidesowej, możliwe są tylko „proste” zdarzenia - takie, w których aktorami są cząstki albo bryły proste” (s. 25-26). Analizę relacji między światem ludzkich zdarzeń, którego zasadnicza struktura jest wyznaczona przez motywujące go sensy i wartości a światem ujmowanym z perspektywy nauk ścisłych autor przenosi również na płaszczyznę filozofii nauki. Jeśli badacz chce być ścisły musi wybrać dostatecznie prosty przedmiot badań (taki jak cząstki elementarne). Wyrafinowanie metody jest odwrotnie proporcjonalne do złożoności przedmiotu poznania (i dlatego fizyka osiąga wyżyny pojęciowego wyrafinowania), przy czym według autora iloczyn wartości złożoności metody i przedmiotu wydaje się być stały.

Dużo miejsca poświęca krakowski filozof możliwościom nauk kognitywnych. Broni tutaj przeciwko naturalizmowi dokonującemu fizykalizacji zjawisk psychicznych paralelizmu spinozjańskiego, tak jak go dzisiaj rozumieją Davidson czy Putnam - nasze myśli (stany naszego umysłu) nie są redukowalne do stanów fizycznych (do opisywalnych w języku naturalistycznym stanów naszego mózgu czy, szerzej, ciała) ani oczywiście odwrotnie. Nie jest też oczywiście możliwe nawet w najdalszej przyszłości odkrycie poprzez wgląd w czyjś mózg tego, co ktoś myśli. Autor szczerze korzysta tu z możliwości poznawczych matematyki. W wypadku powyższej tezy dokonuje analizy znanego twierdzenia Putnama: „Każdy zwyczajny otwarty układ jest realizacją dowolnego abstrakcyjnego automatu skończonego”. Znaczy to, wyrażając się swobod-

niej, że dowolne zjawisko fizyczne (a więc na przykład dany stan w mózgu) może być kodem dowolnej treści, względnie implementacją dowolnego procesu przetwarzania danych - wszystko może znaczyć wszystko. Znaczenia (sensy) i tym podobne byty intencjonalne przekraczają zatem zasięg eksplanacyjny języka nie tylko nauk fizykalnych ale również nauki o komputerach.

Ocena możliwości poznawczych matematyki stanowi dla autora równie ważny temat rozważań. Tak klasyczne narzędzie poznania jakim jest rachunek różniczkowy nie jest przydatne już w przypadku wielu teorii fizycznych, na przykład w przypadku kinetyki reakcji chemicznych (a więc w dziale chemii formułującym właśnie równania różniczkowe reakcji chemicznych) nie jest on w stanie dokładnie oszacować wszystkich współczynników równań. W przypadku przyrody ożywionej możliwości matematyki są bardzo skromne, ograniczają się do tworzenia nie mających większego znaczenia modeli lokalnych (typu: model przepływu krwi przez aortę) czy matematycznej ekologii. Matematyzować bowiem w miarę dobrze dają się tylko mechanizmy a życie mechanizmem nie jest. Przyroda organiczna jest niewyczerpywalna i posiada stronę niedostępną w sposób zasadniczy syntezie intelektualnej, co autor ujmuje w definicji organizmu: jest on „nieskończoną i „nieobliczalną” [w sensie matematycznej teorii funkcji obliczalnych - A. L.] sumą biomechanizmów, która sama nie jest biomechanizmem” (s. 69). Zastosowania matematyki do świata ludzkich działań są jeszcze bardziej ograniczone a dla tych, którzy nie rozumieją natury poznania matematycznego, wręcz niebezpieczne. Bardzo ograniczone zastosowanie i to przede wszystkim w ekonomii znajduje jedynie statystyka (próbuje się też stosować, bez większych sukcesów, i inne narzędzia takie jak dynamikę nieliniową). Ta ograniczoność poznania matematycznego była zresztą przedmiotem rozważań w pracy habilitacyjnej Szumakowicza (*Natura poznania matematycznego*, Kraków 1994) i co znajduje tu swoją kontynuację.

Przecenianie roli matematyki w naukach społecznych wynika z niezrozumienia ontologii życia społecznego. Wielka wartość omawianej pracy polega na oryginalnym skorelowaniu dwóch już wspomnianych wyżej komplementarnych perspektyw poznawczych, gdzie w pierwszej człowiek jest małym koreczkiem pływającym po oceanie przyrody a w drugiej to świat istnieje tylko jako korelat naszej świadomości. Już wielce oryginalny jest sam język i metaforyka ukazująca tę komplementarność, czerpana często z nauk ścisłych, zapewne dla uczynienia bardziej czytelnymi tych trudnych zagadnień także nie-filozofom. Na przykład nazywa autor umysł i świat sobie „wzajemnymi warunkami

brzegowymi” albo charakteryzując sposób istnienia świata człowieka i świata jego sensów w odniesieniu do świata fizykalnego używa na jego określenie pojęcia osobliwości (w sensie nauk ścisłych - jako zawieszenia obowiązujących praw), a odwracając perspektywę heglowską mówi o ujmowaniu świata łącznie z jego innobytem jakim jest człowiek. Niezmiennność fizyko-geometrycznej infrastruktury świata tworzy dla nas tylko scenę, istnieje ona dla nas jako świat materialny, materia jest bowiem tym aspektem bytu, który jest najbardziej uprzedmiotawialny. Człowiek żyje w świecie sensów, w świecie przedmiotów intencjonalnych a świat materialny to sfera sensów najbardziej uprzedmiotawialnych. Mózg jest desygnatem pojęcia „mózg”, które jest wytworzone w świadomości, która jest desygnatem pojęcia „świadomość”. Oczywiście i mózg i świadomość istnieją realnie na różnych poziomach uprzedmiotawialności. Relacja między obydwojma światami jest przedstawiona za pomocą paraboli węża zjadającego własny ogon. Takim właśnie hieroglifem przedstawiali starożytni Egipcjanie świat. Używając tej paraboli autor rysuje granicę między transcendentálnymi uwarunkowaniami poznania (czy raczej szerzej: bycia) a samym bytem. Samozjadanie to dla autora doświadczanie, poznawanie świata, poznaje się on bowiem przez człowieka ale pytaniem (filozoficznie płodnym) pozostaje wciąż: ile wąż może siebie zjeść i przetrwać? „Zagospodarowując” fragment czasoprzestrzeni człowiek tworzy swój świat, w którym siebie urzeczywistnia, nadaje mu swój sens, projektuje go. Świat tych sensów nie jest matematycznie mierzalny, jest „niemierzalny” w sensie matematycznym (w jakim mówimy o zbiorach niemierzalnych). Mierzalny jest świat przedmiotowy, materia, która siebie nie projektuje. Mimo niezmiennnej fizyko-geometrycznej infrastruktury świat fizyczny jest dla nas niestabilny, ale my go intencjonalnie stabilizujemy, „bo chcemy - w zbiorowym ogólności międzypokoleniowym „interesie ontologicznym” - żeby był tożsamy, żeby na przykład „świat wczorajszy” i „świat dzisiejszy” sklejały się w ten sam świat” (s. 171).

Powyższe przedstawienie treści nie może być traktowane jako próba streszczenia pracy. Jest raczej subiektywnym przekrojem przez jej treść, bowiem praca treściowo jest niepomiaralnie bogatsza. Nie wspominałem na przykład o wysoce ciekawej refleksji antropologicznej i etycznej. Istotę działań etycznych stanowić ma utrzymanie społecznej recepcji wartości na tym samym wysokim poziomie, czego indywidualny odpowiednik stanowić ma sztuka życia rozumiana jako sztuka poszukiwania i nadawania swemu życiu jakości egzystencjalnej (oczywiście wysokiej). Może temu służyć np. podjęta przez autora kapitalna próba „przeredagowania” i przez to ożywienia starego *Dekalogu*, aby mógł do nas prze-

mówić na nowo pełnią swojej treści. Streszczanie książki jest szczególnie trudne z powodu niezwykle dygresyjnego, raz po raz wprowadzającego coraz to nowe wątki i problemy, stylu autora. Wysoce oryginalny język i styl stanowią zresztą wartość samą w sobie. Ewenementem w filozofii polskiej jest tak zindywidualizowany język, gdzie po kilku zdaniach rozpoznajemy już autora - dotyczy to autorów tej rangi jak np. Leszek Kołakowski.

Czy można by sformułować jakieś refleksje krytyczne wobec dzieła? Uważam jedynie, że autor mógłby próbować pełniej w ramach poruszanej problematyki wyeksplikować istotę refleksji transcendentalnej, która czasami jawi się w pracy jako coś niezwykle tajemniczego, chociaż nie wiem, z drugiej strony, czy żądanie takie wobec esejów, a więc pracy programowo nie systematycznej, jest zasadne. Możemy mieć natomiast nadzieję, że praca ta stanie się zacytnym do przyszłego bardziej całościowego i systematycznego wykładu myśli autora. Byłby to świetny oryginalny podręcznik filozofii.

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę na niezwykle istotny walor tej pozycji: pomaga ona przemyśleć na nowo pytanie o kształt współczesnej edukacji filozoficznej prowadzonej na studiach niefilozoficznych, a zwłaszcza ścisłych i technicznych, pytanie o to, jakie treści mają stać się dzisiaj przedmiotem nauczania filozofii. Pomaga, po pierwsze, dlatego, że praca ta jest sama w sobie wykazem takich tematów, które nie mają nic z filozoficznego „wydumania”, a są wynikiem dialogu filozofii ze współczesnością. Student chce odpowiedzi na pytania, które pojawiają się w jego świecie, w świecie jego codziennego doświadczenia i świecie przez niego studiowanej dyscypliny, podczas gdy dla nauczających filozofii ranking istotności tematów często jest wynikiem perspektywy, nazwijmy to, „wewnątrzfilozoficznej”. Pomaga, po drugie, bo pokazuje, że filozofia jest właśnie narzędziem takiego dialogu ze współczesnością i prezentuje zarazem autonomię filozofii i autonomię świata ludzkich sensów: nie można opisu tego świata zredukować do uprzedmiotawiającego języka nauk szczegółowych i stąd niezbywalna potrzeba filozofii.

KRZYSZTOF STACHOWIAK

ŚWIEŻE SPOJRZENIE NA TRAKTAT O NATURZE LUDZKIEJ HUME'A

Adam Grześliński: *Kategorie podmiotu i przedmiotu w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*. Toruń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2005, 433 s.

Obserwujemy ostatnio zjawisko ciągłego zalewania nas pozycjami książkowymi, które obwieszczają już w samych tytułach, że są jedynie zarysami lub szkicami czegoś, względnie do czegoś wstępami lub wprowadzeniami. Cieszy jednak, że oprócz klasycznych tekstów źródłowych, do których zawsze można się odwołać, zdarzają się pozycje wyjątkowe, ze względu na drobiazgowość i rzetelność w sposobie prezentowania zagadnień. Właśnie do tych szczególnie ważnych książek zaliczyć należy *Kategorie podmiotu i przedmiotu w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej* autorstwa Adama Grześlińskiego. Mimo, iż literatura dotycząca filozofów powszechnie uznanych za klasycznych jest nad wyraz obfita i liczba komentarzy do nich wciąż rośnie, to nie ulega najmniejszej wątpliwości, że książki podobne do *Kategorii...* są nam niebyle potrzebne.

Przeświadczenie o jedności systemu filozoficznego Hume'a jest główną ścieżką interpretacyjną, jaką obiera Grześliński. Pragnie on mianowicie wskazać, iż namysł filozoficzny nad poszczególnymi dziełami szkockiego myśliciela jest nie tyle błędny, co przynajmniej nie jest wystarczający dla ukazania pełnego obrazu nauki Hume'a. Zwykło się zaś interpretować tylko poszczególne części jego systemu, nierzadko zapominając lub nawet nie zauważając, iż tworzą właśnie system: kompletną - przynajmniej w zamierzeniach - i całościową naukę traktującą o ludzkiej naturze. Interpretacje skoncentrowane na poszczególnych aspektach filozofii Hume'a dają jej obraz zubożony, jak przekonuje Grześliński, a wnioski wysnute z takich badań są często wysoce kontrowersyjne. Wiele przytoczonych w książce analiz z powodzeniem broni stanowiska autora. Przedstawiony tok rozumowania to nie tylko drobiazgowa rekonstrukcja rozważań szkockiego filozofa, lecz konsekwentna interpretacja, mająca

na celu uwypuklenie pełnego charakteru nauki o naturze ludzkiej Hume'a.

Zogniskowanie rozważań na pojęciach podmiotu i przedmiotu jest zamierzeniem metodologicznym autora. Zgodnie z nastawieniem naturalnym przeświadczenie o zewnętrżności przedmiotu poznania względem poznającego podmiotu jest bezdyskusyjne; z drugiej natomiast strony zdarzało się przed Hume'm, że metafizyka często kwestionowała odrębność przedmiotu od podmiotu. Takie rozdwojenie pojmowania otaczającego świata - bazujące na empirystycznym, powszechnym nastawieniu i przeciwnym mu opisowi filozoficznemu świata - prowokuje Hume'a do przeanalizowania rzeczywistego przedmiotu doświadczenia ludzkiego i samej natury człowieka, mechanizmów konstytuujących doświadczenie.

Formalnym określeniem przedmiotu sądu jest dla Hume'a percepcja¹. „...żadna rzecz nigdy naprawdę nie jest obecna dla umysłu poza jego własnymi percepcjami”², wśród których Hume przeprowadza kilka podziałów. Pierwszy - na idee i impresje - przeprowadzony jest ze względu na kryterium żywości: otóż według Hume'a impresjami będą zarówno wszelkie doznania zmysłowe, jakich doświadczamy dzięki receptywności zmysłów, jak i uczucia oraz emocje. Te percepcje pojawiają się z największą siłą i wyrazistością. Ideami natomiast będą „mgliste obrazy impresji w myśleniu i rozumowaniu”³, niesłychanie podobne do impresji, jednak nie jawiące się już z taką żywością. Ponadto zarówno idee jak percepcje mogą być proste - czyli nie dające się już podzielić na mniejsze elementy postrzeżenia - oraz złożone, czyli takie, w których można wyszczególnić części składowe⁴. Podczas omawiania wyobraźni i uczuć Grzeliński przytacza także podział zaprezentowany przez Hume'a w drugiej części *Traktatu...*, mianowicie na percepcje pierwotne i wtórne. I tak, jak wątpliwości nie budzi umieszczenie danych zmysłowych w pierwszej grupie percepcji - pierwotnych - tak utożsamienie z nimi przyjemności i przykrości wymaga wyjaśnienia. Grzeliński pisze, że „na poziomie zmysłowości impresjom zmysłowym towarzyszą proste doznania przyjemności bądź przykrości, natomiast uczucia w sensie wła-

¹ Zob. A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Davida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*. Toruń 2005, s. 90.

² D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I, przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa 1963, s. 258.

³ Tamże, s. 13.

⁴ Tamże, s. 14.

ściwym są domeną wyobraźni⁵. W rzeczy samej, emocje i uczucia to wedle drugiego podziału Hume'a percepcje wtórne, czy też refleksywne, wywodzące się dopiero z percepcji pierwotnych: „idea przyjemności lub przykrości, gdy powraca w duszy, wywołuje nowe impresje (...) które słusznie można nazwać refleksywnymi, gdyż z niej pochodzą”⁶. Ponadto można też przeprowadzić rozróżnienie między percepcjami wtórnymi na gwałtowne i łagodne oraz bezpośrednie i pośrednie. Odpowiednio: łagodnymi impresjami refleksywnymi będą „poczucie piękna i brzydoty w działaniach, w utworach artystycznych i w przedmiotach zewnętrznych”⁷; do gwałtownych Hume zaliczył między innymi miłość, nienawiść, dumę i pokorę (o których nieco szerzej powiem niżej). Te ostatnie percepcje nazwane są również pośrednimi, gdyż wedle definicji Hume'a powstają na skutek przykrości i przyjemności oraz „powiązania z innymi własnościami”⁸. Bezpośrednie to z kolei pożądanie, smutek, wstręt i temu podobne⁹.

Pozwoliłem sobie wymienić kilka rodzajów percepcji, gdyż ich pojęcie jest naturalnie absolutnie kluczowe dla zrozumienia czym jest doświadczenie, zaś podmiotowe warunki możliwości doświadczenia, czyli mechanizmy natury ludzkiej umożliwiające poznanie, omawiane są dopiero w oparciu o to pojęcie. Sam Grzebiński na dokładne omówienie materiału doświadczenia poświęca znaczną ilość miejsca. Dopiero dalej szczegółowej analizie poddaje między innymi rozróżnienie Hume'a na *reason* i *understanding*, oraz przedstawia sposób rozumienia przez Hume'a przestrzeni i czasu; koncepcji, która - wraz z częstokroć pomijanymi przy interpretacjach ideami *minima sensibilia* - stanowi wyjątkowo interesujący aspekt całej nauki o naturze ludzkiej Szkota.

Chodzi tu mianowicie o definiowanie idei przestrzeni i czasu jako sposobu, czy też swoistego porządku, w jakim poszczególne percepcje ukazują się umysłowi¹⁰. Otóż Hume wprowadza (za Berkeley'em - jak zauważa słusznie Grzebiński¹¹) pojęcie idei zwanych *minima sensibilia*, będących absolutnie podstawowymi, niezłożonymi, pierwotnymi elementami doświadczenia, „ściśłymi odpowiednikami danych zmysło-

⁵ A. Grzebiński: *Kategorie...*, dz. cyt., s. 121.

⁶ D. Hume, *Traktat...*, dz. cyt., s. 21, cyt. za: A. Grzebiński, dz. cyt., s. 122.

⁷ D. Hume: *Traktat...*, t. II, dz. cyt., s. 10.

⁸ Tamże, s. 11.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. A. Grzebiński, dz. cyt, s. 155 i 156.

¹¹ Zob. tamże, s. 153.

wych, przez co można je nazwać «obrazami»¹². Tworzą one złożoną ideę przestrzeni (w myśl przywołanych wyżej podziałów percepcji idea przestrzeni nie może występować jako impresja), która porządkuje pojawiające się impresje proste. „Natomiast idea czasu nie jest pojmowana (...), ale jest zauważana”¹³, mianowicie wraz z każdym postrzeżeniem percepcji występuje również idea czasu i to obojętnie - jak pisze Grzeliński - czy mamy do czynienia z percepcją zaczerpniętą z wyobraźni, czy też powstała na skutek odebrania jej przez zmysły. I w ten sposób, w jaki idea przestrzeni jest dana dzięki prostym impresjom, tak idea czasu jest wytworem składających się na nią „najmniejszych niepodzielnych (inaczej nierozciągliwych w czasie) «atomów»”¹⁴.

Hume pojmuje zatem czas i przestrzeń nie jako własności przysługujące zewnętrznemu w stosunku do podmiotu światu rzeczy, a jako subiektywne sposoby, w które podmiot jest w stanie doznawać percepcji. Znamienne, jak blisko już z tego miejsca do Kantowskiej teorii czasu i przestrzeni jako apriorycznych form naoczności; jako jednych z warunków możliwości zaistnienia doświadczenia w ogóle¹⁵. Grzeliński, analizując teorię idei *minima sensibilia* oraz przestrzeni i czasu, odwołuje się wyłącznie do *Traktatu...*, a wedle powszechnej opinii podobno Kant tego dzieła nie czytał. Ciekawe, bo mimo że Grzeliński zauważa różnice między pojęciami czasu i przestrzeni u obu filozofów, to jednak podobieństwo jest uderzające. Wśród komentatorów istnieje przeświadczenie, że ze słynnej „drzemki dogmatycznej” Kanta wybudziła lektura krytyki zasady przyczynowości, przeprowadzona w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. Z uwagi na fakt, że pojęcie związku przyczynowo-skutkowego jest absolutnie niezbędne dla sugerowanej przez Grzelińskiego interpretacji nauki Hume’a, przyjrzyjmy się teraz temu zagadnieniu.

Przede wszystkim należy pamiętać, iż „żadna percepcja nie posiada swoistej «cechy» «bycia przyczyną» innej percepcji”¹⁶. Można śmiało powiedzieć, że gdybyśmy mogli wyróżnić taką cechę bezpośrednio w danej percepcji, wówczas Hume musiałby zupełnie inaczej przedstawić swój podział percepcji na proste i złożone. Mimo to, postrzegamy przecież nieustannie przyczyny i skutki zachodzące w świecie rzeczy zgodnie z naszym nastawieniem naturalnym. Przytoczona za Grzelińskim

¹² Tamże, s. 154.

¹³ Tamże, s. 157.

¹⁴ Tamże, s. 160.

¹⁵ Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden. Kęty 2001.

¹⁶ A. Grzeliński, dz. cyt., s.190.

Hume'a jedna z definicji przyczyny z *Traktatu* brzmi: „przyczyna jest rzeczą, która poprzedza i jest styczna z inną rzeczą i tak z nią związana, że idea jednej z nich skłania umysł do tego, iż tworzy ideę drugiej rzeczy, i że impresja, jaką daje jedna, skłania umysł do tego, iż tworzy bardziej żywą ideę drugiej”¹⁷. Zatem to nasz umysł jest skłaniany przez występowanie danych idei do wnioskowania, że jedne są przyczynami drugich. Rozpatrując to zagadnienie Hume przekonuje, że bycie „stycznym” nie oznacza na pewno bycia „połączonym”, zatem jeśli jedno jest od drugiego odróżnialne, jest także od niego różne. Same zjawiska umysł obserwuje tak naprawdę jako oderwane od siebie, natomiast idea przyczyny pojawia się w wyniku nawykowego wiązania ze sobą regularnego powstawania jednych zjawisk po drugich. Bez idei przyczyny, skutku i przyczynowości w ogóle nie byłoby możliwe rozumowanie. „Związek przyczynowo-skutkowy, będący sposobem porządkowania materiału empirycznego, zapewniającym funkcjonowanie umysłu, opartym na nawyku, a w konsekwencji na przeświadczeniu, jest jedynie sposobem funkcjonowania ludzkiej natury”¹⁸ - jak trafnie puentuje zagadnienie Grzebiński. Spójność danych empirycznych jest gwarantowana właśnie przez związek przyczynowo-skutkowy, jako metody segregowania jawiących się umysłowi danych, czy to zmysłowych, czy też tworzonych przez wyobraźnię. Mimo, iż w *Badaniach...* otrzymujemy kolejne definicje przyczyny¹⁹, Hume pozostaje konsekwentny: doświadczenie nawykowo łączy ze sobą zjawiska w rzeczywistości „rozłączne” i w ten sposób tworzy niezbędną dla rozumowania relację przyczynowo-skutkową.

Tak rozumiana idea przyczynowości wraz z procesami asocjacyjnymi łączącymi - wedle definicji percepcji pośrednich - odpowiednie doznania przyjemności dla uczucia dumy i przykrości dla uczucia pokory, jest warunkiem koniecznym dla dalszych rozważań. To właśnie ta idea łączy pokorę i dumę z ideą naszego „ja”. Grzebiński wskazuje na pięć warunków, czy też okoliczności dzięki którym możemy w ogóle mówić o pośrednim uczuciu dumy lub pokory²⁰. Trzeci z nich mówi o istotnej roli tak zwanego oddźwięku uczuciowego, terminu któremu nie mieliśmy dotychczas okazji się bliżej przyjrzeć. Otóż tak, jak przeświadczenie informuje nas, iż w procesie poznawczym mamy do czynienia z

¹⁷ D. Hume: *Traktat...*, t. I, dz. cyt., s. 224, cyt. za A. Grzebiński, dz. cyt., s. 193.

¹⁸ A. Grzebiński, dz. cyt., s. 197.

¹⁹ Por. D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukaszewicz i K. Twardowski. Warszawa 1977, s. 93-94.

²⁰ A. Grzebiński, dz. cyt., s. 327.

przedmiotem, tak oddźwięk uczuciowy wskazuje na drugi podmiot. Jest on podobnym do przeświadczenia sposobem, w jaki pewne impresje przejawiają się podmiotowi; dzięki oddźwiękowi uczuciowemu można uczestniczyć w przeżyciach drugiego podmiotu, dzielić te przeżycia i współodczuwać określone percepcje²¹. Dlatego właśnie trzeci warunek możliwości zaistnienia pośredniego uczucia dumy i pokory Grzeliński przedstawia następująco: „duma i pokora zapośredniczają się w oddźwięku uczuciowym, przyjemność, która budzi dumę, musi też być doznawana przez innych”²².

Warto zauważyć, że znaczenie ja zaczyna w pełni konstituować się dopiero dzięki czemuś, co możemy nazwać aspektem społecznym i co było jednym z ostatnich elementów propozycji spojrzenia na naturę ludzką przez Hume’a. Sam Grzeliński analizuje skrupulatnie w rozdziale czwartym omawianej książki sposoby, na jakie ja może zostać określone, oraz treść tych określeń w oparciu o przeprowadzone wcześniej badania. Doświadczenie, percepcje, przeświadczenie, oddźwięk uczuciowy, rozum, wola - to tylko niektóre z aspektów, które trzeba koniecznie wziąć pod uwagę. System Hume’a ulega ostatecznemu dopełnieniu przez umiejscowienie podmiotu w sferze moralności i estetyki, gdzie znowu kluczowym pojęciem staje się oddźwięk uczuciowy. Ciekawą interpretację Grzelińskiego, dotyczącą rzekomego oddania przez Hume’a prymatu rozumu uczuciom, znajdujemy na początku ostatniego rozdziału: „oba słynne stwierdzenia uznające podległość rozumu uczuciom (...) czy fragment poświęcony stosunkowi zdań powinnościowych i opisowych (...) bardziej mają za zadanie zdyskredytować teorie przeciwników, niż orzec właściwe zasady ludzkiej natury”²³. Dostępna w kraju literatura, do której Grzeliński w tym miejscu się odwołuje, powinna rozwiązać wątpliwości co do prawomocności takich twierdzeń²⁴.

Kategorie... Grzelińskiego są książką tak spójną w swojej kompozycji, jak proponowana przez autora interpretacja nauki Hume’a. Potraktowanie przeze mnie jej treści w sposób wielce wybiórczy wraz z pominięciem wielu aspektów systemu Hume’a - jak chociażby pojęcie tożsamości osobowej, czy krytyka zastanej przez Szkota metafizyki podmiotu - spowodowane jest ogromną ilością materiału zawartego w *Kategoriach...*, którego niepodobna rzetelnie przedstawić w tak krótkiej recenzji. Podczas lektury nie sposób nie dostrzec wyjątkowej kompeten-

²¹ Por. tamże, s. 290-296.

²² Tamże, s. 327.

²³ Tamże, s. 349.

²⁴ Tamże.

cji i sumienności autora, który, prowadząc czytelnika przez szczegółowe i precyzyjne analizy, nie ogranicza się do biernej rekonstrukcji myśli Hume'a, lecz konsekwentnie broni swej wyłożonej już na początku interpretacji. To nie jest zwykły sceptycyzm, z jakim najczęściej kojarzone jest nazwisko Hume'a. To całościowy wykład nauki o ludzkiej naturze, rozpoczęty od filozoficznego namysłu i zwieńczony poświadczeniem jego wyników w codziennym doświadczeniu.

PATRYK KRAJEWSKI

«HERAKLIT» - NOWY PRZEKŁAD, NOWE SPOJRZENIE?

Kazimierz Mrówka: *Heraklit*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2004, 433 s.

Truizmem jest powiedzenie, że w polskojęzycznej literaturze filozoficznej wyraźnie brakuje pozycji poświęconych myśli Heraklita. W takiej sytuacji każda książka o nim już przez sam fakt ukazania się zasługuje na uwagę. Uwagę tym baczniejszą, jeśli dana książka jest pierwszym w kraju pełnym krytycznym wydaniem fragmentów *O naturze* uznawanych za autentyczne wraz z komentarzem. Taką właśnie pracą jest *Heraklit* Kazimierza Mrówki.

We *Wstępie* autor, opierając się na różnych świadectwach doksograficznych, omawia pokrótce życie, działalność polityczną i charakter Efezyjczyka. W części tej poruszona również zostaje kwestia losów, statusu i autentyczności księgi zwanej zwyczajowo *O naturze*. Część główna pracy Mrówki to, rzecz jasna, przekład uznawanych za autentyczne fragmentów dzieła „ciemnego filozofa” (wraz z oryginalnym tekstem greckim) oraz obszerny komentarz do każdego nich. W ostatniej części książki, obok podsumowania głównych wątków dyskursu, uwagę zwracają konkordancje różnych wydań fragmentów Heraklita w znacznym stopniu ułatwiające „poruszanie się” po jego myśli.

Przed wydawcą *Heraklita* stają przynajmniej dwie trudności. Pierwsza z nich to układ fragmentów. Jak bowiem wiadomo, dzieło Efezyjczyka nie zachowało się w swej oryginalnej budowie. Drugą zaś stanowi przekład z greki, której nieporównywalne z żadnym innym językiem możliwości frazeologiczne i syntaktyczne Heraklit po mistrzowsku wykorzystał. Można więc rzec, że o ile każdy przekład jest pewnym zniekształceniem oryginału, to translacja z greki jest przypadkiem jaskrawym. Jak z tym wyzwaniem radzi sobie Kazimierz Mrówka?

W *Heraklicie* przyjmuje on układ fragmentów za Dielsem, argumentując to neutralnością takiego podejścia z jednej, a „brakiem zadowalającego rozwiązania przy próbach złożenia fragmentów w jedną

sensowną, całość” z drugiej strony (s. 14). Jednakże rozwiązanie takie utrudnia nieco lekturę komuś, kto logosu Heraklita jeszcze nie wysłuchał, jak i temu, co wysłuchał go pierwszy raz. Zmusza bowiem do „skakania” z wątku na wątek, co, przynajmniej z początku, może wywołać pewne zdezorientowanie. Pamiętać też należy, że w sytuacji, gdy niemożliwe jest odtworzenie autentycznej budowy *O naturze*, „neutralny” układ Dielsa nie jest mniej arbitralny niż żaden inny. Chyba, że weźmie się głęboko do serca myśl Heraklita, że najpiękniejszy porządek powstaje z tego, co rozrzucone przypadkiem [B 124 DK].

Przekład Mrówki zmierza w kierunku prostoty i wierności oryginałowi. Autor drobiazgowo zachowuje w translacji odpowiednią liczbę i rodzaj rzeczowników bądź przymiotników. Nie tworzy nazbyt uduiznionych konstrukcji zdaniowych, lecz stara się zachować oszczędność właściwą Heraklitowi. Mówiąc zwięźle, dobrze się to czyta. Przekład nie jest jednak wolny od pewnych nadużyć, które mogą wpłynąć na odczytanie Heraklita.

Przede wszystkim, prawie wszędzie (za wyjątkiem B31 i B108) w tłumaczeniu Mrówka pisze *logos* wielką literą, co nieodparcie przywodzi na myśl tekst o nieco innej proveniencji. Jest to nadużycie, albowiem w przekazanych nam przez tradycję fragmentach wielkie litery używane są tylko w odniesieniu do nazw własnych. Oczywiście można wskazać na doniosłość tego terminu dla Heraklita (s.22), ale nie usprawiedliwia to nanoszenia poprawek na zachowany tekst. Poza tym, w myśl przyjętej argumentacji, należałoby zachować konsekwencję i pisać *logos* wielką literą wszędzie, gdzie występuje, czego, jak wspomniałem, Mrówka nie czyni. Postawy tej nie tłumaczy też rozróżnienie *logosów* (*Logosów?*) o odmiennych znaczeniach¹, jest to bowiem interpretacja, której miejsce jest nie w przekładzie fragmentów, lecz jedynie w komentarzu do nich. Warto tu również zaznaczyć, że nietłumaczenie słowa *logos* jest dobrym rozwiązaniem, zważywszy na niezwykle szeroki zakres znaczeniowy tego wyrazu.

Kolejną kwestią związaną z przekładem jest używanie przez Mrówkę słowa „rzeczy” w miejsce występującego w różnych fragmentach zwrotu *panta* oraz imiesłowów². Jest to dopisywanie słowa, którego Heraklit nie używał, a którego to dopisania język polski pozwala uniknąć. Sprawa to o tyle istotna, iż „rzecz” sugeruje pewną niezmienną substancję, *quasi*-Arystotelesowy substrat, przez co użycie tego słowa jest równoznaczne z przekładaniem fragmentów Efezyjczyka po uprzednim poczynieniu

¹ Zwięźle o różnych rodzajach *logos* patrz s. 344-346.

² Por. przekład B1, B7, B8, B56, B64, B80, B102.

założeń (wcale nie oczywistych) co do jego nauki. Czyżby to miał na myśli Heraklit mówiąc o niemożności zrozumienia *logosu* przed jego usłyszeniem?

Następna moja uwaga dotyczy składni oryginału, którą cechuje zjawisko „niejasności posiadającej istotne znaczenie: wykorzystanie leksykalnej i syntaktycznej nieokreśloności jako narzędzia do powiedzenia kil-ku rzeczy naraz”³. Z tego względu „zadanie interpretatora polega na zachowaniu pierwotnego bogactwa znaczeniowego przez ukazanie wielości zróżnicowanych sensów”⁴. Innymi słowy, wieloznaczność greckiej syntaksy powinna zostać oddana w przekładzie wszędzie, gdzie to możliwe. Sztandarowym przykładem jest tu słynne pierwsze zdanie fragmentu B1: „Z tym logosem będącym zawsze nieobeznani są ludzie i przedtem, zanim go usłyszą, i wysłuchawszy pierwszy raz”⁵. W zdaniu tym przysłówek „zawsze” można łączyć zarówno ze słowami go poprzedzającymi jak i z tymi, co po nim następują. Dwuznaczność tę wraz ze wszelkimi konsekwencjami znakomicie wykląda Kahn w wyczerpującej analizie rzeczzonego fragmentu⁶. Zachowuje ją też w translacji pomimo, iż język angielski wymaga do tego dwukrotnego użycia „zawsze”⁷. Język polski natomiast radzi sobie z tym problemem zupełnie naturalnie, co w swym przekładzie wykorzystał Wesoły. Mrówka zaś łączy *aei* z *axynetoi ginontai anthropoi*, co jest interpretacją wpisaną w oryginalny tekst.

Warto zauważyć, że nie jest to jedyny przypadek, w którym przekład Mrówki niweczy wieloznaczność greckiego oryginału. Jaskrawym przypadkiem jest B26 (po-daję przekład Mrówki): „Człowiek w nocy zapala światło, umarłszy dla siebie, zgasiwszy oczy. Żyjący dotyka umarłego. Śpiąc, zgasiwszy oczy. Przebudzony dotyka śpiącego.” Arbitralność interpunkcji, jaką proponuje autor *Heraklita* bez trudu można stwierdzić, porównując polską wersję z widniejącym tuż nad nią cytatem z Klemensowych *Kobierców*. Mało tego, znaki przestankowe postawione przez Mrówkę sprawiają, że fragment brzmi sztucznie. Trudno na przykład dociec, co ma oznaczać wstawiony pomiędzy dwie kropki równoważnik zdania „Śpiąc, zgasiwszy oczy”, zwłaszcza, że

³ Ch. H. Kahn: *O lekturze Heraklita*, przeł. A. Przybysławski. „Kwartalnik filozoficzny”, z. 2, 1996, s. 210.

⁴ Ibid., s. 211.

⁵ Przekład M. Wesołego. Patrz M. Wesoły: *Heraklit w świetle najnowszych badań*. „Studia Filozoficzne” nr 7-8, 1989, s. 40.

⁶ Patrz Ch. H. Kahn, op. cit., s. 212-216.

⁷ Patrz idem., *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, s. 29.

może się on łączyć zarówno z fragmentem go poprzedzającym, jak i po nim następującym. Podobna ambiwalencja cechuje zaimek *heautoi*, „dla siebie”, dla którego to powodu dokładny przekład początkowej części B26 winien brzmieć: „Człowiek w nocy światło zapala dla siebie umarłszy (...)”.

Przed podobnym problem staje odczytanie B32, który w przekładzie Mrówki brzmi: „Jedno, mądre. Jedynie imieniem Zeusa chce i nie chce być nazwane”. Słowo *mounon*, „jedynie” łączyć się tu może z: 1) „Jedno mądre”, 2) „Imieniem Zeusa”, 3) „Chce i nie chce”, 4) „Zwać się”⁸. Wszystkich tych możliwości nie da się oddać w jednym zdaniu (Wesoły łączy *mounon* z 3 i 4)⁹, ale wystarczy nie dostawiać występującej u Mrówki i niszczącej jakąkolwiek wieloznaczność kropki, która nie występuje w *Kobiercach*, aby ocalić 1 i 4 (idąc za tekstem źródłowym) lub 1 i 2 (idąc za szykiem przekładu Mrówki). Najlepszym rozwiązaniem wydaje się więc prosta kalka językowa: „Jedno mądre jedynie zwąc się chce (...)”.

Kończąc rozważania nad interpunkcją nie wolno zapominać o B112: „Rozsądnie myśleć to największa doskonałość; i mądrość mówić prawdę; i działać, w zgodzie z naturą rozumiejąc” (przekład Mrówki). Fragment ten jest kolejnym przypadkiem, w którym Mrówka tłumacząc tekst oryginalny narzuca mu własną interpretację. W „zdaniu” tym (bo idąc za Stobajosem należy uznać B112 za jeden, a nie trzy równoważniki zdania) wieloznaczność wynika z dwukrotnego użycia *kai*, „i”, i aż prosi się o to, by zachować ją w polskim tłumaczeniu rezygnując po prostu ze wstawionych przez Mrówkę średników. Zaznaczyć tu należy, iż w swych komentarzach Mrówka zwraca na owe wieloznaczności uwagę (patrz np. gruntowną analizę B1). Nie zmienia to jednak faktu, iż wskazane powyżej fragmenty tracą wiele ze swego uroku, którego udziela im niewątpliwie „zjawisko językowego zagęszczenia”, o którym pisał Kahn.

Główna część pracy Kazimierza Mrówki to, rzecz jasna, interpretacja Heraklita zawarta w komentarzu do fragmentów. Informacja najważniejsza dla rozpoznania kierunku, w którym rzeczona interpretacja zmierza zawarta jest z tyłu książki na okładce. Dowiadujemy się tam, że rok przed ukazaniem się *Heraklita* Mrówka wydał monografię poświęconą Parmenidesowi. Wyjaśnia to przyjętą przez autora interpretacyjną perspektywę, jaką jest czytanie Efezyjczyka przez

⁸ Patrz Ch. H. Kahn, op. cit., s. 268-269 wraz z przypisem 396.

⁹ Przekład Wesołego brzmi: „Jedno to, co mądre zwąc się tylko pragnie i nie pragnie imieniem Zeusa” (M. Wesoły, op. cit., s. 42).

Parmenidesowy monokl (to lepsze słowo niż sugerujące pewną mnogość okulary). Takie ujęcie pozwala na przedstawienie mędrca z Efezu jako tego, kto wskazał Eleacie Jedną tylko drogę” do ontologicznej jedności. I tak Mrówka w *Zakończeniu* pisze: „Heraklit dostrzegł, iż wszystko w świecie dzieje się za sprawą racjonalnego Logosu, który rządzi, kieruje i spaja w jedno cały kosmos (...) Ale dopiero Parmenides, który najprawdopodobniej znał dzieło Heraklita ustanowi ontologię racjonalną” (s. 345). Parmenides porzuca Heraklitejskie „myślenie w powijakach” [*ibidem*], któremu brakuje logiki (s. 346), dzięki czemu „określa byt w wymiarze racjonalnym” [*ibidem*]. Jeżeli do tego dodać jeszcze deklarację ze *Wstępu* mówiącą o skoncentrowaniu się na „wschodzącej w Grecji refleksji o bycie” [s. 14], to staje się zupełnie jasne, że Efezyjczyk jest ukazany w *Heraklicie* jako poprzednik Parmenidesa.

Te założenia pozwalają Mrówce napisać książkę, a ich powyższe przedstawienie umożliwia nam zrozumienie jej logiki. Mierzy ona w wyeksponowanie u Heraklita afirmacji jedności. Podstawę do tego Mrówka znajduje u Efezyjczyka w pojęciu *logosu*. W komentarzu do B1 dowodzi on, że w rzeczowniku *logos* zawiera się „«syntetyczna» czynność gromadzenia elementów, jak i «analityczna» procedura rozumnej ich selekcji” (s. 23). Ta Jednocząca oraz dystrybutywna czyli dzieląca funkcja *logosu* pojawia się w całej pełni w filozofii Heraklita” (*ibid.*). Jednakże przyjęta uprzednio perspektywa ontologiczna, która w sposobie myślenia właściwym tradycji Europejskiej nieuchronnie pociąga za sobą wartościujący podział na to, co fizyczne i na to, co „meta-”, nakazuje Mrówce przyznanie prymatu momentowi syntetycznemu kosztem analitycznego. I tak *logos* syntetyczny „ukazuje się jako rzeczywistość transcendentna, jednająca w sobie wszystkie przeciwieństwa. Natomiast *logos* dzielący to wiecznie żyjący ogień, archetypalna substancja kosmosu (...), która jest źródłem wielości” (*ibid.*). Pierwszy rodzaj *logosu* Mrówka nazywa ontycznym, drugi zaś kosmicznym (s. 344), przy czym ten pierwszy, jako transcendentny, jest wyraźnie uprzywilejowany¹⁰. Albowiem, według rozumującego metafizycznymi kategoriami Mrówki, „iluzoryczną rzeczywistość kosmiczną” cechuje brak, który „pragnie wypełnienia” (s. 345). Logos

¹⁰ Na niesłuszność rozpatrywania jońskich filozofów przyrody w kategoriach tego, co należy do sfery *physis* i tego, co ją transcenduje zwraca uwagę J.-P. Vernant: „U jońskich fizyków realizm ogarnął od razu całość bytu. Nie ma niczego, co nie byłoby naturą, *physis*. Ludzie, bóstwo i świat (...) są częściami czy też aspektami jednej i tej samej *physis* (...) jest tylko jedna *physis*, która wyklucza pojęcie nadprzyrodzoności (J.-P. Vernant: *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 122).

kosmiczny nie wystarcza więc sobie, jest symbolem i „odsyła do logosu ontycznego” (*ibid.*). „Wiele pragnie jednego” (*ibid.*), a jeszcze mocniej pragnie go Mrówka, o czym świadczy nie tylko zreferowany przeze mnie pokrótce powyżej fragment *Zakończenia*, ale cała analiza dzida Efezyjczyka. Płyne ona Heraklitejską rzeką w kierunku jest i nie zauważa nawet, że płynie pod prąd, gdyż w jej żagle nie dmie już Boreasz, lecz sam Parmenides.

To nie Heraklit, ale Mrówka „doszukiwał się wszędzie i na różne sposoby teorii jedności przeciwieństw” (s. 186). Jest to - biorąc pod uwagę świadectwo tekstów - spora przesada. I tak np. mimo wyjaśnień Mrówki trudno dociec, na czym miałyby polegać rola słońca jako jedności dnia i nocy w B6: „Pory roku, które wszystko przynoszą” (s. 278). Równie naciągane jest dopatrywanie się w pragnieniu jedności braku i nasycenia (s. 304) mimo, iż Heraklit głosi: „Choroba czyni zdrowie przyjemnym i dobrym, głód sytość, zmęczenie odpoczynek” (B111 DK). Nie znaczy to, że Mrówka nie dostrzega u Jończyka napięcia między jednością i wielością. Widzi je doskonale, ale przyjęta perspektywa nakazuje mu odgraniczyć ich domeny, oddzielić sferę ontyczną od kosmicznej, co *de facto* wspomniane napięcie znosi, albowiem sprowadza wielość do niespełnionego odbicia jedności. Mrówka pisze, że „z ontologicznego punktu widzenia jedno uprzedza wiele” (s. 210), zapomina jednak o swym założeniu, że wraz z Heraklitem ontologia dopiero się rodzi, i, dodać należy, rodzi się w bólach, zaś prawowitym jej ojcem zostaje dopiero - co przyznaje sam Mrówka - Parmenides (por. np. s. 14 i s. 346). Tym samym autor niweczy swój zamiar odrzucenia hipotezy „radikalnego zerwania związku między mitem a *logosem*” (s. 14), albowiem w myśleniu mitycznym to właśnie wielość poprzedza jedność, którego to faktu nie zmienia przyjęcie „praontologii” jako podstawy obu form dyskursu (*ibid.*). W tym duchu łatwo przychodzi Mrówce traktowanie Heraklitejskiej wielości jako zbioru tożsamyh ze sobą jednostek, kiedy pisze: „*panton*” oznacza wszystkie rzeczy, wszystko, co składa się na wiele, wszystkie elementy kosmosu tworzące ontologiczny wymiar wielości” (s. 299). Przy takim podejściu rzeczywiście trudno uniknąć stwierdzenia „ontologicznego wymiaru wielości”, ta bowiem musi, zdaniem Mrówki, zdążać w kierunku „upragnionego” monizmu.

Kulminacyjnym momentem jest odnalezienie u Heraklita „czterech fundamentalnych dogmatów ontologii” (s. 177). Pozwolę tu sobie przypomnieć, że chodzi o ontologię, która się jeszcze nie narodziła. Nic to, albowiem zawsze można powiedzieć, że wschodzi ona wraz z Heraklitem - który był przeto zapewne obdarzony „wewnętrznym

zmysłem” jedności (*ibid.*) - "jako odpowiedz na pragnienie - szaleńczą pogoń rozumu i woli za jest" (s. 178). Krótko mówiąc, Jończyk jest w oczach Mrówki monistą z krwi i kości, tym, który zerwał z mitem na rzecz *logosu*, głoszącym byt metafizykiem. Metafizyk ten, co prawda, „nie mówi nigdzie o Bycie” (s. 44), ale "jest to słuszne jedynie w odniesieniu do terminologii" (*ibid.*). Oznacza to najpewniej, że Heraklit ma jednak byt (Byt?) na myśli, a więc wszędzie, gdzie o nim (Nim?) nie mówi, należy to za niego dopowiedzieć. Cała praca Mrówki jest poprawianiem Heraklita na tym punkcie. Wiadomo bowiem skądinąd, że na początku było słowo.

Powyższe krytyczne uwagi wynikają z mojego spojrzenia na dzieło Efezyjczyka. Nie zgadzam się bowiem z interpretacjami czyniącymi z niego monistę-metafizyka mówiącego to samo, co Arystoteles tylko w sposób niejasny i niezrozumiały. Zdaję sobie wszakże sprawę, że praktycznie wszystkie odczytania Heraklita idą w tym kierunku kształtując podręcznikowy sposób recepcji tego myśliciela. Tak też przedstawia się historyczno-filozoficzna gra skojarzeń: Platon - teoria idei, Nietzsche - wola mocy, Marks i Engels - materializm dialektyczny, Heraklit - jedność przeciwieństw. W ten nurt wpisuje się książka Kazimierza Mrówki. Jest to solidny podręcznik, dzięki któremu czytelnik może usystematyzować i utwierdzić się w przekonaniu co do tego, co się w kółko o Heraklicie powtarza. A że autorem jest Polak, co likwiduje niedogodności związane z przekładem, piszący w przystępny i dość ciekawy sposób, to lepiej, jak sadzę, sięgnąć po *Heraklita* niż po tłumaczenia obcojęzycznych tekstów od lat figurujących w bibliografiach do historii filozofii starożytnej pod hasłem „lektury uzupełniające”. Dobrym i godnym uwagi pomysłem są też liczne wykresy ułatwiające odbiór tekstu.

Przyszła już pora na podsumowanie tych wywodów. Niewątpliwymi zaletami pracy Kazimierza Mrówki są dobry (mimo wymienionych nadużyć) przekład fragmentów *O naturze*, wnikliwe próby ustalenia rzeczywistego kształtu zachowanych tekstów, przystępność oraz ciekawe przedstawienie wątków mitycznych (por. np. analizę B14, s. 66-72 czy też B67, s. 200-202). W końcu jest ona - powtórzmy to raz jeszcze - pierwszym w Polsce krytycznym wydaniem fragmentów *O naturze*. Szkoda tylko, że w analizie tychże Mrówce zabrakło krytycyzmu w stosunku do własnych lektur Parmenidesa.

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Paweł Okołówski - <i>The paradox of resuscitation from atoms. In memory of Stanisław Lem</i>	5
Bogusław Wolniewicz - <i>Hedonism and duty</i>	21
Mariusz Grygianiec - <i>Answers to so-called Special Composition Question</i>	35
Krzysztof Wojtowicz - <i>What is The Theory of Quantum Calculations?</i>	49

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Katarzyna Filutowska - <i>Human Rights as Lay Transcendence</i>	67
Anna Kossowska - <i>Martin Buber as the “feuerbachian thinker”</i>	85

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Roman Konik - <i>Aesthetics as the obligatory or facultative subject</i> .	103
Katarzyna Kuczyńska - <i>Curriculum of high school teaching philosophy</i>	113

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Krzysztof Urbanek - <i>Pedro Lain Entralgo 's philosophy from Spain perspective</i>	121
Krzysztof Krawczyński - <i>Berdaev and Nietzsche on culture creators</i>	139
Katarzyna Gorczyńska - <i>Heidegger as the key to cognition of Wittgenstein</i>	155
Adrian Kuźniar - <i>Hare 's principle of universalizability of supervenience</i>	167
Andrzej Stępnik - <i>William James and the classic concept of truth</i>	185

REVIEWS AND NOTES

Andrzej Lisak - <i>Philosophy as the applied scholarship</i> (E. Szumakowicz: <i>Świat przyrody, świat człowieka</i> . Krakow 2004).....	201
Krzysztof Stachowiak - <i>New glance at Hume 's “Treatise on human nature”</i> (A. Grzeliński: <i>Object and subject categories in Hume's treatise on human nature</i> . Toruń 2005).....	207
Patryk Krajewski- <i>Mrówka 's „Herakleitos”</i> (K. Mrówka: <i>Heraklit</i> . Warszawa 2004).....	215